

# Extrait du livre « La pensée humaine et la pensée cosmique »

Première conférence du 20 janvier 1914 à Berlin

Traduction : Geneviève Bideau

© 1994 Éditions Novalis

(Tous droits réservés pour la version française – Reproduction complète ou partielle soumise à autorisation)

Dans ces quatre conférences que j'aurai à faire devant vous au cours de notre Assemblée générale, je voudrais parler du lien qui unit l'homme au cosmos en me plaçant à un certain point de vue. Et je voudrais indiquer quel est ce point de vue par les paroles suivantes :

L'être humain fait en soi-même l'expérience de ce que nous pouvons appeler la pensée et dans la pensée, l'être humain peut se ressentir comme quelque chose d'immédiatement agissant, quelque chose qui peut embrasser du regard son activité. Lorsque nous considérons un objet extérieur quelconque, par exemple une rose ou une pierre, et que nous nous représentons cet objet extérieur, quelqu'un peut dire à juste titre : en fait, tu ne peux jamais savoir jusqu'à quel point tu as en fait l'objet ou la plante quand tu en formes la représentation. Tu vois la rose, sa couleur rouge extérieure, sa forme, comment elle est séparée en divers pétales, tu vois la pierre avec sa couleur, ses divers angles, mais il te faut toujours te dire : il peut y avoir encore là à l'intérieur quelque chose qui ne t'apparaît pas vers l'extérieur. Tu ne sais pas quelle part de la pierre, de la rose tu as dans ta représentation. Mais quand quelqu'un a une pensée, c'est lui-même qui fait cette pensée. On aimerait dire qu'il est à l'intérieur de chacune des fibres de cette pensée qui est la sienne. C'est pourquoi il est pour cette pensée tout entière celui qui participe à cette activité qui est la sienne. Il sait la chose suivante : ce qui est dans la pensée, je l'ai introduit ainsi dans la pensée en le pensant, et ce que je n'ai pas introduit dans la pensée en le pensant, cela ne peut pas non plus être à l'intérieur de celle-ci. J'embrasse du regard la pensée. Personne ne peut affirmer que, quand je forme la représentation d'une pensée, il pourrait encore y avoir dans la pensée une quantité de choses comme dans la rose et dans la pierre ; car j'ai moi-même produit la pensée, je suis présent en elle et je sais donc ce qui se trouve à l'intérieur.

C'est la réalité, la pensée est notre bien propre par excellence. Si nous trouvons la relation de la pensée au cosmos, à l'univers, nous trouvons aussi la relation de ce qui est notre bien propre par excellence au cosmos, à l'univers. Cela peut nous laisser présager que ce sera vraiment un point de vue fécond que de considérer quelle est la relation de l'être humain à l'univers à partir de la pensée. Nous allons donc nous livrer à cette considération et elle nous amènera à des sommets importants de la réflexion anthroposophique. Mais nous aurons aujourd'hui à édifier un soubassement qui pourra peut-être sembler abstrait à plus d'un parmi vous. Mais nous verrons dans les prochains jours que nous avons besoin de ce soubassement et que sans lui nous ne pouvons éviter une certaine superficialité dans l'approche des buts élevés que nous nous efforçons d'atteindre dans ces quatre conférences. Donc ce qui vient d'être dit nous laisse présager que l'être humain, lorsqu'il s'en tient à ce qu'il a dans la pensée, peut trouver une relation intime de son être à l'univers, au cosmos. Mais la chose présente une difficulté, lorsque nous voulons nous placer à ce point de vue, une grande difficulté. Une grande difficulté non pas pour notre réflexion, mais pour le fait objectif. Et cette difficulté consiste en ce qu'il est certes vrai que l'on vit à l'intérieur de sa

pensée dans chaque fibre de celle-ci et que cette pensée, quand on l'a, on la connaît nécessairement de la façon la plus intime parmi toutes les représentations ; oui, mais... c'est que la plupart des hommes n'ont pas de pensées ! Et habituellement on ne pense pas dans toute sa profondeur ce fait que la plupart des hommes n'ont pas de pensées. Et la raison pour laquelle on ne le pense pas dans toute sa profondeur, c'est que, pour le faire, on aurait besoin de... pensées ! Il faut tout d'abord attirer l'attention sur un point. Ce qui dans la vie sous sa forme la plus large empêche les hommes d'avoir des pensées, c'est que, pour l'usage habituel de la vie, les hommes n'ont absolument pas toujours besoin de s'avancer jusqu'à la pensée, mais qu'à la place de la pensée, ils se contentent de mots. En effet, la plus grande partie de ce que l'on appelle penser dans la vie habituelle se déroule en mots. On pense en mots. On pense en mots beaucoup plus qu'on ne croit. Et beaucoup de gens, lorsqu'ils demandent une explication de ceci ou de cela, se satisfont de ce qu'on leur dit un mot quelconque qui a pour eux un son connu qui leur rappelle ceci ou cela ; et ensuite, ils prennent ce qu'ils éprouvent en entendant ce mot pour une explication et ils croient qu'ils ont alors la pensée.

Eh bien, ce que je viens de dire a conduit dans l'évolution de la vie de l'esprit humain à faire émerger, à une certaine époque, une opinion qu'aujourd'hui encore partagent beaucoup de gens qui se qualifient de penseurs. Dans la nouvelle édition de mes *Visions du monde et de la vie au dix-neuvième siècle*<sup>\*</sup>, j'ai tenté de remanier tout à fait à fond ce livre en plaçant au début une histoire de l'évolution de la pensée occidentale ; commençant au sixième siècle avant Jésus-Christ, je suis allé jusqu'au dix-neuvième siècle et, à la fin, j'ai ajouté à ce qui avait été donné lorsque le livre avait paru pour la première fois une présentation de ce que l'on peut appeler la vie de l'esprit considérée sous l'angle de la pensée jusqu'à nos jours. Même le contenu qui était déjà là a été transformé de bien des façons. J'ai eu alors à y montrer que ce n'est qu'à une certaine époque que naît en fait la pensée. Elle ne naît réellement, pourrait-on dire, qu'au sixième ou huitième siècle avant Jésus-Christ. Auparavant, les âmes humaines ne faisaient absolument pas l'expérience de ce que l'on peut appeler des pensées au sens exact du terme. De quoi les âmes humaines faisaient-elles auparavant l'expérience ? Auparavant, elles faisaient l'expérience d'images. Et toute expérience du monde extérieur se produisait sous forme d'images. Je l'ai souvent dit à partir de certains points de vue. Cette expérience d'images est la dernière phase de l'ancienne expérience de clairvoyance. Puis l'image se transforme pour l'âme humaine en pensée.

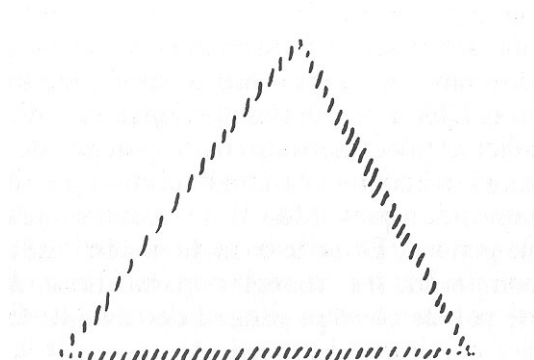
Mon intention dans ce livre était de montrer une fois ce résultat de la science de l'esprit uniquement en suivant l'évolution de la philosophie. En restant totalement sur le seul terrain de la science philosophique, il y est montré que la pensée a vu le jour à un certain moment dans la Grèce antique, qu'elle naît du fait qu'elle jaillit pour l'expérience de l'âme humaine de l'ancienne expérience du monde extérieur en images porteuses de sens. Puis je tentai d'y montrer comment cette pensée poursuit sa marche en Socrate, en Platon, Aristote, comment elle prend certaines formes, comment elle continue son évolution ascendante et conduit ensuite au Moyen-Âge, à ce que je veux évoquer maintenant. L'évolution de la pensée conduit à douter que puisse même exister en ce monde ce que l'on nomme des pensées générales, des concepts généraux, conduit à ce que l'on appelle le nominalisme, à cette vision philosophique que les concepts généraux puissent n'être que des noms, donc tout simplement rien que des mots. Pour cette pensée générale il y avait donc même la vision philosophique - et bien des gens l'ont aujourd'hui encore - que ces pensées générales peuvent tout simplement n'être que des mots.

Pour voir bien clairement ce qui vient d'être dit, prenons par exemple un concept facile à cerner et sans nul doute général ; prenons le concept de « triangle » en tant que concept

---

<sup>\*</sup> Première version de ce qui deviendra le livre *Les énigmes de la philosophie*, (Genève EAR 1991).

général. Celui qui vient maintenant là avec son point de vue du nominalisme, qui ne peut pas s'écarter de ce qui a été élaboré dans ce domaine sous la forme du nominalisme à l'époque qui va du onzième au treizième siècle dit à peu près ceci : dessine-moi un triangle ! - Bon, je vais lui dessiner un triangle, par exemple comme ceci :



Bien, dit-il, c'est un triangle particulier, bien spécifique, avec trois angles aigus, cela existe. Mais je vais t'en dessiner un autre. Et il dessine un triangle qui a un angle droit et un autre qui a ce qu'on appelle un angle obtus.



Bon, maintenant nous appelons le premier un triangle à angles aigus, le deuxième un triangle rectangle et le troisième un triangle obtusangle. L'intéressé dit alors : là, je te crois, il existe un triangle à angles aigus, un triangle rectangle et un triangle obtusangle. Mais tout cela n'est en fait pas le triangle. Le triangle général doit contenir tout ce que peut contenir un triangle. Il faut que le premier, le deuxième et le troisième triangle fassent partie de l'idée générale de triangle. Or un triangle à angles aigus ne peut pourtant pas être en même temps rectangle ou obtusangle. Un triangle à angles aigus est un triangle particulier, ce n'est pas un triangle général ; de même, un triangle rectangle et triangle obtusangle sont des triangles spécifiques. Mais il ne peut pas exister de triangle général. Donc le triangle général est un mot qui comprend les triangles particuliers. Mais il n'existe pas de concept général de triangle. C'est un mot qui comprend les particularités.

Naturellement, cela continue. Supposons que quelqu'un prononce le mot lion. Celui qui se place au point de vue du nominalisme dit alors : au zoo de Berlin, il y a un lion, au zoo de Hanovre, il y a aussi un lion, au zoo de Munich, il y en a aussi un. Il existe divers lions ; mais un lion général, qui serait censé avoir quelque chose à faire avec le lion de Berlin, de Hanovre et de Munich, il n'y en a pas. Ce n'est qu'un simple mot qui comprend les lions particuliers. Il existe seulement des objets particuliers et en dehors des objets particuliers, dit le nominaliste, il n'existe rien que des mots qui comprennent les objets particuliers.

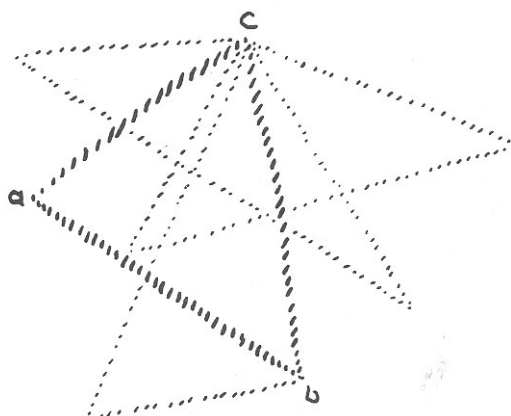
Comme il a été dit, cette façon de voir s'est imposée ; des logiciens perspicaces la défendent aujourd'hui encore. Et celui qui réfléchit quelque peu à ce qui vient d'être exposé devra aussi au fond s'avouer ceci : il y a tout de même là quelque chose de particulier. Je ne peux pas parvenir sans plus à savoir s'il existe en fait réellement ce « lion en général » et le «

triangle en général », car je n'y vois pas bien clair. Si maintenant quelqu'un venait me dire : vois-tu, mon cher ami, je ne peux pas t'approuver de me montrer le lion de Munich, de Hanovre ou de Berlin. Si tu affirmes qu'il existe le lion « en général », il faut que tu me conduises en un endroit quelconque où il y ait le « lion en général ». Mais quand tu me montres le lion de Munich, le lion de Hanovre et celui de Berlin, tu ne m'as pas prouvé qu'existe le « lion en général ». — Si quelqu'un venait avec l'idée que l'on doit lui montrer le « lion en général », on serait tout d'abord un peu dans l'embarras. Il n'est pas si facile de répondre à la question de savoir où l'on doit conduire la personne à qui on doit montrer le « lion en général »

Eh bien, nous ne voulons pas aller maintenant vers ce que nous donne la science de l'esprit. Cela va bien venir plus tard. Nous voulons pour l'instant en rester au penser, nous voulons en rester à ce qui peut être atteint par le penser et nous serons obligés de nous dire : si nous voulons rester sur ce terrain, il ne nous est pas vraiment possible de conduire un sceptique quelconque au « lion en général ». Cela ne va vraiment pas. Il y a là une des difficultés qu'il faut tout simplement reconnaître. Car si l'on ne veut pas reconnaître cette difficulté dans le domaine du penser habituel, on ne prend tout simplement pas en compte la difficulté inhérente au penser humain.

Mais restons-en au triangle ; car finalement, il est indifférent pour la chose générale que nous nous expliquions la chose sur l'exemple du triangle, du lion ou d'autre chose. Au premier abord, il apparaît sans issue de vouloir dessiner un triangle général qui contienne toutes les qualités, tous les triangles. Et parce que non seulement cela apparaît, mais que c'est effectivement sans issue pour le penser humain habituel, toute philosophie extérieure se trouve placée là devant une ligne de partage et sa tâche serait de s'avouer vraiment une bonne fois qu'en tant que philosophie extérieure, elle se trouve à une ligne de partage. Mais cette ligne de partage n'est précisément que celle de la philosophie extérieure. Il existe malgré tout une possibilité de dépasser cette ligne de partage et c'est cette possibilité que nous voulons maintenant découvrir.

Essayons de penser que nous ne nous contentons pas de dessiner un triangle en disant : maintenant, je t'ai dessiné un triangle, et il est là. On pourra toujours faire l'objection suivante : c'est en fait un triangle à angles aigus, ce n'est pas un triangle général. On peut en effet dessiner aussi le triangle de façon différente. En réalité, on ne le peut pas ; mais nous verrons bientôt quel est le rapport entre ce pouvoir et ce non-pouvoir. Supposons que nous dessinions ce triangle que nous avons ici et que nous permettions à chaque côté de bouger dans toutes les directions, comme il le veut. Et de plus, nous lui permettons de bouger à des vitesses différentes (le conférencier prononce les phrases suivantes en dessinant au tableau) :



Ce côté-ci se déplace de façon à prendre à l'instant suivant cette position, celui-là de façon à prendre à l'instant suivant cette position-là. Celui-ci se déplace beaucoup plus lentement, celui-là se déplace beaucoup plus vite, etc. Maintenant le sens s'inverse.

Bref, nous entrons dans la représentation inconfortable qui consiste à dire : je ne vais pas seulement dessiner un triangle et le laisser tel qu'il est, mais je pose à ta faculté de représentation certaines exigences. Il faut que tu penses que les côtés du sont en mouvement, il peut sortir en même temps de la forme du mouvement un triangle rectangle ou un triangle obtusangle ou tout autre triangle.

On peut faire et aussi exiger deux sortes de choses dans ce domaine. La première chose qu'on peut exiger est de n'avoir pas à se fatiguer. Quand quelqu'un vous dessine un triangle, il est achevé et on sait quelle est son apparence extérieure ; maintenant, on peut tranquillement se reposer dans ses pensées, car on a ce qu'on veut. Mais on peut aussi faire cette autre chose : considérer pour ainsi dire le triangle comme un point de départ et permettre à chaque côté de se mettre à tourner à différentes vitesses et dans différentes directions. Dans ce cas-là, on n'a pas les choses aussi faciles, non, il faut exécuter des mouvements dans ses pensées. Mais, en revanche, on a aussi vraiment l'idée générale de triangle dans ces mouvements ; seulement, on ne peut, c'est certain, y parvenir lorsqu'on veut s'arrêter à un triangle. L'idée générale de triangle est là, lorsqu'on a la pensée en continuel mouvement, lorsqu'elle est mobile.

Comme les philosophes n'ont pas fait ce que je viens d'exprimer — mettre la pensée en mouvement — ils se trouvent nécessairement devant une ligne de partage et ils fondent le nominalisme. Nous allons maintenant traduire ce que je viens d'exprimer dans un langage qui nous est connu, un langage qui nous est connu depuis longtemps.

Lorsque nous sommes censés nous élever de l'idée particulière à l'idée générale, il est exigé de nous que nous mettions l'idée particulière en mouvement, si bien que l'idée en mouvement est l'idée générale qui se glisse d'une forme dans l'autre. Je dis « forme » ; pensé de façon juste, cela donne ceci : l'ensemble est en mouvement et tout élément isolé qui surgit par le mouvement est une forme fermée sur elle-même. Auparavant, je me suis contenté de dessiner des formes isolées, un triangle à angles aigus, un triangle rectangle et un triangle obtusangle. Maintenant, je dessine quelque chose — en réalité, je ne le dessine pas, comme je l'ai déjà dit, mais on peut se le représenter — qui est censé susciter la représentation que l'idée générale est en mouvement et engendre la forme isolée quand elle s'arrête — je dis bien « engendre la forme ».

Et là, nous le voyons, les philosophes du nominalisme qui sont placés nécessairement à une ligne de partage se meuvent dans un certain domaine, dans le domaine des esprits de la forme. Au sein du royaume des esprits de la forme qui est tout autour de nous règnent les formes, et parce que ce sont les formes qui règnent, il y a dans ce royaume des objets isolés, séparés, strictement enfermés en eux-mêmes. C'est pourquoi vous voyez que les philosophes auxquels je fais allusion n'ont jamais pris la décision de sortir du royaume des formes et ne peuvent donc rien avoir d'autre dans les idées générales que des mots, exactement rien que des mots. S'ils sortaient du royaume des objets particuliers, c'est-à-dire des formes, ils entreraient dans une activité de représentation qui est en constant mouvement, c'est-à-dire qu'ils auraient dans leur penser une façon d'avoir présent à l'esprit le royaume des esprits du mouvement, la hiérarchie immédiatement supérieure. Mais la plupart des philosophes dont il s'agit n'y condescendent pas. Et lorsqu'il y eut un homme, à l'époque la plus récente de la pensée occidentale, pour condescendre à penser tout à fait dans ce sens, il a été peu compris, bien qu'on parle et qu'on fabule beaucoup à son sujet. Il suffit de lire ce que Goethe a écrit dans sa Métamorphose des plantes, ce qu'il a appelé la « plante primordiale » ; il suffit de lire ce qu'il a appelé l'« animal primordial », et l'on

s'apercevra que l'on n'arrive à saisir ces concepts de « plante primordiale », d'« animal primordial » que si on les pense en mouvement. Si l'on prend en compte cette mobilité dont Goethe parle lui-même, on n'a pas un concept achevé, limité dans ses formes, non, on a ce qui vit dans ses formes, ce qui rampe à travers toute l'évolution du règne animal ou du règne végétal, ce qui en rampant ainsi à travers ces règnes se transforme de la même manière que le triangle se transforme en triangle ayant un angle aigu ou un angle obtus, et ce qui peut être tantôt un « loup » ou un « lion », tantôt un « scarabée », selon que la mobilité est organisée de telle façon que les propriétés se transforment en traversant les formes particulières. Goethe a mis en mouvement les concepts figés des formes. Tel fut son acte, grand et central. Tel fut l'élément important qu'il a introduit dans l'observation de la nature telle qu'on la pratiquait à son époque.

Vous voyez ici sur un exemple que ce que nous appelons science de l'esprit est effectivement propre à faire sortir les hommes de ce à quoi ils doivent aujourd'hui, nécessairement, rester attachés, même quand ce sont des philosophes. Car sans concepts élaborés par la science de l'esprit, il n'est absolument pas possible, quand on est honnête, d'admettre autre chose que ceci : les idées générales ne sont que des mots. Et c'est la raison pour laquelle j'ai dit que la plupart des gens n'ont seulement pas de pensées et que, lorsqu'on leur parle de pensées, ils refusent cela.

Quand parle-t-on aux gens de pensées ? Lorsqu'on dit par exemple que les animaux et les plantes ont des âmes-groupes. Que l'on dise pensées générales ou âmes-groupes — nous verrons au cours de ces conférences quel rapport il y a entre les deux — cela revient au même pour le penser. Mais on ne peut pas non plus comprendre l'âme-groupe autrement qu'en la pensant en mouvement, en perpétuel mouvement extérieur et intérieur ; sinon, on n'arrive pas à l'âme-groupe. Mais les gens s'y refusent. Aussi refusent-ils également l'âme-groupe, ils refusent donc la pensée générale.

Mais pour connaître le monde manifesté, on n'a pas besoin de pensées ; là, on n'a besoin que du souvenir de ce que l'on a vu dans le royaume de la forme. Et c'est absolument tout ce que savent la plupart des gens : ce qu'ils ont vu dans le royaume de la forme. Alors les pensées générales restent en ce cas de simples mots. C'est pourquoi j'ai pu dire que la plupart des gens n'ont pas de pensées. Car, pour la plupart des gens, les pensées générales restent seulement des mots. Et s'il n'y avait pas, parmi les nombreuses sortes d'esprits des hiérarchies supérieures, aussi le génie de la langue qui forme les mots généraux pour les concepts généraux, les hommes ne le feraient pas d'eux-mêmes. Donc les hommes reçoivent d'abord véritablement du langage leurs pensées générales et ils n'ont aussi guère plus que les pensées générales conservées dans le langage.

Mais nous voyons par là que penser de véritables pensées doit vraiment être quelque chose de particulier. Que ce doit être quelque chose de particulier, nous pouvons nous l'expliquer en considérant combien il est en fait difficile aux hommes de parvenir à la clarté dans le champ de la pensée. Dans la vie extérieure de tous les jours, on affirmera peut-être souvent, lorsqu'on veut plastronner un peu, que le penser est facile. Mais il n'est pas facile. Car le véritable penser exige toujours que l'on soit effleuré de très près, sous une forme qui est à un certain point de vue inconsciente, par un souffle émanant du royaume des esprits du mouvement. S'il était vraiment si facile que cela de penser, on ne commettrait pas de boulettes aussi colossales dans le domaine du penser et on ne se torturerait pas depuis si longtemps avec toutes sortes de problèmes et d'erreurs. Ainsi, on se torture depuis plus d'un siècle avec une pensée que j'ai souvent mentionnée et que Kant a exprimée.

Kant voulait éliminer ce qu'on appelle la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Cette preuve ontologique de l'existence de Dieu remonte également à l'époque du nominalisme, où l'on disait qu'il n'y a pour les concepts généraux que des mots et qu'il n'existe rien de

général qui correspondrait aux pensées particulières comme les pensées particulières correspondent aux représentations. Je vais prendre l'exemple de cette preuve ontologique de l'existence de Dieu pour montrer de quelle façon on pense.

Elle dit à peu près ceci : si l'on admet un Dieu, il faut qu'il soit l'être absolument le plus parfait. S'il est l'être absolument le plus parfait, l'existence ne peut pas lui faire défaut ; car il y aurait sinon, c'est bien certain, un être encore plus parfait, qui aurait les facultés que l'on pense et qui, en outre, existerait. Il faut donc penser l'être le plus parfait sous la forme qu'il existe. On ne peut donc pas penser Dieu autrement qu'existant, lorsqu'on le pense comme l'être absolument le plus parfait. Cela signifie que l'on peut déduire du concept lui-même qu'il doit nécessairement exister un Dieu selon la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Kant a voulu réfuter ce concept en montrant que l'on ne peut pas déduire d'un concept l'existence d'une chose. Il a forgé à cette fin la célèbre formule que j'ai souvent indiquée et selon laquelle cent thalers réels ne sont rien de plus ni de moins que cent thalers possibles. C'est-à-dire que si un thaler vaut trois cents pfennigs, il faut compter cent thalers réels comprenant chacun trois cents pfennigs et de même compter cent thalers possibles comprenant chacun trois cents pfennigs. Cent thalers possibles contiennent donc tout autant que cent thalers réels ; cela veut dire qu'il n'y a aucune différence à penser cent thalers réels ou cent thalers possibles. C'est pourquoi il n'est pas licite de déduire l'existence de la simple pensée de l'être absolument le plus parfait, parce que la simple pensée d'un Dieu possible aurait les mêmes qualités que la pensée d'un Dieu réel.

Cela paraît très sensé. Et depuis plus d'un siècle, les humains se torturent pour savoir ce qu'il en est des cent thalers possibles et des cent thalers réels. Prenons cependant un point de vue immédiat, à savoir celui de la vie pratique. Peut-on dire de ce point de vue que cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles ? On peut dire que cent thalers contiennent exactement cent thalers de plus que cent thalers possibles ! La chose est pourtant bien claire : cent thalers possibles pensés d'un côté et cent thalers réels de l'autre côté, cela fait une différence ! Il y a de l'autre côté exactement cent thalers de plus. Et dans la plupart des cas de la vie, il semble bien s'agir tout de même justement de ces cent thalers réels.

Mais la chose a tout de même aussi un aspect plus profond. On peut en effet poser cette question : de quoi s'agit-il donc dans la différence entre cent thalers possibles et cent thalers réels ? Je pense que tout le monde reconnaîtra que pour celui qui peut avoir les cent thalers, il y a sans aucun doute tout à fait une différence entre cent thalers possibles et cent thalers réels. Car supposez que vous ayez besoin de cent thalers et que quelqu'un vous donne le choix entre vous donner cent thalers possibles et cent thalers réels. Si vous pouvez les avoir, il semble que la différence ait tout de même une importance. Mais supposez que vous soyez dans le cas de ne pas pouvoir avoir réellement les cent thalers. Alors il pourrait se faire qu'il soit pour vous absolument indifférent que quelqu'un ne vous donne pas les cent thalers possibles ou les cent thalers réels. Quand on ne peut pas les avoir, cent thalers possibles et cent thalers réels contiennent effectivement exactement la même chose.

Cela a pourtant une signification. Cela a cette signification que l'on ne pouvait parler comme Kant a parlé du Dieu qu'à une époque où on ne pouvait plus avoir le Dieu par l'expérience de l'âme humaine. Lorsqu'il ne fut plus accessible en tant que réalité, le concept du Dieu possible ou celui du Dieu réel furent exactement la même chose, comme c'est la même chose de ne pas pouvoir avoir cent thalers réels ou cent thalers possibles. Lorsqu'il n'existe pour l'âme aucun chemin qui conduise au Dieu réel, aucun développement de pensées qui s'en tienne au style de Kant n'y conduira très certainement non plus.

Vous voyez là que la chose a tout de même aussi un aspect plus profond. Mais je ne la mentionne que parce que j'ai voulu montrer par là clairement que, lorsqu'on pose la question du penser, il faut creuser un peu plus profond. Car des fautes de penser se perpétuent insidieusement par les esprits les plus éclairés, et pendant longtemps on ne perçoit pas en quoi consiste en fait la fragilité des pensées, comme celle, par exemple, de la pensée kantienne des cent thalers possibles et des cent thalers réels. Pour une pensée, il importe toujours de considérer la situation dans laquelle la pensée est appréhendée.

J'ai tenté de vous montrer, à partir de la nature de la pensée générale tout d'abord, puis de l'existence de cette faute de penser de la pensée kantienne en particulier, que les chemins du penser ne peuvent tout de même pas être considérés absolument sans qu'on se plonge profondément dans les choses. Je vais encore aborder la question d'un troisième côté.



Supposons qu'on ait ici une montagne ou une colline (figure de droite) et ici un versant à pic (figure de gauche) ; que sur ce versant à pic jaillisse une source ; que la source se précipite verticalement le long de la pente, telle une véritable cascade. Supposons aussi que l'on voie tout à fait dans les mêmes conditions encore une source de l'autre côté. Elle veut faire tout à fait la même chose que la première ; mais elle ne le fait pas. En effet, elle ne peut pas dévaler la pente en cascade, mais elle descend joliment et forme un ruisseau ou une rivière. L'eau a-t-elle d'autres forces dans la deuxième source que dans la première ?

Manifestement pas. Car la deuxième source ferait exactement la même chose que la première si la montagne ne la gênait pas et n'envoyait pas ses forces vers le haut. Si les forces que la montagne envoie vers le haut — les forces de retenue — ne sont pas là, elle se précipitera vers le bas comme la première source. Deux forces entrent donc ici en ligne de compte : la force de retenue de la montagne et la force de pesanteur de la terre, qui fait que la première source se précipite vers le bas. Mais elle est tout aussi présente dans la deuxième source, car on peut dire : elle est là, je vois qu'elle attire la source vers le bas. Si maintenant quelqu'un était un sceptique, il pourrait nier ce fait pour la deuxième source et dire : là, on ne voit tout d'abord rien, tandis que, pour la première source, chaque parcelle d'eau est attirée vers le bas. Il faut donc pour la deuxième source ajouter en chaque point la force qui agit à l'encontre de la pesanteur, la force de retenue de la montagne.

Supposons maintenant que quelqu'un vienne dire : ce que tu me racontes au sujet de la force de pesanteur, je n'y crois pas vraiment et ce que tu me dis de ta force de retenue, je n'y crois pas non plus. La montagne, là-bas, est-elle la cause qui fait que la source prend ce chemin ? Je ne le crois pas. — On pourrait alors poser à cette personne la question suivante : mais alors, qu'est-ce que tu crois ? Elle pourrait répondre : je crois qu'il y a une quantité d'eau qui est en bas ; immédiatement au-dessus, il y a aussi une quantité d'eau, et de nouveau une autre, et une autre. Je crois que l'eau qui est en bas est poussée vers le bas par l'eau qui est au-dessus et que cette eau qui est au-dessus est poussée vers le bas par l'eau



qui est au-dessus d'elle. Chaque quantité d'eau placée au-dessus pousse toujours vers le bas celle qui la précède. — C'est une différence considérable. La première personne affirme : la pesanteur attire les masses d'eau vers le bas. La deuxième en revanche dit : il y a des quantités d'eau, elles poussent toujours vers le bas celles qui se trouvent plus bas qu'elles et de ce fait l'eau qui est placée au-dessus suit le même chemin vers le bas.

N'est-ce pas, un homme qui parlerait d'une telle façon de pousser serait bien sot. Mais supposons qu'il ne s'agisse pas d'un ruisseau ou d'un fleuve, mais de l'histoire de l'humanité et que la personne que nous venons de caractériser dise : tout ce que je crois de ce que tu viens de me dire, c'est ceci : nous sommes maintenant au vingtième siècle, certains événements se sont déroulés ; ils sont produits par des événements du dernier tiers du dix-neuvième siècle ; ces derniers sont à leur tour causés par ceux du deuxième tiers du dix-neuvième siècle, et ceux-ci à leur tour par ceux du premier tiers. C'est ce qu'on appelle conception pragmatique de l'histoire, où l'on parle de causes et d'effets en ce sens que l'on explique toujours les événements suivants à partir des événements précédents correspondants. De même qu'on peut nier la pesanteur et dire à propos des quantités d'eau qu'il y a quelqu'un qui pousse, de même c'est ce qui se passe quand on fait de l'histoire pragmatique et qu'on explique la situation au dix-neuvième siècle comme une conséquence de la Révolution française. Nous disons, nous, bien entendu : Non, il y a là d'autres forces en plus de celles qui poussent à l'amont, qui ne sont en fait même pas véritablement là. Car les événements situés en amont dans l'histoire de l'humanité poussent tout aussi peu que les forces situées en amont dans la rivière de la montagne ; mais il vient sans cesse d'autres forces issues du monde spirituel, de même que dans la source la pesanteur agit constamment, et elles se croisent avec d'autres forces, de même que dans la rivière la pesanteur se croise avec la force de retenue de la montagne. Si une seule force était présente, alors on verrait que l'histoire suit un tout autre cours. Mais tu ne vois pas les diverses forces qui y sont présentes. Tu ne vois pas ce qui est l'évolution physique du monde, ce qui a été décrit comme la succession de l'évolution de Saturne, du Soleil, de la Lune et de la Terre ; et tu ne vois pas ce qui se passe constamment avec les âmes humaines qui vivent dans le monde spirituel et qui descendent de nouveau sur terre, tout ce qui, issu des mondes spirituels, entre continuellement à nouveau dans cette évolution. Cela, tu le nies tout simplement.

Mais il existe une conception de l'histoire qui adopte une attitude semblable à celle d'une personne qui aurait les visions du monde que nous venons de caractériser — et elle n'est pas si rare que cela. Elle a même été considérée au dix-neuvième siècle comme extrêmement intelligente et subtile. Mais que pourrions-nous dire à ce sujet du point de vue que nous venons d'élaborer ? Si quelqu'un disait du torrent de montagne la même chose que ce qu'il dit de l'histoire, il dirait un total non-sens. Mais comment se fait-il qu'il dise le même non-sens au sujet de l'histoire ? L'histoire est tellement compliquée que l'on ne remarque pas que, sous sa forme d'histoire pragmatique, elle est presque partout enseignée de cette façon ; on ne le remarque tout simplement pas.

Nous voyons par là que la science de l'esprit, qui a pour tâche d'acquérir des principes sains en ce qui concerne la conception de la vie, a sans nul doute quelque chose à faire dans les divers domaines de la vie ; qu'il existe effectivement une certaine nécessité de connaître tout d'abord le penser, de se familiariser avec les lois et les impulsions internes du penser. Sinon il peut de fait vous arriver toutes sortes de choses grotesques. Ainsi, il y a, par exemple, quelqu'un qui s'avance aujourd'hui en clopinant sur le chemin cahoteux et raboteux du problème du penser et du langage. C'est le célèbre critique du langage Fritz Mauthner qui a également écrit maintenant un grand dictionnaire philosophique. L'épais volume de Mauthner *La critique du langage* en est déjà à sa seconde édition, ce qui prouve

qu'elle est devenue aux yeux de nos contemporains un livre célèbre. Ce livre contient bien des choses pleines d'esprit, mais aussi des choses épouvantables. On peut y trouver par exemple cette curieuse erreur de penser — et on butte presque toutes les cinq lignes sur une erreur de penser de ce genre — que le bon Mauthner met en doute l'utilité de la logique. Car penser n'est tout simplement pour lui que parler, donc cela n'a pas de sens de faire de la logique, car on ne fait en ce cas que de la grammaire. Mais il dit en outre : puisqu'il ne peut pas exister de logique, les logiciens ont donc tous été des fous. Bien. Et il dit alors : dans la vie habituelle, les jugements naissent des déductions logiques et ensuite les représentations naissent des jugements. C'est ainsi que procèdent les gens. À quoi cela sert-il donc d'avoir d'abord une logique, si les gens agissent ainsi : des déductions logiques ils font naître des jugements et des jugements ils font naître des représentations ? À quoi nous sert une logique ? — Voilà qui est tout aussi intelligent que de dire : À quoi sert d'avoir une botanique ? L'an dernier et il y a deux ans, les fleurs ont bien toujours poussé ! Mais c'est ce type de logique que l'on trouve chez celui qui méprise la logique. Il est compréhensible certes qu'il la méprise. On trouve encore bien d'autres choses bien plus étonnantes dans ce livre étrange qui, au sujet du rapport entre penser et parler, n'arrive pas à la clarté, mais à la confusion.

J'ai dit que nous avons besoin d'un soubassement pour les choses qui sont censées nous conduire sans aucun doute jusqu'aux hauteurs de la réflexion spirituelle. Un soubassement tel que nous l'avons produit aujourd'hui peut bien paraître un peu abstrait à plus d'un ; mais nous en aurons besoin. Et je crois que j'essaie de rendre la chose malgré tout assez simple pour que ce qui importe puisse être transparent. Je voudrais en particulier insister sur le fait que, ne serait-ce que par ces considérations simples, on peut acquérir un concept de la frontière qui sépare le royaume des esprits de la forme du royaume des esprits du mouvement. Mais acquérir un tel concept est intimement lié au fait d'être tout simplement fondé à admettre des idées générales ou d'être fondé à n'admettre que des représentations ou des concepts d'objets isolés. Je dis expressément : être fondé à.

Nous mènerons demain plus loin notre construction à partir de ces préliminaires auxquels je n'ajoute rien, parce qu'ils sont un peu abstraits.