

Dialogues sur la liberté

Lucio Russo

Au lecteur :

En 1996, Lucio Russo publia de manière privée un ouvrage intitulé : *Dialogues sur la liberté*. Il s'agit d'un travail (désormais introuvable) dédié à *La Philosophie de la Liberté* de Rudolf Steiner, lequel précéda de cinq ans celui qui est déjà présent dans notre « Observatoire » : *Amour, qui me raisonne dans l'esprit*. Dans l'espoir de faire plaisir à nos lecteurs, nous publierons périodiquement les 15 dialogues qui le composent, dans une version entièrement revue par l'auteur.

Présentation :

D'octobre 1993 aux premiers mois de 1995, j'ai tenu au siège de la Société Anthroposophique Romaine, un cours sur la *Philosophie de la Liberté* de Rudolf Steiner (1).

À l'issue du cours, en feuilletant une paire de cahiers remplis de notes, d'annotations et de réflexions, l'idée m'est venue de remettre en ordre ce matériel sous la forme du présent travail.

Il s'agit donc d'une libre réélaboration, en forme de dialogue, de l'œuvre fondamentale de Steiner.

Je désire préciser tout de suite que je l'ai faite pour la seule joie de la faire. Je ne peux que souhaiter, pour cette raison, que quelqu'un, en la lisant, en l'étudiant et en la méditant, expérimente le même sentiment que celui qui chez moi en a accompagné la création.

Je désire également préciser que ce travail n'a pas la moindre intention de faciliter ou d'épargner au lecteur l'étude du texte de Rudolf Steiner.

Celui-ci, dans la préface de la troisième édition de sa *Théosophie*, a écrit en effet : « La façon dont on a pris l'habitude de lire à notre époque, ne vaut pas pour ce livre. Dans un certain sens, chaque page, souvent aussi chaque degré, devront être « conquis avec effort ». On s'est constamment tendu à ceci. Car ce n'est qu'ainsi qu'un ouvrage peut devenir pour le lecteur ce qu'il doit être pour lui. Qui se limite à le parcourir, ne l'a pas lu du tout. Les vérités qui y sont contenues devront être expérimentées. La science de l'esprit n'a d'efficacité que dans ce sens » (2).

J'ai cherché le plus possible à avoir cette exigence à l'esprit ; que le lecteur juge si je suis parvenu à la satisfaire.

Rosa Mayreder, en répondant à Steiner, qui lui avait envoyé un exemplaire dès la publication de *La Philosophie de la Liberté*, eut à observer que ce livre, « à cause de la brièveté lapidaire de sa forme expressive et de son exposition », requérait un « recueillement intense » (3).

C'est un recueillement analogue qui me fut nécessaire pour réussir dans ce modeste effort, et qui le sera inévitablement à quiconque voudra retirer quelque fruit de sa lecture.

J'ai effectué mes premiers pas sur le cheminement cognitif de l'anthroposophie sous la patiente et fraternelle guidance de Massimo Scaligero. Aujourd'hui, désormais arrivé aux « Noces d'argent » avec l'enseignement de Rudolf Steiner, ce qui revient à dire avec le « grand amour » de ma vie, je voudrais célébrer l'événement en dédiant ce travail justement à Massimo, avec l'espoir que, dans les cieux où il se trouve aujourd'hui à collaborer avec le « principe flamboyant de la pensée », cette petite chose puisse le réjouir, en l'incitant ainsi à pardonner la témérité, sinon l'impudence, de son élève fidèle et dévoué.

À cette présentation de 1996, je me sens le devoir de n'ajouter aujourd'hui que ces deux passages de Steiner :

1) « En écrivant de la manière dont je cherche à écrire, on agit sur le je et celui-ci dispose de son libre arbitre. En utilisant, par contre, un style « enivré » (lequel s'oppose à celui « sobre » — *nda*), on intervient sur le corps astral, qui n'est cependant pas également libre, et même au contraire, ne l'est pas du tout. Nous pouvons agir sur le corps astral si, en parlant avec les personnes, nous savons exprimer ce qu'elles veulent ressentir. Les personnes qui n'entendent pas persuader les autres de manière correcte, mais voudraient les convaincre au travers de leur propre manière de parler, utilisent habituellement des phrases et des mots que le public apprécie. Celui qui, à l'inverse, veut dire la vérité, ne peut pas toujours exposer ce qui plaît aux autres (...) En observant la manière par laquelle un homme compose ses propres phrases, nous pouvons dire : s'il compose les phrases en utilisant la logique tandis qu'une phrase suit l'autre, l'homme agit sur le je d'autrui, et ce je est libre » (4) ;

2) « Si aujourd'hui une personne de culture, même supérieure à la moyenne, se met à lire une œuvre philosophique de Fichte ou de Hegel, au début elle croira y lire simplement un déroulement de concepts. Le plus souvent, on sera ensuite d'accord sur l'affirmation que l'on n'arrive pas à s'émouvoir plus que cela, en lisant les premières pages de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel, où l'on parle d'abord de « l'être » puis du « non-être », du « devenir », de « l'existence » et ainsi de suite. Ce sera le fait de dire : voici qu'un tel a bâclé ici un tas d'abstractions ; ce sera aussi très estimable, mais cela n'offre rien à mon cœur, à mon âme, il n'en émane aucune chaleur. J'ai connu bien des gens qui ont rapidement mis de côté cette œuvre de Hegel justement, après en avoir lu deux ou trois pages. Il y a une chose pourtant que nous ne sommes pas disposés à admettre facilement : que cela peut être de notre faute, si ces pensées nous laissent froids, si elles ne suscitent pas en nous des conflits de portée vitale, capables de nous soulever des abysses jusqu'au ciel. Nous n'admettons pas volontiers que cela pourrait dépendre de nous ! La possibilité existe, en effet, de participer passionnément à ce que les gens appellent des « abstractions » de ces trois philosophes (le troisième est Schelling —*nda*), au point d'y ressentir non seulement de la chaleur, mais carrément la brutale transition du gel à la plus ardente chaleur de vie. On peut arriver à ressentir que ces pages-là n'ont pas seulement été écrites au moyen de pensées abstraites, mais directement avec du sang » (5).

Notes :

(1) R. Steiner : *La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1996.

(2) R. Steiner : *Théosophie* — Antroposofica, Milan 1957, p.1.

(3) G. Roggero : *Fidélité dans le penser. La formation philosophique de Rudolf Steiner* — Tilopa, Rome 1995, p.73.

(4) R. Steiner : *Nature et homme selon la science de l'esprit* — Antroposofica, Milan 2008, pp.158-159.

(5) R. Steiner : *L'Évangile de Marc* — Antroposofica, Milan 1993, pp.87-88.

Lucio Russo, Rome, le 20 mars 2009.

Dialogues sur la liberté

À Claudia

Laquelle, cum-divide peines et les joies de mon travail.

Premier dialogue

R : Je m'étonne toujours quand je rencontre quelqu'un qui croit encore au libre arbitre. Je ne comprends pas comment l'on puisse ignorer que la psychologie moderne a désormais démontré que nos choix sont déterminés par des motifs inconscients à caractère instinctif ou émotif. C'est pourtant vrai, d'ailleurs, que lorsqu'on veut s'illusionner il n'y pas de raison qui tienne.

L : C'est dommage, cependant, que de tous ceux qui veulent s'illusionner tu en voies seulement une partie.

R : Que serait-il à dire ?

L : Ce serait à dire que de même que s'illusionnent ceux qui affirment la liberté en niant la nécessité, ainsi s'illusionnent ceux qui affirment la nécessité en niant la liberté.

R : L'une n'exclut-elle pas l'autre ?

L : Pas nécessairement. De même que l'inspiration n'exclut pas l'expiration, ou comme la diastole n'exclut pas la systole, ainsi la liberté n'exclut pas la nécessité et inversement.

R : Tu ne voudrais quand même pas placer les partisans du déterminisme, et ceux du libre arbitre sur le même plan ! Les arguments des premiers s'appuient sur des résultats solides de la recherche scientifique, alors que ceux des seconds sont presque toujours des abstractions ou ne tiennent pas debout.

L : En le disant ainsi, tu négliges pourtant le fait qu'autant les uns que les autres doivent s'appuyer sur le penser. Quiconque dirait, par exemple : « Je n'entends pas m'appuyer sur le penser », s'appuierait déjà sur cette pensée, et donc sur le penser.

R : Pourtant le penser ne suffit pas : les faits aussi servent !

L : Mais que sont les faits, sinon des pensées saisies dans la réalité au moyen de l'activité de perception ?

R : Que voudrais-tu dire ?

L : Je veux dire qu'il est impossible de faire abstraction du penser, et que les soi-disant « faits », s'ils n'étaient pas des pensées dans leur essence, ne pourraient pas être déterminés, ni même mis en relation entre eux. Arrives-tu, éventuellement, à imaginer un fait qui ne se résolve pas en une pensée, ou qui soit en mesure, en tant que simple contenu de perception, d'imposer une renonciation au penser ?

R : Certainement pas !

L : Et pour quelle raison, alors, estimes-tu que les partisans de la liberté ne soient tels que parce qu'ils ignorent les résultats de la recherche scientifique moderne ? Crois-tu donc impossible qu'ils puissent avoir obtenu leurs conclusions sur la base de ces mêmes données qui semblent imposer, à d'autres, une vision déterministe ?

R : Tu voudrais dire que les données, en soi, ne démontrent rien ?

L : Certes ! Tout dépend de la manière dont elles sont utilisées ou mises en relation entre elles. Pense à Sherlock Holmes. Sa très célèbre supériorité d'investigation ne se trouvait-elle pas justement dans son habileté à recomposer d'une manière ajustée à la réalité ces mêmes données dont disposaient également ses collaborateurs ?

R : Les thèses des déterministes sont cependant appuyées par la science.

L : De la façon dont tu le dis, il semble que les déterministes soient des individus qui pensent d'abord de manière autonome et découvrent ensuite que leurs conclusions coïncident avec celles de la science. Mais il n'en est pas ainsi. La coïncidence dérive simplement du fait que le déterministe délègue à la science sa responsabilité de penser.

R : Donc, les déterministes ne seraient que des « porte-voix » de la science ?

L : Le plus souvent, il en est ainsi ! Il s'agit habituellement de *scientistes* qui en appellent d'autant plus à la science qu'ils sont d'autant moins animés par un *esprit scientifique*. En vérité, ce sont des dogmatiques pour lesquels croire est plus plaisant que penser.

R : Je ne m'en fais pas parce que je ne me considère pas comme un authentique déterministe. De toute manière j'admettrai que c'est un jugement plutôt pesant.

L : Mais dis-moi un peu : si tu n'étais pas ainsi, penses-tu qu'il se trouverait quelqu'un disposé à croire que la physique, la chimie, la neurologie ou la psychologie, aient quelque chose à dire sur l'essence de la liberté humaine ? La liberté est un fait spirituel, et l'unique science en droit d'en parler devrait donc être une science de l'esprit.

R : Je ne connais aucune science de ce genre. Je connais bien diverses philosophies de l'esprit, mais pas de science de l'esprit.

L : J'apprécie que tu te sois limité à dire que tu ne la connais pas. Tous ne le font pas. Tu as dit d'abord que tu t'étonnais de rencontrer quelqu'un qui croit encore à la liberté. Moi, je m'étonne, à l'inverse, que l'on nie l'existence de ce que, simplement, l'on ne connaît pas.

R : On pourrait pourtant se demander : la liberté n'existe pas parce qu'on ne la connaît pas, ou bien ne la connaît-on pas parce qu'elle n'existe pas ?

L : Moi, je préfère me demander comment est faite la liberté que les déterministes nient. Il est difficile, en effet, de penser que l'on ne s'en fasse pas une représentation quelconque !

R : Et tu t'es donné une réponse ?

L : Oui, mais cela n'a pas été facile. Pour la trouver, j'ai dû me mettre à la place du déterministe et chercher à reconstruire son raisonnement.

R : Et quel serait-il ?

L : À peu près celui-ci : si je suis convaincu, en bon déterministe, que toutes les actions humaines, y comprises celles apparemment volontaires, ne sont que les effets de causes précises et inéluctables, je dois alors forcément imaginer une action libre comme une action sans motif, ou comme un effet sans cause. Après l'avoir imaginée ainsi, je commence à me livrer à une introspection pour découvrir s'il se révèle quelque part en moi une action de ce genre. Je vérifie que sans un motif ou une cause, il ne se révèle jamais aucun effet, et je conclus alors que la liberté n'existe pas.

R : Le raisonnement ne fait pas un pli ; il n'est cependant pas évident pour moi de voir où tu veux en venir. Veux-tu soutenir, éventuellement, qu'il existe des actions privées de motifs ou des effets privés de causes ? Mais un effet qui est dépourvu de cause n'est pas non plus un effet ! Comment en vient-on à soutenir une absurdité de ce genre ?

L : En effet, je ne la soutiens pas ! Bien au contraire, je suis convaincu qu'il ne peut se révéler d'actions privées de motifs ou de causes.

R : Et alors ?

L : Et alors, le problème est autre. Le raisonnement du déterministe est conséquent, mais il part d'un présupposé erroné.

R : Lequel ?

L : Au début de notre conversation, tu as parlé de la psychologie des profondeurs et des motifs inconscients qui détermineraient nos choix ; mais tu n'as rien dit du fait que ces motifs peuvent être amenés à la conscience.

R : Je ne l'ai pas dit parce qu'il me semble que cela ne change pas grand-chose. Il s'agit en effet de motifs dont on prend conscience *a posteriori*, à savoir, après qu'ils ont déterminé nos choix.

L : D'accord, mais pour quelle raison ne pourraient pas se révéler des motifs dont on a conscience *a priori*, c'est-à-dire avant qu'ils déterminent nos choix ?

R : Parce que la liberté est la conscience de la nécessité.

L : Heureusement que tu n'as pas dit, comme Paolo Flores d'Arcais, que la liberté est un « quasi néant », en réévoquant ainsi le célèbre « *quasi rete* » de Nicolò Carosio. Tu dois de toute manière reconnaître que la nécessité, pour l'amener en conscience, nous devons l'objectiver : à savoir, la distinguer de nous et la porter à l'extérieur de nous. Tu sais bien, par exemple, qu'un fou qui a conscience de sa propre folie n'est plus un fou.

R : Je viens juste de reconnaître, en effet, que celle-ci est l'unique liberté qui nous est concédée.

L : Tu dis : « l'unique liberté », mais qu'est-ce que cela veut dire ? La liberté *est* ou bien *n'est pas*. Et non seulement, mais une chose est son être, une autre la forme dans laquelle elle se manifeste quand on commence à prendre conscience de soi en tant que « conscience de la nécessité ». Si l'on ne faisait pas cette distinction, on pourrait en arriver au paradoxe de reconnaître le bouton, mais pas la fleur, ou bien le têtard, mais pas la grenouille.

R : Cependant chaque têtard, en conditions propices, devient grenouille, tandis que ceci n'arrive pas au germe de la liberté.

L : Et qui te dis que ceci ne nécessite pas également des conditions propices ? Une conception comme celle déterministe, par exemple, n'aide certainement pas à développer la conscience de la liberté.

R : Ne te semble-t-il pas que tu exagères ?

L : Mais comment veux-tu que la liberté se réalise, sinon grâce au développement de sa conscience ? La liberté n'est pas un fait de nature, mais une conquête de l'esprit : *c'est l'esprit qui, en se connaissant lui-même, se possède et se réalise lui-même*. Marc Aurèle a dit : « Si l'homme regardait toujours au ciel, il finirait par avoir des ailes ». Et que font, au contraire, le déterminisme et le matérialisme ? Ils le poussent à toujours regarder à terre, et ce faisant, ils lui coupent les ailes. En somme, tout ceux qui entravent le développement de la science de la liberté, font obstacle à celui de la réalité de la liberté.

R : En tous cas, tu ne m'as pas encore dit quel est le présupposé erroné, duquel part le raisonnement du déterministe.

L : Tu as raison. Avant de te parler du présupposé logique, je voudrais cependant te parler de celui psychologique. Ne crois-tu pas qu'il serait singulier si, précisément ceux qui en appellent à la psychologie des profondeurs, devaient un jour découvrir que leur déterminisme est engendré par une peur inconsciente de la liberté ? Erich Fromm, un psychanalyste que tu connais sûrement, a écrit un livre intitulé précisément : *Fuite devant la liberté*. Les choses étant ce qu'elles sont, estimes-tu que l'on puisse sereinement s'occuper de la liberté ? Ou n'est-elle pas justifiée la suspicion que, étant donné qu'on ne veut pas la trouver on la cherche au mauvais endroit : à savoir là où elle n'est pas, et jamais elle n'y pourra être ? À ce propos, il y a même une historiette.

R : Laquelle ?

L : Un type cherche, de nuit, quelque chose justement sous un lampadaire. Un autre s'approche de lui et lui demande : « Vous avez perdu quelque chose ? » ; « En effet, les clefs de chez moi » ; « Et vous les avez perdues ici ? », demande encore le nouveau venu ; « Non ! », répond le premier ; « Mais alors pourquoi les cherchez-vous ici ? », demande l'autre surpris. Et le type rétorque : « parce qu'ici il fait clair ! ».

R : Elle est mignonne ! Mais je ne comprends pas encore où tu veux en venir avec ta comparaison.

L : Je suis en train de chercher à t'expliquer que le présupposé duquel part le déterministe est erroné, parce que la liberté ne doit pas être recherchée dans le domaine de la relation secondaire entre la cause et l'effet.

R : Et pourquoi donc « secondaire » ?

L : Parce qu'avant la relation entre la cause et l'effet, il y a celle entre le sujet et la cause. Les termes réels du problème sont *trois*, et non *deux* : le sujet, la cause et l'effet. Avant qu'une cause produise un effet, il faut que le sujet produise ou pose la cause.

R : Explique-toi un peu mieux.

L : Imagine un pianiste qui s'apprête à exécuter un passage d'auteur. Il aura une partition en face de lui à laquelle il devra rigoureusement s'en tenir. C'est la partition, en effet, qui établit quelles touches il devra presser et quelles notes devront retentir en conséquence. À présent imagine, au contraire, qu'à la place de l'interprète est assis un compositeur. Il n'y a plus de partition ; il revient donc à lui de décider quelles touches presser. Comme tu vois, dans ces deux situations, la relation première du sujet avec les touches change, mais pas celle secondaire et nécessaire des touches avec les sons.

R : De cette façon, tu donnes comme prévu le fait que le compositeur soit le sujet qui choisit les notes. Il me semble, à moi qu'au contraire, il est seulement un intermédiaire des idées musicales. Celui qui crée n'est-il pas inspiré, et donc une sorte de *médium* ?

L : Mais être « inspirés » c'est une chose, c'en est une autre que d'être « possédés ». Un déterministe, de toute manière, ne pourrait pas faire une distinction de ce genre.

R : Et pourquoi donc ?

L : Parce que celui qui nie la liberté, nie aussi le sujet. S'il y a la liberté, il y a le Je, s'il n'y a pas la liberté, il n'y a pas le Je, et il ne peut plus y avoir alors que des *médiums*.

R : Et il ne pourrait cependant pas y avoir des *médiums* conscients ?

L : Non, parce que des *médiums* conscients ne seraient pas des *médiums*. On peut seulement être un *médium* en effet si le Je s'éclipse pour laisser sa place à un non-Je ou à ce qui est autre que lui : par exemple, au cerveau, à la matière ou à tout autre chose.

R : Mais dans ton exemple, une chose c'est précisément le compositeur et une autre, l'idée musicale.

L : Maintenant c'est toi qui donnes pour prévu que l'idée, musicale ou autre, soit autre que le sujet qui en a l'intuition ou la conçoit. Pour moi, ceci n'est pas du tout escompté ; Je te dirai, bien au contraire, que ceci est justement le cœur du problème. D'abord j'ai reconnu que si le rapport entre le sujet et l'idée est inconscient, l'on ne peut pas parler de liberté ; mais comment sont les choses quand ce rapport est conscient ?

R : Tu entends dire que lorsqu'une action consciente est par cela même libre ?

L : Non pas précisément. Une action libre est une action consciente, mais il n'est pas dit qu'une action consciente soit libre. Ce n'est pas par hasard que le déterminisme juge non-libres aussi les actions apparemment volontaires. Le fait est que, pour pouvoir distinguer ce qui est réellement conscient de ce qui l'est seulement en apparence, il faudrait comprendre le sens du connaître, et donc être conscients. Ce qui implique, avant d'affronter le problème *éthique* de la liberté, que l'on devrait poser celui *noétique* de l'origine et de la valeur du penser.

R : Et pourquoi du penser, et non éventuellement du sentir et du vouloir ?

L : Parce que c'est seulement à l'état de veille, et grâce à la pensée, que nous pouvons nous dire vraiment conscients. Une action consciente doit descendre nécessairement d'une idée : dans l'acte de se promener, par exemple, s'incarne l'idée de la promenade.

R : Je t'ai déjà fait remarquer, cependant, quand nous parlions des idées musicales, que le problème ne se résout pas encore ainsi. L'idée de la promenade pourrait en effet être une forme consciente au

moyen de laquelle s'imposent des contenus inconscients : que sais-je ? l'ennui, l'espoir de rencontrer quelqu'un, ou la crainte que, sans faire un peu d'exercice, l'on puisse grossir !

L : Très juste ! Mais comme tu le vois, nous nous trouvons de nouveau aux prises avec ce que j'ai défini comme le « cœur du problème ».

R : À savoir ?

L : À savoir que nous nous trouvons de nouveau aux prises avec le problème de la *cause de la cause* ou de la *manière dont surgit la décision chez le sujet* : à savoir avec le problème du rapport primaire entre le sujet et l'idée, et non avec celui du rapport secondaire entre l'idée et l'acte. En d'autres termes, il s'agit de comprendre si les idées conscientes ne peuvent pas faire autre chose que de véhiculer des contenus instinctifs ou émotifs.

R : Tu voudrais que les idées fussent des formes qui ne véhiculent aucun contenu ?

L : Non, certes pas ! Essaye donc de me dire pour quelle raison elles ne pourraient pas être véhicules de leur propre contenu. Comme tu vois, la difficulté de concevoir la liberté n'est pas différente de celle qui nous empêche d'accueillir des idées et celle du sujet ou du Je.

R : J'espère que tu te rendras compte qu'il n'arrive pas tous les jours d'entendre dire que les idées ont un contenu propre. En admettant qu'il en soit ainsi, ce serait de toute manière l'idée à se réaliser dans l'action, et non pas le sujet.

L : Et si l'on découvrait que le sujet est vraiment le sujet quand l'idée est vraiment l'idée ? Quelle est la nature du sujet ? Quelle est celle de l'idée ? Et quel rapport y a-t-il entre les deux ? D'homogénéité ou d'hétérogénéité, d'identité ou d'altérité ? Si l'idée était différente de moi, sa réalisation ne coïnciderait pas avec la mienne ; mais si, à l'inverse, elle était *la forme dans laquelle mon être même se détermine et s'effectue de temps en temps*, c'est-à-dire si elle était, comme l'a dit Rudolf Steiner, un « récipient d'amour », sa réalisation coïnciderait alors avec la mienne. De fait, *une action n'est libre que lorsqu'elle est le fruit de la force volitive du Je dans la forme pensante de l'idée* ou, en synthèse, quand *la cause de la cause ou du motif est le Je*.

R : La soi-disant « liberté de choix » concernerait-elle donc les *motifs*, et non, comme on le croit le plus souvent, les *actions* ? C'est une hypothèse hasardeuse, mais intéressante. Soulage-moi, cependant, d'une curiosité. Quel sort ont, dans cette vision qui est la tienne, les contenus inconscients et leurs conditionnements ?

L : Mais tu ne t'es jamais demandé ce que sont en réalité ces contenus ? Il y a celui qui les nomment « impulsions » ou « instincts », qui les appelle « ensembles », qui les appelle même « archétypes », mais personne n'est jamais parvenu jusqu'à présent à découvrir la vraie nature de ces forces. Et pourtant, une pensée dépourvue de préjugés ne devrait pas avoir de difficulté à reconnaître qu'il s'agit d'*idées vivantes*. L'ennui, l'espoir et la peur, dont tu parlais tantôt, sont en réalité des idées vivantes, ou, comme dit Karl König, des « entités-guides », que nous ne connaissons, en général, que grâce à leur reflet cérébral éteint. La vie, l'âme et l'être de ces idées ne pénètrent jamais dans l'habituelle conscience de veille. À cause du lien étroit que celle-ci entretient avec les organes des sens physiques et avec le cerveau, elle ne peut en fait nous restituer que les images reflets des idées : ou bien des formes vides, comme l'écorce d'une orange dont a déjà été pressé tout le jus ; et c'est précisément ce jus qui, une fois extrait et isolé de sa forme propre, se représente sous forme de force inconsciente. Sais-tu ce que dit à ce propos un auteur qui m'est très cher ? « Toute émotion est la résonance d'une « pensée inachevée », qui ne demande pas à résonner

en nous selon son inachèvement, mais d'être accomplie : d'avoir son intégration par la pensée consciente ».

R : Je comprends. Mais si les idées sont des êtres ou des entités, ne va-t-on pas tout droit dans le spiritisme ?

L : Prends garde que le spiritisme est une forme de matérialisme, et n'a donc rien à voir avec la recherche ou la connaissance de l'esprit. Dans une époque moins matériellement superstitieuse que la nôtre, les idées que je t'ai exposées n'apparaîtraient pas du tout hasardeuses, ni d'autant moins scandaleuses.

R : N'est-ce pas un peu trop de parler de « superstition » ?

L : Pas du tout ! S'il est juste d'en parler quand on attribue à des causes extrasensibles des phénomènes qui dépendent, à l'inverse, de causes sensibles.

R : Tu voudras au moins me concéder qu'il s'agit d'idées qui ne sont pas facilement acceptables par une mentalité scientifiquement éduquée.

L : C'est justement le contraire en vérité ! Une mentalité éduquée par l'esprit scientifique, et non par le scientisme matérialiste, constitue le meilleur présupposé pour accepter ces idées. Considère, au surplus, que si le critère est valide selon lequel, entre deux hypothèses, doit être préférée celle en mesure d'expliquer le plus grand nombre de phénomènes, mon hypothèse s'avère avantagée.

R : Et pourquoi donc ?

L : Parce que l'hypothèse du déterminisme comporte la négation de la liberté, alors que celle que je suis en train de te proposer ne nie pas la nécessité, mais elle la comprend. *C'est de la liberté, à savoir du sujet ou du Je, que découle la nécessité*, à savoir le motif ou la cause. C'est pourquoi, Spinoza déclare : « Moi, j'ai fait consister la liberté non pas dans une libre décision, mais dans une libre nécessité ». On pourrait dire aussi, si on voulait, que la nécessité jaillit de la liberté comme le réel jaillit du possible.

R : J'admets que je n'avais pas réfléchi sur ceci.

L : En revenant de toute façon sur notre sujet, affirmer que les idées ont un contenu propre équivaut à affirmer que ce sont des entités spirituelles, *ancillae* [servantes, *ndt*] du Je, dotées d'âme et de vie. *Seule une idée vivante est une vraie idée tout comme seul un sujet ou un Je vivant est un vrai sujet ou un vrai Je*. Le sujet moral ordinaire ou ego, parce qu'abstrait, est impuissant, et presque toujours victime, par conséquent, des forces qui remontent de l'inconscient. Le vrai sujet ou le vrai Je, parce que spirituellement vivant, possède à l'inverse, soit lui-même, soit les idées.

R : Tu conviendras, cependant, que tout ceci doit encore être démontré.

L : Certainement ! C'est justement pourquoi, si cela te va, nous continuerons à en parler dans nos prochaines rencontres.

R : Volontiers ! Alors, au revoir !

L : Au revoir !

Second dialogue

R : Durant la semaine, j'ai souvent repensé à notre conversation. Tu as dit tant de ces choses qu'il ne m'a pas été facile de rassembler mes idées. De toute manière, je voulais te remercier parce que c'est une vraie joie de rencontrer quelqu'un qui a tant à cœur les problèmes de l'être humain et du monde.

L : C'est à moi de te remercier, parce que tu me donnes la possibilité d'en parler. Ceci me confirme d'ailleurs que l'impulsion à la connaissance naît de la souffrance : à partir d'une expérience difficile de la solitude et de la nostalgie brûlante de l'union originare avec le monde et avec les autres.

R : En s'en tenant à la Bible, ça fut la connaissance qui provoqua la perte de l'état édénique, et non pas le contraire !

L : Mais justement parce que ce fut à la connaissance à briser l'unité des origines, ce doit être à la connaissance de nous guider vers sa libre réintégration. Dans le *Parzifal*, par exemple, la blessure qui afflige Amfortas est guérie par la même lance qui l'a produite.

R : En effet, dans l'enfance, chacun de nous savoure inconsciemment la beauté innocente des origines. Quand par la suite, la conscience du sujet se distingue de celle de l'objet, cet état se volatilise. Te rappelles-tu *Le Sabbat du village* ? « *Cotesta età fiorita / E' come un giorno d'allegrezza pieno / Giorno, chiaro, sereno, / Che precorre alla festa di tua vita. / Godi, fanciullo mio, stato soave, / Stagion lieta è cotesta. / Altro dirti non vo' ; ma la tua festa / Ch'anco tardi a venir non ti sia grave* »

(Cet âge fleuri / C'est comme un jour plein d'allégresse : Un jour clair et serein, / Qui devance la fête de ta vie. / Jouis de cet état suave, mon enfant, / C'est une saison heureuse que celle-ci. / Je ne veux rien te dire d'autre : mais ta fête / Quand bien même elle tarde à venir, ne t'en fais pas »).

L : Et comment l'oublier ! Ceci devrait cependant nous inciter à réfléchir sur le fait qu'il s'agit d'une expérience exclusivement humaine, d'un état d'aliénation qui concerne l'homme, et non le monde. C'est pourquoi l'homme est appelé à la résoudre avant tout en lui-même.

R : Que veux-tu dire ?

L : Je veux dire que l'opposition entre le sujet et l'objet, entre le Je et le non-Je ou entre l'esprit et la matière, on la projette en général sur le monde, au point d'en arriver à croire qu'elle est le fruit de la manière dont est fait le monde, et non pas, comme il serait juste, de la façon dont nous, nous sommes faits ou bien, pour être plus précis, de la manière dont le sujet appréhende l'objet. On se demande, par exemple, quel rapport il y a, en dehors de l'homme, entre l'idée et la réalité sensible, sans considérer qu'en dehors de l'homme, il n'y a aucune réalité sensible privée d'idée. Seul l'homme peut en effet séparer l'idée du monde sensible et se représenter ensuite une nature privée d'idée.

R : Si j'ai bien compris, il ne s'agirait pas, par conséquent, de rechercher quelle relation il y a en dehors de l'homme, entre le monde idéal et celui naturel, mais beaucoup plus d'observer quelle relation il y a, en l'homme, entre l'expérience de la pensée et celle des sens. Tu estimes donc que l'énigme du monde n'est autre que l'énigme de l'homme ?

L : Il en est vraiment ainsi ! *L'énigme du monde et celle de l'homme ne sont qu'une et même énigme.* Le sage déclare justement : « Connais-toi toi-même et tu connaîtras le monde, connais le monde et tu te connaîtras toi-même ». En commençant à explorer philosophiquement le rapport entre l'intellect et les sens, on a fait un important saut de qualité : on est passé de l'ancien problème de l'être de l'objet, c'est à dire de l'*ontologie*, au problème moderne du connaître le sujet, c'est-à-dire de la *gnoséologie*. Mais il serait temps désormais d'explorer, et non plus de manière philosophique et donc abstraite, les rapports, chez l'homme, entre l'esprit, l'âme et le corps, et ceux, dans l'âme, entre le penser, le sentir et le vouloir.

R : Tu as dit, tout à l'heure, que le besoin de connaître naît de la solitude et de la nostalgie. Cela t'ennuierait de revenir un instant sur ceci ?

L : Pas du tout ! Vois-tu, le besoin tout humain de résoudre l'énigme du monde naît d'un état de privation réelle. On désire l'aliment quand on a faim, on désire l'eau quand on a soif, et on désire le monde quand on se sent séparés du monde et on en ressent la nostalgie.

R : Ceci est vrai. Le même terme « dé-sire » exprime un sentiment de manque ou de privation. Je crois que la nostalgie dont tu parles vit dans les profondeurs du sentiment. En dépit que sur le plan du penser l'on se reconnaisse séparés de l'objet, sur le plan rêveur du sentir, on continue à expérimenter comme une partie d'un tout.

L : C'est justement celle-ci la déchirure ou la fracture intérieure que le connaître est appelé à guérir ; Dans l'âme nous souffrons de la nostalgie de l'unité, tandis que dans le corps, nous expérimentons la dualité.

R : Et ceci se reflète dans le penser ?

L : Certes ! Un penser hypothéqué surtout par le sentir, tendra à rêver ou à soupirer envers une forme idéaliste ou mystique de l'unité de laquelle il a la nostalgie ; un penser hypothéqué surtout par le vouloir tendra au contraire à rationaliser ou sanctionner sous forme matérialiste ou spiritualiste l'état d'aliénation.

R : Cela me surprend que tu mettes sur le même plan le matérialisme et le spiritualisme : ne sont-ce point deux conceptions antithétiques ? Et le spiritualisme ne s'accompagne-t-il pas plutôt de l'idéalisme et du mysticisme ?

L : Je te comprends. Mais s'il est vrai, comme c'est vrai, que la connaissance part de l'antithèse de sujet et objet, il faut alors distinguer les conceptions qui affirment le sujet, en sous-évaluant ou en annulant l'objet, de celles qui font le contraire.

R : D'accord.

L : Eh bien, l'idéaliste affirme, en effet, le sujet, mais il le pense de manière abstraite en l'expérimentant pour cette raison dans le sentir. Un sujet de ce genre ne peut être affirmé que sous forme psychologique : soit celle-ci idéaliste, spiritualiste, mystique ou esthétique. À bien voir, derrière la diversité de ces formes, il y a toujours une option subjectiviste.

R : Je me trompe mais de cette manière, ne naît-il pas deux types opposés de spiritualisme ?

L : Tu ne te trompes pas ! Comme il existe un spiritualisme subjectiviste du Je, ainsi il en existe un objectiviste du non-Je qui privilégie l'objet au détriment du sujet. Il s'agit d'un objet métaphysique ou spirituel, mais pourtant toujours d'un objet ou d'un non-Je transcendant, estimé inconnaissable.

R : La pensée me vient que c'est peut-être pour cette raison qu'il y a toujours eu, dans le domaine du spiritualisme, une défiance mutuelle entre les théologiens et les mystiques. Mais tu as dit que les matérialistes optent pour l'objet et le non-Je.

L : Comme tu vois, il est possible de mettre en lumière aussi deux formes opposées d'objectiviste : l'une métaphysique, l'autre physique.

R : Je dois reconnaître que la diversité des formes dans lesquelles elles se manifestent dissimule bien l'identité de leurs essences.

L : Et pourtant, un œil habitué à observer la dynamique des contraires, dans son rapport avec le conscient et avec l'inconscient, ne se fatigue pas beaucoup à découvrir que tout matérialiste est inconsciemment un métaphysicien et que tout métaphysicien est inconsciemment un matérialiste, dont on fait dépendre le sujet, d'une manière ou d'une autre.

R : Tu as dit que l'option subjectiviste est alimentée par le sentir, tandis que celle objectiviste est alimentée surtout par le vouloir. Qu'en est-il alors du penser ? Doit-il se limiter à obéir à ces deux patrons ?

L : Dans la vie quotidienne, il est presque toujours ainsi. À n'importe quel moment, cependant, le penser peut se réveiller, il peut prendre conscience de son propre état de subordination et s'en libérer. *Seul un penser libre peut en effet libérer.*

R : En est-il ainsi qu'on peut en arriver à annuler, soit la séparation entre l'homme et le monde, soit la dissension entre les forces de l'âme ? Je veux te raconter, à ce sujet une réflexion qu'il m'est arrivé de faire.

L : Vas-y, raconte.

R : Autrefois, alors que j'étais en train de relire ce *Chant* de Leopardi qui commence ainsi : « Que fais-tu, Lune, dans le Ciel / Dis-moi ce que tu fais, / Lune silencieuse ? », à l'improviste, j'ai pensé : ce sont des pensées d'une beauté extraordinaire qui touchent profondément le sentiment... Et pourtant, si nous les considérons à la lumière de la conscience scientifique actuelle, ce ne serait là que des absurdités. Pour la psychiatrie, par exemple, quelqu'un qui interroge la Lune, et s'attend aussi qu'elle lui réponde, et lui dévoile le sens de la vie et de la mort, n'est-il pas en plein délire ? Ceci signifie qu'au jour d'aujourd'hui, ce que le sentir trouve beau, le penser ne le juge pas vrai, et ce que le penser juge vrai, le sentir ne le trouve pas beau. C'est pourquoi je suis arrivé à la conclusion qu'un conflit semblable entre ces forces de l'âme doit nécessairement amener une paralysie du vouloir.

L : Je suis d'accord. Mais ta réflexion ne fait que confirmer l'exigence d'un connaître nouveau, en mesure de résoudre ces conflits. Pour quelle raison, en effet, ne devrait-elle pas être possible une science grâce à laquelle *Ce qui se démontre vrai au penser, se démontre aussi beau au sentir et bon au vouloir* ? Pour quelle raison, en somme, l'homme ne devrait-il pas être en mesure d'engendrer une science qui ne viole pas le réel et sache recomposer en harmonie les forces de l'âme ?

R : Tu m'as fait me souvenir que, selon Pascoli, le chanteur du « *fanciullino* », est « im-poétique » autant ce que la morale juge mauvais, ce que l'esthétique juge laid. Pour moi, c'est de toute manière la moralité qui fait le plus les frais de ces conflits intérieurs.

L : Sans doute ! Mais si nous sommes toujours prêts à condamner une *erreur éthique*, nous ne sommes pas pareillement prêts à reconnaître qu'elle dérive d'une *erreur noétique*, et que donc *le mal du vouloir naît du mal du penser*.

R : Tu confies donc la tâche de guérir le mal humain à une nouvelle connaissance ou à un nouveau penser. Mais une fois admis que c'est possible, qui te dis que la chose fonctionne ? Qui te garantit qu'il ne s'agit pas d'une illusion ?

L : Pour comprendre si la chose fonctionne ou pas, on ne doit rien faire de différent que l'on fait d'habitude pour comprendre si un médicament ou un aliment fait du bien ou pas. Dans ce cas, on écoute attentivement à ce que dit le corps : dans le nôtre, on doit au contraire prêter attention à l'âme. Selon Goethe, la connaissance est vraie seulement quand elle est féconde : à savoir quand elle parvient à améliorer autant l'homme que le monde.

R : Selon toi, donc, l'idéalisme, le spiritualisme et le matérialisme ne peuvent pas nous guérir parce qu'ils ne dépassent pas le dualisme, mais se limitent à opérer une *reductio ad unum*¹ : à savoir, à affirmer l'un de deux opposés, en niant l'autre.

L : Certes ! Le matérialiste, par exemple, croit que la matière ou le cerveau pense. Il ne dit cependant pas : « Je pense que le cerveau pense » ; mais il dit : « Le cerveau pense ». Comme tu vois, il évacue le sujet dans l'inconscient.

R : S'il en est ainsi, l'idéaliste évacue-t-il dans l'inconscient l'objet ou le monde ?

L : Et n'a-t-on pas l'habitude de dire, d'un idéaliste, qu'il est un « rêveur », qu'il « a la tête dans les nuages » ou qu'il « n'a pas les pieds sur terre » ?

R : D'un matérialiste, on devrait dire alors qu'il a « la tête sur terre » ?

L : Ce ne serait pas faux, en effet. Pense, par exemple, au rapport du mot « terre » avec « terreur », « terrible », « terrifiant ». Dans un livre que j'ai lu récemment, John Eccles rappelle que la motivation la plus profonde du matérialisme, selon John Searle, est constituée justement par la peur de la conscience et donc de la subjectivité.

R : Ce sont là des appréciations psychologiques, de toute manière.

L : Je sais. Mais crois-moi, elles sont absolument nécessaires. Tu te souviens de cette bouteille à moitié pleine et à moitié vide que l'optimiste juge seulement à moitié pleine et le pessimiste seulement à moitié vide ?

R : En effet, et alors ?

L : C'est une petite histoire qui démontre avec une particulière efficacité que la connaissance, l'*épistème*, est quelque chose de différent de l'opinion, de la *doxa*. La connaissance est un *fait spirituel*, tandis que l'opinion est un *fait psychologique*. L'opinion nous permet de connaître comment est fait le sujet, mais pas comment est fait l'objet.

R : Ceci est vrai. Les *tests* psychologiques se basent justement sur ce principe. Le sujet auquel ils sont soumis formule des jugements qui servent à connaître le sujet et non pas l'objet.

¹ Reductio ad unum = réduction à l'unité, à un.

L : Imagine un type, en effet, qui, mis en face d'une carte de Rorschach, dirait : « Celle-ci est l'une des dix cartes du *test* projectif imaginé par le psychiatre suisse Hermann Rorschach ». Il rendrait immédiatement inefficace le *test* justement en raison de la force d'objectivité de son jugement.

R : Il n'y a pas de doute !

L : Le hic, cependant, c'est que le monde aussi peut être traité comme une carte de Rorschach : à savoir, comme un écran sur lequel projeter toutes ces représentations, dites « visions » ou « conceptions » du monde, engendrées par notre nature personnelle. Par exemple, de toute l'unité du monde, riche, articulée et organique, le matérialiste saisira le seul moment objectif, puisqu'il convient mieux à son tempérament ; pour la même raison, l'idéaliste saisira au contraire le seul moment subjectif.

R : Je dois t'avouer que plus on avance moins je comprends comment tu la penses.

L : Ceci dépend du fait que moi je ne « la » pense pas, mais je pense !

R : Et quelle est la différence ?

L : La différence c'est que moi, je cherche à me mouvoir dans la réalité avec le *penser*, en faisant bien attention à ne pas me faire prendre au piège par aucun *pensé* : à savoir, par aucune philosophie, idéologie ou vision pré-construite.

R : Tu ne te reconnais donc pas, en aucun des si nombreux « ismes » existants ?

L : Mais tu vois, le matérialisme, le spiritualisme, l'idéalisme, le mathématisme, le psychisme, le phénoménalisme, le réalisme, le monadisme, le rationalisme, le sensualisme, le dynamisme, et le pneumatisme sont douze « ismes » possibles. Leur fonction, sur le plan animique et spirituel, devrait être analogue à celle dévolue, sur le plan physique, aux organes des sens. Nous en avons différents et nous savons qu'aucun d'eux n'est plus vrai que les autres. Nous savons même que, pour avoir des informations suffisantes sur le réel, leur concours est indispensable. Comme on aurait l'air ridicule de se déclarer, pour cette raison, que sais-je, « olphactiste », « ouïste » ou « touchiste », on devrait aussi avoir l'air ridicule de s'affirmer « matérialiste », « spiritualiste » ou « psychiste ».

R : Celui qui se déclare, disons, « rationaliste » c'est donc inconsciemment identifié avec le rationalisme ?

L : Exact ! C'est justement cette identification inconsciente à rigidifier le penser, et à engendrer en conséquence l'immobilisme et le dogmatisme. C'est comme si quelqu'un disait : « Je suis rationaliste, donc je suis ». Une personne de ce genre, quand elle remettra en cause le rationalisme, se défendra parce qu'en perdant la rationalisme, elle aura peur de se perdre elle-même ou sa propre identité.

R : De toute manière, je pense qu'un rationaliste aura plus peur du psychisme ou du pneumatisme que sans doute du mathématisme.

L : Certes ! Parmi les « ismes » il peut y avoir, en effet, attraction ou répulsion. La conception que l'on craint le plus et que l'on combat c'est sans doute celle qui est opposée à la conception avec laquelle on s'est identifié. Le matérialisme, par exemple, ressentira sa propre identité menacée surtout par l'idéalisme.

R : Je dois reconnaître que tout cela est très intéressant. Si j'ai bien compris, tu voudrais, en somme, que l'on dît : « *Sum, ergo cogito* », et non pas « *Cogito, ergo sum* »¹. Je sens, toutefois, que l'idée d'un Je qui repose sur soi, et qui n'a plus besoin pour cela, des béquilles d'une doctrine, d'une idéologie, ou d'une conception philosophique, peut s'effrayer, sinon carrément avoir le vertige.

L : Cela dépend du fait que nous nous identifions normalement avec le corps et avec l'âme, et non pas avec l'esprit : à savoir avec notre vrai Je. Considère qu'autant le Je du subjectiviste que le non-Je de l'objectiviste ne représentent que *deux aspects opposés ou moments du Je réel*. Du reste, si nous ne nous départions pas d'un état d'identification avec ce qui est autre que nous, pour quelle raison devrions-nous avoir peur de ce que nous sommes ?

R : Je pense pouvoir te dire, de toute manière, que tu es un moniste.

L : Un vrai moniste, cependant, doit être en mesure de réaliser une synthèse effective des contraires et d'aborder ainsi au vrai Je, qui est, soit une essence du sujet et de l'objet ou du Je et du non-Je, soit une essence du penser, du sentir et du vouloir.

R : Je ne crois pas que la pensée ordinaire soit en mesure de concevoir une réalité de ce genre !

L : Tu as raison, quand bien même elle la conçût, elle la concevrait en effet sur le même plan, et donc de manière abstraite. Le fait est que plus que la *chose* que l'on conçoit, c'est le *comment* on la conçoit qui importe, puisque c'est au comment à révéler *qui* la conçoit.

R : Ce qui veut dire ?

L : Ce qui revient à dire que même la réalité la plus vivante, pensée dans le monde dans lequel peut la penser une pensée et un sujet abstrait, elle s'avère abstraite. Seule une pensée vivante peut réussir à concevoir et réaliser une synthèse vivante. Un vrai monisme doit donc se montrer en mesure de résoudre l'antithèse du sujet et de l'objet dans une unité dynamique supérieure qui résume *trois moments* : celui de la différence des contraires ; celui de leur identité ; et celui du processus au moyen duquel ils se transforment l'un dans l'autre.

R : Je suis sûr que, durant la semaine, j'aurai bien à penser. La prochaine fois, étant donnée la valeur que tu assignes à la pensée, je voudrais que nous arrêtions un peu sur cette faculté.

L : Nous le ferons, je te le promets.

R : Alors, au revoir !

L : À nous revoir !

¹ Cogito ergo sum : je pense donc je suis (d'après Descartes)

Troisième dialogue

R : La fois dernière, nous nous sommes quittés avec la proposition d'aborder aujourd'hui le problème du penser.

L : Je m'en souviens : non seulement, mais ces jours-ci, en y repensant, je me suis rendu compte que ta demande peut nous aider à entrer tout de suite dans le problème.

R : Je ne comprends pas.

L : N'as-tu pas demandé de penser le penser ?

R : Et avec cela ? Si j'en avais ressenti le besoin, j'aurais pu également demander de penser le sentir et le vouloir.

L : Vois-tu, je dis bien de « penser » le sentir ou le vouloir, et non de ressentir le sentir ou de vouloir le vouloir. Cela ne te semble-t-il pas significatif ? Cela ne te dit rien, que ce soit seulement au penser à pouvoir se connaître, en se repliant sur soi ?

R : Je continue à ne pas comprendre.

L : Bien, nous en reparlerons plus tard. Imagine maintenant, à l'inverse, que la fois passée nous eussions décidé de consacrer cette rencontre, non pas à la pensée, mais aux plantes. Nous nous serions peut-être donné rendez-vous au jardin botanique, nous nous serions promenés, nous aurions observé les diverses espèces et nous aurions aussi échangé des idées.

R : Cela se peut, et alors ?

L : Et alors, nous allons échanger des idées, mais sur la base de quelles observations ? Les plantes, avant de les penser, nous les aurions observées ? La pensée, nous nous apprêtons, au contraire, à la penser sans l'avoir d'abord observée.

R : Le sens de ce discours m'échappe encore.

L : Je serai donc plus explicite. Tu sais que la recherche scientifique s'appuie sur les deux piliers de l'*observation* et de la *pensée*. N'importe quel scientifique observe en effet les objets ou les phénomènes et ensuite il les pense. Eh bien, tu voudrais peut-être contrevenir à cette règle ? Tu voudrais, à savoir, penser le penser sans l'avoir d'abord observé ?

R : Mais comment fait-on pour l'observer ?

L : Demandons-nous, plutôt, pour quelle raison on ne le fait pas : c'est-à-dire, pour quelle raison le penser passe normalement inobservé.

R : Et quelle serait cette raison ?

L : Nous le verrons. Commençons, en attendant, par distinguer le *penser*, comme verbe ou activité, du *pensé*, comme adjectif substantivé. Les concepts ou les idées sont en effet des pensés qui naissent au travers du penser.

R : Tu veux dire que c'est le penser qui les crée ?

L : Non ! J'ai seulement dit qu'ils naissent « au travers » ou « au moyen » du penser. Pense à un enfant ; sont-ce les parents qui le créent ? Ou non pas plutôt une individualité, ou un Je, qui peut venir au monde seulement au travers, ou au moyen, d'un père et d'une mère ?

R : D'accord, nous distinguons le penser des pensés. Pour quelle raison, donc, passent-ils inaperçus tous les deux ?

L : Les pensés, à savoir les concepts ou les idées, passent inaperçus parce qu'ils sont *identifiés inconsciemment avec les choses*. On dit, par exemple : « Je vois une chaise », et l'on croit, en disant ceci, que ce sont les yeux à la voir. Si nous étions conscients de ce qui se fait, on dirait à l'inverse : « Mes yeux reçoivent des stimulations que je pense comme chaise ».

R : Ne serait-ce pas un peu bizarre de s'exprimer ainsi ?

L : Plût au ciel qu'on ne le fit point seulement pour ceci ! On ne le fait pas, au contraire, parce que l'on ne se rend pas compte que la chaise *est un concept, et non une chose*.

R : Sur un concept, cependant, l'on ne s'assoit pas !

L : C'est vrai. Mais sans un tel concept, l'on pourrait s'asseoir n'importe où ailleurs sauf sur une chaise. Personne ne l'aurait en effet construite si d'abord elle n'avait été inventée. Ce n'est pas un hasard si Hegel rappelle que « le bois n'est pas en mesure de réaliser un lit, ni un métal une statue ». Du rapport entre la chose et l'idée, nous parlerons de toute manière dans ce qui suit.

R : D'accord, revenons donc à notre sujet. Tu as dit des pensés, à savoir des concepts et des idées ; et que dis-tu du penser ?

L : As-tu en tête le Prologue de l'Évangile de Jean ? « La lumière resplendit entre les ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont pas reconnue ». Le penser aussi, en passant inobservé, à l'instar des pensés, n'est pas reconnu. La raison pour laquelle il passe inobservé est cependant autre.

R : Et quelle est-elle ?

L : Ce n'est pas facile de le dire brièvement !

R : Dis-le comme tu veux, je t'écoute.

L : Imagine alors qu'un scientifique est en train d'observer quelque chose au microscope, et que, derrière son dos, un autre scientifique soit occupé à l'observer. Le premier scientifique observe et pense donc une chose ou un « fait », tandis que le second observe et pense l'activité du premier ou un « faire ». Voici, pour pouvoir observer le penser, nous devrions faire tout seul tout ce que font les deux scientifiques dans cet exemple.

R : Mais c'est impossible !

L : Tu as raison. En effet, observer le penser *en œuvre* est impossible, alors qu'il est possible d'observer celui *effectué*. Mais sais-tu ce que cela signifie ?

R : Je n'en ai aucune idée.

L : Ça signifie que le penser est une activité à nous, ou un *acte du Je*. Si c'était l'activité d'un autre, ou si c'était l'acte d'un non-Je, nous pourrions en effet l'observer au moment où il se produit. Puisqu'il est cependant impossible de faire deux choses en même temps, nous devons choisir : ou bien nous le produisons, ou bien nous l'observons. Choisissons évidemment de le produire, parce que, si nous ne le produisons pas, nous ne pourrions pas non plus l'observer.

R : Un moment ! Tu as dit, en parlant de la science, que d'abord on doit observer et ensuite penser. Comment se fait-il donc que tu dises que d'abord on doit penser et ensuite observer ?

L : Je le dis parce que je suis en train de parler de l'observation du penser : à savoir d'une réalité qui est différente de toutes les autres.

R : Et en s'en tenant à la règle que tu as rappelée, le penser, après l'avoir observé, nous devrions encore le penser ?

L : Certes ! Tout objet observé, pour être compris, doit être pensé. Un arbre, par exemple, en tant que pur objet d'observation, n'est pas encore un « arbre », ni d'autant moins un « peuplier », un « pin » ou un « chêne » : en somme, il n'est pas encore *une perception déterminée par un concept*. Du point de vue de l'observation, il n'y a aucune différence entre le penser produit et tous les autres objets. Du point de vue du penser, se confirme au contraire son caractère exceptionnel.

R : Se confirme, à savoir un objet « très particulier » ?

L : C'est justement cela ! Nous avons vu en quoi consiste le caractère particulier du penser quand on le prend en tant qu'objet d'observation ; nous sommes en train de chercher à voir à présent comment se présente sa particularité quand, à l'inverse on le prend en tant qu'objet du penser.

R : C'est-à-dire, de lui-même.

L : Réfléchis : quand nous observons dans la nature les minéraux, les plantes ou les animaux, ou quand nous observons chez l'homme, les sentiments ou les instincts, nous nous apercevons que, pour pouvoir les comprendre, nous devons les transférer, du plan dans lequel ils se manifestent, au plan du penser. Comme des cours d'eau qui ont leur source dans des lieux différents, tous ces phénomènes s'en vont déboucher dans la mer du penser. C'est seulement ici, en se réunissant à leurs concepts respectifs, qu'ils peuvent se déterminer et révéler leurs identités. Quand on observe le penser, l'on s'aperçoit au contraire que ceci n'est pas nécessaire. Pour pouvoir se déterminer et se révéler, le penser n'a pas besoin de *sortir de lui-même*.

R : Tu entends dire, en somme, que le penser, une fois observé, n'a pas besoin d'être pensé, parce qu'il est déjà un penser, justement ?

L : Exact ! Il s'agit en effet d'une activité capable, comme dit Hegel, « de déterminer elle-même à partir d'elle-même ». Pense par exemple à la lumière. Si l'on veut voir ce qu'il y a dans une pièce plongée dans l'obscurité, l'on doit allumer la lumière ; mais si ensuite l'on veut voir la lumière, il n'est pas nécessaire d'allumer autre chose. La lumière, en éclairant les choses, s'éclaire aussi elle-même, puisqu'elle repose sur elle-même, comme le penser.

R : C'est le cas de le dire que cet exemple est justement « illuminant » ! Je voudrais te poser un autre problème.

L : Dis-moi.

R : Quand on veut observer et étudier un microorganisme, on s'arrange avant tout pour l'isoler. À partir du moment où le penser se présente à nous normalement mélangé au sentir et au vouloir, doit-on faire la même chose pour l'observer ?

L : Vois-tu, quand on se réfère à l'expérience, on n'est pas toujours conscients qu'elle résulte d'une combinaison de deux éléments différents : de la *perception* et de la *pensée*. Et on n'en est pas conscients parce qu'on n'a pas fait, avec l'expérience, ce qu'on a fait, par exemple, avec l'eau. Si nous ne l'avions pas décomposée, aurions-nous jamais découvert qu'elle est le résultat de la combinaison de l'hydrogène avec l'oxygène ?

R : Non seulement nous ne l'aurions jamais découvert, mais il aurait même été difficile pour nous d'imaginer qu'elle résulte de la combinaison de deux gaz.

L : En tout cas, la vraie raison pour laquelle il est difficile de comprendre l'expérience c'est qu'elle est presque toujours confondue avec la perception : à savoir, que l'ensemble est confondu avec l'une de ses parties. Ici ressort d'une manière particulière le poids décisif de la réification¹ du concept : à savoir, de son identification inconsciente avec l'objet ou la chose.

R : En effet, le problème de la perception est aussi intéressant et complexe. Ne pourrions-nous pas l'aborder lors de notre prochaine rencontre ?

L : D'accord. Du reste, si l'expérience est constituée de perception et pensée, après nous être occupés de la pensée, nous ne pouvons pas ne pas envisager une rencontre consacrée à la perception.

R : En reprenant le propos, il me semble comprendre qu'une *expérience de l'expérience* serait donc nécessaire.

L : En effet, il y a le risque, si on ne l'analyse pas attentivement, et si on ne la comprend pas, que l'appel juste à l'expérience, primordial de la science, se transforme en une formule banale et dogmatique.

R : Si cela ne te déplaît pas, je voudrais cependant revenir au problème de la séparation du penser du sentir et du vouloir. Je me demande, en effet, comme peut-il se réaliser.

L : En réalité, à l'intérieur du penser, sont toujours présents sentir et vouloir. Mais le penser, par le fait qu'il a en soi sentir et vouloir, ne cesse pas pour autant d'être le penser. À l'être du penser, le sentir confère une qualité ou une âme, alors que le vouloir confère une chaleur ou une énergie. Mais tous deux confèrent quelque chose justement à son être : à savoir à ce qui fait du penser, le penser.

R : Je vois que la chose est bien plus compliquée que je le pensais. Je continue quand même à me demander comment est-il possible d'isoler le penser.

L : Le fait est qu'il ne s'agit pas tant de l'isoler, que bien plus d'accepter que le penser contienne plus ou moins de sentir et de vouloir : à savoir, de voir s'il les renferme, et s'il n'est pas au contraire contenu par eux ? Un hôpital, par exemple, ne cesse pas d'être tel du fait qu'à l'intérieur sont développées des activités techniques et administratives ; c'est seulement dans le cas où celles-ci prennent le dessus sur l'activité thérapeutique que l'on aurait des raisons de soutenir qu'un hôpital n'en est plus un.

¹ [La **réification** consiste à transformer ou à transposer une abstraction en un objet concret, à appréhender un concept, comme une chose concrète. Le terme est aussi employé à propos des personnes vivantes. On trouve également le terme équivalent **chosification**. (Wikipedia), *ndt*]

R : Tu veux dire en somme que le penser est le penser, non pas quand il exclut le sentir et le vouloir, mais quand il les subordonne. J'imagine que ceci vaut aussi pour le penser et le vouloir *dans le sentir* et pour le penser et le sentir *dans le vouloir*.

L : Tu imagines bien. En réalité, c'est seulement par commodité que nous parlons de penser, sentir et vouloir. De fait, nous sommes toujours en présence de toutes ces trois forces. Chacune, cependant, se présente une fois comme *dominante* et deux fois comme *auxiliaire*.

R : De toute façon, je crois que le penser, le sentir et le vouloir se distinguent aussi par la manière dont ils se rapportent à l'objet

L : C'est vrai. Normalement le sentir ne sort pas du sujet, alors que le vouloir et le penser penchent en direction de l'objet : le premier, vers l'objet matériel, le second vers celui idéal ou spirituel. Le sentir évalue, à l'inverse, l'objet en relation au sujet ou, pour mieux dire, en fonction de la réaction qu'il suscite chez le sujet. Si nous comptons seulement sur le sentir, nous ne pourrions pas dire, par exemple : « Ceci est une statue » ; nous pourrions seulement dire : « Ceci me plaît ou ne me plaît pas ». En tant qu'intransitif, le sentir ne nous parle pas de ce que sont les choses en soi, mais toujours et seulement des réactions qu'elles suscitent en nous, et donc de nous-mêmes.

R : Le vouloir et le penser se révèlent en outre actifs, alors que le sentir apparaît passif.

L : Ce n'est pas un hasard si le domaine du sentir est celui des « passions ». Ce sont les choses qui suscitent en nous les réactions immédiates du sentir. Il est difficile d'imaginer, par exemple, qu'un triangle rectangle suscite immédiatement, dans le penser, le théorème de Pythagore.

R : Tu as dit que le penser, pour être tel, ne doit pas exclure le sentir et le vouloir, mais les subordonner. Quelle est, alors, la plus pure de ses manifestations ?

L : Sans doute celle conceptuelle. Nous pouvons nous faire maintes représentations du triangle, mais nous pouvons n'en avoir qu'*un seul concept*. Le dicton connu « *Quot capita, tot sententiae* »¹ vaut pour les représentations, mais pas pour le concept. Les représentations sont les formes dans lesquelles les concepts se manifestent dans l'intellect ou, comme dit Hegel, des « métaphores » des concepts. S'il n'y avait pas de concepts, il n'existerait pas non plus de représentations.

R : Je suis en train de penser qu'à cause du fait que chacun a, comme on a l'habitude de dire, « sa vérité », on croit que *la vérité* n'existe pas, et ne peut pas exister. Il me semble que je commence à comprendre l'équivoque. C'est comme si l'on disait : « À partir du moment où il existe divers portraits de Napoléon, Napoléon n'existe pas ». Je commence aussi à comprendre qu'en pensant, nous ne faisons que trafiquer avec les concepts ou avec les idées. *Chat*, par exemple, est un concept, mais d'autres concepts sont aussi *mammifère*, *animal* et *être vivant*. Pour autant qu'en pensant, on monte ou l'on descende, que l'on induise ou que l'on déduise, on ne sort jamais du royaume des concepts.

L : La seule façon d'en sortir serait de cesser de penser. *Nous croyons en effet que nous pensons les choses, mais nous ne pensons, en réalité, que des pensées et des concepts*. Toutefois, en pensant des pensées ou des concepts nous nous avisons de comprendre les choses, au point de parvenir même à les modifier. Et qu'est-ce que ceci signifie, sinon que *les choses, dans leur essence, sont (bien, ndt) des pensées* ?

R : La soi-disant « réalité des choses » serait donc la réalité des idées ? Et aussi les rapports entre les choses seraient alors des rapports entre des idées.

L : Exact ! Observe par exemple cette page de mon carnet. Je trace à présent une ligne horizontale... Voilà ! Et qu'est-ce qui en ressort ?

¹ Quot capita, tot sententiae : signifie Autant d'avis différents que d'hommes, nde

R : Je ne saurais dire, je ne vois qu'une ligne.

L : Tu ne t'aperçois pas, qu'en traçant cette ligne, j'ai évoqué deux concepts opposés : celui de *haut* et celui de *bas* ou bien, si tu veux, celui d'*au-dessus* et celui d'*en dessous* ?

R : C'est vrai !

L : Comme tu vois, ces deux concepts jaillissent de la même source. Bien que l'un soit l'opposé de l'autre, il s'agit de deux jumeaux. Si tu considères que tous deux sortent, au moyen du penser, du Je, tu peux bien comprendre leur relativité. Dans tout concept, Hegel a pour le coup relevé deux moments : celui de son être « pour soi » et celui de son être « pour l'autre », et même pour « son autre » à lui, et non pas pour un autre quelconque. *Haut* en effet, en même temps, un concept « pour soi » et un concept relatif à celui de *bas*, qui est « son autre ».

R : Tu vois que tu ne prends pas en considération la moindre possibilité que ces activités soient le résultat des processus neurophysiologiques.

L : Mais prends garde que la même neurophysiologie a désormais démontré l'inconsistance absolue des tentatives de réduire l'activité du mental à celle matérielle du cerveau. D'un autre côté, celui qui ne parvient pas à réaliser que le concept, disons, de *cause* est lié à celui de l'*effet* seulement en vertu de son contenu idéal, n'a vraiment pas d'espoir de comprendre comment sont les choses.

R : Tu dis que l'activité du penser n'est pas développée par le cerveau, mais par le Je. Mais comment fait-on pour en être certains ?

L : Celui qui veut découvrir la source d'un fleuve, qu'est-ce qu'il fait ?

R : Il en remonte le cours.

L : Eh bien !, c'est aussi ce qu'il faut faire pour découvrir la source du penser. Pour en remonter le cours, à savoir le mouvement, il faut pourtant en observer et en connaître la nature.

R : Tu veux dire que c'est en découvrant la nature du penser que l'on commence à entrevoir celle de la source dont il jaillit.

L : Que nous, en tant que sujets, nous soyons une seule chose avec l'acte du penser, nous l'avons déjà vu ; et nous avons aussi vu que le penser s'adresse à l'objet observé, et non pas au sujet. Alors qu'il pense, le pensant prête attention à l'objet, et non pas à sa propre activité ; et il n'y prête pas attention puisqu'il est précisément engagé à la développer.

R : Nous avons dit, en effet, que l'on ne peut pas faire deux choses à la fois.

L : Le sujet qui produit le penser est le même qui l'observe ; tandis qu'il le produit il ne peut pourtant pas l'observer, puisqu'il s'est absolument enfoncé dans l'acte de le produire. Une fois l'acte accompli, le sujet re-rentre en lui, et il peut alors observer ce qu'il a produit.

R : Cette impossibilité de faire deux choses en même temps m'a remis à l'esprit la célèbre « figure ambiguë » d'Edgar Rubin. Elle se trouve dans de nombreux tests de psychologie et elle est dite « ambiguë » ou « double » parce que l'on peut voir, ou bien un vase blanc, ou deux vases noirs de profil. Tu la connais ?

L : Oui. Je m'en rappelle aussi une autre peut-être moins célèbre, mais plus amusante : elle est du caricaturiste Hill et s'intitule : « Ma femme et ma belle-mère » ; on peut y voir, ou bien une belle jeune femme, ou le profil d'une vieille sorcière.

R : Ah oui, je la connais. Je l'ai vue une paire de fois. Tu auras noté qu'il est impossible de réussir à voir en même temps les deux aspects de ces figures.

L : Et tu t'es demandé le pourquoi de cette impossibilité ?

R : À dire vrai, je me suis limité à la remarquer. Avec un seul regard, il est de fait impossible d'en saisir les deux aspects ; on doit nécessairement les observer l'un après l'autre. Mon impression c'est que l'on donne une sorte de mouvement intérieur, une sorte de changement imperceptible de perspective.

L : Mais ce n'est pas la perspective qui change ! La figure est telle qu'elle est, et les stimuli qui atteignent les yeux sont toujours les mêmes. Ce sont nous qui, en mettant le penser en mouvement, jugeons de tels stimuli une fois comme « vase », une autre fois comme « deux profils », ou vice versa. Ce sont nous, en somme, qui portons à la rencontre des mêmes stimuli deux concepts différents ; ces deux-ci engendrent ensuite deux représentations différentes qui, projetées de l'extérieur, se traduisent en deux images perceptives différentes.

R : L'ambiguïté de telles figures dérivent donc du domaine du penser et des concepts, et non, comme on le croit le plus souvent, de celle de la perception ?

L : Certes ! Une figure unique contient autant le vase que les deux profils. Le penser ne peut pourtant pas produire, en même temps, deux concepts différents. Selon tout ce que nous avons dit et répété, si l'on fait une chose, on ne peut pas en faire simultanément une autre.

R : Cela confirmerait que le penser est une production à nous, et que, en observant son mouvement, nous observons *notre activité même*.

L : Nous disons que, en vertu du *mouvement extrasensible* du penser, la possibilité nous est donnée de nous expérimenter et de nous connaître en tant que sujets spirituels.

R : Je le trouve convaincant. Avant de te saluer, je voudrais te poser pourtant une question que j'aurais dû te poser avant. Nous avons parlé du penser, mais pas de la *conscience* ; et pourtant c'est la conscience qui régit le penser.

L : Considère toutefois, que, dans le connaître, on part de ce qui est ultime, et non pas de ce qui est avant : c'est en partant de l'effet que l'on remonte à la cause. C'est pour ceci que l'examen du penser doit précéder celui de la conscience. À quoi servirait-il de partir de la conscience et de la soumettre à l'analyse pensante, sans rien savoir au sujet de la possibilité d'obtenir une explication des choses au moyen du penser ?

R : J'apprécie l'utilité pratique de ta réponse. En effet, quoiqu'on décide d'explorer, que ce soit le conscient, l'inconscient, l'existence, l'essence, la matière ou l'esprit, l'on doit partir du penser.

L : Cela me fait plaisir de te l'entendre dire. C'est ceci, en réalité, la chose la plus importante : celle que tous nous faisons, mais bien peu parmi nous se rendent compte qu'ils le font. Hegel, par exemple, part de l'*idée*, mais celle-ci, quoique sublime, est toujours aussi un pensé, et non pas le penser.

R : Selon toi, il est donc essentiel de partir d'une activité, et non d'une chose, d'un faire, et non d'un fait : en somme du penser et non d'un pensé.

L : Il en est justement ainsi !

R : Je suis désolé, mais je dois te dire au revoir. Tu te rappelles que nous avons décidé d'aborder le problème de la perception la prochaine fois ?

L : Je m'en souviens ; au revoir donc et à la semaine prochaine.

R : Au revoir !

Quatrième dialogue

L : Nous voici prêts à parler de la perception. Tu es préparé ?

R : Tu plaisantes, mais ces jours-ci je suis vraiment allé consulter divers textes sur la question.

L : Et cela t'a été profitable ?

R : Pas beaucoup. Penses-tu !, dans un *Dictionnaire de psychologie* les rapports entre la perception et la sensation sont définis comme carrément « inextricables ». Ce n'est certainement pas encourageant !

L : J'imagine. D'un autre côté c'est inévitable à partir du moment où l'on n'a pas une idée juste ni de la perception, ni de la sensation. Comment fait-on pour démêler leurs relations si l'on n'a pas compris que la *perception est un fait du corps*, alors que la *sensation est un fait de l'âme* ?

R : J'ai remarqué aussi que divers philosophes parlent de la sensation comme si elle était un fait du corps.

L : Ce qui confirme la confusion qui règne à ce propos. Et pourtant, il ne serait pas difficile de comprendre qu'au moyen de la perception, nous accueillons *un contenu du monde* et, qu'au moyen de la sensation, nous faisons l'expérience de *notre réaction à ce contenu*.

R : C'est-à-dire ?

L : Pense un peu, par exemple, à une rencontre de football dans laquelle l'une des équipes est en train de gagner, à cinq minutes de la fin, par un à zéro. Pour les *supporters* de l'équipe qui a l'avantage, ces cinq minutes sembleront interminables ; à ceux de l'équipe qui perd, elles sembleront, au contraire, extrêmement rapides.

R : Nonobstant cela, les minutes sont les mêmes pour toutes deux.

L : « Cinq minutes » en tant que *perception*, à savoir, comme fraction de temps objectivement déterminée par l'horloge, c'est une chose, mais « cinq minutes » en tant que *sensation*, c'en est une autre : celles-ci s'allongent ou se raccourcissent selon notre état d'âme.

R : Un peu comme cela arrive quand on regarde dans un miroir déformant. On se voit plus maigres ou plus gros, et plus petits que l'on est, selon la déformation provoquée par le miroir.

L : Certes !

R : J'imagine aussi que la perception d'un même espace puisse susciter des sensations différentes.

L : Il suffit de penser à la manière dont l'expérimentent les personnes qui souffrent de claustrophobie ou d'agoraphobie. Les phobies, précisément, mettent en évidence, quoique de manière anormale, le caractère *subjectif* de la sensation. Aucun claustrophobe, par exemple, n'a peur de l'ascenseur en tant qu'objet de perception, mais toujours et seulement de l'ascenseur en tant qu'objet de sensation.

R : En consultant les textes dont je te parlais, j'ai eu de toute manière l'impression que le phénomène de la perception est extrêmement complexe.

L : Pour le comprendre, en effet, on devrait commencer par distinguer : **1)** l'*acte perceptif* du sujet ; **2)** le *processus perceptif* ; **3)** le contenu objectif de la perception, à savoir le *percept* ; **4)** la perception subjective d'un tel contenu, à savoir l'*image perceptive*.

R : En général, on estime que le processus perceptif parle d'une stimulation physique. Est-ce ainsi, ou part-il au contraire de l'acte perceptif ? Il part en somme de l'objet ou du sujet ?

L : Pour qu'il puisse déboucher dans une claire image perceptive, il faut l'acte du sujet. Le démontre le fait que la perception présuppose un certain degré d'*attention* ; et l'attention est le signe de la présence du Je dans la conscience.

R : Même l'intensité de la stimulation doit dépasser un certain seuil.

L : Incontestablement. Il ne se révèle pas plus de perception claire, en effet, aussi bien dans le cas où l'attention est insuffisante que dans celui où la stimulation est insuffisante.

R : En tout cas, le sujet ne se limite pas, comme disent certains, à « subir » la stimulation, ou à en être « affecté ».

L : Mais certainement ! Une fois, j'ai fait cette expérience : je me suis mis à lire le journal avec la radio allumée, de manière à être atteint, en même temps, par des stimulations visuelles et auditives. Quand je me concentrai dans la lecture je n'entendais plus la radio, et quand je me concentrai à l'écoute de la radio je n'étais plus en mesure de lire le journal.

R : Tu déplaçais donc ton attention, alternativement des yeux aux oreilles ?

L : En effet. C'était comme si, en se trouvant dans une pièce avec deux fenêtres ouvertes sur des rues différentes, je m'étais mis une fois à l'une, une fois à l'autre. Sous celle à laquelle je ne me mettais pas, les événements continuaient leur cours, mais moi, je ne pouvais plus m'en rendre compte.

R : Ceci, c'est pour l'acte perceptif ; et pour le processus perceptif ?

L : Il s'agit d'un processus qui va de la stimulation physique à l'image perceptive. La stimulation est accueillie par les organes des sens, elle passe aux nerfs, et ensuite, comme une impulsion nerveuse, elle est transférée au long des voies afférentes au cerveau. De ce point de vue, le processus perceptif rappelle le processus nutritif. Le percept ressemble à la nourriture qui, à peine mise en bouche, est élaborée et transformée par la mastication.

R : Si c'est un processus actif, à savoir un acte du Je, qu'elle différence y a-t-il alors entre celui-ci et celui du penser ?

L : Tous deux sont des actes du Je, mais ils se manifestent à des niveaux différents et de manières différentes. Celui de l'acte perceptif est principalement *volitif* ou *intentionnel* ; celui du penser est un acte principalement *idéel*.

R : Ce ne sont donc pas les yeux qui voient et les oreilles qui entendent, mais plutôt *c'est le Je qui voit ou entend au travers des yeux et des oreilles*.

L : Ceci me fait venir à l'esprit une chose qui m'est arrivée voici quelques années.

R : Que t'est-il arrivé ?

L : Je me trouvais dans mon lit et je lisais, et donc j'avais mes lunettes. Alors que je sentais venir le sommeil, je posai mon livre, je m'allongeai en oubliant de les ôter. Ce à quoi ma femme me regarda et me dit : « Qu'est-ce que tu fais, tu dors avec tes lunettes ? ».

R : Et voici ce qui est drôle ! Sans le moindrement y penser, j'ai dit : « Oui, parce que je veux bien voir mes songes ».

L : Elle a apprécié la répartie ?

R : Je ne sais pas, tout de suite après l'avoir dite, j'en suis venu à penser : diable ! Même si je suis myope et astigmate, je vois très bien mes rêves sans lunettes. Comme cela s'explique-t-il ?

L : Et tu t'es répondu ?

R : Je sais seulement qu'à un certain moment je me suis dit : mais ne serait-ce pas parce que les rêves ne se voient pas avec les yeux, et que donc l'acte de voir ne vient pas d'eux ?

L : Ton expérience-ci est très significative ici. Les yeux, comme tous les autres organes des sens, sont en effet un instrument dont le Je devrait se servir, et auquel, à l'inverse, il ne devrait pas être asservi. Imagine, par exemple, que quelqu'un, habitué à utiliser les jumelles, d'un coup se retrouve avec celles-ci collées aux yeux et ne parvienne plus à s'en libérer. À la longue, il pourrait même en arriver à oublier qu'il y eut un temps où il était capable de voir sans jumelles.

R : Tu es peut-être en train de faire allusion à des états de conscience qui étaient propres à l'humanité ancienne ?

L : Tout juste ! Garde présent à l'esprit, cependant, que la conscience peut retrouver, à un niveau nouveau et plus élevé, ce qu'elle a perdu dans le cours de son évolution.

R : Cela me plairait bien de poursuivre sur cette route, mais je comprends qu'elle nous mènerait trop loin. En revenant à notre sujet, donc, il me semble que l'acte de percevoir est tourné vers la manifestation sensible des choses, tandis que celui du penser est tourné vers leur essence idéale.

L : En effet, le Je perçoit au moyen des sens ce qui peut seulement se révéler aux sens, et pense au moyen du penser, ce qui peut seulement se révéler à l'esprit.

R : En peu de mots : « le semblable connaît le semblable ».

L : Justement !

R : L'autre fois, j'ai dit que l'essence idéale de l'objet, à savoir le concept ou l'idée, passe inaperçue parce qu'elle est identifiée inconsciemment avec la chose, et donc réifiée ; et tu as dit aussi, pour donner un exemple, qu'un arbre devient un arbre seulement quand au percept indéterminé s'unit le concept déterminé. Je me demande alors : avant d'être connu, qu'est-ce qu'un arbre ?

L : Tu veux le savoir ?

R : Certes !

L : Avant d'être connu, un arbre est un arbre !

R : Mais tu vois, tout se trouve dans le fait de confondre l'*arbre* avec la *conscience de l'arbre*.

L : C'est-à-dire ?

R : C'est-à-dire que l'essence de l'arbre est une réalité *naturelle*, tandis que la conscience de l'essence est une réalité *spirituelle*. Nicolai Berdiaev a dit : « la connaissance est une connaissance de l'être au moyen de l'être » : à savoir que c'est l'être qui, en se repliant sur soi, se glisse en médiateur, se connaît et se spiritualise. En somme, grâce au connaître humain, l'*être* devient *esprit*.

R : Ce sont des affirmations importantes. Pourrais-tu être plus clair, s'il te plaît ?

L : Tente d'imaginer alors une fillette qui démonte une poupée pour voir comment elle est faite, et ensuite la remonte. Or, entre la poupée non encore démontée et celle remontée, y a-t-il éventuellement une différence ?

R : Si elle a été bien remontée, aucune.

L : En effet, ce n'est pas la poupée qui a changé, mais la fillette.

R : Tu entends dire que la fillette n'est plus celle qu'elle était avant, parce qu'elle s'est enrichie d'une connaissance nouvelle ?

L : Exactement !

R : Pour savoir comment la poupée est faite à l'intérieur, la fillette la démonte et la remonte, mais nous, pour savoir comment le monde est fait à l'intérieur, comment faisons-nous pour le démonter et le remonter ?

L : C'est vite dit : *en le percevant, nous le démontons ; en le pensant, nous le remontons !*

R : En quel sens qu'en le percevant, nous le démontons ?

L : Vois-tu, le percevoir, non seulement démonte le monde, parce que cette activité transforme son unité organique en une multiplicité de choses singulières, mais elle démonte aussi les choses singulières. Nous avons déjà dit, par exemple, qu'un arbre, avant d'être réuni avec son concept, n'est qu'un contenu indéterminé de perception qui se présente au cerveau subdivisé en diverses impulsions.

R : Les événements cérébraux sont en effet disparates.

L : Et il le sont puisqu'ils dérivent de la rencontre et du heurt de l'acte perceptif du sujet avec l'objet. Dans l'instant même de cette rencontre et heurt, l'unité de l'objet, reçue par plusieurs sens, vole en éclats dans une diversité de stimulations et d'impulsions.

R : C'est vrai. Tout objet révèle quelque chose de lui-même au toucher, quelque chose d'autre à la vue, quelque chose d'autre encore à l'ouïe, et ainsi de suite. De cette façon son unité en vient à s'articuler dans une diversité de stimuli et d'impulsions.

L : Le fait est que l'objet pourrait être comparé à un vase qui, en tombant, vole en morceaux. Chaque sens en recueille un et le consigne dans le penser, de manière à ce que celui-ci les remette ensemble et restitue le vase dans sa forme originale.

R : L'activité du penser est donc analytique ?

L : Incontestablement ! Non seulement, en effet, il nous permet d'extraire ou d'abstraire, de l'ensemble du monde, les objets singuliers, mais il nous permet aussi d'extraire ou d'abstraire, de l'objet singulier, un nombre de qualités égal à celui des sens engagés dans sa perception.

R : Donc, comme le dirait un alchimiste, le percevoir *solve* et le penser *coagula*. Ce qui me frappe le plus, cependant, de tout ce que tu dis, c'est que le penser nous donne ou nous restitue justement ce qui existe avant l'intervention analytique du percevoir. Ceci voudrait dire qu'il est donc possible de connaître l'objet en soi, ou l'objet nouménal, et pas seulement, comme le soutient Kant, l'objet phénoménal ?

L : C'est ainsi. Mais si tu remets en cause l'idéalisme critique de Kant, alors tu dois remettre aussi en cause le réalisme naïf ou l'idéalisme subjectif.

R : Et pourquoi donc ?

L : Parce que c'est en rapprochant ces deux conceptions que l'on peut mieux clarifier, aussi bien les rapports qui existent entre les éléments qui contribuent à la formation de l'image perceptive, que la contradiction dans laquelle est tombée Kant.

R : Parlons-en donc.

L : Le dualisme du percevoir et du penser est analogue à celui d'objet et sujet. Donc se reproduisent, à l'égard du premier, les mêmes équivoques que nous avons relevées quand nous nous sommes occupés du second.

R : Je me rappelle : nous avons parlé de conceptions qui optent pour l'objet au détriment du sujet et de conceptions qui font exactement le contraire.

L : Même dans le cas du percevoir et du penser, se révèlent, en effet, des conceptions qui réduisent le sujet à l'objet, parce qu'elles considèrent l'idée comme un reflet de la chose, et des conceptions qui réduisent l'objet au sujet, parce qu'elles considèrent la chose comme un reflet de l'idée.

R : Pour les réalistes naïfs, pour les empiristes ou pour les matérialistes, l'idée est en effet un reflet de la chose ; mais qui sont ceux convaincus du contraire ?

L : Au jour d'aujourd'hui, ils n'existent pratiquement plus. Au temps de Kant, il n'en allait pas ainsi, cependant, et ce fut aussi avec ceux-ci qu'il dut se mesurer.

R : Tu peux m'en rappeler au moins un ?

L : En puisant dans mes souvenirs scolaires, il me semble que Berkeley est le représentant de cet idéalisme défini par Kant comme « empirique » et récapitulé dans la formule : *esse est percipi*.¹

L : Tu te souviens bien. Berkeley soutient que l'être des choses se réduit précisément à l'être perçu. Ce qui importe le plus, toutefois, c'est qu'il se dit convaincu qu'en dehors de l'esprit humain (mental, *ndt*), il n'existe rien : qu'en dehors de l'esprit, à savoir, il n'y a aucun monde sensible fait de corps et de choses.

R : Il annule donc l'objet. Mais en annulant l'objet, ne devrait-il pas également annuler l'acte de percevoir ?

L : Le fait est que l'objet, plus que l'annuler, il le déplace de l'extérieur à l'intérieur du sujet : à savoir qu'il le fait disparaître du monde pour le faire réapparaître dans le sujet. Selon Berkeley, nous percevons en effet des idées, et non pas des choses.

R : Mais n'est-ce pas ce que tu soutiens, toi aussi ?

L : Attention ! Le problème, comme tu dis, c'est la synthèse des opposés et non pas la réduction de l'un à l'autre. Les réalistes naïfs transforment *l'idée en objet*, tandis que Berkeley transforme *l'objet en idée*.

R : On transforme l'idée en objet quand on identifie l'idée avec la chose ; quand est-ce que l'on transforme l'objet en idée ?

L : Quand on n'a pas une idée juste de l'idée ou un concept juste du concept. Pour Berkeley, en effet, les « idées générales » ou les concepts universels ne sont que des « noms », et donc une irréalité. Transformer l'objet en idée, cela veut dire mettre l'objet à la place de l'idée, et donc *le singulier à la place de l'universel*.

¹ Esse est percipi : (latin) être, c'est être perçu

R : Ce n'est pas clair pour moi.

L : Vois-tu, Berkeley dit, par exemple : « Nous ne percevons pas l'homme, mais cet homme-ci ». C'est vrai. Mais le tracas, c'est qu'il croit aussi que le penser pense *cet homme-ci*, et non pas *l'homme*, parce que justement il confère aux idées le caractère singulier des choses.

R : Je comprends à présent pourquoi Kant le définit comme « empirique » ! Et toi, au contraire, comment vois-tu le rapport entre la singularité de la chose perçue et l'universalité de l'idée pensée ?

L : Les choses perçues sont *des manifestations singulières de l'idée universelle*. On pourrait dire, en termes musicaux, que ce sont des « variations sur le thème ». Pour Goethe, par exemple, chaque plante est une manifestation de la *Urpflanze* : c'est-à-dire d'une unique *plante archétypique*.

R : Et quelle serait la contradiction dans laquelle Kant est tombé ?

L : Avant de répondre à ceci, permets-moi de dire encore quelque chose au sujet des deux conceptions dont nous sommes en train de parler.

R : D'accord.

L : S'il est vrai que les représentations dérivent, au moyen du jugement, des concepts, et que les images perceptives ne sont, pour le dire brièvement, que des représentations, projetées sur le monde, à savoir transportées du monde, *bidimensionnel* intérieur, à celui *tridimensionnel* extérieur, on découvre alors que les réalistes naïfs inversent la séquence de ce processus.

R : Ce qui revient à dire ?

L : C'est à dire qu'ils partent d'un mauvais pied, en identifiant *l'image perceptive de l'objet avec l'objet*, ils pensent que la représentation est une sorte d'empreinte ou de photographie de l'objet : ou bien encore une simple reproduction intérieure. Il est donc naturel que, sur la base d'une pareille conviction, ils voient ensuite dans le concept un simple nom, seulement utile pour réunir et cataloguer les représentations. Comme tu vois, il s'agit d'une séquence inversée.

R : Comme cela semble, elle plait au diable ! On dit, en effet, que celui-là, le diable, n'est que le revers du royaume de Dieu : ce qui chez celui-ci est en premier, se place chez celui-là en dernier, et inversement.

L : Si tu veux, disons-le ainsi. Ce qui est certain, de toute manière, c'est que la séquence réelle des événements est inversée. Berkeley, au contraire, ne l'inverse pas, mais, à cause du fait d'avoir découvert qu'avant l'image perceptive, il y a la représentation, et qu'avant la représentation il y a le concept, *il a dépouillé cependant celui-ci de son caractère universel*, il se sent donc en droit de conclure que l'objet, en dehors de notre mental n'existe pas. Toutefois, le fait lui échappe que si les choses en étaient ainsi, notre expérience quotidienne ne serait qu'une hallucination.

R : Si je me souviens bien, l'effort de Kant n'a-t-il pas été celui de réaliser une synthèse des exigences opposées des empiristes et des rationalistes ?

L : Le fait est, cependant, que Kant, quoique animé de cette intention, non seulement n'est pas parvenu à opérer une synthèse des contraires, mais il les a carrément doublés. Au lieu d'une *coincidentia*¹ ou d'une *coniunctio*, il a en effet réalisé une *duplicatio oppositorum*.

R : À savoir ?

¹ *Coincidentia oppositorum* = coïncidence des opposés.

L : À savoir qu'il a *projeté inconsciemment le concept sur le monde*, en l'identifiant avec la chose : non pas avec la chose *physique*, comme les réalistes naïfs, mais il a quand même projeté sur le monde la représentation et l'image perceptive, en les attribuant avec justesse au sujet.

R : Mais les « catégories » dont parle Kant ne sont-ils pas des concepts ?

L : Ce sont effectivement des concepts, mais des concepts « vides », parce qu'ils ont une valeur *formelle*, et non pas *réelle* ou *substantielle*. Et c'est justement *la réalité ou la substance inconnue* du concept que Kant projette sur le monde et qu'il appelle « chose en soi ». Le fait est que pour pénétrer dans les processus du percevoir et du penser, il faut adopter un point de vue dynamique, et donc différent de celui statique de l'intellect ordinaire. Kant se situe à un niveau de conscience incontestablement supérieur à celui des réalistes naïfs et de Berkeley, mais sa « chose en soi » révèle la persistance, en lui, d'un élément inconscient.

R : De celui, à savoir, de la réalité du concept. Il me semble comprendre, de toute manière, qu'il existe, pour ainsi dire, soit des projections « physiologiques », soit « pathologiques ». Celle qui, en partant de la représentation intérieure, produit l'image perceptive extérieure n'est-elle pas précisément physiologique ?

L : Je dirais, plus simplement, qu'il s'agit de mettre toute chose à sa place et dans sa juste relation avec les autres.

R : Tu ne m'as pas dit, cependant, pourquoi Kant réalise une *duplicatio oppositorum*.

L : Je vais essayer tout de suite de combler cette lacune. Vois-tu, Kant prend l'objet et le scinde en deux parties : celle de l'objet *en soi* ou objet *nouménal* et celle de l'objet *pour nous* ou objet *phénoménal* ; et il fait ceci aussi avec le sujet, en distinguant le sujet en soi inconnu, le *Je transcendantal*, du sujet connu, le *je empirique*.

R : Si l'objet *en soi* et le sujet *en soi* étaient vraiment inconnaissables, tant notre conscience, que notre auto-conscience seraient alors illusoire.

L : C'est vrai ! Si la conception de Berkeley s'en va déboucher, comme nous l'avons vu, dans une hallucination, celle de Kant en effet, s'en va sombrer dans l'illusion. Kant raisonne de toute manière ainsi : le monde extérieur exerce sur les sens une *action* qui suscite en nous une *réaction*, à savoir une représentation. Nous pouvons cependant connaître notre réaction, mais pas ce que l'action exerce sur nos sens.

R : Je me trompe ou Kant attribue-t-il à cette façon de penser ce caractère intransitif qui est propre, à l'inverse, au sentir ?

L : Tu ne te trompes pas. Justement parce qu'il traite le penser à l'instar du sentir, il parvient en effet à saisir la réalité *subjective* des représentations, mais pas celle *objective* des concepts. Il faudrait toutefois lui rétorquer : tu soutiens qu'il est impossible de franchir la limite subjective du représenter. Bien, et comment fais-tu alors pour connaître l'existence d'une chose objective qui stimule les organes des sens tout aussi objectifs ? Pense que ceci, selon ce que dit Hegel, est « le maximum de l'inconséquence ».

R : Je comprends l'inconséquence. S'il avait été cohérent, il aurait dû soutenir que c'est la chose représentée, donc *formelle et non réelle*, qui exerce une stimulation sur les organes des sens représentés, donc *formels et non réels*. Mais celle-ci aurait clairement été une absurdité !

L : Comme tu vois, Kant, nonobstant qu'il se fût proposé de dépasser l'objectivisme du réalisme naïf, a fini par construire son idéalisme critique sur les mêmes bases que la conception qu'il

entendait dépasser. Sa logique subjective ou « animique » présuppose, de fait, la réalité du corps, tout comme elle est conçue par le réalisme naïf.

R : Il me semble toutefois comprendre que s'il ne s'était pas arrêté là, la chose aurait pu aussi aller bien. Je veux dire que, au-delà de la réalité du corps, reliée aux stimuli et aux impulsions, et au-delà de celle de l'âme, reliée aux représentations, il eût considéré la réalité de l'esprit, reliée au concept, l'hypothèque subjective se fût effondrée et donc la contradiction.

L : Il n'y a pas de doute là-dessus ! Il aurait en effet découvert, dans le concept ou dans l'esprit, l'essence intérieure de l'objet extérieur. S'étant arrêté à l'âme, il a projeté une telle essence inconsciente sur le monde en tant que « chose en soi ». Comme tu le vois, ceux qui croient — comme les réalistes naïfs — en nous représentant le monde, nous le « reproduisons » passivement, *finissent par égarer l'homme* alors que ceux qui découvrent — comme Berkeley et Kant — que, en nous le représentant, nous l'imaginons activement, *finissent par égarer le monde*.

R : Qu'est-ce qui est donc subjectif, et qu'est-ce qui est objectif ?

L : Du point de vue physiologique ou logistique, à savoir corporel, sont subjectifs les stimuli ou *input* sensoriels et les images perceptives ; du point de vue psychologique, à savoir de l'âme, ce sont les sensations et les représentations. Les percepts et les concepts sont, au contraire, objectifs.

R : Si tu en as la patience, je voudrais tenter de récapituler.

L : Fais-donc.

R : Pour le réaliste naïf, moi je suis ici et l'arbre est là-bas, et c'est l'arbre qui se reflète dans mon esprit (mental, *ndt*). Pour Berkeley, moi je suis ici et là-bas il n'y a aucun arbre : ce que je crois voir n'est en effet qu'une hallucination ou un mirage. Pour Kant, moi, je suis ici et l'arbre est là-bas, mais ce que je vois n'est pas le vrai arbre ou l'arbre *en soi*, mais plutôt un arbre illusoire, ou l'arbre *pour moi*. Quand ensuite, au-delà de l'arbre, je me vois moi-même, je me trouve en face d'une autre illusion, et non pas du vrai Je. C'est juste ?

L : Tout juste ! Pour le percevoir, moi je suis ici et l'arbre est là-bas ; pour le penser, à l'inverse, *ce qui est là-bas est ici et ce qui est ici est là-bas*.

R : Avant de te dire au revoir, je voudrais te proposer d'aborder, la fois prochaine, le problème du connaître ; en ayant parlé la semaine passée du penser, et aujourd'hui du percevoir, cela me semble juste ! Tu es d'accord ?

L : Sans doute ! Au revoir donc et à la semaine prochaine.

R : Au revoir.

Cinquième dialogue

R : À partir du moment où nous avons décidé de nous occuper du connaître, je t'ai préparé une surprise.

L : Une surprise !?... De quoi s'agit-il ?

R : J'ai trouvé un ouvrage dans lequel il y a une espèce de *test* de gnoséologie imaginé par Eduard von Hartmann.

L : L'auteur de la *Philosophie de l'inconscient* ?

R : En effet, justement lui. Le *test* se trouve cependant dans un essai intitulé : *Les derniers problèmes de la théorie de la connaissance et de la métaphysique*. Quand je l'ai vu, j'ai tout de suite pensé à toi !

L : Peut-être veux-tu que je m'y soumette ?

R : Cela me plairait bien. Ainsi pourrais-je par la même occasion mieux le comprendre, parce qu'il n'est absolument pas évident pour moi.

L : S'il en est ainsi, je suis prêt !

R : Von Hartmann soutient que, dans le domaine gnoséologique, on ne peut adopter que trois points de vue : le point de vue du réalisme naïf, celui de l'idéalisme transcendantal de Kant et celui du réalisme transcendantal, à savoir le sien.

L : Et donc ?

R : Et donc, il nous invite à découvrir lequel de ceux-ci est le nôtre, en répondant à trois questions précises.

L : Et qu'est-ce qui ne t'a pas paru évident ?

R : Ses réponses. À chaque question, il fait suivre en effet la réponse du réalisme naïf, celle de l'idéaliste transcendantal et celle du réalisme transcendantal.

L : Bien, commençons alors par la première.

R : La voici : « L'existence des choses est-elle continue ou intermittente ? »

L : Et quelle réponse donne von Hartmann ?

R : Il dit : celui qui répond que l'existence des choses est continue est un réaliste naïf ; celui qui répond qu'elle est intermittente, est un idéaliste transcendantal ; celui qui répond qu'une telle existence est en soi continue, mais qu'elle se révèle à la conscience de manière intermittente est un réaliste transcendantal.

L : Je regrette, mais ma réponse à moi est encore différente.

R : Et quelle est-elle ?

L : Le problème, en réalité, concerne le percevoir et le penser. Du point de vue du percevoir, l'existence des choses est intermittente ; du point de vue du penser, elle est continue.

R : Et quelle différence y a-t-il entre ta réponse et celle du réalisme transcendantal ? Il me semble qu'elles se ressemblent.

L : Mais l'apparence trompe ! Pour le réaliste transcendantal, *alias* von Hartmann, l'élément continu, ou bien l'essence ou la « chose en soi », est inconnaissable, tandis que pour moi elle est connaissable grâce au développement de la conscience.

R : Oui, mais s'il faut un développement de la conscience, cela veut dire que l'élément continu est normalement inconscient.

L : Certes, mais c'est une chose de penser qu'il faut qu'il le reste pour toujours, et le définir par conséquent comme inconnaissable, et c'en est une autre de penser qu'en développant la conscience, on puisse le faire apparaître.

R : Je comprends.

L : Il faudrait de toute manière lui demander : mais la « chose en soi » dont tu parles est-elle imaginable ou inimaginable ? Et si elle est imaginable, comment l'imagines-tu ?

R : Et comment penses-tu qu'il y répondrait ?

L : Je ne le sais pas, mais, de deux choses l'une : s'il répondait qu'elle est inimaginable, il devrait alors nous expliquer comment il est parvenu à penser un impensable ; s'il répondait qu'elle est imaginable, il devrait alors nous expliquer comment il l'imagine : si matérielle ou immatérielle, naturelle ou spirituelle, avec ou sans forme.

R : Tu veux peut-être dire que la « chose en soi » n'est autre qu'un *concept pensé impensable* ?

L : Justement c'est ainsi ! En tout cas, pour en revenir à sa réponse, le réaliste transcendantal juge intermittente la représentation que la conscience se fait de l'existence des choses, parce qu'il est convaincu qu'il ne se révèle pas de représentation s'il n'y a pas de perception, et qu'il ne se révèle pas de perception si le sujet n'est pas présent.

R : Donc, c'est l'image perceptive qui est intermittente ?

L : Certes. L'image perceptive est liée au *hic et nunc*¹ et elle est donc momentanée, alors que la représentation est durable et reste en nous en tant qu'image mnémonique.

R : Comme reproduction de l'image perceptive ?

L : Non. Pense à un peintre qui observe son œuvre. Pour pouvoir l'observer, il a dû la créer ; le fait de l'avoir créée ne l'empêche cependant pas de l'observer et d'en conserver le souvenir. Voici, le peintre crée le tableau, nous créons l'image perceptive et ensuite nous nous en souvenons.

R : Je comprends. Si l'image perceptive est un fruit, comme tu as dit, de la projection extérieure d'une représentation intérieure, on ne peut pas expliquer celle-ci avec celle-là, mais l'on doit plutôt expliquer comment surgit la représentation intérieure.

L : Exact. Tu vois, *le pré* est un concept et *le vert* en est un autre ; *le pré est vert* est inversement un jugement, à savoir un rapport entre des concepts. C'est ce jugement-ci qui se traduit ensuite dans la représentation *le pré est vert*, laquelle, projetée sur le monde, se traduit à son tour dans l'image perceptive du pré. Tout ce processus se déroule normalement inconsciemment. Le processus conscient ne commence qu'au moment où nous projetons à l'extérieur la représentation ; c'est pourquoi nous sommes induits à croire que l'image perceptive est le point de départ, et non pas le point d'arrivée.

¹ ici et maintenant, nde

R : Ce n'est donc pas le processus perceptif à partir de l'image perceptive, mais plutôt notre conscience.

L : Et sais-tu pourquoi notre conscience ne se réveille qu'au moment où le processus entier débouche dans l'image perceptive ?

R : Non.

L : Parce que c'est seulement à ce moment que le fruit d'un tel processus sort de nous et s'en va se localiser dans l'espace tridimensionnel : dans l'unique lieu, à savoir, dans lequel il peut être appréhendé par la conscience ordinaire. Celle-ci, en effet, connaît exclusivement des objets : c'est à dire, tout ce qui est en dehors de nous et qui est autre que nous.

R : Donc, celui qui croit que l'image intérieure reproduit celle extérieure se comporte comme quelqu'un qui, ne se rendant pas compte qu'il est entré dans une salle de spectacle en retard, serait convaincu que le spectacle a commencé au moment même où lui a commencé à le voir.

L : Et pense qu'une idée pourrait se créer d'un spectacle dont, ne l'ayant vu qu'en partie, il serait convaincu, lui, de l'avoir vu en entier.

R : Créer l'image perceptive ne signifie pourtant pas créer l'objet.

L : Certainement. Nous, nous ne créons pas les objets, mais *nous créons la conscience des objets*, en partant de leur image perceptive.

R : Et dis-moi, la « chose en soi » de von Hartmann, équivaut-elle à celle de Kant ?

L : Non pas à proprement parler. Tu as vu, en effet, que von Hartmann distingue sa réponse autant de celle du réaliste naïf que de celle de l'idéaliste transcendantal. Selon Kant, la « chose en soi » est absolument insaisissable, tandis que, selon Hartmann, tout en étant directement insaisissable, elle se prête à être indirectement explorée au moyen d'intuitions, d'inférences ou d'hypothèses.

R : Son point de vue coïncide donc avec celui de la science « naturelle » (guillemets du traducteur) ?

L : En effet. À partir de ce qui est connu du sujet, grâce aux indices fournis par la perception, on s'efforce de connaître une réalité que l'on croit impossible à connaître autrement.

R : Bien ! Je pense que le moment est venu de passer à la seconde question. Von Hartman interroge : « Si trois personnes sont assises autour d'une table, combien se révèle-t-il d'exemplaires de la table ? ».

L : Et comment répond-il ?

R : Ainsi : Celui qui répond *un* exemplaire est un réaliste naïf ; qui répond *trois* exemplaires est un idéaliste transcendantal ; qui dit qu'il y a *trois* exemplaires *plus un* est un réaliste transcendantal. Ici, le « *trois plus un* » n'est pas évident pour moi.

L : Vois-tu, les Kantiens répondent « trois » parce qu'ils sont convaincus qu'il se manifeste autant de représentations de la table qu'il y a de personnes assises autour, et rien de plus. À celles-ci, le réalisme transcendantal rajoute en plus l'inconnue « table en soi », laquelle, grâce aux représentations, se prête, comme nous l'avons dit, à être indirectement explorée.

R : Et toi, comment répondrais-tu ?

L : Je répondrais que les images perceptives et les représentations de la table sont trois, mais que le concept de table est un.

R : Donc, tu dis toi aussi : « trois plus un ». J'ai compris, de toute manière que, pour von Hartmann, c'est la « table en soi », tandis que, pour toi, c'est le concept.

L : Mais la « table en soi », c'est précisément le concept ! Que représente-t-il d'autre le concept, en effet, sinon l'essence ou l'en-soi des choses ? Il est important toutefois de distinguer l'*être du concept* de la *conscience de l'être du concept*. Si celle-ci, comme il advient presque toujours, est abstraite, l'être du concept reste inconscient et est projeté sur le monde sous forme de « chose en soi ».

R : Donc, *le concept est la « chose en soi » connue et la « chose en soi » est le concept inconnu ?*

L : Parfaitement ! C'est très important d'avoir clairement à l'esprit que l'inconscience est une des modalités que peut revêtir le rapport du sujet avec l'objet, et non pas une chose ou une propriété de l'objet. L'inconscient n'existe pas comme objet ; ne peut exister qu'un objet dont le sujet est inconscient.

R : Nous pourrions dire que *la conscience abstraite de l'être du concept équivaut à la conscience de son non-être* : à celle, par exemple, des nominalistes ?

L : Mais certainement ! Le fait est que l'être vivant et animé du concept, en se reflétant dans le miroir cérébral, délivre de soi une image inerte, privée d'épaisseur. Le concept se réduit ainsi à une forme vide, et son énergie, scindée et extraite de sa forme, est projetée sur un domaine transcendant physique ou métaphysique.

R : Bien ! Passons donc à la troisième question, celle plus complexe.

L : D'accord.

R : Von Hartmann interroge : « Si deux personnes se trouvent seules dans une pièce, combien d'exemplaires se révèlent-ils de ces personnes ? » Cette fois, avant de te dire les réponses que lui donne, j'aimerais bien connaître la tienne.

L : Il n'y a pas de problème. Pour moi se révèlent deux Je et quatre représentations.

R : Et pourquoi donc quatre ?

L : Parce que chacune des deux se fait autant une représentation de soi qu'une représentation de l'autre.

R : Von Hartmann dit de toute manière ceci : Celui qui répond *deux* est un réaliste naïf ; celui qui répond *quatre* est un idéaliste transcendantal ; celui qui répond *six* est un réaliste transcendantal. Comme tu vois, le réaliste transcendantal répond de nouveau comme toi.

L : Je t'ai déjà expliqué, cependant quelle est la différence.

R : Oui, je le sais. En tout cas, j'espère que la surprise n'a pas été trop désagréable pour toi. Je t'assure qu'à moi, elle a été très utile.

L : Pas du tout, elle ne m'a pas déplu, et même je l'ai trouvée intéressante, et par quelque aspect, divertissante aussi. Nous avons confirmé de toute manière que même sur ce plan, la connaissance des rapports dynamiques entre conscient et inconscient est décisive.

R : Je dois admettre que je n'ai jamais pensé que ces dynamiques pussent concerner également le connaître, et donc le percevoir et le penser. D'habitude, on se mêle de ces dynamiques quand il s'agit de problèmes psychologiques.

L : Ceci est dû au fait que l'on connaît la *psycho-dynamique*, mais qu'on ignore la *logo-dynamique*. Sans logo-dynamique il est vain toutefois de se mesurer à la réalité vivante du monde et de l'homme.

R : Je suis en train de penser que les sciences naturelles, d'un côté, nous enseignent que nous ne pouvons connaître, ni ne le pourrons jamais, le pourquoi et l'essence des choses, et la psychologie, de l'autre, nous enseigne que nous ne pouvons, ni ne le pourrons jamais, connaître le pourquoi et l'essence de nous-mêmes. Il faudrait justement dire qu'elles « nous ont mis le cul entre deux chaises ! »

L : Malheureusement il en est bien ainsi. Il s'agit de deux manifestations différentes du même *agnosticisme*. Pour Jung, par exemple, Le Je dépendrait d'un sujet inconnu et supérieur : ce qui revient à dire, d'un *Selbst* (*Soi, ndt*) ou d'un « Soi » qui n'est autre, à bien y regarder, que le *pendant* (en français dans les texte ! *ndt*) intérieur de la « chose en soi » de Kant et de Eduard von Hartmann.

R : Autrement dit, autant ceux qui étudient le monde, que ceux qui étudient l'homme voudraient nous convaincre que nous sommes des dupés à qui il est seulement concédé de rêver la réalité, mais pas de la connaître.

L : Parce qu'en effet, ils ont adopté, de fait pour leur part, le célèbre *ignorabimus* prononcé par Du Bois-Reymond en conclusion de ses deux conférences sur le thème : « *Les limites de la connaissance de la nature* ».

R : Mais tous ceux qui sont convaincus que nous ne pouvons pas connaître la réalité en soi, et que nous nous illusionnons par conséquent de vouloir le faire, comment font-ils pour le savoir ? Même leur conviction, à la rigueur, devrait être elle aussi une illusion !

L : Crois-moi : « Ne discutons pas avec eux, mais regardons et passons ».

R : Il me semble comprendre, de toute manière, pour en revenir à notre sujet, qu'il est essentiel de distinguer le connaître vivant de celui abstrait.

L : Cela me fait plaisir que tu le dises. Le vrai problème, en effet, est celui de la conscience, et de ses degrés supérieurs et inférieurs. La lumière de la connaissance ordinaire est réfléchiée comme celle de la Lune. En l'observant et en remontant le cours, on pourrait cependant passer de celle lunaire à celle solaire, à savoir de la lumière réfléchiée à celle vivante, et en retrouver ainsi la source. La conscience abstraite de laquelle nous partons tous, peut par conséquent aussi bien nous emprisonner que nous montrer la voie de son dépassement.

R : En somme, comme disent les maîtres Zen : « La Lune qui est réfléchiée dans l'étang n'est pas la Lune ».

L : Certainement ! Imagine, par exemple, que tu te trouves à l'inauguration d'une exposition. Dans la salle, avec les autres invités, il y a aussi le peintre, mais toi, ne le connaissant pas, tu ne peux pas l'identifier. Tu observes cependant ses œuvres et à un certain moment tu découvres son autoportrait. Tu regardes alors autour de toi, et tu le reconnais. Comme tu vois, l'autoportrait du peintre n'est pas le peintre, mais il peut t'aider à le reconnaître.

R : Si j'ai bien compris, il s'agit donc de partir de l'autoportrait pour aller à la rencontre du peintre : à savoir de ce sujet qui, selon les réalistes naïfs n'existe pas, alors que selon Kant, et Eduard von Hartmann existe bien, mais on ne peut l'atteindre.

L : Il s'agit, en substance, de remonter, par le penser, du plan de l'*identité abstraite ou réfléchiée* à celui de l'*identité spirituelle réelle*. Comme je te l'ai dit, c'est un problème de degrés ou de niveaux de conscience.

R : Je voulais précisément te demander ce que tu entends par « degrés ou niveaux de conscience ».

L : Vois-tu, tous savent qu'en dessous du degré de veille ordinaire, il y a les degrés du rêve et du sommeil. Pourtant, quasiment personne n'imagine qu'au delà d'un tel degré, il puisse y en avoir de supérieurs. Et pourtant, de même que pour étudier le rêve, la veille est nécessaire, ainsi pour étudier la veille il est nécessaire de monter de niveau.

R : Qu'est-ce que cela veut donc dire « étudier la veille » ?

L : Ça veut dire, comme nous l'avons vu, penser le penser ou avoir conscience de la conscience : en somme, cela veut dire, développer l'*autoconscience*.

R : Je crains cependant que pour approfondir cet aspect, il nous faudrait plus de temps que celui dont nous disposons.

L : Tu as raison. Mais pour ne pas nous interrompre maintenant, je voudrais te donner un exemple.

R : Vas-y.

L : Imagine que tu te trouves dans un jardin en train d'observer un pommier. Si on est en hiver, tu le verras donc dépouillé de ses feuilles ; si on est au printemps, tu le verras en fleurs ; si on est en été, tu le verras chargé de fruits ; si on est en automne tu verras son feuillage fané. Selon toi, lequel de ces quatre « exemplaires » de pommier, comme dirait Hartmann, est le pommier ?

R : Aucun des quatre et, à la fois, tous les quatre : il s'agit en effet de quatre moments différents du devenir du pommier.

L : Mais le pommier qui devient, tu le vois ?

R : Certes, que je le vois !

L : Et c'est là que tu te trompes ! Tu ne vois pas le pommier qui *devient*, mais le pommier *devenu* : à savoir le pommier qui *se dresse dans l'espace*, et non pas celui qui *vit dans le temps*.

R : Tu veux dire qu'avec les yeux, je peux uniquement observer les effets produits dans l'espace par le pommier qui vit dans le temps ?

L : C'est justement cela ! Ceux que tu vois avec les yeux ne sont, en réalité, que les photogrammes singuliers d'un film : à savoir, les morceaux de pellicule ou segments d'un processus qui se déroule, dans le temps, avec une *continuité absolue*.

R : En effet, quand on observe une plante, on ne saisit qu'un moment de son devenir.

L : Et dis-moi : si ce qui se trouve dans l'espace est produit par ce qui devient dans le temps, la cause qui vit dans le temps peut-elle être moins réelle que l'effet qu'elle produit dans l'espace ?

R : Non, c'est impossible.

L : Comme tu vois, nous avons découvert qu'au-delà de la plante que l'on peut voir avec les yeux, il y en a une autre que l'on peut voir avec la pensée.

R : Celle-ci est-elle la « plante en soi » de Kant et d'Eduard von Hartmann ?

L : Pas encore. Pour arriver à la « plante en soi », on doit avoir de la patience et procéder par degrés. Essaie d'imaginer à présent qu'à côté du pommier dont nous avons parlé, il y ait un poirier.

R : Oui, et alors ?

L : Alors, en les observant, tu peux penser : ces deux arbres se nourrissent de la même terre, de la même eau, du même air, de la même lumière et vivent même, dans le temps, la même vie. Qu'est-ce qui fait donc que le premier ait la forme et la nature du pommier, et le second, respectivement celles du poirier ?

R : Tu es peut-être en train de faire allusion à un autre niveau de la réalité ?

L : En effet. Mais une chose est : *les niveaux de la réalité*, quant à *notre conscience de ces niveaux*, c'en est une autre.

R : D'accord, mais entre ces deux réalités il y aura aussi une relation quelconque.

L : Certes. Même les niveaux de conscience sont des niveaux de réalité : justement de réalité de conscience.

R : Pourrions-nous dire que *les niveaux de conscience sont des niveaux de réalité et que les niveaux de réalité sont des niveaux de conscience* ?

L : Mais c'est justement cela la vérité !

R : Et qu'est-ce à dire ?

L : Tant que nous distinguons les niveaux de réalité des niveaux de conscience, nous distinguons le percevoir du penser ou le réel de l'idéal. Cette distinction, qui est légitime sur le plan de la conscience de l'espace, à savoir là où est en vigueur l'opposition entre le sujet et l'objet, dès que l'on remonte de niveau, elle commence à disparaître. Au degré de la conscience vivante, *le penser est percevoir et le percevoir est penser*.

R : Si le percevoir comme le penser sont, comme tu as dit, des actes du Je, on peut en effet présumer qu'ils soient, à l'origine, une seule et même chose. Tu n'as pas conclu encore, cependant, ton propos sur le pommier et le poirier.

L : Tu as raison ! Où en étions-nous arrivés ?

R : Nous en étions à nous demander ce qui fait du pommier un pommier et du poirier un poirier.

L : Ah oui ! Et bien ! Ce qui fait d'un pommier un pommier et du poirier un poirier c'est la *qualité*. Celui de la qualité est un niveau de réalité pas moins concret que ceux du temps et de l'espace qui lui sont subordonnés. Quand nous observons une plante, par conséquent, nous ne faisons rien d'autre que d'observer une qualité qui se développe dans le temps pour se présenter aux sens dans l'espace.

R : Et qu'est-ce, en soi, la qualité en réalité ?

L : Attention : *on ne peut pas demander ce qu'est « en soi » la qualité, puisque c'est la qualité à être précisément « l'en soi »*.

R : La qualité et le concept sont donc la même chose ?

L : Pratiquement oui ; même si, sans vouloir être tatillons, nous devrions dire que le concept est *l'essence* de la qualité, alors que la qualité est *l'âme* du concept.

R : Malheureusement, le moment est venu de se dire au revoir.

L : C'est vrai, il est tard.

R : De quoi voulons-nous parler la fois prochaine ?

L : Je dirais de « l'individualité humaine ». C'est vrai, en effet, que le connaître est une synthèse du percevoir et du penser, mais il est vrai aussi qu'une telle synthèse se réalise dans l'âme, et donc dans l'individualité. N'est-ce pas ?

R : D'accord ! Alors au revoir !

L : Au revoir.

Sixième dialogue

R : De tout ce que tu m'as dit la fois passée, devine ce qui m'a donné le plus à penser.

L : Je ne saurais dire.

R : Ta réponse et celle de von Hartmann à la troisième question : celle où il demande combien d'exemplaires se révèlent de deux personnes qui se trouvent dans une pièce. Tu te rappelles ?

L : Certes ! Et pourquoi t'a-t-elle donné à penser ?

R : Parce que tous deux vous avez répondu « six », en ayant ajouté aux quatre représentations deux Je. Mais le Je n'est-il pas un ?

L : Non ! Le Je est un pour tous les exemplaires d'une même espèce animale, mais pas pour l'homme. Toute espèce animale a un Je collectif, tandis que l'homme a un Je individuel.

R : Donc tout homme est une espèce en soi ?

L : *En effet, une espèce ou un concept en soi.*

R : Donc, deux personnes ne se limitent pas pour cette raison à se représenter différemment, mais elles sont effectivement différentes.

L : Vois-tu, Tizio, pour Caio, est autant un objet de perception sensible, et donc un corps, qu'un objet de perception spirituelle, et donc un concept ou un Je ; quand ces deux perceptions se réunissent, surgit, dans l'âme de Caio, la représentation de Tizio.

R : La représentation est donc une *synthèse d'une perception et d'un concept* ?

L : Certes. Nous pourrions dire aussi, si l'on voulait, que la représentation est la manifestation du concept et que le concept est l'essence de la représentation. Ce qu'il importe le plus de comprendre, de toute manière, c'est que le percept et le concept ne sont pas *deux choses* différentes, mais bien *une même chose* appréhendée à *deux niveaux de conscience différents*. Le moment où nous percevons pourrait être comparé à celui où un pêcheur, en sentant une touche sur sa ligne, sait qu'il a pris quelque chose, mais il ne sait pas encore quoi ; le moment où nous pensons, pourrait être au contraire comparé à celui où le pêcheur, en tirant sa ligne hors de l'eau, réalise qu'il s'agit bien d'un poisson ou seulement d'une vieille godasse.

R : Comme à l'intérieur d'un même centre peuvent se révéler plusieurs circonférences, ainsi à l'intérieur d'un même concept peut-il donc se révéler plusieurs représentations ?

L : De fait, le concept est *un*, alors que ses représentations peuvent être *multiples*. Nous disons, par exemple : ceci est un triangle équilatéral ; cela en un autre, isocèle ; cet autre encore est un triangle rectangle. Comme tu vois, nous ne pouvons pas éviter, en nous exprimant, de recourir chaque fois au mot « triangle ».

R : Pourrais-tu être plus clair ?

L : Vois-tu, c'est comme si nous disions : ceci est un *quid* qui, dans un cas, a pris la forme *A* dans un autre la forme *B*, et, dans un autre encore, la forme *C*.

R : Et le *quid* est le concept.

L : Ce serait évident, mais il ne l'est pas, parce que l'on croit que l'on se représente la chose, et non pas le concept ou, plus précisément, que c'est le contenu sensible de la perception qui forme la représentation. Bien que Hegel ait parlé de la représentation comme d'une « métaphore » du concept, l'on n'a pas encore réalisé que *le vrai contenu de la perception est justement le concept ou l'essence immatérielle des choses*.

R : Et pourquoi ne l'a-t-on point encore réalisé ?

L : Parce que l'on redoute de lâcher les amarres qui nous relient à l'expérience sensible. Sais-tu ce que déclare Hegel à ce propos ?

R : Non, que dit-il ?

L : Il dit qu'à la conscience ordinaire il semble qu'en lui ôtant la représentation, on lui ôte un terrain sans lequel elle ne dispose plus de son habituelle base solide.

R : Tu m'as fait penser que Jung, que tu as aussi cité, parle du soi-disant « archétype en soi » comme d'une *facultas praeformandi*¹ comparable au système axial immatériel d'un cristal qui préforme, dans un certain sens, la cristallisation dans l'eau mère.

L : Cependant, on n'arrive pas à la vérité si l'on ne reconnaît pas que la *facultas*, qui pour Jung préforme « des images archétypes », est justement du concept : à savoir, si l'on ne reconnaît pas la réalité essentielle ou spirituelle du concept.

R : C'est donc en vertu de cette *facultas* que Tizio se fait une représentation de soi et de Caio, et que Caio se fait une représentation de soi et de Tizio.

L : En faisant levier, cependant, Tizio, sur le concept et sur le Je de Caio et, Caio, sur le concept ou le Je de Tizio.

R : Pourrions-nous dire, donc, que la représentation est un concept « personnalisé » ?

L : Bien sûr ! Quand nous disons, par exemple : « Je suis fait ainsi », nous ne nous rendons pas compte qu'une chose est le Je, et une autre son vêtement caractéristique ou bio-constitutionnel.

R : Une chose est donc le Je que nous sommes, une autre la nature psychique et physique que nous avons.

L : On peut en effet dire que « l'on a » une âme et un corps, mais on ne peut pas dire que « l'on a » un Je, puisque le Je on l'*est*, on ne l'*a* pas. Celui qui parlerait de « son » Je, démontrerait seulement qu'il ignore que le Je est toujours le *possesseur* et jamais le *possédé*.

R : Nous sommes donc des êtres humains, parce que nous sommes des Je. Beaucoup considèrent toutefois l'être humain comme une abstraction. Toi-même as rappelé, par exemple, que, pour Berkeley, « l'homme en général » n'existe pas.

L : Je le sais. Pour Berkeley et pour les nominalistes comme lui, l'homme universel n'est qu'une *sententia vocum*² ou un *flatus voci*³. Mais ceci dépend du fait qu'il y a celui qui, pour voir *cet homme-ci*, ne voit pas l'*homme* et celui qui, pour voir l'*homme*, ne voit pas *cet homme-ci*.

R : Mais n'as-tu pas dit toi-même que le Je humain est individuel, et non collectif comme celui des autres espèces animales ?

¹ c'est-à-dire une faculté de préformation, nde

² La *sententia vocum* (La doctrine des mots) - Allusion à l'œuvre du nominaliste Roscelin du XIIIe siècle.

³ *Flatus voci, flatus vocis* (émissions de voix) : expression latine relative à des paroles dénuées de sens, sans intérêts

L : Bien sûr ! Garde cependant à l'esprit qu'une chose est le *Je individuel*, dont nous avons l'intuition seulement si nous sommes libérés des sens, autre chose est le *Je singulier* ou l'ego que nous nous représentons seulement si nous sommes liés aux sens. Quand les nominalistes affirment qu'existe *cet homme*, mais non *l'homme*, ils pensent au corps, et non à l'esprit ou au Je individuel, en entendant ainsi affirmer qu'il existe l'homme en tant que percept, mais pas l'homme en tant que concept.

R : En somme, ils pensent à l'*homo* de l'état civil !

L : À l'*homo* de l'état civil, à celui de la carte d'identité, à celui des empreintes digitales. Pour eux, le concept est une forme vide remplie de substance ou contenu exclusivement à partir des choses ou des corps. Ce qui dérive cependant d'une équivoque.

R : D'une équivoque ?

L : Sûr ! Imagine que tu aies un verre plein d'eau et que tu en boives tout le contenu. Comment sera le verre après que tu l'auras bu ?

R : Il sera vide, c'est évident !

L : Voilà l'équivoque ! Il sera bien vide d'eau, mais plein d'air.

R : C'est vrai, je n'y avais pas pensé.

L : Et n'y pensent pas non plus les nominalistes. Comme le verre, au moment même où il se vide d'eau, se remplit d'air, ainsi le concept, au moment même où il se vide de son contenu perceptif ou représentatif, se remplit de son propre contenu ou de sa propre substance : à savoir qu'il se sature d'être ou d'esprit.

R : Le concept a-t-il donc la même substance que le Je ?

L : Certainement ! Le Je est le *Concept des concepts*, l'*Idee des idées*, ou bien, comme le dirait Kant, le concept « le plus grand ».

R : La représentation se trouve-t-elle donc entre le concept et la perception, tout comme l'âme se trouve entre l'esprit et le corps ?

L : Exact. Grâce au concept, et donc à l'esprit, nous identifions l'objet que nous avons rencontré grâce à la perception, et donc au corps : de cette façon, nous le faisons nôtre et, grâce à la représentation, nous continuons ensuite à le porter dans l'âme.

R : C'est-à-dire dans la mémoire ?

L : Avant que la mémoire puisse intervenir, la représentation doit néanmoins s'être formée. La mémoire, qui « fixe », comme on dit, les représentations est personnelle et n'a par conséquent rien à faire directement avec les concepts.

R : Et indirectement ?

L : Indirectement, en effet. Mais c'est un discours qui nous mènerait trop loin de notre sujet.

R : D'accord. Je suis en train de penser que quand on se demande comment l'on réussit à connaître l'objet qui se trouve en face de nous, et donc en dehors de nous, on se pose alors le problème d'une manière erronée. Je le dis parce qu'il paraît que Einstein s'est justement demandé comment fait la mathématique, pur fruit de l'esprit humain, à s'appliquer aussi bien aux objets de l'expérience.

L : Non seulement, mais il a dit aussi : « La caractéristique la plus incompréhensible du monde c'est sa compréhensibilité ». Il ignorait donc que la pensée se trouve aussi dans le monde et que l'objet et le sujet ne sont essentiellement, qu'une même chose.

R : Les choses sont ainsi que je pense que l'on pourrait carrément renverser le problème.

L : Qu'est-ce à dire ?

R : Que l'on pourrait se demander non pas pourquoi l'objet et le sujet sont une même chose, mais pour quelle raison nous les expérimentons séparés et juxtaposés.

L : Tu as raison ! Tu dois cependant considérer que les objets, nous les expérimentons ainsi dans l'espace seulement, et seulement à cause de la perception sensible. Dans le rêve, par exemple, nous retrouvons les choses qui dans la veille sont en dehors de nous, et nous les expérimentons à l'intérieur de nous. L'auto-conscience ou la conscience du Je ne pouvait, d'une autre côté, que naître de cette façon.

R : Et pourquoi donc ?

L : Parce que c'est seulement en se séparant du monde et des autres que le sujet peut prendre conscience de soi comme un *Je opposé à un non-Je*. Ce qui permet au sujet de réaliser ce premier degré d'auto-conscience est un mouvement disjonctif, et donc d'*antipathie*, alors que celui qui lui permet de retourner au monde et aux autres, grâce à une conscience supérieure et plus mûre, est un motif unitif, et donc de *sympathie*.

R : L'auto-conscience de l'ego est donc une auto-conscience embryonnaire.

L : Cela ne fait aucun doute ! Tant que nous connaissons l'objet, nous sommes *conscients* ; quand nous connaissons l'objet et nous-mêmes, nous sommes *auto-conscients*. Mais cette auto-conscience repose sur notre opposition de nature égoïque ou, si tu veux, « cartésienne », à l'objet. Au moment même où cette opposition disparaît, notre auto-conscience s'amenuise en effet. C'est ce qui arrive, par exemple, quand nous nous endormons et quand nous nous évanouissons.

R : Devrions-nous donc dépasser cette opposition sans perdre pour cela l'auto-conscience ?

L : C'est cela justement l'objectif à atteindre, au moyen d'un développement supérieur du penser, de la conscience et de l'auto-conscience. L'auto-conscience coïncide avec la conscience de l'objet seulement quand le Je parvient à reconnaître *l'objet en lui et lui dans l'objet*.

R : Le domaine des représentations, pour en revenir à notre sujet, est-il donc celui de la subjectivité ?

L : Oui. Veux-tu faire à ce propos une petite expérience ?

R : Assurément ! De quoi s'agit-il ?

L : Il s'agit de fermer les yeux et d'imaginer la même chose : que sais-je, un chien.

R : Bien, essayons.

L : Es-tu prêt ? Quand je donnerai le départ, ferme les yeux et imagine que tu es un chien ; je ferai pareil.

R : Je suis prêt.

L : Alors, allons-y !... Ça y est ?

R : Moi, oui, et toi ?

L : Moi aussi... Bien, à présent, rouvre les yeux et dis-moi quel chien tu t'es imaginé.

R : Un berger allemand.

L : Moi, au contraire, un caniche.

R : Eh bien ?

L : Eh bien ! Essaie à présent de penser à ce qui serait arrivé si je t'avais invité à imaginer *le* chien, et non pas *un* chien.

R : Mais on ne peut pas imaginer *le* chien !

L : C'est vrai, mais pour quelle raison ?

R : Pour quelle raison ?

L : Pour la simple raison que *le* chien est un concept.

R : Et le concept, as-tu dit, se trouve au-delà du domaine imaginatif et il est privé de forme.

L : Bien ! Maintenant, essaie donc d'imaginer qu'il y ait ici, avec nous une troisième personne qui, dans sa vie, n'ait jamais vu un chien.

R : Et alors ?

L : Alors, si nous lui proposons notre petite expérience, nous découvrons qu'elle n'est pas en mesure de se représenter un chien.

R : Parce qu'elle n'en a jamais perçu ?

L : Parce qu'elle n'en a jamais fait une expérience. Nous pouvons en effet définir « notre » expérience comme étant constituée de toutes les représentations que nous avons faites. Grâce au percevoir, et au penser, nous entrons matériellement et spirituellement en contact avec la réalité objective, mais c'est en vertu des représentations que ce contact se transforme en expérience subjective ou personnelle et est ensuite gardé en mémoire.

R : Estimes-tu que ceci se produit parce que les représentations sont investies par le sentiment ?

L : Certes. Le sentir, *relié à l'activité de jugement*, sert de médiateur, dans l'âme, entre le penser et le vouloir, *relié au percevoir*, entre l'esprit et le corps ou, si tu veux, entre l'universel et le singulier. Quand il est trop influencé par le corps et par ses besoins, l'horizon de l'âme se restreint et la vie du sentir s'appauvrit. De cette façon, comme dirait Guicciardi, les intérêts « particuliers » finissent par prendre le dessus sur ceux généraux ou universels.

R : Il me semble que l'âme, non seulement voit se restreindre son propre horizon, mais descend aussi de niveau. Nous pouvons avoir de nobles sentiments élevés, mais nous pouvons aussi nous laisser aller à la mesquinerie et aux bassesses.

L : Je suis d'accord. Nous pourrions dire, en effet, en paraphrasant Nietzsche, que la vie de l'âme est une corde tendue entre la vie de l'esprit et celle du corps, et qu'elle peut, pour cette raison, être accablée, et rendue quasiment dés-humaine ou inhumaine, aussi bien par la vie du corps qui, en l'arrachant au ciel, la rend mesquine, que par la vie de l'esprit qui, en l'arrachant à la Terre, la dessèche.

R : Tu as remarqué à ce propos, que si tu traites quelqu'un d'animal, celui-ci s'offense, alors que si tu affirmes, comme le fait la science aujourd'hui, que l'homme, quand bien même intelligent, n'est toujours qu'un animal, personne ne s'offense ? Celle-ci est aussi une démonstration du comment, aujourd'hui en nous, le « particulier » domine...

L : Te rappelles-tu ce que dit le Baptiste, alors qu'il baptise à Enon, en parlant du Christ-Jésus ?

R : Non, je ne me rappelle plus.

L : Il dit : « Il faut qu'Il grandisse, et que moi je diminue ».

R : Ce qui signifierait, de notre point de vue, qu'en chacun de nous devrait grandir *l'homme* et diminuer *cet homme-ci*.

L : C'est bien cela !

R : L'heure est venue de nous quitter. As-tu quelque idée au sujet du thème de notre prochaine rencontre ?

L : J'ai pensé que ce ne serait pas mal de revenir sur certaines choses que nous avons traitées quand nous nous sommes occupés du connaître : par exemple, sur celles relatives à l'agnosticisme et aux soi-disant « limites de la connaissance ». Qu'en dis-tu ?

R : Parfait !

L : Alors d'accord. Au revoir et à la semaine prochaine.

R : Au revoir.

Septième dialogue

R : Vu que nous nous étions proposés de reparler des limites de la connaissance, pendant cette semaine, je me suis mis à regarder mes notes et je me suis heurté à deux problèmes.

L : Lesquels ?

R : L'un est celui-ci : je me suis demandé s'il pouvait se faire que notre connaissance fût limitée à cause du percevoir et non pas, comme on le croit le plus souvent, du penser ?

L : Qu'entends-tu par là ?

R : J'entends dire que s'il est vrai, comme tu le soutiens, que le monde est pour nous un *ensemble de perceptions et de relations idéelles entre les perceptions*, il suffirait alors de démontrer que le domaine de la perception est limité parce que celui de la connaissance l'est également.

L : Et comment pourrait-on le démontrer ?

R : Tu as dit, par exemple, que le percevoir nous permet non seulement d'extraire ou d'abstraire, de l'ensemble du monde, les objets singuliers, mais aussi d'extraire ou d'abstraire, de l'objet singulier, un nombre de qualités égal à celui des sens impliqués dans sa perception. Tu te rappelles ?

L : Certes, et alors ?

R : Et alors on en vient à s'interroger : combien d'autres qualités se manifesteraient à nous si nous étions dotés d'un plus grand nombre de sens ?

L : De sens physiques ?

R : Oui, ou d'autres sens qui nous mettent en rapport avec le monde sensible.

L : Mais prends garde que si nous disposions d'un plus grand nombre de sens, le monde nous apparaîtrait différent, mais du point de vue cognitif les choses ne changeraient pas du tout.

R : Elles ne changeraient pas du tout ?

L : Certainement. Nous devrions toujours résoudre en concept le *surplus* (en français dans le texte, *ndt*) des percepts, et la connaissance en gagnerait peut-être en extension, mais pas en profondeur.

R : Reste de toute manière le fait que le nombre des sens dont nous disposons est limité.

L : Mais excuse-moi, limité par rapport à quoi.

R : Euh... je ne saurais dire. En tout cas, même les capacités de chaque sens sont indiscutablement limitées. Aucun homme, par exemple, n'a le même odorat qu'un chien ou la même vue que l'aigle.

L : C'est vrai. Considère, cependant, que c'est justement la spécialisation de leurs sens qui limite les animaux. Les chiens, par exemple, ne sont au fond que des « nez » ambulants. Ce qu'il perd en termes de spécialisation, et donc d'unilatéralités, l'homme le gagne en termes de variétés et d'exhaustivité.

R : Je comprends.

L : Il y a plutôt à faire une autre considération.

R : Laquelle ?

L : Vois-tu, la réalité de l'être humain ne se caractérise pas seulement en raison de ce que son organisation sensorielle lui permet de percevoir, mais aussi en raison de ce qui l'empêche de percevoir : à savoir de ce qu'il exclut de son horizon.

R : Je ne comprends pas

L : Selon toi, que ferait un chien dont la vue ou l'ouïe aurait le même degré de développement que l'odorat ?

R : Je ne saurais répondre.

L : C'est simple : ce ne serait plus un chien !

R : Il ne le serait plus parce qu'un chien est un chien car il est fait comme il est fait, parce que justement, comme tu l'as dit, c'est un « nez ambulant » ?

L : Il en est justement ainsi! Mais cela vaut aussi pour l'homme. Autant il est homme, et non pas ange ou animal, autant il est fait comme il est fait, et pas autrement. Ce qui importe c'est que l'homme se connaisse ainsi comme il est, sans fantasmer sur ce qui arriverait s'il était différent.

R : Les soi-disant « limites » ne sont donc pas des limites ?

L : Mais vois-tu, chez l'homme, le limité et l'illimité, le fini et l'infini vivent ensemble. Sur le plan cognitif, ce qui apparaît fini au percevoir se résout dans l'infinité du penser ; sur le plan créatif ou moral, ce qui est deviné dans l'infinité du penser s'incarne ou se réalise dans un acte fini ou limité.

R : Des limites, il y en a donc, mais il y aussi la possibilité de les dépasser.

L : Es-tu éventuellement en mesure de me citer un seul poète ou un seul écrivain qui ait renoncé à écrire à cause du fait que le nombre des lettres de l'alphabet est limité ? Ou un seul musicien qui ait renoncé à composer à cause du fait que les notes dont il dispose ne sont que sept ?

R : Il s'agit cependant d'artistes et non pas de scientifiques !

L : Mais la science aussi est une création. *L'artiste crée sur la Terre tout ce qu'il connaît dans l'esprit, tandis que le scientifique crée dans l'esprit tout ce qu'il connaît sur la Terre.* Non seulement, mais, grâce à l'art et à la science, tous deux se connaissent et se créent eux-mêmes.

R : La connaissance est donc une affaire que l'homme doit résoudre avec lui-même ?

L : Ce n'est pas le monde qui nous posent les interrogations ; ce sont nous qui les posons. *La connaissance surgit par le Je et pour le Je.*

R : Pour en revenir à ton exemple, il faut donc penser que seul un mauvais artiste imputerait à la limitation des moyens dont il dispose sa propre impuissance créatrice.

L : Tout comme un mauvais penseur imputerait à la limitation des données qui lui sont fournies par le sens sa propre impuissance cognitive.

R : Pour ce qui concerne ce problème, je l'estime satisfait. Si cela ne te déplait pas, je voudrais passer à l'autre.

L : Dis, je t'en prie.

R : Dans le cours de nos entretiens, tu as plus d'une fois affirmé que la pensée intellectuelle ordinaire, en raison de son caractère statique et abstrait, ne peut pas se mesurer de manière valable avec la réalité vivante et concrète du monde.

L : Et alors ?

R : Alors, il me semble, qu'en disant ceci tu aies négligé un concept qui fait désormais partie intégrante de la conscience et de la culture moderne.

L : Lequel ?

R : Le concept d'*énergie*. Grâce à celui-ci, par exemple, la physique et la psychologie ont fait des grands pas en avant. Comment se fait-il que tu ne l'aies pas pris en compte ?

L : Mais prends garde que lorsque nous avons parlé de la plante qui apparaît dans l'espace et vit dans le temps, je me suis référé implicitement à la force ou à l'énergie. Tu te rappelles ?

R : Je me souviens

L : La plante qui vit dans le temps n'est pas une chose, mais bien plutôt une force ou une énergie. Si tu veux, nous pouvons en reparler.

R : Je crois qu'il le faudrait. Tu as dit et répété que le réalisme naïf opère une réification du concept : à savoir, qu'il identifie le concept avec la chose. Alors, je me demande : qu'arrive-t-il quand à la place de la chose est mise au contraire la force ou l'énergie ?

L : C'est vite dit : le réalisme naïf se transforme en réalisme métaphysique.

R : Métaphysique ?

L : Oui, métaphysique. Tu te souviens quand je proposai, en parlant du penser, de distinguer le *penser*, en tant que verbe ou activité, du *pensé*, en tant que concept ou idée ?

R : Je m'en souviens très bien.

L : Eh bien, *on est réalistes naïfs quand on projette le pensé, tandis qu'on est réalistes métaphysiques quand on projette le penser.*

R : Mais une force ne se prête pas à être réifiée ou matérialisée.

L : Et pourtant, en la définissant, comme le fait aujourd'hui la science, « grandeur physique », de quelque façon elle la réifie ou la matérialise.

R : Elle est donc métaphysique, parce que « demi-physique » ?

L : Tu plaisantes, mais il y a du vrai. Le fait est que le concept actuel d'énergie est l'équivalent dynamique de celui statique de la « chose en soi ».

R : En effet, l'énergie « en soi » est estimée inconnaissable. Dans un ouvrage de psycho-dynamique, je me rappelle avoir lu justement ces mots : personne n'a jamais vu l'énergie psychique et personne jamais ne la verra, certes, pas plus facilement que quelqu'un qui n'a jamais vu de forme quelconque d'énergie physique.

L : Qu'est-ce que je te disais ? Personne n'a jamais vu ni ne verra jamais l'énergie en soi tout comme personne, selon Kant, et Eduard von Hartmann, n'a jamais vu et ne verra jamais la « chose en soi ».

R : Les choses se perçoivent en fait de manière directe, alors que l'énergie, on ne peut que la présumer, l'inférer ou en faire l'hypothèse en vertu de ses effets.

L : Mais le réaliste naïf, étant donné qu'il ne pense que le perceptible, ne devrait pas penser quoi que ce soit de réel là où il n'y a pas quoi que ce soit de perceptible. Non seulement, mais s'il croit que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*¹, comment fait-il alors pour avoir *in intellectu* le concept d'énergie ?

R : Il me semble évident : en observant le mouvement, la vie ou le devenir des choses.

L : D'accord. Mais avec les yeux, comme nous l'avons vu en son temps, on ne peut observer que les effets du devenir dans l'espace, à savoir le devenu et non pas le devenir. Le fait est qu'une telle énergie, on la saisit par la pensée, *mais l'on ne s'imagine pas qu'elle puisse avoir, en soi, la même nature que la pensée*. En étant incapable de la découvrir dans la vie de la pensée, le réaliste métaphysique localise alors une telle force ou énergie dans un monde absolument improbable, parce qu'étranger, aussi bien au percevoir qu'au penser.

R : Tu veux dire, si j'ai bien compris, que le réaliste métaphysique ajoute, à la réalité perceptible des choses, celle imperceptible de l'énergie, pensée comme une force qui n'a pas de nature idéale, c'est-à-dire *pensable*, ni de nature matérielle, c'est-à-dire *perceptible* ?

L : Tu as bien compris. Cette conception est dite « métaphysique » justement parce qu'elle se révèle absolument injustifiée du point de vue de l'expérience.

R : Même aux réalistes métaphysiques on devrait donc demander de quelle manière ils imaginent leur énergie.

L : Mais vois-tu, à leur énergie inconnue, ils confèrent, de fait, certaines des qualités qu'ils connaissent grâce à la perception sensible, en finissant ainsi par imaginer *la nature d'un imperceptible comme celle d'un perceptible*.

R : Tu entends dire qu'ils imaginent l'énergie comme un imperceptible doté de qualités analogues ou affines à celles apprises au moyen de la perception sensible ?

L : Ils ne la définiraient pas, autrement, comme une « grandeur physique ».

R : Tu viens juste de dire que la nature essentielle de l'énergie coïncide avec celle de la pensée. Tu veux peut-être dire que c'est la force inconnue du penser à mouvoir le monde et à donner vie aux êtres ?

L : Rappelle-toi l'Évangile de Jean : « En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes » ; et Dante ? : « L'amour qui meut le Soleil et les autres étoiles ». Le penser, avant de se coaguler ou de se figer dans un pensé, est un *pur mouvement, une pure force ou pure énergie*. Pense, que sais-je, à deux adversaires politiques : pour pouvoir s'affronter dialectiquement, avec leurs pensés opposés, ils doivent nécessairement se servir du même penser. Comme l'eau prend la forme du récipient dans lequel on la verse, ainsi la force fluide du penser prend une forme chez l'un et celle opposée chez l'autre.

R : Sans qu'ils s'en rendent compte.

L : Se représente donc, comme tu le vois, l'exigence d'un développement *qualitatif* de la conscience et de l'auto-conscience, parce que l'homme, bien que cela sonne de manière paradoxale, n'est pas encore *conscient de son être conscient*. Quelqu'un a dit pour le coup : « L'homme connaît

¹ Rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans la sensation, les sens.

et de quelque manière domine le monde au moyen de la pensée. La contradiction, c'est qu'il ne connaît ni ne domine la pensée ».

R : Je commence à me rendre compte qu'il s'agit là d'une grande vérité.

L : Cela me fait plaisir de te l'entendre dire. Qui n'est pas conscient de la force de vie et de lumière dont découle la pensée ordinaire, projette une telle force sur une entité physique ou métaphysique : sur une entité qui, chargée de la force aliénée de la pensée, finit par le subjuguier.

R : L'état d'aliénation de l'homme moderne, dénoncé par Marx, par exemple, est-il donc l'état d'aliénation dans lequel se jette la pensée ?

L : Dans lequel se jettent en réalité le penser, le sentir et le vouloir. Mais il n'y a pas d'espoir de le dépasser si l'on ne commence pas par celui du penser.

R : Je suppose que la mort du penser comporte celle des idées : telle est peut-être « la chute des dieux ? »

L : Si on voulait, on pourrait aussi le dire ainsi. Garde à l'esprit toutefois, que Dimitri Merezkovski a écrit un livre intitulé : *La résurrection des dieux*.

R : Je l'ai lu. C'est une biographie de Léonard de Vinci, et la résurrection dont il parle est celle de la Renaissance.

L : Mais une nouvelle Renaissance peut aujourd'hui commencer seulement comme renaissance ou résurrection de la pensée et de la conscience.

R : En somme, pour revenir à notre sujet, *la chose « en soi » c'est le concept aliéné et « l'énergie en soi » c'est le penser aliéné.*

L : Exact. Pour nous assurer de tout ce dont nous sommes tous deux ignorants, prenons par exemple quatre frères, que nous appellerons : A, B, C, D. Nous les avons d'abord comme objets de perception et ensuite nous les déterminons, au moyen du penser, en tant que concepts.

R : D'accord.

L : Après avoir résolu les percepts en concepts, nous pouvons découvrir les relations qui existent entre ceux-ci, et juger, disons, que A est plus grand que B, et que C est plus petit que D.

R : Eh bien ?

L : Eh bien, arrivés à ce point, nous devons oublier A, B, C et D, pour nous concentrer seulement sur des relations que nous avons découvertes : à savoir sur des concepts de *plus grand* et de *plus petit*, que nous appellerons, respectivement, *x* et *y*.

R : Tu veux peut-être dire qu'après avoir observé A, B, C et D, nous devrions observer *x* et *y* et découvrir éventuellement aussi entre eux une relation ?

L : Il en est justement ainsi ! Nous devrions découvrir quelle relation il y a entre ces deux relations ou, si tu préfères, ce qu'elles ont en commun.

R : Et qu'ont-elles en commun ?

L : En tant que relations *déterminées*, elles ont en commun la force *indéterminée* de la mise en relation.

R : C'est-à-dire une force qui se coagule, dans un cas, sous la forme x et, dans l'autre, sous la forme y ? Mais cette force n'est-elle pas celle du penser ?

L : Certes, mais on n'en est presque jamais conscients. Combien sont-ils à avoir réalisé qu'une *loi naturelle* n'exprime rien d'autre que la relation idéale existante entre des concepts dans lesquels ont été d'abord résolus les percepts des objets singuliers ou des phénomènes singuliers ?

R : Comme les concepts ou les idées apparaissent aux sens sous forme de choses, ainsi les relations entre les concepts ou les idées apparaissent-elles à la pensée sous forme de lois ?

L : Exact, sous forme de jugements formulés par le penser.

R : Je suis désolé, mais je vais devoir te dire au revoir. De quoi aimerions-nous parler la prochaine fois ?

L : Dans notre première rencontre, nous nous sommes occupés de la liberté, en disant qu'avant d'affronter le problème sur le plan éthique, il aurait été opportun de l'affronter sur le plan noétique, pour comprendre quelle valeur a le penser, et par cela même, le fait d'être conscients.

R : Bien, nous commencerons alors à en parler la fois prochaine. D'accord ?

L : D'accord. Au revoir donc et à la prochaine fois.

R : Au revoir.

Huitième dialogue

R : Nous nous sommes quittés, la fois passée, avec la proposition de commencer à parler aujourd'hui de la « réalité » de la liberté. Mais ne crains-tu pas, qu'en utilisant cette expression, l'on puisse penser que le « concept » de la liberté, résultat de la science de la liberté dont nous sommes préoccupés jusqu'alors, soit irréel ?

L : Je ne crois pas, après tout ce que nous avons dit, qu'il puisse surgir un doute de ce genre. Te rappelles-tu, de toute manière, comment commence le 33^{ème} chant du *Paradis* de Dante ?

R : Bien sûr : « Vierge mère, fille de ton fils... ».

L : Eh bien, pour la liberté, le même paradoxe semble valoir. En effet, comme la science de la liberté présuppose la liberté, comme *essence* ou *concept*, ainsi la réalité de la liberté, en tant qu'*existence* ou *pratique*, présuppose la science de la liberté. Comme tu vois, la liberté est à la fois « mère et « fille » de la science de la liberté. Selon Croce, par exemple, les Allemands avaient le concept de la liberté, mais pas sa pratique, tandis que les Anglais avaient la pratique de la liberté, mais pas son concept. Ce qui signifie, c'est l'occasion d'ajouter, qu'autant les uns que les autres n'avaient pas de liberté.

R : La réalité de la liberté est-elle donc l'incarnation de la liberté ?

L : L'Évangile ne dit-il pas : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres ». La vérité de la liberté est la vérité même de l'homme, et son incarnation n'est donc que l'incarnation du Je.

R : Est-ce pour cela que tous ceux qui nient la liberté nient, comme tu dis, aussi le sujet ?

L : Certes ! À partir du moment où il s'agit d'une même réalité, l'on ne peut pas nier la liberté sans nier le sujet et l'on ne peut pas nier le sujet sans nier la liberté. Si tu te souviens, j'ajoutai que la difficulté de concevoir l'être de la liberté n'est justement pas différente de celle qui empêche de concevoir l'être de l'idée ou l'être du je.

R : La liberté est donc un *sujet*, et non pas un *objet*.

L : L'on devrait en effet se demander : « Qui est la liberté ? », et non pas : « Qu'est-ce que la liberté ? ».

R : L'homme lui-même est-il la liberté ?

L : Oui. Garde à l'esprit, toutefois, que *l'homme est un être en devenir*, et donc un être qui ne s'est pas encore pleinement réalisé et qui n'a pas encore amené son être à exister.

R : En somme : « Comment l'on devient ce que l'on est ». Tu te rappelles ? C'est le sous-titre de *l'Ecce Homo* de Nietzsche.

L : Je m'en souviens. Dans notre cas, cependant, il s'agit de l'homme, et non pas du « super-homme ». L'homme, à la différence des minéraux, des plantes et des animaux, est un être non seulement inachevé, mais aussi appelé à faire avancer lui-même sa propre évolution. Les soi-disant « règnes » de la nature sont en réalité des *états de cet être qui est présent et vit seulement dans l'homme*.

R : De tels règnes représentent-ils donc le passé de l'homme ?

L : Certainement. Le passé d'un être qui, avec la connaissance de la nature, connaît son propre passé ou sa propre histoire, en parvenant ainsi à la conscience de soi.

R : Tout ceci implique évidemment l'activité du penser.

L : Ou pour mieux dire, du connaître, puisque seule cette activité effectuée, comme nous l'avons dit, est une synthèse du percevoir et du penser. Quand on distingue, dans le sillage de Kant, la « raison pratique » de la « raison pure », on ne se rappelle pratiquement jamais que la première, comme dit Schelling, produit « des idées sous forme d'actions », alors que la seconde produit « des actions sous forme d'idées ». En effet, l'acte du Je est un, et derrière le vouloir il y a toujours le penser, tout comme derrière le penser, il y a toujours le vouloir. Il est indispensable de rappeler cependant que l'homme du sentir et l'homme du vouloir sont encore rattachés, respectivement, au rêve et au sommeil, c'est-à-dire à la nature vivante, tandis que l'homme du penser et de la veille naît là où meurt la nature.

R : Et où est-ce que la nature meurt ?

L : Physiquement, dans le système osseux et dans celui neurosensoriel, spécialement dans ce qu'on appelle le « cortex » ou « neocortex ». Pour s'en convaincre, il suffirait par exemple de comparer la cellule nerveuse qui n'est pas en mesure de se régénérer, avec celle hépatique, qui est à tel point vivante qu'elle permet la régénération d'un foie, même après une ablation de 80%.

R : C'est frappant, en effet, que la nature meure justement là où se déroule l'activité pensante.

L : Vu que Schelling, toujours, a affirmé que « la nature est l'esprit invisible » et que « l'esprit est la nature visible », nous pourrions dire que c'est là où la nature meurt que l'esprit d'invisible devient visible.

R : À la lumière de tout ce que nous avons dit lors de nos premières rencontres, il me semble comprendre cependant que l'esprit visible ou la pensée consciente est celle abstraite : à savoir celle qui nous donne la forme, mais pas la force, ou le contenu des idées.

L : Ce qui nous donne donc la forme vide de l'esprit, et non pas sa réalité vivante. Te rappelles-tu le moment où nous parlâmes des miroirs déformants ?

R : En effet, si nous étions convaincus que notre forme corporelle fût celle qui nous est restituée par l'un de ces miroirs, n'aurions nous pas une conscience fautive de notre corps ? C'est vrai, en fait, que si nous ne nous reflétons pas dans un miroir, nous n'aurions pas notre image, mais il est vrai aussi que celle que nous restitue le miroir dépend, non seulement de nous, mais aussi des caractéristiques du miroir.

R : Es-tu en train de me proposer de distinguer l'*être de l'esprit* de la *conscience réfléchie d'un tel être*, et de considérer que celle-ci dépend non seulement de l'être de l'esprit, mais aussi des caractéristiques de la réalité dans laquelle elle se reflète ?

L : C'est précisément cela. Qu'est-ce qui se passe en fait ? Il se passe que la *conscience de l'être de l'esprit*, parce que réfléchie ou médiatisée par le *non-être* de la nature, à savoir par la nature morte, se réalise comme une *conscience du non-être de l'être*.

R : Ce qui vaut, naturellement, aussi pour l'être du Je et pour celui de la liberté.

L : Naturellement ! Celle-ci est la vraie raison des difficultés que l'on rencontre quand on veut affirmer la réalité de l'esprit ? Dans la nature, dans le sentiment et dans la volonté, la réalité de l'esprit, nous la reconnaissons *comme une réalité vivante, mais non pas comme une réalité de*

l'esprit ; dans la pensée, à l'inverse, nous la reconnaissons *comme une réalité de l'esprit, mais non pas comme une réalité vivante.*

R : Donc, l'arbre de la connaissance s'est vraiment séparé, en conséquence du péché, de celui de la vie. Pouvons-nous dire que l'homme du rêve et du sommeil est celui de la nécessité et non pas de la liberté ?

L : Certes. Seul celui de l'éveil (ou de la veille, car pour être libre, il faut « veiller », *ndt*) est l'homme de la liberté. Il doit apprendre à se reconnaître toutefois, non pas dans le *réfléchi*, ni d'autant moins dans le miroir, mais bien au contraire dans *celui qui se réfléchit*, en se découvrant ainsi indépendant de la nature. Après s'être libéré, grâce au penser, lui-même, il pourra délivrer et restituer à l'esprit autant l'homme du sentir que celui du vouloir.

R : Si j'ai bien compris, il s'agit de prendre nos distances vis-à-vis de notre nature personnelle : ce qui revient à dire, de notre caractère, de notre tempérament et de notre constitution ?

L : En effet. Il faut que le Je cesse de s'identifier avec ceux-ci. Certes, nous ne sommes pas des êtres seulement faits de pensée ou avec un contenu de vie exclusivement conceptuel. L'activité de la pensée est toujours accompagnée de celle du sentiment et de celle de la volonté ; très souvent, elle se présente carrément assujettie à ces forces-ci. En première instance, cependant, aussi bien les mouvements du sentir, que les impulsions du vouloir ne sont que des *auto-perceptions*.

R : Pourquoi, ne sont-ils pas cependant des stimuli, même s'ils proviennent du monde intérieur de l'âme et du corps et non pas de celui extérieur ?

L : Certes, et ils exigent, comme tous les autres percepts, d'être réunis à leurs concepts.

R : En tant que percepts, même les mouvements du sentir et les impulsions du vouloir sont donc des réalités incomplètes ?

L : Disons, « obscures », ou mieux « indéterminées ». Elles nous donnent la sensation du soi-disant « vécu », et donc l'expérience de notre être. Cette expérience a cependant une connotation subjective et absolument pas consciente.

R : Tu dis en fait que le sentir a un caractère normalement intransitif : à savoir un caractère qui l'empêche d'aller au-delà du sujet pour sentir l'objet.

L : C'est ainsi. Les mystiques, par exemple, qui fondent leur expérience sur le sentir, s'efforcent ensuite de lui conférer une valeur objective et universelle. Mais la tâche n'est pas celle de conférer de manière *extrinsèque* une objectivité et une universalité à une expérience particulière, mais bien plutôt d'amener l'expérience sur le plan de ce qui est *intrinsèquement* universel : à savoir sur le plan du penser et des concepts.

R : Ceci peut valoir pour les mystiques, mais pas pour les philosophes du sentiment et pour ceux de la volonté.

L : Tu as raison. Les mystiques voudraient *expérimenter* l'objet propre, mais, n'étant pas en mesure de l'expérimenter comme une idée, ils se limitent à le rêver dans le sentiment ; les philosophes du sentiment et ceux de la volonté voudraient au contraire *le penser*. Cependant, ils ne s'aperçoivent pas que des objets de leur penser ne sont pas le sentiment et la volonté, mais bien plus la *représentation du sentiment et la représentation de la volonté*. Même ces philosophes, à cause de leur pensée abstraite, ne parviennent donc pas à saisir le réel dans l'idéal et l'idéal dans le réel.

R : Même ceux-là sont-ils donc des réalistes métaphysiques : ce qui revient à dire des réalistes convaincus de trafiquer avec les forces inconnues du sentir et du vouloir, et non pas avec celles connues, quoique de manière réfléchie, du penser et des idées ?

L : Je dirais justement que oui. Les philosophes du sentiment, comme Shaftesbury ou Schleiermacher, et ceux de la volonté, comme Schopenhauer ou Eduard von Hartmann, en expérimentant les contenus vivants du sentir et du vouloir, croient avoir à faire avec des réalités différentes de celle morte de leur penser ; ils ne soupçonnent même pas que la vie et la force des contenus qu'ils perçoivent sont en réalité la vie et la force du penser avec lequel ils les pensent.

R : Donc, si nous récapitulons : puisque nous avons, normalement, une conscience abstraite des idées, nous sommes induits à croire que la vie et la force n'appartiennent pas aux idées, mais à autre chose ; et cet autre chose, parce qu'expérimenté ou vécu, et pas seulement pensé abstraitement, nous le considérons plus réel et plus certain que les idées.

L : Autrement dit, celui qui n'est pas en mesure d'expérimenter *le sentir et le vouloir à l'intérieur du penser* divise ces trois réalités, en considérant les deux premières concrètes et la troisième abstraite. De cette façon, cependant, tout ce qui est singulier ou subjectif lui apparaît concret, alors que tout ce qui est universel et objectif, lui apparaît abstrait. Sur le plan éthique, par exemple, on en vient à trouver l'égoïsme concret si opposé, et il est facile d'imaginer avec quel résultat, à l'idée abstraite de l'altruisme, de la fraternité ou de l'amour universel.

R : Les égoïstes, en effet, posent l'idée universelle abstraite au service de leur volonté personnelle ou de leurs convoitises.

L : Pense que le mal, selon Schelling, consiste justement à élever l'égoïsme personnel à un principe dominant et à une volonté universelle, en réduisant ainsi le spirituel à un moyen qui est en nous.

R : D'autre part, si la force de l'idée est autre que l'idée, alors, la fin de l'idée est aussi autre que l'idée.

L : Et c'est ainsi que l'idée, n'étant plus *finalité* à elle-même, n'est plus en mesure de se tenir solidement, comme le dit Hegel, « en soi et pour soi » et se réduit à un *moyen*. Pense, à titre d'exemple, au soi-disant « mariage d'intérêt ». Pourquoi le ressentons-nous moralement injustifié ? Parce que c'est justement un moyen et non une fin. Pour la morale, il est décisif que l'universel repose sur soi, en qualité d'idée ou de Je.

L : Pour faire ceci, devrions-nous donc libérer l'esprit de l'âme et l'âme du corps ?

L : Nous devrions, pour être plus précis, restituer de la vie au penser, de la lumière ou une âme aux idées et de la chaleur ou de l'esprit au Je.

R : Il s'est fait tard. Avant de te dire au revoir, je voudrais te demander une faveur.

L : Dis-moi donc.

R : Il me plairait, si possible que tu énonçasses, éventuellement sous forme de maxime, le principe moral auquel tu t'inspires.

L : Il ne m'est pas facile de te contenter, parce que je cherche à m'inspirer non pas d'un principe, d'une règle ou d'une loi, mais au contraire du *Principe des principes*, à savoir du Je. Si tu le veux vraiment, je pourrais essayer pourtant de synthétiser ce que je pense de cette façon : *une action est morale seulement quand est moral le sujet qui l'accomplit ; et le sujet qui l'accomplit est moral seulement quand c'est vraiment le sujet, à savoir le Je.*

R : Je te remercie et je te promets d'y réfléchir. La prochaine fois continuerons-nous à parler de la «réalité de la liberté » ?

L : Sans doute ? Alors au revoir.

R : Au revoir.

Neuvième dialogue

R: Ces jours-ci, j'ai longuement réfléchi sur le fait que la conscience du penser et celle du Je naissent là où meurt la nature. Je me suis rappelé que Freud, dans sa « métapsychologie », oppose à l' *éros*, comme force de vie, le *thanatos*, comme force de mort, et je me suis demandé s'il y a ou pas un rapport entre ces forces et celles dont tu as parlé. Cela te déplaît-il de reprendre, éventuellement brièvement, ce sujet?

L: Mais pas du tout. Essaie de penser aux feuilles : au printemps, elles sont turgescentes et vigoureuses, parce que pleines de vie; en automne, elles sont sèches et cassantes, parce que vides de vie. Donc une même force, celle de la vie, une fois se trouve « à l'intérieur » de la feuille, et une autre « à l'extérieur » de la feuille. Eh bien, ce que nous pouvons observer dans le règne végétal seulement comme l'alternance des saisons, dans le règne humain nous pouvons l'observer de manière continue. À la place de la feuille automnale, nous avons la tête ou bien, pour mieux dire, le cortex cérébral et, à la place du printemps, mais aussi de l'été, nous avons le restant de l'organisme.

R: La force de l'esprit opère-t-elle donc à l'extérieur de la tête et à l'intérieur, inversement, du restant de l'organisme?

L: Certes ; et dans la tête, justement parce qu'il est « extérieur », il peut se réfléchir et prendre ainsi conscience de soi, alors que, dans le restant de l'organisme, justement parce qu'il est « intérieur », il demeure inconscient.

R: Si je ne me trompe pas, dans la tête, il prend conscience de soi comme esprit, mais pas comme force ou vie, alors que dans le restant de l'organisme il prend conscience de soi comme force ou vie mais pas comme esprit.

L: Exact. Tu viens de citer Freud et de rappeler l'*éros* et le *thanatos*. Or, l'esprit « au commencement, est *unité de logos*, *pathos* et *éros* : ce qui revient à dire, unité de penser, sentir et vouloir. Quand il se trouve avec l'organisation humaine *tri-articulée*, le penser et le vouloir se divisent cependant, en altérant conséquemment le sentir. C'est pourquoi, dans la condition humaine ordinaire, le *logos*, le *pathos* et l'*éros*, en se présentant juxtaposés, sinon même opposés, ne se révèlent pas dans leur vérité. L'*éros* et le *pathos* se présentent en effet dans l'*habit vivant* de la *nature personnelle*, alors que le *logos*, parce que reflet, se présente dans l'*habit mort* du *thanatos* ou, comme nous le verrons, du *nomos*.

R: Le fait que l'esprit s'annonce comme la négation de notre nature, ne dépend pas pour cette raison de l'esprit, mais de notre nature. S'agit-il peut-être d'une *négation de la négation* ?

L: En effet. Par la négation de la négation, représentée surtout par l'*éros* et le *pathos*, l'esprit commence à s'affirmer lui-même indirectement en qualité de *nomos* ou de *loi morale*. C'est pourquoi, cependant, c'est seulement à un niveau de conscience supérieur à celui du *logos* ordinaire ou de l'intellect, médiatisé par le non-être de la nature, que la vie de l'esprit peut être saisie dans son expression directe : à savoir comme synthèse de *logos*, *pathos* et *éros*.

R: La morale de la liberté est-elle donc différente, tant de la morale *hétéronome* ou *normative*, que de celle *autonome* ou *naturelle*?

L: Sans doute ! L'*individualisme éthique*, dont je suis en train de parler, satisfait en effet, en tant que troisième, aussi bien les exigences objectives de la morale *hétéronome* ou *normative*, que celle

subjective de celle autonome ou naturelle. Pour que cela appert clairement, nous devons cependant analyser l'acte volitif singulier.

R: Faisons-le !

L: D'accord. Dans un acte volitif, il faut avant tout distinguer deux éléments: 1°) Celui *pensant*, constitué par le *motif* ou par le *but momentané* de l'action, qui lui confère une *forme*; 2°) Celui *volitif*, constitué par le *stimulus permanent de l'agir*, qui lui confère une *force*. Celui-ci, à la différence du motif, de la fin ou du but, implique une étroite corrélation avec la nature personnelle.

R: Je conviens qu'un stimulus est moins conscient qu'un motif ou qu'un but, puisqu'il est déterminé plus par la nature que par la culture. Pourrions-nous dire que les stimuli, en provenant de la nature, vont du bas vers le haut, alors que les motifs ou les buts, provenant de la culture, vont du haut vers le bas?

L: Et pourquoi pas ? On doit faire attention, de toute manière, parce que les stimuli, grâce à ce que les psychanalystes appellent un « processus de rationalisation », peuvent se déguiser en motifs ou buts, alors qu'il est difficile que le contraire arrive. En tout cas, *On doit distinguer les actions déterminées par des motifs ou des buts de celles déterminées par des stimuli* ou, pour reprendre tes paroles, les actions imposées du haut de celle imposées du bas.

R: Commençons donc par celles-ci.

L: Comme tu veux. En partant du bas, on rencontre d'abord les stimulations du vouloir puis celles du sentir: à savoir les impulsions, les instincts, les sensations, les émotions, les états d'âme, les affects ou les sentiments. Toutes ces stimulations se font fortes de la nature.

R: Et qu'arrive-t-il quand agissent à l'inverse les motifs ou les buts? De quoi se font-ils forts?

L: Garde en attendant à l'esprit qu'en passant des stimuli aux motifs et aux buts, on remonte du domaine inconscient ou dormant du vouloir et de celui subconscient ou rêvant du sentir, à celui conscient ou éveillé du penser. À ce niveau se rencontrent avant tout les soi-disant « modèles de comportements »: à savoir des modèles culturels qui proviennent, en tant qu'exemples, de l'expérience personnelle ou, pour le dire avec Jung, du « conscient collectif ». Il s'agit de représentations auxquelles donne une force, non plus la nature, mais l'*autorité*. Naissent ainsi la coutume et la loi, et, avec la loi, l'aptitude à confondre la morale avec le droit.

R: La représentation étant une forme vide, ne peut donc pas faire sans recevoir une force de l'extérieur: dans le cas des stimulations, elle la reçoit de la nature; dans le cas des motifs ou des buts, elle la reçoit au contraire de l'autorité ou, comme le dirait Freud, du « Super-Je ».

L: En réalité, on a toujours à faire avec la nature: une fois, cependant, avec celle vivante du sentir et du vouloir; une autre fois, avec celle morte du penser. Pourrait le démontrer aussi le fait que selon la prévalence de la première ou de la seconde condition, on en vient à délinéer un type psychologique ou caractériel.

R: C'est-à-dire ?

L: C'est-à-dire qu'un type « neurasthénique » ou « asthénique », parce que sensible plus au devoir qu'au plaisir, à savoir plus au *nomos* qu'à la *physis*, aura une attitude fondamentalement grégaire et sera le plus souvent porteur d'une *morale privée d'imagination*; alors qu'un type « hystérique » ou « sthénique », parce que plus sensible au plaisir qu'au devoir, à savoir plus à la *physis* qu'au *nomos*, aura une attitude fondamentalement rebelle et sera le plus souvent porteur d'une *imagination privée de morale*.

R: L'asthénique sera en somme une « fourmi » et le sthénique une « cigale ».

L: Ou bien, comme le dit Karl König, le premier sera un « gnome » et le second un « géant ». En tout cas, étant donnée leur nature opposée, ils se seront réciproquement antipathiques. Du point de vue spirituel, le premier aura une aura *vétéro-testamentaire*, alors que le second une « *animisante* » (opposé à *vétéro-testamentaire*, *ndt*).

R: Et comment peut-on se délier de ces attaches de la nature?

L: Seulement d'une manière : en s'élevant au penser vivant. Ce n'est qu'à ce niveau, en effet, qu'on rencontre dans l'idée *une forme qui est avec une force et une force qui est avec une forme*.

R: Si j'ai bien compris, une force qui est celle-là même du Je. Ne dis-tu pas que l'idée n'est autre que la forme dans laquelle notre être se détermine et se réalise d'une fois à l'autre ?

L: C'est ainsi. Le Je s'*autodétermine* en déversant sa force dans la forme de l'idée ou du concept.

R: Même un « commandement » est cependant une idée.

L: Oui, mais une idée qui n'a pas été comprise par intuition par le sujet. Ce qui compte, en effet, c'est le type de rapport qu'il y a entre l'idée et le sujet. Un commandement, parce qu'appris, n'est pas une idée *du* sujet, mais une idée *dans* le sujet.

R: Tu veux dire qu'en observant un principe moral, à savoir une idée, que nous n'avons pas conçue ou comprise nous-mêmes, nous nous mettons dans un état de sujétion morale ?

L: Certainement. Dans l'état dans lequel nous contraind tout « impératif catégorique » : à savoir toute idée qui, avant de se présenter au vouloir comme *bien*, n'a pas été reconnue par le penser comme *vraie* et par le sentir comme *belle*.

R: Il ne s'agit donc pas de soutenir le Je par les principes moraux, mais bien plus de soutenir les principes moraux par le Je.

L: C'est justement ainsi ! Considère, au-delà de tout, que si l'on s'arrête aux principes, sans considérer la *Principe des principes*, on finit presque toujours par faire prévaloir le droit à la morale.

R: Et quelle différence y a-t-il entre ces deux domaines ?

L: Quelqu'un a dit: « Dieu juge les intentions et non les faits ». Eh bien, celui de la morale est le *domaine spirituel des intentions*, alors que celui du droit est le *domaine sensible des faits*. Quand elle est liée aux faits ou aux comportements extérieurs, la morale se réduit au « juridisme » ou aux « statistiques ». Comme sur le plan juridique, on fait dériver de la loi les soi-disant « règlements d'exécution », de même, sur celui moral, on fait dériver de la loi, du principe ou du commandement, toute une série de préceptes visant à régler les comportements quotidiens.

R: Ne crois-tu pas, cependant, que ceux qui rédigent ces codes de comportement, le fassent dans la crainte que, sans eux, la morale finisse par se dissoudre dans le subjectivisme ou dans le relativisme, et donc dans l'arbitraire ?

L: Le domaine du subjectivisme ou du relativisme est cependant celui de l'âme ou, pour mieux dire, de la *psyché*, et non celui de l'esprit : et à savoir le *domaine ordinaire des sensations, des sentiments et des représentations, et non celui supérieur des concepts et des idées*. Le fait est que la limite de la morale normative n'est pas représentée par son exigence d'objectivité, mais *par la manière dont elle la satisfait*. Si l'on est incapable de satisfaire une telle exigence sur le plan des idées, il est naturel que l'on cherche alors à la satisfaire sur celui des faits.

R: De cette manière, l'acte concret devient l'élément décisif du jugement moral.

L: Et il le devient parce que l'on ne distingue pas, justement, l'action de son motif. Mais l'action, en tant que fait, constitue un contenu perceptif qui requiert en première instance un jugement cognitif, et non un jugement moral. *Une chose, en somme, est le concept cognitif, une autre, sa valeur morale.*

R: Tu veux dire, enfin, que les soi-disant « faits » sont déjà le résultat d'un jugement qui intègre les données immédiates perçues avec celles conceptuelles. En substance, tu es en train de distinguer les jugements dits « de fait » de ceux dits « de valeur ».

L: Exact.

R: Je pense que si le Je est le fondement du sujet et de l'objet, c'est au Je alors à se penser cognitivement et à se vouloir moralement dans l'objet.

L: Mais l'essence spirituelle de l'amour se trouve exactement dans le *se vouloir soi-même dans l'objet ou dans autrui* et dans le *vouloir l'objet ou autrui en soi-même*.

R: Autrement dit : « Aime ton prochain comme toi-même » ! Places-tu donc l'*amour* au fondement de ton individualisme éthique ?

L: Sans doute. Si l'intellect ou l'intelligence parvient, en se développant, à ouvrir la voie de la sagesse, la sagesse ouvre alors la voie à l'amour. Selon Soloviev, par exemple, un but de la morale est justement celui « d'unir les êtres spirituels par un lien libre et profond, et l'unique lien de ce type, c'est l'amour ». L'amour aussi, comme la liberté, n'est pas une chose, mais un être ou un esprit : enfin, un sujet et non pas un objet. Ce qui signifie que *l'amour est vraiment seulement l'amour quand le Je est vraiment le Je*.

R: Quand l'amour nous meut pour l'objet ou pour l'autre, est-ce alors le Je à se mouvoir et à nous mouvoir ?

L: Comme tu le sais, Augustin a dit: « Aime et fais ce que tu veux » ; on pourrait aussi dire, cependant: « Sois le Je, et fais ce que tu veux », parce que notre vrai Je est habité par l'*Être de l'amour*.

R: Tu admettras, de toute façon, qu'au long de la voie qui mène à ce but les normes et les lois morales développent une fonction irremplaçable.

L: Sans doute. Il ne s'agit pas en fait d'abolir la loi, mais bien de la dépasser, en se portant au-delà du domaine où sa nécessité est en vigueur. Te rappelles-tu l'Évangile de Jean ? « Puisque la loi a été donnée par Moïse ; la grâce [*Charis*, ndt] et la vérité [*Aléthéia*, ndt] sont venues au moyen de Jésus-Christ ». Quand on aime la vérité et que l'on reconnaît comme juste un devoir, on aime aussi le devoir ; mais un devoir, au moment même où il est aimé, n'est plus un *devoir*, mais un *vouloir* : à savoir il n'est plus un vouloir qui s'impose, mais plutôt un vouloir qui se pose et qui librement se manifeste.

R: Ne sortent donc pas du domaine de la nécessité, autant ceux qui, en ayant, comme on dit, un « sens du devoir » prononcé, sont naturellement obéissants, que ceux qui, en l'ayant peu développé, sont naturellement rebelles.

L: Ils n'en sortent pas parce qu'en tant que sujets ou Je, ils se sont identifiés avec leurs natures respectives. C'est comme s'il se disait en fait, les uns : « J'obéis, donc je suis » ; les autres: « Je désobéis, donc je suis ». Un homme, ce qui équivaut à dire un « esprit libre », dirait au contraire : « Je suis, donc j'obéis et je désobéis selon les exigences de la réalité que je reconnais en pensant ».

R: L'idée de liberté coïncide-t-elle donc avec celle de « l'esprit libre », et celle-ci coïncide-t-elle, à son tour, avec l'idée de l'homme ?

L: La fait est que « l'esprit libre » est l'expression pure de la nature humaine. *Vrai homme, en somme, est seulement celui qui est vraiment libre.*

R: Tu admettras, cependant, qu'il ne s'agit que d'un idéal !

L: Mais d'un idéal qui, en chacun de nous, tend constamment à s'incarner.

R: Si j'ai bien compris, à la différence de tous les autres êtres de la nature, l'homme doit incarner de lui-même son idée.

L: Tu as bien compris. L'homme est l'unique être chez lequel le donné immédiat, à savoir l'homme en tant qu'objet de perception ou percept, ne coïncide pas encore avec le donné conceptuel, ce qui revient à dire avec « l'esprit libre ». Si cela ne te déplaît pas, je voudrais te lire à ce sujet un passage de Rudolf Steiner que j'ai noté.

R: Je t'écoute.

L: « Dans l'objet de perception *homme* il y a, donnée, la possibilité de se transformer comme dans la graine végétale il y a, donnée, la possibilité de devenir une plante développée. La plante se transformera grâce aux lois objectives qui résident en elle ; l'homme reste dans son état incomplet, s'il ne saisit pas en lui-même la matière de la transformation et ne se transforme pas par sa propre force. La nature ne fait de l'homme qu'un être naturel ; la société en fait un être qui agit selon des lois ; mais un être *libre*, il ne peut le faire que de *lui-même* ».

R: C'est clair ! Tu as bien fait de me le lire.

L: Je suis content que tu l'aies apprécié.

R: La moralité aussi, comme nous avons dit de la liberté, et de l'amour, est donc un sujet; et un sujet qui est, une fois encore, avec l'être de l'homme.

L: On ne doit pas penser en effet que l'homme se révèle pour que la moralité se révèle, mais que la moralité se révèle *au moyen* de l'homme.

R: L'heure est venue de nous dire au revoir. Aujourd'hui nous avons échangé bien des idées qui me feront certainement réfléchir. As-tu quelque chose à proposer pour la prochaine fois?

L: Si cela te va, je dirais d'examiner les rapports qui existent entre cette idée de liberté et le monisme dont nous avons parlé dans le cours de nos premières rencontres.

R: D'accord. Au revoir, alors à la semaine prochaine.

L: Au revoir.

Dixième dialogue

R : De tout ce que tu as dit la fois passée, une chose m'a surtout frappé.

L : Laquelle ?

R : Tu as dit qu'un commandement, n'étant pas le résultat d'une intuition individuelle, est une idée *dans* le sujet, et non pas *du* sujet.

L : Exact.

R : Et tu as dit aussi que le devoir est un vouloir qui, n'ayant pas été reconnu vrai par le penser et beau par le sentir, est attribué à un non-Je.

L : Il ne me semble que je n'aie pas utilisé vraiment ces mots, mais de toute manière il en est bien ainsi.

R : Mais qu'est ce « non-Je » ? Quelle est sa nature ?

L : Ces points d'interrogation nous ramènent directement au thème du monisme. Tu te rappelleras que dans l'une de nos premières rencontres, nous observâmes que la connaissance part de l'opposition ou du dualisme de sujet et objet.

R : Je me le rappelle bien. Nous distinguâmes aussi les conceptions qui affirment le sujet au détriment de l'objet de celles qui font le contraire.

L : En spécifiant que les premières s'appuient en particulier sur le sentir, et donc sur un sujet subconscient, rationnel, affectif, mystique ou esthétique, alors que les secondes s'appuient en particulier sur le vouloir, et donc sur un objet inconscient, physique ou métaphysique.

R : Sur un objet, physique ou métaphysique, qui est cependant conçu, si je m'en souviens bien, comme un sujet inconnu et transcendant.

L : Un sujet qui, pour certains, est représenté par la matière, pour d'autres à l'inverse, par l'être ou par l'esprit.

R : Il me vient à l'esprit, à ce propos, un livre de Viktor Frankl, intitulé : *Dieu dans l'inconscient*.

L : Ou bien encore, le *Deus absconditus*¹ d'Isaïe et Pascal. En se révélant de toute manière, dans un cas comme dans l'autre, *le non-Je comme Je et le Je comme non-Je*, il n'y a pas de place pour la liberté. Dans le cas du matérialisme, la contrainte des *lois naturelles* est en vigueur tandis que dans celui du spiritualisme, c'est la contrainte des *lois morales* qui est en vigueur.

R : Si j'ai bien compris, le non-Je des matérialistes est un résultat de la projection du Je sur l'objet-chose, tandis que le non-Je des spiritualistes est un résultat de la projection du Je sur l'objet-force, à savoir sur la volonté.

L : Sur une entité métaphysique jugée précisément pour cela « omnipotente ». Par les uns comme par les autres, *l'objet* est au bout du compte jugé *actif*, lequel est considéré par cela même comme un sujet, et *le sujet* est jugé *passif*, lequel est considéré par cela même comme objet.

R : En effet, un sujet passif ne peut pas figurer en tant que sujet de la volonté, mais doit forcément figurer comme son objet.

¹ Deus absconditus : Dieu caché.

L : Comme objet, éventuellement, de la volonté d'un autre individu, d'un groupe ou d'une autorité sociale quelconque, politique ou religieuse. Mais il y a autre chose.

R : C'est-à-dire ?

L : Il y a la soi-disant « voix de la conscience ». Dans ce cas-ci, on a à faire avec une *autorité intérieure*, et non pas extérieure. On pense, à tort ou à raison, entendre dans la conscience la voix de l'esprit ou du Je, mais on ne connaît pas l'esprit ou le Je dont on entend la voix.

R : Tu veux dire que l'on en saisit la seule manifestation ?

L : Il en est justement ainsi. L'essence de l'esprit ou du Je est alors projetée sur une entité extra-humaine, dont le vouloir se présente à l'homme comme un devoir. Von Hartmann, par exemple, parle d'un « ordonnancement divin du monde », et assigne à l'homme le devoir d'en exécuter la volonté, les décrets ou les intentions d'une entité supérieure.

R : Et qu'arriverait-il, si cette projection était retirée ?

L : On découvrirait le Je subconscient du sentir et le Je inconscient du vouloir à l'intérieur du Je conscient du penser : on renverrait ainsi toute transcendance ou aliénation, et l'on serait finalement des « esprits libres ».

R : Il me semble comprendre, donc, qu'autant les actions imposées par la nature que celles imposées par la culture, à savoir par les lois morales, sont seulement des étapes du processus évolutif qui mène à la liberté de l'esprit, et donc à la vraie moralité.

L : Le fait est que l'évolution de la moralité va de pair avec celle de la conscience, et c'est de celle-ci, par conséquent, que l'esprit attend d'être restitué à la vie propre, à la lumière propre et à la chaleur propre : en bref, à lui-même.

R : J'en déduis que « l'esprit libre », en tant que concept de l'homme, ne peut s'incarner que dans l'individu.

L : La moralité d'un collectif dépend en effet de celle des individus qui le composent. Une vraie socialité ou fraternité ne peut pour cette raison exister que dans une communauté « d'esprits libres ». « **Vivre dans l'amour de l'action** — a dit Rudolf Steiner — **et laisser vivre dans la compréhension de la volonté d'autrui, c'est la maxime fondamentale des hommes libres** [soulignement du traducteur] ».

R : Si le monde spirituel ou des idées est un, les intentions les plus profondes de deux « esprits libres » ne peuvent en effet que concorder.

L : Certes. Un homme libre n'exige pas d'un autre, une concordance, mais il l'attend, puisqu'il sait bien qu'elle est inhérente à sa nature la plus profonde et la plus vraie.

R : Il me semble, cependant, qu'il y ait opposition entre le caractère universel de l'idée perçue par intuition et celui individuel de l'action humaine députée à lui conférer, comme on dit « du corps ».

L : Vois-tu, l'opposition ne vaut que pour l'intellect et pour la pensée « calculatrice » qui en fait la distinction. Dès que l'on parvient à vaincre l'inertie de la logique formelle ou binaire, elle se dissout. En mettant la pensée en mouvement, le Je peut en effet saisir ce *mouvement pendulaire vivant qui remonte sans cesse, par voie inductive, de l'individuel à l'universel et descend, par voie déductive, de l'universel à l'individuel*.

R : Ceci n'est pas clair pour moi.

L : Pense à l'opposition qui existe entre le *connaître* et le *créer*. On connaît ce qui existe, alors que l'on crée ce qui n'existe pas encore. Du moment que *ex nihilo nihil fit*¹ (On ne fait rien de rien. nde), ce qui n'existe pas encore dans le temps et dans l'espace, peut d'autant être créé que cela *est* déjà dans ce monde des idées qui *est*, à son tour, dans le Je. Tout ce qui existe en tant que produit de l'agir humain, avant d'être réalisé dans le domaine sensible de la perception, doit donc être deviné par intuition dans celui extrasensible de la pensée.

R : Autrement dit, tu veux dire que l'idée, en tant que *puissance* préexiste à l'idée en tant qu'*acte*, et que c'est justement dans le passage de la puissance à l'acte que l'universel devient individuel ?

L : N'oublie pas, cependant, que ceci vaut pour le créer ou l'invention, et non pas pour le connaître ou la découverte.

R : Je conviens que les pensées, au moyen du créer ou de l'invention, deviennent des choses, alors que les choses, au moyen du connaître ou de la découverte, deviennent des pensées.

L : Comme tu vois, il est toujours actif ce mouvement pendulaire vivant qui transmute le penser dans le vouloir et le vouloir dans le penser, le concept dans le percept et le percept dans le concept ou le créer dans le connaître et le connaître dans le créer. En réalité, *c'est le cœur du Je à pulser, en changeant constamment la diastole dans le moment universel dans la systole de celui individuel, et vice versa.*

R : Si le domaine de l'universalité est celui de l'esprit et le domaine de l'individualité est celui du corps, le domaine intermédiaire de l'âme est-il alors celui de la particularité ?

L : Logiquement, il en est ainsi. Nous devons cependant dépasser ce plan abstrait, en observant, par exemple, comment la représentation se forme, dans l'âme, justement en vertu de l'union de l'individualité ou, pour mieux dire, de la singularité du percept avec l'universalité du concept.

R : Dans la création, tout comme dans l'agir moral, le percept, à savoir la donnée individuelle ou singulière de la perception, n'existe pas encore, parce qu'il ou elle, respectivement, doit être créé précisément. Comment fait l'idée perçue par intuition, alors, pour transmuter en représentation de l'âme sans l'apport de la perception ?

L : Dans ce cas, comme j'espère que nous le verrons mieux ensuite, le Je doit développer tout seul ce travail qui, dans la cognition sensible, se déroule avec l'aide de la perception. Sur le plan ordinaire, le Je crée, *avec l'aide* de la perception, la *représentation bidimensionnelle* et l'*image perceptive tridimensionnelle*. À un autre niveau, le Je crée, *sans l'aide* de la perception, la *fantaisie imaginative* ou, plus précisément, l'*imagination*.

R : Sans fantaisie imaginative ou imagination, aucune création n'est possible, en effet.

L : Ni, non plus, la création morale.

R : Je regrette, mais je dois te laisser. De quoi parlerons-nous la prochaine fois ?

L : Pour notre prochaine rencontre, je pensais te proposer ce thème : « But du monde et but de la vie ». Qu'en dis-tu ?

R : Ça me semble intéressant. Alors d'accord, et au revoir.

L : Au revoir.

¹ *ex nihilo nihil fit* : Proverbe latin dont l'origine remonterait à Parménide : On ne fait rien de rien, rien ne naît de rien.

Onzième dialogue

R : Ces jours-ci, j'ai repensé au connaître et au créer et il m'a paru significatif que le premier soit tourné vers le passé et le second vers le futur.

L : C'est vrai, ces deux activités sont opposées également en ceci. La connaissance sensible concerne le *créé*, et non pas le *créer*. L'idée, pour le dire avec Thomas d'Aquin, se révèle *ante rem*¹ dans le créer, *in re* dans le créé, et *post rem* dans le connaître.

R : En pensant ensuite que nous nous étions proposés de traiter aujourd'hui le thème « le but du monde et celui de la vie », j'ai réalisé que le monde n'a pas de but : parce que « créé », il est en effet déjà un but atteint.

L : Tu as raison. Un but, une fin, ou comme le dit Aristote, une « cause finale », comme une idée du but que l'on veut atteindre, ne peut se révéler qu'*ante rem*, et à cause de ceci, seulement dans la pensée humaine.

R : Dans le créé ou dans la nature, ne se révèle-t-il donc pas de finalité ?

L : À une exception, celle de l'agir humain.

R : Parce que l'homme est une créature d'exception ?

L : En effet. Seulement avec l'homme, effectivement, les entités créatrices ont mis au monde un être en mesure de se poser des fins de manière autonome, et de faire avancer ainsi la création. En dehors de l'homme, seul le lien de cause à effet se révèle de manière *idéelle*, en éclairant, sous forme de loi, le rapport entre les phénomènes.

R : Sais-tu, ce que Léonard de Vinci a dit à ce sujet ?

L : Non, qu'a-t-il dit ?

R : Il a dit : « Ô nécessité admirable et étonnante, tu contrains par ta loi, tous les effets, à échéance très brève, à participer de leurs causes.

L : Mes compliments pour la mémoire !

R : On estime aujourd'hui cependant, dans le sillage de Werner Heisenberg, que le monde n'est pas gouverné par la nécessité, et donc par la certitude, mais par la probabilité.

L : Mais ceci est-il probable ou certain ?

R : Et qui le sait ?... Pour revenir à nous, il me semble que la finalité exige qu'existe, non seulement entre l'effet et la cause un lien idéal, mais aussi que l'idée de l'effet, sous forme de but, exerce une action orientée à créer les conditions nécessaires à sa réalisation.

L : Que justement à cause de ceci, on les dit « nécessaires, mais non suffisantes ». Supposons, par exemple, que moi je m'inscrive dans une école et que, après l'avoir fréquentée, j'en obtienne un diplôme. L'inscription n'est pas la cause du diplôme, mais bien au contraire, la condition « nécessaire, mais pas suffisante » pour l'obtenir.

R : D'accord.

L : Et pourtant, comme la cause précède l'effet, ainsi l'inscription précède-t-elle le diplôme.

¹ Ante rem = avant la chose, in re = dans la chose, post rem = après la chose

R : Tu sais très bien, cependant, qu'une chose, comme le disaient les Scolastiques, est le *post hoc*², une autre est le *propter hoc*. Le fait que *B* suive dans le temps *A*, ne signifie pas encore que *A* soit la cause de *B*.

L : C'est vrai. Il faut en effet distinguer le concept du percept : à savoir le diplôme *ante rem* ou *diplôme-concept* du diplôme *in re* ou *diplôme-percept*. Le premier *est* au-delà du temps et de l'espace, tandis que le second *existe*, grâce au temps et à l'espace.

R : Est-ce seulement au moyen du vouloir ou de l'agir humain, qu'un concept ou une idée peut donc se transformer en une chose ou un fait ?

L : Vois-tu, dans le rapport de cause à effet, la perception de la cause, que sais-je, de l'éclair, précède la perception de l'effet, à savoir ici du tonnerre, tandis que dans le rapport finaliste et téléologique, ce qui précède la perception de la cause, ce n'est pas la perception de l'effet, mais au contraire *son concept ou son idée*.

R : Il est donc indispensable de distinguer le concept de l'objet.

L : Et ça l'est parce que l'on peut parler d'un lien finaliste *seulement quand la cause d'une action est un concept ou une idée*.

R : Ce qui peut advenir, dis-tu, seulement chez l'homme.

L : Exact ! C'est seulement dans le créer ou dans l'agir humain que l'idée, en tant que réalité *ante rem*, se prête à être réalisée de manière finaliste. Chez tous les autres êtres de la nature, l'idée, en tant que réalité *in re*, se présente au contraire au connaître comme leur essence.

R : Cela veut dire, donc, que la nature est un être désormais *devenu* ou un *état*, alors que l'homme est un être en *devenir*. Mais ce que l'homme se propose ne dépend-il pas du degré évolutif de sa conscience ?

L : Certes. C'est pour cela que l'Évangile dit : « La vérité nous rendra libres ». *La connaissance nous donne la vérité, la vérité nous donne la liberté, et la vérité et la liberté nous donnent « l'esprit libre », à savoir l'être humain.*

R : Nous pourrions donc dire « dis-moi quel but tu te fixes, je te dirai qui tu es ». Tu sais que Michel de Unamuno soutient que Dieu nous jugera plus pour ce à quoi, intimement, nous avons aspiré ardemment à être et ce que nous nous sommes proposés d'être, que pour ce que nous avons fait et sommes devenus ?

L : Il n'a pas tort. En effet, si la soi-disant « raison pratique » ne fait que produire, comme le dit Schelling, « des idées en forme d'actions », alors la qualité des actions dépendra *in toto* de celle des idées. La qualité des idées ne dépend pas cependant de la « raison pratique », mais de la « raison pure ».

R : La qualité du vouloir dépend-elle en définitive de la qualité du penser ?

L : Certainement. C'est à partir de la « pensée sans qualité », comme dirait Musil, à savoir de la pensée morte ou purement quantitative, que dépend en effet la convoitise : à savoir, la volonté d'avoir, et non pas d'être.

R : Tu me rappelles l'Évangile : « Partout où sera le cadavre, s'y rassembleront les vautours ».

² *post hoc ergo propter hoc* = à la suite de cela, donc à cause de cela, est un sophisme qui consiste à prendre pour la cause ce qui n'est qu'un antécédent, c'est prétendre que si un événement suit un autre alors le premier doit être la cause du second. La locution est souvent simplifiée en *post hoc* comme dans « raisonnement *post hoc* ». (Wikipedia, 2010)

L : Il en est ainsi. Et sais-tu ce que dit Hegel à propos de ce même sujet ?

R : Non, que dit-il ?

L : Je te le lis : « Ce qui est privé de vie a à faire avec ce qui est privé de vie. Si l'on trouve de la satisfaction à avoir à faire avec des cadavres, cela veut justement dire que le cœur est mort. L'esprit vivant affirme au contraire : laisse les morts ensevelir leurs morts et suis-moi ».

R : Pour revenir à notre sujet sais-tu que Einstein, en remontant à Schopenhauer, a dit : « Un homme est sans doute libre de faire ce qu'il veut, mais il n'est pas du tout libre de vouloir ce qu'il veut » ?

L : Mais justement l'erreur est en ceci !

R : À savoir ?

L : Soutenir que l'homme « n'est pas du tout libre de vouloir ce qu'il veut » équivaut à soutenir que « ce qu'il veut » *il ne le veut pas mais le doit*. « Ce qui n'est cependant que la forme momentanée du vouloir, et à celle-ci, comme nous avons vu, peuvent donner force ou bien la nature ou bien la culture. Les situations dans lesquelles l'homme « n'est pas du tout libre de vouloir ce qu'il veut » sont donc celles dans lesquelles le sujet expérimente « ce qu'il veut » comme *une forme à laquelle donne force une réalité qui n'est pas la sienne*. Eh bien, si de telles conditions subsistent dans le cas des stimulations naturelles et des modèles cultureux, elles ne subsistent plus, en revanche, dans le cas de l'intuition conceptuelle. Dans celle-ci en effet, *le sujet ou le Je est la force de l'idée et l'idée est la forme du sujet ou du Je*.

R : Nous sommes donc non-libres quand nous avons l'idée comme une forme, mais pas comme une force : à savoir, quand nous sommes possédés, par son entremise, par la nature ou la culture. Ceci me rappelle que Schiller, dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, dit justement qu'on se transforme en « sauvages », quand la nature domine la culture, et en « barbares », quand la culture détruit la nature.

L : Comme nous l'avons dit en son temps, on peut, en effet, n'être possédés que par ce qu'on n'est pas.

R : Être libres veut-il dire alors être possédés par ce qu'on est ?

L : Certes ! Considère, cependant, qu'être possédés par ce qu'on est signifie *être ce qui nous possède et donc, posséder ce que l'on est* : ou bien, le Je.

R : Penses-tu que ceci ait quelque chose à voir avec le dicton connu de Paul : « Pas moi, mais le Christ en moi » ?

L : Je le dirais en effet... Je le regrette, mais aujourd'hui je dois te laisser.

R : Ne t'inquiète pas. Cependant je voudrais que nous établissions le thème de notre prochaine rencontre.

L : Si cela te convient, il me semble que le moment est venu de reparler « d'imagination morale ». Te souviens-tu ? Nous en avons déjà fait allusion lors de l'une de nos rencontres, avec la proposition d'en parler plus longuement par la suite.

R : Cela me fait plaisir de reprendre ce sujet. Au revoir et à la semaine prochaine.

L : Au revoir.

Douzième dialogue

R : En vue de notre rencontre d'aujourd'hui, j'ai repris mes notes en main et je me suis arrêté sur celles relatives à la perception et à la représentation.

L : Tu as bien fait, parce qu'il n'est possible de clarifier l'idée d'imagination morale qu'en ayant bien présentes à l'esprit les *interrelations dynamiques* entre concept, représentation et perception.

R : Ce qui veut dire, entre l'universel, le particulier et l'individuel ou, comme tu préfères dire toi, le singulier.

L : Exactement. Dans le connaître nous partons en effet du donné singulier de la perception, *nous remontons* au donné universel du concept, et, après les avoir réunis, *nous descendons* dans le domaine particulier de la représentation.

R : Ne dis-tu pas justement que la représentation est un concept qui a été une fois réuni à une perception ?

L : En effet, il s'est donc ainsi « personnalisé ». Te rappelles-tu notre expérience avec le concept de chien et avec sa représentation ?

R : Et comment ! C'est celui qui m'a permis de réaliser qu'il est possible de se représenter *un* chien, mais pas *le* chien.

L : Et nous observâmes aussi alors que c'est seulement grâce à l'expérience perceptive que le concept se métamorphose en représentation.

R : Il me semble, toutefois, que dans l'activité morale, les choses se tiennent différemment.

L : Tu as raison. Dans celle-ci nous partons en effet du plan universel du concept, et non pas de celui singulier de la perception, et la représentation, à moins qu'elle ne soit pas donnée, nous devons de temps en temps la créer.

R : C'est-à-dire ?

L : Vois-tu, le Je, dans le cas de l'activité cognitive, crée la représentation en opérant une synthèse du percept et du concept, tandis que dans celui de l'activité morale, *le percept manquant*, il doit créer la représentation, en l'extrayant, pour ainsi dire, du concept.

R : En recourant à l'imagination ou à la fantaisie ?

L : Justement ainsi. En absence d'une aide qui lui est fournie par la perception, Le Je, pour donner une forme au concept, doit recourir à la force de sa volonté propre.

R : Ne serait-il pas juste de dire alors que la représentation est *une imagination de ce que les sens nous transmettent*, alors que l'imagination est une *représentation de ce que l'esprit nous transmet* ?

L : Plus que juste ! Ce qui compte, en tout cas, c'est de réaliser que le concept, *avant de pouvoir prendre corps dans l'action, doit prendre forme dans l'âme*.

R : Chose qui dans le connaître, si j'ai bien compris, ne sert pas, parce que le concept a déjà pris corps dans l'objet et se présente au Je comme l'essence de l'objet lui-même.

L : Exact !

R : Voulant donner corps, que sais-je, au concept d'*amour pour le prochain*, je devrai donc imaginer sous quelle forme ce principe universel pourra s'incarner dans la situation dans laquelle nous nous trouvons.

L : Et la forme sera justement le résultat de la fantaisie ou de l'imagination morale.

R : La fantaisie ou l'imagination morale crée donc, à partir d'un seul concept, autant de représentations qu'il y a de situations dans lesquelles le Je se trouve à agir.

L : En comblant ainsi le vide qui sépare le principe universel de l'action individuelle : ce vide justement que l'on s'efforce de combler autrement au moyen de la « casuistique » ou des « préceptes ».

R : Il m'est venu un doute.

L : Quel est-il ?

R : Tu m'as dit, avant, que le « Je » tire la représentation morale du concept sans l'aide de la perception ; puis tu as dit qu'une telle représentation doit être rendue d'une manière adaptée à la situation, et donc au monde de la perception. N'est-ce pas contradictoire.

L : Non. Si tu te souviens bien, nous avons parlé, il y a quelque temps, de la nécessité de distinguer le concept cognitif du concept moral, ou le jugement de fait du jugement de valeur. Or, le donné perceptif développe une fonction essentielle dans la constitution du jugement cognitif, mais pas dans la constitution de celui moral. Dans ce cas, en effet, le premier ne représente que le présupposé du second.

R : Pourrais-tu me donner un exemple ?

L : Volontiers. Imagine que Tizio observe un homme qui demande l'aumône ; s'il était conscient de ce qu'il fait il dirait : « Je perçois un donné que je pense comme mendiant ». Eh bien, tant qu'il se limite à réunir, dans l'âme, le donné perceptif à celui conceptuel, *du point de vue moral il ne réussit encore rien*. En tant que donné cognitif ce mendiant est, en effet, le même, aussi bien pour qui lui fait l'aumône, que pour celui qui la lui refuse.

R : La décision de lui faire l'aumône et de ne pas lui faire dépend donc d'un autre jugement ?

L : Effectivement, d'un jugement moral qui présuppose, comme je l'ai dit, celui cognitif ou factuel. Sur le plan moral, les concepts se présentent sous forme de *valeurs*. On pourrait carrément dire que le concept est « un et trine », parce que sa réalité spirituelle est expérimentée par le penser comme *vérité*, par le sentir comme *beauté*, et par le vouloir comme *bien*, ou pour le coup, comme *valeur*.

R : Pour en revenir à ma question, tu m'as parlé des cas dans lesquels les représentations doivent être créées, mais pas de ceux dans lesquels, à l'inverse, elles sont données.

L : C'est simple : les représentations sont données quand le sujet, pour donner une forme à son agir, se réfère, plus ou moins sciemment, aux propres expériences passées, à l'exemple des autres ou à des modèles de comportement qui lui ont été de quelque manière proposés ou imposés.

R : Mais n'est-ce pas ce qui survient tous les jours ?

L : Malheureusement si. Aux esprits non-libres les motifs se révèlent *subitement* comme des représentations provenant, d'une manière ou de l'autre, du passé. Ce sont des représentations qu'ils se sentent pour cette raison en devoir d'apprendre, et non pas de créer.

R : C'est-à-dire de reproduire, et non de produire.

L : Précisément. Du reste, si pour le connaître, on s'adresse au passé, même pour les principes moraux, en tant que purs *objets ou contenus de connaissance*, on doit aussi s'adresser au passé.

R : Je comprends. En revenant à la fantaisie morale, je pense de toute manière que le Je, après avoir traduit le concept en image, doit ensuite traduire celle-ci en comportement.

L : C'est vrai. *Dans l'activité cognitive, on va d'abord du corps à l'esprit et ensuite, de l'esprit à l'âme, tandis que dans celle créative, on va d'abord de l'esprit à l'âme, et ensuite de l'âme au corps.* Et comme pour passer de l'esprit à l'âme, on se sert de l'imagination morale, ainsi, pour passer de l'âme au corps, on se sert d'une « technique morale ».

R : Une « technique morale » ?

L : Effectivement une « technique ». N'oublie pas que l'homme ne crée pas les contenus de perception, mais au contraire, il modifie ceux existants ; et ceux-ci pour pouvoir être modifiés, doivent d'abord être connus. Quiconque veut transformer la réalité doit découvrir d'abord les lois qui la gouvernent, ensuite la façon dans laquelle il peut intervenir pour la modifier.

R : Pourrions-nous affirmer que ces deux moments-ci correspondent, respectivement, à celui du diagnostic et à celui de la thérapie ?

L : Et pourquoi pas ? Comme le diagnostic doit précéder la thérapie, et la thérapie doit dépendre du diagnostic, ainsi, *le connaître doit précéder l'agir, et l'agir doit dépendre du connaître.*

R : Il me semble cependant comprendre que celui de la technique moral est un problème de *compétence*, et non pas de fantaisie ou d'imagination.

L : Aujourd'hui, on dirait en effet de « *know-how* » (*savoir faire, ndt*). On peut apprendre la technique, parce qu'elle a une nature de « savoir ». Il peut aussi arriver que des personnes douées de fantaisie morale ne disposent pas des compétences nécessaires, tout comme il peut arriver que d'autres dotées des compétences nécessaires ne disposent pas d'imagination morale.

R : Elles pourraient pourtant collaborer entre-elles.

L : Certes, mais les compétents ou les techniciens devraient être alors disposés à se laisser orienter par qui dispose de l'imagination morale.

R : Ce qui, en ces temps de *technocratie*, n'est certainement pas aisé... Sais-tu, de toute manière, ce que je suis en train de penser ?

L : Tu penses à quoi ?

R : Je suis en train de penser que si les idées morales, en tant qu'objets ou contenus de connaissance, ne peuvent être que transmises ou communiquées, comment fait alors la morale pour évoluer ? À savoir, comment fait une *valeur nouvelle* pour surgir et s'imposer ?

L : Mais vois-tu, combien il est nécessaire comme jamais dans ce cas d'avoir présent à l'esprit tout ce que nous nous sommes dits sur les rapports du connaître avec le passé et du créer avec le futur. D'habitude, celui qui affronte une difficulté, retourne par la mémoire au passé pour créer un modèle de comportement qui lui serve de guide.

R : À savoir qu'il va du présent au passé, et revient ensuite du passé au présent.

L : Un « esprit libre », au contraire, va d'abord, pour ainsi dire, du présent au futur, et revient ensuite du futur au présent. Le processus créatif qui transforme l'idée *ante rem* dans l'idée *in re* est

en effet un processus qui, grâce à l'idée obtenue par intuition, va du présent au futur, et, grâce à l'idée réalisée revient du futur au présent.

R : Est-ce l'idée à constituer le présent ?

L : Non, c'est le Je. Le présent, qui se révèle là où se rencontrent, dans le temps, le passé et le futur, n'est en effet qu'un *reflet fugace d'éternité* : à savoir, du monde supra-spatial, supra temporel et a-dimensionnel (sans dimension, *ndt*) du Je.

R : Tu m'as fait rappeler une chose. Il y a longtemps, alors que j'étais en voiture sur une autoroute, je vis que sur la voie opposée une queue de véhicules s'était formée à cause d'un accident.

L : Et alors ?

R : Alors, après avoir remonté la file des voitures arrêtées, et tandis que j'observais celles qui filaient encore comme une flèche dans la direction opposée à la mienne, je pensai : « Pauvrettes, elles ne savent pas encore ce qui les attend ! ».

L : Tu connaissais en effet leur futur.

R : Mais oui. J'arrivai ainsi à conclure que leur futur était mon passé, et leur passé était mon futur, parce que nous avançons dans deux directions opposées. Ce fut en cette occasion, comme tu peux bien le comprendre, que je commençai à douter de la notion ordinaire du temps.

L : Et l'expérience t'a servi ?

R : Je crois que oui, parce qu'elle m'a enseigné, disons-le ainsi, à me mouvoir dans le temps. Grâce à ceci, par exemple, il ne m'est plus difficile, à présent, de comprendre que dans le créer, *la chose est non seulement le futur de l'idée, mais aussi le présent de l'idée sous forme de but*.

L : Pense, en effet, s'il te venait à l'esprit de te construire une maison. Pour se réaliser cette idée devrait d'abord prendre une forme de projet. Même dans ce cas, comme tu vois, la maison réelle serait, non seulement le futur de la maison idéale, mais aussi le présent de la maison idéale sous forme de projet.

R : En effet, celle présente serait *la représentation de la maison réelle, et non la maison réelle*. Je suis en train de penser de toute manière que les choses sont telles que l'évolution se meut alors du futur au présent, et non, comme on le croit généralement, du passé au présent.

L : C'est vrai. Une chose est la direction dans laquelle se meut l'évolution, une autre celle dans laquelle se meut *notre conscience de l'évolution*. À partir du moment où, pour connaître l'évolution, nous remontons du présent au passé, nous sommes amenés à imaginer cependant que les forces créatrices vont à l'opposé, du passé au présent : à savoir qu'elles poussent, comme une *vis a tergo*¹, du passé au futur, au travers du présent.

R : Je reconnais qu'il n'est pas facile d'établir, sur la base de l'observation seule, si l'évolution est le résultat de forces qui poussent du passé vers le futur ou de forces qui attirent du futur au présent. Nous savons que l'on a une évolution seulement quand ce qui est postérieur se développe par voie naturelle, de ce qui est antérieur.

L : Et ceci nous le découvrons en procédant à rebours. Ainsi avons-nous établi, par exemple, que les reptiles dérivent des lointains proto-amniotiques. Mais si nous avons vécu au temps des proto-amniotiques, jamais nous aurions pu prévoir leur avenir de reptile.

¹ vis a tergo, latin, force qui agit par l'arrière, en poussant dans le sens du mouvement.

R : Pour l'évolution, vaut donc le *post-dire*, et non pas le *pre-dire* : ne vaut, à savoir, que « l'esprit de l'escalier ». À propos des façons de dire, du fait que les idées se présentent comme perspectives ou projets, nous avons l'habitude de les définir comme « attrayantes », ce qui donne justement le sens des forces qui du futur attirent le présent.

L : Comme tu le vois, nous avons toujours à apprendre du génie de la langue.

R : Je l'ai pensé, moi aussi, quand, en réfléchissant sur la différence entre l'esprit et l'âme, je me suis rendu compte qu'en parlant, ce que nous disons me fait penser aussi à une autre chose. En mettant en branle notre étude de l'histoire du présent au passé, on se l'imagine comme un mouvement qui procède, à l'inverse, du passé au présent.

J : Ce qui confirme tout ce que nous étions en train d'observer.

R : Pour que soit possible une évolution, doivent donc pénétrer dans le présent des forces qui proviennent du futur ?

L : Effectivement. Essaie d'imaginer, par exemple, un pauvre qui, ayant reçu sans s'y attendre un important héritage, devienne riche à l'improviste. Il devrait être clair, dans ce cas, que ce qui est postérieur se développe, effectivement, de ce qui est antérieur, mais pas à cause de celui-ci. Une chose est, en effet, comme tu l'as rappelé toi aussi, le lien temporel, exprimé par le concept *un après l'autre* ou *un avant l'autre*, une autre chose est le lien causal, exprimé par le concept *un au moyen de l'autre*. Qui serait disposé à soutenir que l'homme de notre exemple est aujourd'hui riche à cause ou au moyen du fait qu'hier il était pauvre ?

R : Personne, je pense.

L : Et crois-tu que si nous l'avions connu dans son état de pauvreté, nous aurions pu prévoir que cette condition-là se serait un jour transformée en un état de richesse ?

R : Certes pas. Sa condition est changée seulement à cause de l'héritage : à savoir d'un fait nouveau.

L : Eh bien, tout *changement* ou *saut de qualité*, se détermine uniquement parce qu'à travers le présent, le futur modifie le passé. Sur le plan humain, *c'est le vouloir du Je qui se manifeste dans le temps comme futur*. Dans l'évolution morale du monde, ce sont par conséquent les hommes, parce que porteurs d'idées, à faire de manière consciente tout ce que la nature fait, à un autre niveau de manière inconsciente.

R : C'est-à-dire que ce sont les hommes qui modifient la réalité sensible ou le monde perceptif. À ce que je vois, ton « individualisme éthique » amène ou élève l'évolutionnisme du plan naturel à celui spirituel.

L : C'est en effet l'évolution morale qui a pour but « l'esprit libre ».

R : À savoir que *c'est l'homme à avoir pour but l'homme*.

L : Ou bien, comme dirait Hegel, c'est l'homme « en soi », ou l'homme naturel, à avoir pour but l'homme « en soi et pour soi », ou l'homme spirituel. Mais l'heure est venue de s'en aller. À partir du moment où nous avons parlé du jugement moral en tant que jugement de valeur, nous pourrions aborder la prochaine fois, la « valeur de la vie », et donc de l'optimisme et du pessimisme. Qu'en dis-tu ?

R : Parfait !

L : Au revoir donc et à la semaine prochaine.

R : Au revoir, donc.

Treizième dialogue

R : Me voici donc prêt à parler de la « valeur de la vie ». Sais-tu ce qu'a dit Albert Camus ?

L : Non, qu'a-t-il dit ?

R : Il a dit que le suicide est l'unique problème philosophique sérieux, puisqu'il s'agit de décider si cela vaut la peine de vivre ou pas.

L : Il n'a pas tous les torts. Mais celui du suicide n'est qu'un malentendu tragique.

R : En quel sens ?

L : Vois-tu, Goethe a dit : « péris et deviens ». Bien, le suicide, en mettant cette maxime en acte, *physiquement*, et non pas *au plan de la vie de l'âme*, espère éventuellement devenir alors qu'il ne fait que périr.

R : On devrait au contraire se transformer ?

L : Mais certainement ! Toute vraie transformation comporte une mort et une résurrection. Garde bien présent à l'esprit, cependant, qu'*il s'agit d'indiquer une voie de la connaissance qui permette de comprendre ce que l'on veut vraiment au fond de soi, et non pas ce que l'on doit ou l'on ne doit pas vouloir*.

R : Et tu crois que ce vouloir, une fois amené en pleine lumière, se démontrerait moralement positif ?

L : Et pourquoi pas ? Si le Je est moral quand c'est le vrai Je, le vouloir aussi sera moral quand ce sera le vrai vouloir : à savoir celui de l'esprit ou, pour le coup, du Je. Ce n'est pas un hasard si dans la version du *Pater Noster* donnée par Steiner, il est dit : « Que Ta volonté soit réalisée par nous, *telle que Tu l'as placée dans notre essence profonde* ».

R : N'as-tu pas dit, si je m'en rappelle bien, que celle de l'ego, à savoir celle du Je identifié avec le corps, est une volonté d'*avoir* alors que celle du Je est une volonté d'*être* ?

L : Certes. L'être, on peut l'être mais pas l'avoir. Vouloir l'être de l'idée, par exemple, veut dire être l'idée que l'on veut.

R : Vouloir l'être de l'idée n'équivaut-il pas à vouloir l'être de l'universel ?

L : Si, mais la moralité consiste justement à *rendre universel le vouloir individuel et à rendre individuel le vouloir universel* ;

R : De toute façon tu me sembles être un optimiste.

L : Considère, cependant, qu'il y a optimisme et optimisme. Quelqu'un a dit, à ce propos, que seule un pessimiste « guéri » peut être un vrai optimiste. Les optimistes, en effet, sont en général des naïfs ou des « buonistes » (1) qui craignent, inconsciemment, de se mesurer avec le mal, et en particulier avec celui qui est en eux ; les pessimistes, à l'inverse, sont en général des sceptiques ou des cyniques qui craignent, inconsciemment, de se mesurer avec le bien, et en particulier avec celui qui est en eux.

R : Comme on le dit aujourd'hui, les « colombes » ont donc peur de se découvrir « faucons », et les « faucons » de se découvrir « colombes » [quoique certains « faucons » soient vrais parfois, *ndt*]. Il

me semble, de toute façon, que nous sommes revenus à l'histoire de la bouteille à moitié pleine et de la bouteille à moitié vide.

L : En effet ! L'optimisme ne voit que la bouteille à moitié pleine parce qu'il redoute de voir celle à moitié vide, tandis que le pessimiste fait le contraire. Le premier considère, pour ainsi dire, « mal » la partie vide ; le second, celle pleine.

R : Ce qui est bien pour l'un est donc mal pour l'autre, et vice versa.

L : En réalité, parce qu'unilatéraux, tous deux sont des maux.

R : Mais aussi, en tant que complémentaires, des biens.

L : C'est vrai. Il s'agit en effet de deux opposés susceptibles de se transformer l'un en l'autre.

R : La moralité, comme disait Nietzsche, est donc « au-delà du bien et du mal » ?

L : En vérité, c'est le Je, parce qu'il pose autant l'un que l'autre, à être « au-delà du bien et du mal », et donc de l'optimisme et du pessimisme.

R : Il me semble que Voltaire constitue un bon exemple du fait que l'optimisme ou le « buonisme »¹ pour le pessimiste, c'est mal. Dans *Candide*, il polémique en effet contre l'optimisme métaphysique de Leibniz, et en particulier contre l'idée que, le nôtre, soit « le meilleur des mondes possibles ». Tu te souviens ?

L : Je me rappelle. Tout comme je me souviens du pessimisme naturaliste de Machiavel, celui matérialiste de Hobbes, celui bouddhiste de Schopenhauer, celui chrétien de Kierkegaard et celui métaphysique, et en parti « ratiocineur » d'Eduard von Hartmann.

R : Si je ne me trompe, il y a aussi celui qui parle de « pessimisme de la pensée et d'optimisme de la volonté ».

L : Je le sais. C'est la position un peu schizoïde de celui qui voudrait se mettre à faire, tout en pensant qu'il n'y a plus grand-chose à faire.

R : De toutes les manières, j'estime que le pessimisme implique une profonde défiance dans la nature humaine.

L : Tu as raison. Dans le *Talmud*, on arrive carrément à affirmer qu'il aurait mieux valu que l'homme n'eût jamais été créé.

R : Je crois que celle du *Talmud* est vraiment l'une des doctrines les plus pessimistes sur la nature humaine. Non par hasard et justement parce qu'ils estiment l'homme spontanément porté au péché et au mal, ses adeptes adoptent en effet une morale qui règle chaque moment de la vie au moyen de toute une série de préceptes ou de règles.

L : Tu te rappelles cette typologie caractérielle à laquelle nous fîmes allusion quand nous traitâmes du monisme ?

R : Certes !

L : Eh bien, nous pourrions la proposer de nouveau ici aussi.

R : Et comment ?

¹ « buoniste » : adepte du buonisme, en Italie, désigne un niais qui croit que « tout le monde est bon ». (nde) [ou encore en vrai français du Nord : « cuculs la praline, ndt]

L : Tu sais que Jung a parlé de deux types psychologiques, en définissant l'un « extraverti » et l'autre « introverti ». Moi, à l'inverse, j'ai appelé le premier « sthénique » ou « hystérique » — en le mettant en rapport avec la *nature vivante* ou avec la *physis* — et le second « asthénique » ou « neurasthénique » — en le mettant en rapport avec la *nature morte* ou avec le *nomos*. Eh bien, comme le type « sthénique », à cause de son lien avec la nature vivante, à savoir avec le *vouloir* et avec le *sentir*, est enclin à l'optimisme, ainsi celui « asthénique », à cause de son lien avec la nature morte, à savoir avec le *penser lié à l'appareil neurosensoriel*, est enclin au pessimisme.

R : Il s'agit donc de choix imposés par la nature personnelle ?

L : Certainement. Et seule une évolution spirituelle peut amener ce niveau au-delà.

R : Selon toi, qui d'autre que Leibniz, pourrait bien représenter l'optimisme ?

L : Le premier nom qui me vient à l'esprit est celui de Jean-Jacques Rousseau, à cause de sa nostalgie proverbiale du « bon sauvage » : ou bien de tout ce qui se révèle comme état innocent de nature. Garde à l'esprit, de toute façon, que le terme « optimisme » est relativement récent. Il semble qu'on ait commencé à l'utiliser seulement au dix-huitième siècle, précisément à partir du *Candide* de Voltaire.

R : Je fais erreur ou maints optimistes, y compris Rousseau, estiment que la cause du mal est la mortification ou la répression de la nature ?

L : Tu ne fais absolument pas erreur. Wilhelm Reich, par exemple, est convaincu que le mal dérive de la répression sexuelle. Mais s'il en était ainsi, de quoi dériverait donc une telle répression ?

R : La frustration d'un désir est de toute manière un fait douloureux.

L : Il n'y a aucun doute. À partir du moment où désirer c'est tendre à l'activité vitale au-delà du contenu actuel de la vie, la satisfaction d'un désir procure plaisir ou joie, tandis que la frustration procure douleur ou tristesse.

R : Donc, tu ne penses pas, comme Schopenhauer, que le désir lui-même est douleur ?

L : Je ne le pense pas du tout ! Je suis au contraire convaincu, comme pourrait d'ailleurs en témoigner n'importe quel déprimé, que *désirer c'est une joie*. Quand il s'atténue ou il diminue, surviennent en effet le vide et l'ennui. Non seulement, pour cette raison, le désir est plaisir, et le non-désir est douleur, mais au plaisir en soi du désir peut s'ajouter celui qui dérive de l'assouvissement du désir.

R : Je reconnais que la satisfaction d'un désir procure du plaisir, tandis que sa frustration procure de la douleur ; toutefois il ne me semble pas que le plaisir et la douleur aient seulement cette origine.

L : Tu as raison. Une maladie, par exemple, est une douleur qui ne dérive pas de la frustration d'un désir, tout comme un héritage inattendu est un plaisir qui ne dérive pas de l'assouvissement d'un désir.

R : À partir du moment où tu distingues le *désirer* du *désiré*, c'est-à-dire d'un *désir déterminé*, estimes-tu possible un *désir privé de désiré* : ce qui revient à dire un désir ou un vouloir pur ?

L : C'est ardu, mais ce n'est pas impossible à réaliser.

R : Tu dis que l'on a le penser pur quand on pense le penser ; peut-être a-t-on le vouloir pur quand on veut le vouloir ?

L : Disons plutôt que *le vouloir pur est un vouloir libéré des sens ou un vouloir qui veut l'idée*.

R : Veux-tu dire que le vouloir est pur quand il veut le Je ou l'esprit, et non pas l'objet ou le corps ?

L : Je veux dire que le vouloir est pur quand, en union avec le penser pur, il veut l'esprit, l'âme et le corps, et pas seulement le corps, comme le font les matérialistes, ou seulement l'âme, comme le font les ascètes ou les mystiques. Garde présent à l'esprit que *seul le vouloir du Je peut vouloir le Je ou l'esprit* et engendrer ainsi une joyeuse *oblation* ou un *dévouement*.

R : Je comprends. Je voudrais te demander une chose.

L : Fais donc ;

R : Je serais curieux de savoir pourquoi, il y a peu, tu as défini comme « en partie ratiocineur » le pessimisme d'Eduard von Hartmann ?

L : Je l'ai défini ainsi parce que von Hartmann croit que la valeur de la vie puisse être calculée à l'instar d'un bilan dans lequel figurent, d'une part, les plaisirs jouis et, de l'autre, toutes les douleurs souffertes.

R : Et la valeur de la vie dépendrait donc du résultat d'un tel bilan ?

L : En effet. Dans le livre comptable de notre vie, nous devrions enregistrer, au chapitre de l'*avoir*, le plaisir de désirer, les plaisirs dérivant de l'apaisement des désirs et des fortunes et, au chapitre du *donner*, la douleur du non-désir, les douleurs dérivant des désirs inassouvis et des malheurs.

R : Et comment devrait-on tirer les conclusions ?

L : Von Hartmann, en ligne avec son affichage rationnel, fait tirer la conclusion au penser.

R : Et que devrait-on faire s'il s'avérât que, dans la vie, la quantité de souffrance fût supérieure à celle du plaisir ? Devrait-on éventuellement se tuer ?

L : Tranquillise-toi. À partir du moment où c'est au *sentir* et non pas au penser, à tirer les conclusions, personne ne se tuerait pour cela.

R : Te rappelles-tu Leopardi : « Si la vie est malchance, pourquoi dure-t-elle par nous ? »

L : Ceci est le problème ! J'admets et ne concède pas, en effet, que les comptes des pessimistes soient justes, mais comment les hommes montrent-ils qu'ils ne s'en soucient pas et continuent-ils donc à vivre ?

R : Et ceci est un fait !

L : Certes ! Et quand les faits ne confirment pas les comptes, ne pouvant s'en référer aux faits, il faudrait refaire les comptes.

R : En effet, une vie qui « se prolonge » montre, ou bien que les comptes des pessimistes sont faux, et que ce n'est pas vrai, par conséquent, que la quantité de douleur dépasse celle du plaisir, ou bien que leurs comptes sont justes, et qu'il n'est donc pas vrai, par conséquent, que les hommes se fondent sur de tels calculs pour décider de continuer ou pas à vivre.

L : Exactement. Tu auras noté que celui qui fait un bilan de ce genre proportionne la valeur de la vie à la quantité du plaisir.

R : Et tu penses que c'est erroné ?

L : Effectivement. Une chose, en effet, est la *quantité* de plaisir, *la valeur* d'une telle quantité en est une autre. La valeur de l'argent, par exemple, est différente de sa quantité. Qui gagne, disons, deux

millions et demi, verra la valeur de ce chiffre augmenter quand les prix baissent et diminuer quand les prix montent.

R : Ce qui veut dire que la valeur n'est pas le résultat d'additions ou de soustractions, mais d'un *rapport* : de celui, justement, entre le salaire et les prix.

L : Il en va justement ainsi. Et comme la valeur de l'argent varie en rapport avec les prix, ainsi la valeur de la vie varie-t-elle en rapport aux *besoins* et aux *désirs*.

R : La quantité du plaisir, rapportée à celle des besoins et des désirs, a donc une valeur relative.

L : Mais certainement ! Par exemple, un gros gain au loto sportif (*totocalcio*) ne sera plus aussi gros s'il est obtenu par un système financé par de nombreuses personnes.

R : Au contraire, plus grand sera leur nombre et moindre sera le gain.

L : C'est donc de la grandeur de notre désir que dépend celle du déplaisir que nous sommes capables de supporter pour le satisfaire. Nous ne comparons donc pas la grandeur du déplaisir avec celle du plaisir, mais avec celle de notre désir.

R : Il ne s'agit donc pas de s'assurer si, dans la vie, prévaut le plaisir ou le déplaisir, mais de vérifier si le désir ou la volonté d'atteindre le premier est si fort qu'il dépasse le second.

L : Comme tu vois, ce n'est pas le résultat du bilan que propose Hartmann à donner de la valeur à la vie, mais au contraire *la force de notre désir, d'aspirer ardemment ou d'aimer*.

R : Il me semble, cependant, que l'éthique pessimiste veuille démontrer l'impossibilité d'atteindre le bonheur pour contraindre l'être humain à se mettre au service des idéaux les plus nobles et les plus élevés, en se mortifiant lui-même.

L : Mais, comme je l'ai dit, on ne doit pas contraindre l'homme à vouloir ou à ne pas vouloir quelque chose ; on doit plutôt l'aider, au moyen du connaître, à découvrir ce qu'il veut vraiment au plus profond de lui-même. Bref, *L'homme pour poursuivre les idéaux les plus nobles et les plus élevés, doit se connaître et se réaliser lui-même, et non pas se mortifier*.

R : Je me trompe ou bien la force avec laquelle nous tendons à réaliser, au moyen du vouloir, nos idéaux moraux ne dépend-elle pas de la force avec laquelle ceux-ci vivent dans notre penser ?

L : Tu ne te trompes pas du tout ! Nous ne devons pas mettre notre *vouloir naturel au service d'un idéal abstrait*, mais au contraire, *transformer l'idéal abstrait en un idéal vivant* ; à savoir en un idéal vivifié et animé par l'énergie du Je. Si cela ne te dérange pas, j'aimerais te lire, à ce propos, un autre passage de Steiner.

R : Mais pas du tout, bien au contraire...

L : « Qui aspire aux idéaux d'hauteur sublime, le fait parce que ceux-ci sont le contenu de son essence, et leur réalisation sera pour lui une jouissance par rapport à laquelle le plaisir est une petitesse que les âmes mesquines retirent de leur satisfaction des instincts communs. Les idéalistes se délectent spirituellement quand leurs idéaux se transforment en réalités ».

R : Ce sera, mais en général, on se délecte des soi-disant « plaisirs de la chair », et non pas de ceux de l'esprit.

L : Non seulement, mais on associe l'idée de l'esprit à celle de la « mortification de la chair ».

R : En faisant ainsi endosser à l'esprit les vêtements du « super-je », du *nomos* ou du *thanatos*.

L : Si l'on pense, que c'est aussi pour cela, au fond, que la troisième « Personne » de la Trinité est dite « Esprit Saint ».

R : C'est-à-dire ?

L : Vois-tu, s'il existe un « Esprit Saint », cela veut dire alors qu'il en existe un autre qui ne l'est pas ; et en tenant compte que Jean-Baptiste de la Salle appelle le premier « souffle de vie », « source d'énergie » et « principe de lumière », nous pourrions alors appelé l'autre, celui profane, « souffle de mort », « source de faiblesse » et « principe de ténèbre ».

R : En effet, « La lumière resplendit au sein des ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont point reconnue ». Sera-ce pour cette raison que quelques philosophes se sont remis à parler récemment de « pensée faible » ?

L : Je ne les sais pas. Ce que je sais, comme je te l'ai dit, c'est que l'esprit vivant ou la pensée vivante est une *unité de forme et d'énergie, de lumière et de chaleur*.

R : Tu n'es pourtant pas le seul à soutenir que l'homme doit se réaliser lui-même en satisfaisant sa propre nature.

L : Bien, mais *quelle est sa nature ?*

R : Je comprends. Si la nature de l'homme est spirituelle, satisfaire sa propre nature signifie alors satisfaire et réaliser l'esprit.

L : Le fait est qu'un homme est complet quand il développe pleinement sa propre nature, faite d'esprit, d'âme et de corps ; celle-ci, une fois développée, il poursuivra la satisfaction de ses idéaux moraux avec la même force et ténacité avec laquelle il poursuit, d'habitude, celle de ses désirs.

R : Et un homme de ce genre, comment expérimentera-t-il l'immoralité ?

L : Comme une *déformation ou une mutilation de son propre être*.

R : Le moment est arrivé de nous dire au revoir. Qu'as-tu à l'esprit pour la prochaine fois ?

L : La prochaine fois sera peut-être la dernière où nous pourrons nous rencontrer. J'estimerai utile, pour cela, en vue de compléter notre examen, de nous consacrer au problème des rapports entre « individualité et espèce ». Cela te va ?

R : D'accord. Au revoir alors, et à la fois prochaine.

L : Au revoir.

Quatorzième dialogue

L : J'ai à te dire une chose qui j'espère te fera plaisir.

R : Laquelle ?

L : Si tu veux, nous pourrions nous voir la semaine prochaine encore.

R : Celle-ci est une bonne nouvelle !

L : Ainsi pourrions –nous nous consacrer aux « questions ultimes ».

R : Quel meilleur sujet pour une dernière rencontre !

L : Bien ! Commençons alors à parler de l'individualité et de l'espèce.

R : Qu'est-ce que représente logiquement l'espèce ?

L : Elle représente la *forme* ou la *qualité* : c'est-à-dire le concept en tant qu'*être déterminé* ou *essence*.

R : Mais n'as-tu pas dit que le concept n'avait point de forme ?

L : Mais attention ! Le concept n'a pas de forme, mais il *est* forme.

R : Et l'individualité, inversement, que représente-t-elle ?

L : L'individualité, à savoir le Je, représente l'unité ou l'ensemble de tous les concepts ou, si tu veux, le *Concept des concepts*.

R : Le type « sthénique » et celui « asthénique », dont tu as parlé aussi la fois passée, sont-ils donc deux espèces ?

L : Dans un certain sens, oui. Il s'agit de deux formes caractérielles qui devraient être subordonnées au Je.

R : Si l'individualité est le Je, toute le reste est-il donc espèce ?

L : Plus ou moins selon les niveaux. Dans le cours du temps, comme tu le sais, ont été tentées diverses classifications des constitutions, des tempéraments et des caractères, mais pas une, et ce n'est pas fortuit, ne concerne des Je.

R : Et pourquoi donc ?

L : Parce que se prête à être classifié seulement ce qui est plus ou moins collectif, et non pas ce qui est individuel, et donc unique.

R : L'individu appartient de toute façon à un groupe : que sais-je, à une nation, à un peuple, à une lignée ou à une famille.

L : Non seulement, mais il appartient aussi au sexe masculin ou féminin.

R : Tu admettras que ce n'est pas facile, entre ces fatras d'éléments collectifs, de discerner celui individuel.

L : Et pourtant c'est au Je à les utiliser ou à jongler avec eux. Comme un peintre, pour réaliser son tableau, se sert des couleurs dont il dispose, ainsi l'individu pour se réaliser lui-même, se sert des éléments que la nature et la culture, ou si tu veux le destin, mettent à sa disposition.

R : L'espèce devrait-elle être par conséquent le *moyen* et l'individualité la *fin* ?

L : D'ailleurs, de deux choses l'une : ou c'est à l'individu à s'exprimer au moyen de l'espèce ; ou c'est à l'espèce à s'exprimer au moyen de l'individu. Quand on dit de quelqu'un, par exemple, qu'il est « tout son grand-père » ou « tout son père », cela veut dire qu'il s'est identifié à un autre, et il s'ignore donc lui-même comme Je.

R : Cela signifie-t-il que l'individualité est présente aussi quand on l'ignore ?

L : Certes ? Si tu affirmais : « je suis l'espèce », ce serait justement à moi à l'affirmer : à me prêcher, à savoir, comme « espèce » et à m'identifier avec ce concept.

R : Personne, cependant, n'est totalement individu ou totalement espèce.

L : Sans doute. L'individu se distingue et s'émancipe seulement de manière progressive de tout ce qui est espèce en lui ; ce qui équivaut à dire, caractère, tempérament et constitution.

R : Ne te semble-t-il pas que la nature et l'espèce conditionnent surtout les rapports entre l'homme et la femme ?

L : Rilke a dit en effet : « L'homme aime seulement comme mâle, et non comme homme ».

R : J'admire beaucoup Rilke et je me souviens bien de ses paroles. Elles se trouvent, si je ne me trompe, dans les *Lettres à un jeune poète*. Il y a aussi un autre passage de cet ouvrage sur lequel je réfléchis souvent, au point que je l'ai appris par cœur.

L : Lequel ?

R : Voici : « Le grand renouveau du monde consistera peut-être en ceci qu'homme et femme, libérés de toutes les erreurs et dégoûts, ne se chercheront plus comme opposés, mais comme frères et proches et s'uniront comme des créatures humaines, pour porter en commun, simples, sérieux et patients, le difficile sexe qui leur est imposé ».

L : Vraiment, c'est beau, mais je ne m'en souvenais plus. C'est vrai de toute manière : surtout la condition de la femme est le plus souvent déterminée, socialement, par l'appartenance à son espèce, et non par son individualité.

R : En s'en tenant à ce que tu as enseigné, une chose est cependant *l'individualité*, une autre *la conscience de l'individualité*.

L : Certes. C'est pourquoi nous avons dit que le Je est aussi présent quand on l'ignore : à savoir, quand on n'est pas encore conscient de soi. Un nouveau-né, par exemple, est un Je, mais il n'a pas encore conscience du Je qu'il est.

R : Quelqu'un a dit à ce propos : « Si j'étais roi et ne le savais point, ce serait comme si je ne l'étais point ».

L : Nous pourrions donc dire, en paraphrasant : « Si j'étais un Je et ne le savais point, ce serait comme si je ne l'étais point ». L'ennui, toutefois, c'est qu'en ignorant être des Je, nous nous identifions avec l'espèce et mortifions ainsi notre existence. L'*existence* de l'homme, en effet, n'est pas déterminée, comme chez tous les êtres de la nature par son *être*, mais au contraire par sa *conscience de l'être* ou par son auto-conscience.

R : Si j'ai bien compris, cependant, l'auto-conscience naît comme conscience de l'ego, et non pas comme conscience du Je spirituel.

L : C'est ainsi. La première auto-conscience mûrit au terme du soi-disant « âge-évolutif » (vers 21 ans, *ndt*) et se présente, en tant qu'effet de l'identification du Je avec le corps, comme *auto-conscience égoïste* : comme conscience, par exemple, masculine ou féminine du Je.

R : Alors, le « Je corporel », dont parlent certains psychologues, n'existe pas ?

L : Non seulement il n'existe pas, mais c'est aussi un bel exemple de réalisme naïf : on croit qu'il existe un « je corporel » là où existe, au contraire, une *conscience corporelle du Je*.

R : Au point où en sont les choses, et en repensant à ce que nous nous sommes dits lors de nos rencontres précédentes, d'autres niveaux de conscience devraient se révéler : au-dessus du premier, corporel et spatial, il devrait en effet y en avoir un second temporel, un troisième qualitatif, et un quatrième, que je ne saurais définir cependant.

L : Nous pourrions le définir « essentiel », parce que c'est seulement à ce niveau que se réalise la *pleine auto-conscience*. Au premier niveau, le Je s'identifie avec le corps physico-spatial, au second, avec le corps vivant-temporel, et au troisième avec l'âme, qui lui donne une conscience psychique de soi ou caractérielle.

R : C'est à ce troisième niveau que l'on a la *subjectivité*, et non l'individuel ?

L : Certes. Le Je psychique ou psychologique se trouve en dessous du Je spirituel.

R : Avant d'arriver à soi, le Je se met donc en relation à trois niveaux différents ?

L : N'oublie pas, cependant, que le premier, celui spatial, est le niveau de la conscience ordinaire, alors que le second, celui temporel, et à plus forte raison le troisième, celui qualitatif, sont des niveaux de conscience supérieurs. En tout cas, c'est seulement au quatrième niveau que le Je se porte, autant au-delà de son *être inconscient et immédiat*, qu'au-delà de l'*auto-conscience indirecte*, en réalisant ainsi une *auto-conscience à la fois indirecte et immédiate*.

R : Sais-tu ce que dit à ce propos Johannes Tauler ?

L : Non, que dit-il ?

R : Il dit, en s'adressant à Dieu : « J'ai circulé et j'ai cherché partout dans le monde et je ne T'ai pas trouvé : parce que Tu étais à l'intérieur et moi dehors, Tu étais auprès de moi et moi, j'étais très loin de moi-même ».

L : C'est une belle pensée. Toutefois, s'il n'avait pas été mystique, en trouvant Dieu, il aurait trouvé lui-même et le monde et en trouvant lui-même et le monde, il aurait trouvé Dieu. Sais-tu plutôt, pour ce qui est de ce qui est indirect et direct, comment répond l'Omnipotent aux Deva qui, rassemblés autour de son trône, lui demandent qui Il est ?

R : Non, comment ?

L : Il répond : « Si outre moi, il y en avait un autre, je me décrirais par son truchement ».

R : Et à la même demande adressée par Moïse, Dieu répond : « Moi, je suis celui que je suis ».

L : En ajoutant : « Tu diras ainsi aux fils d'Israël : Je-suis m'a envoyé à vous ».

R : Il me semble important de réaliser, en effet, que la vraie auto-conscience a un caractère à la fois médiat et immédiat. Julius Évola, par exemple, soutient que l'on pourrait faire quelque chose de

mieux que de ne pas se limiter à penser ou connaître le Je : à savoir qu'on pourrait l'être ou le posséder.

L : Il a raison. Mais si l'on ne parvient pas à l'être ou à le posséder, grâce à une *libre, progressive et patiente évolution des niveaux de conscience* que nous avons distingués, on court le risque de retomber dans la simple immédiateté : à savoir celle de la *volonté naturelle*, qui se prête pas tant à être « possédée » que plutôt à « posséder », éventuellement sous forme de « volonté de puissance ». Écoute ce que dit Hegel à ce propos : « On a de manière immédiate ce qui est supérieur, mais on y parvient seulement grâce à une médiation. Tout penser est immédiat, mais le penser justement est, en soi, un processus, c'est un mouvement, une vie ; Toute vie est mouvement et processus, c'est quelque chose de médiat, et d'autant plus la vie de l'esprit : elle consiste à passer d'un degré à l'autre, de ce qui est purement naturel et sensible à ce qui est spirituel, et ceci est une médiation ».

R : C'est extrêmement clair. Pourrions-nous dire, en revenant à notre sujet, que, dans la nature, les individus sont exemplaires de l'espèce, tandis que chez l'homme, l'individualité est l'espèce ?

L : Sans aucun doute ! Chaque plante ou animal est en effet un exemplaire de l'espèce, tandis que *chaque homme est une espèce en soi* : c'est-à-dire un Je appelé à *humaniser* sa propre nature animale, végétale et minérale.

R : Mais au-dessus de l'espèce n'y a-t-il pas le *genre* ? Il me semble que Kant appelle justement *genus* le concept supérieur et *species* celui inférieur.

L : C'est vrai. Au-dessus des multiples espèces végétales il y a en effet la *plante archétype* ou *Urpflanze* de Goethe.

R : Et y a-t-il aussi, au-dessus des diverses espèces animales, une *animal archétype* ou *Urtier* ?

L : Effectivement, il existe et c'est *l'homme*. Dans l'âme humaine, par exemple, sont présentes toutes les espèces animales.

R : Et aussi au-dessus des divers hommes, en tant qu'espèces en soi, y a-t-il un homme *archétype* ou *Urmensch* ?

L : Il y a même ceci, et c'est le *Logos* ou le *Christ* : à savoir l'*Ecce homo*, le *Genre humain* ou, comme l'appelle Steiner, le « Représentant de l'humanité ».

R : Il me semble comprendre, cependant, que l'*Urpflanze* et l'*Urtier*, par rapport aux plantes et aux animaux, sont *transcendants*, alors que le *Logos*, par rapport à l'homme, est *immanent*.

L : Tu as raison. Le *Logos*, parce qu'il s'est fait « chair », habite le Je spirituel de tout homme.

R : C'est donc seulement sur le *Logos* que l'on peut fonder pour cette raison une vraie socialité ou fraternité.

L : Et le Christ ne dit-il pas à ce propos : « Sans Moi, vous ne pouvez rien faire » ?

R : Il est donc impossible de réaliser une vraie sociabilité ou fraternité, si l'on ne tient pas compte de la réalité du *Logos* ou du Je-suis, comme fondement commun à tous les Je.

L : Non seulement, mais il est impossible de la réaliser si l'on sous-estime ou on ignore la nature *a-sociale* ou *anti-sociale* de l'ego. Le fait est qu'il est impossible d'imaginer une continuité faite d'hommes physiquement et psychologiquement égaux, mais il est possible d'en imaginer une faite d'hommes qui, tout en étant différents, se *pensent, s'entendent et se veulent égaux ou frères en Christ*, et capables donc d'aimer.

R : Je pense qu'on court autrement le risque que, au lieu de la liberté et de l'égalité spirituelle ou morale, surviennent la contrainte, l'uniformité, le conformisme ou, comme on dit aujourd'hui, l'homologation.

L : Et l'histoire n'a-t-elle pas démontré que quand on a tenté de réaliser politiquement l'égalité, elle a fini justement ainsi ? Note, d'ailleurs, que dans deux beaux termes que tu as utilisés, « uniformité » et « conformisme », on retrouve le mot « forme ». Ceci déjà devrait nous faire comprendre que nous ne sommes pas aux prises avec l'esprit ou avec le Je, qui est d'autant plus libre qu'il est privé de forme, mais bien avec les réalités *signées* ou naturelles de la psyché et du corps.

R : Une dernière chose : comment fait-on pour connaître le Je d'autrui, si sa réalité, à partir de tout ce que j'ai compris, ne se prête pas à une objectivisation ?

L : Rappelle-toi : « le semblable connaît le semblable ». En face de tous les « objets », le Je est appelé à intégrer le percept avec le concept, tandis qu'en face d'un autre Je, à savoir, en face d'un autre sujet, il doit être capable de se mettre de côté de quelque manière pour pouvoir l'accueillir en lui.

R : Et ceci est-ce l'intuition ? J'ai lu quelque part que ce terme dériverait de *intheos-ire* et indiquerait un acte en mesure d'atteindre l'essence de l'objet.

L : C'est grâce à l'intuition, en effet, que nous atteignons, pour ainsi dire, le Je d'autrui, et que le Je d'autrui rejoint le nôtre. Mais il s'agit d'un phénomène extrêmement subtil et complexe qu'il est temps, à présent, d'affronter.

R : D'accord. Malheureusement, je dois te laisser. Cependant je me console du fait que nous pourrions nous rencontrer une fois encore.

L : Ne t'en fais pas. Je t'attends ici dans sept jours.

R : Tu peux y compter !

L : Alors, au revoir.

R : Au revoir.

Quinzième et ultime dialogue

R : Du moment que celle-ci est notre dernière rencontre, je voudrais te poser certaines questions, si cela ne te dérange pas.

L : Fais donc.

R : Commençons par celle-ci : existe-t-il ou pas un au-delà ?

L : Tu veux dire une réalité qui transcende notre expérience ?

R : Qui transcende, soit les limites de l'existence finie, soit celles de la connaissance humaine.

L : Sais-tu ce que Hegel te dirait ?

R : Non, que me dirait-il ?

L : Je te le lis : « Le monde réel, n'est pas autre part, il n'est pas dans l'au-delà, mais c'est au contraire le monde réellement existant considéré dans sa vérité, non pas tant qu'il puisse être touché et en général tel qu'il se manifeste aux sens : à l'ouïe, à la vue, et ainsi de suite ». Rappelle-toi, de toute manière, ce que nous avons dit en son temps. Que l'existence n'est finie que pour le percevoir, et que les limites du percevoir sont dépassées par le penser.

R : Dans le connaître et dans le créer ?

L : Certes. Dans le connaître, on remonte de la singularité du percept eu concept, tandis que dans le créer, on descend de l'universalité du concept au percept pour réaliser ou modifier l'objet.

R : Le seul concept et le seul percept ne suffisent donc pas ?

L : Ils ne suffisent pas à la connaissance sensible. Le percept, qui est une partie de la réalité, se révèle à nous par l'intermédiaire du corps, tandis que le concept, qui est l'autre partie de la réalité, se révèle nous au moyen de l'esprit. Leur union seule, dans l'âme, nous donne la réalité complète.

R : Le penser saisit donc *les concepts de la réalité*, tandis que le percevoir saisit *la réalité des concepts*.

L : Il l'appréhende, sur le plan ordinaire, en tant que réalité sensible et, sur le plan intuitif, en tant que réalité spirituelle. Tu sais que le réel pour Hegel, est « unité d'être et d'existence ». Eh bien, le concept, quoique sous une forme déterminée, nous donne l'*être*, le percept nous donne l'*exister*, et le connaître en unissant l'un et l'autre, nous donne le *réel*.

R : Pourrait-on dire que le soi-disant « au-delà » n'est que l'*essence d'ici bas* et que l'ici bas n'est que l'*existence de l'au-delà* ?

L : Assurément. Nous pourrions dire que l'*au-delà n'est que l'intérieur de l'ici-bas*, et que l'*ici-bas n'est que l'extérieur de l'au-delà*. Nous distinguons en effet la réalité extérieure du monde de celle intérieure de l'âme, mais nous ignorons que la réalité de l'esprit, tout en se présentant à l'intérieur, est extérieure à l'âme.

R : Pourrions dire, par conséquent, qu'elle constituât « l'extérieur de l'intérieur » ?

L : Ma foi, ce que disaient les Maîtres de Chartres, nous pourrions nous aussi le dire. De toute manière ce qui importe le plus si l'on veut vraiment dépasser le dualisme d'intériorité et d'extériorité, c'est de réaliser que *l'extérieur de l'intérieur*, n'est autre que *l'intérieur de*

l'extérieur : à savoir, l'essence spirituelle du monde que nous expérimentons au moyen des sens physiques.

R : Et dis-moi, le concept singulier est-il appréhendé par l'intellect ?

L : Oui. Tout concept n'est qu'une tesselle de cette immense mosaïque constituée par le monde des idées ; et c'est grâce à la perception sensible et à l'intellect que nous parvenons à arracher, du tissu unitaire de ce monde, les concepts singuliers. Ceux-ci, une fois isolés, sont utilisés par la raison pour recomposer, de manière consciente et progressive, l'unité originelle.

R : Nous disposons donc de tout ce qui sert pour connaître le monde et nous-mêmes.

L : Le fait est que *l'homme est monde* ou, pour être plus précis, cette partie-là du monde qui perçoit et pense, soit l'autre partie, soit elle-même. Ce n'est qu'à cause de la perception sensible que l'une s'expérimente opposée à l'autre. Le penser, en dépassant une telle opposition, réunit cependant l'homme au monde et à lui-même.

R : Comment naît alors l'idée, si répandue, que le fondement du réel se trouve au-delà du monde qui nous entoure ?

L : Elle naît du fait que les concepts et les relations, qu'en pensant, l'être humain découvre entre ceux-ci, sont estimées subjectives. Une fois réduite ou dénaturée de cette façon, la réalité des concepts et du penser, on part ensuite à la recherche de quelque contenu qui, en se trouvant en dehors du monde expérimenté et expérimentable, en garantisse la réalité.

R : Mais le penser, dis-tu, n'est pas subjectif.

L : En vérité, il n'est ni subjectif, ni objectif, parce que c'est justement le penser à poser aussi bien le concept de *sujet* que celui d'*objet*. Même les concepts ne sont pas subjectifs, parce qu'ils constituent cette partie de la réalité que les sens ne sont pas en mesure de saisir. Il faut rappeler d'ailleurs que même le contenu de notre personnalité subjective dérive du monde des idées.

R : Tu te réfères au Je ?

L : Non. Le Je, comme le penser, est au-delà du sujet et de l'objet. Par « contenu de notre personnalité objective », j'entends cette partie du monde des idées qui nous a été assignée par le destin et à laquelle se trouve particulièrement lié notre sentir. Il s'agit des qualités dont l'âme est tramée, qui, en agissant sur la base des forces de la *sympathie* et de l'*antipathie*, s'attirent si elles sont affines et se repoussent si elles sont contraires.

R : Cela n'est pas clair pour moi.

L : Vois-tu, le Je dispose de tout le monde des idées, tandis que l'âme ou, pour mieux dire, la psyché n'en dispose qu'en partie.

R : Ceci a-t-il peut-être à faire avec ce que l'astrologie appelle « thème natal » ?

L : De manière imaginative, en effet. À partir du moment où le monde des concepts est un monde « astral » ou « stellaire », la partie de ce monde qui nous a été assignée par le destin, nous pourrions aussi la considérer, au sens large, une « constellation ».

R : Comme une partie plus ou moins grande, à savoir, du cercle zodiacal.

L : De laquelle le Je, ne l'oublie pas, est le centre, cependant. C'est pour cela qu'il a la possibilité d'acquérir, comme le dit Steiner « de nouvelles forces astrales » ou, comme dit James Hillman, de « faire âme ».

R : En raison du fait, j'imagine, que celui qui se trouve au centre possède tout le cercle, et pas seulement sa partie. Celle qui nous a été assignée, est-elle alors en rapport avec le caractère ?

L : En effet, parce que le caractère dépend *du penser et, du vouloir dans le sentir*, et donc du destin.

R : Il semble qu'Eschyle ait justement dit : « Le fait est le caractère ». Même les objectifs, en tant qu'idées, ne sont-ils pas déterminés par un au-delà extrahumain ?

L : Hegel dit que « fin » et « but » est « le concept capable de s'objectiver lui-même » ; mais une idée, nous l'avons dit, peut devenir une « fin » ou un « but » seulement si c'est l'homme qui la veut.

R : Avant, si je ne me trompe, ne doit-elle pas, cependant, être appréhendée par intuition ?

L : Certes. Dans le connaître, d'abord la perception nous donne l'objet et ensuite l'intuition nous donne le concept ; dans la création, c'est l'inverse, d'abord l'intuition nous donne le concept et ensuite la perception nous donne l'objet.

R : À savoir l'objet créé. Il me semble pourtant qu'au sujet de l'intuition, on en parle en général de manière approximative ou incorrecte.

L : Malheureusement c'est le cas. Pour Jung, par exemple, l'intuition serait une « fonction » psychique à distinguer non seulement de celles du sentiment ou de la sensation, mais aussi de la pensée.

R : Je te confesse que lorsque je lis « *Types psychologiques* », cette distinction me laisse très perplexe.

L : Je le crois bien ! Ce serait comme de dire que, dans la nature, la réalité, que sais-je, des chèvres doit être distincte non seulement de celle minérale et de celle végétale, mais aussi de la réalité animale.

R : Ce serait absurde. Les chèvres font partie du règne animal.

L : Tout comme l'intuition fait partie du règne de la pensée, et n'est pas par conséquent une fonction ou une réalité en soi.

R : Même si, tu admettras qu'elle en constitue une manifestation très particulière.

L : Tu as raison. L'intuition conceptuelle est *sui generis*¹ parce qu'elle est caractérisée par le fait d'être, en même temps, *une perception du concept de la part du Je et une perception du Je de la part du Je* : en bref, une perception de l'esprit de la part de l'esprit, et donc une *auto-perception*.

R : Ce n'est pas clair pour moi.

L : Vois-tu, dans l'intuition conceptuelle : *celui qui réalise l'intuition et l'objet de l'intuition* coïncident : *Le sujet donne sa force à la forme du concept et le concept donne sa forme à la force du sujet*.

R : Y a-t-il une différence entre cette intuition intellectuelle et l'intuition « empirique » dont parle Kant dans son esthétique transcendantale ?

L : En tenant compte du fait que, pour lui, l'intuition empirique se réfère à l'objet, et donc au phénomène, on pourrait dire que l'intuition empirique est une perception *sensible*, alors que l'intuition conceptuelle est une perception *spirituelle*.

R : Pourquoi as-tu parlé d'auto-perception ?

¹ Sui generis, latin, propre à une espèce ou à une chose (~ spécifique)

L : Imagine que tu perçois ou tu penses un arbre. Celui-ci est un objet qui se trouve en dehors de toi, et que toi, en qualité de sujet, tu connais. Si tu décides cependant, en qualité de sujet, de te percevoir et de te penser toi-même, la situation change, puisqu'à présent, le Je perçoit et pense le Je.

R : Parce qu'il se pose comme objet.

L : En réalité, cependant, *c'est le sujet qui pose et non pas celui qui est posé.*

R : En s'en tenant à tout ce que nous avons dit la fois passée, on peut poser le sujet à des niveaux différents.

L : En effet, à divers niveaux de conscience.

R : Si je me souviens bien, on réalise l'auto-conscience égoïste quand le Je se pose dans l'espace, et s'identifie donc avec le corps.

L : Et celle-ci, désormais nous le savons, est l'auto-conscience ordinaire, sensible ou intellectuelle.

R : On en réalise, à l'inverse, une supérieure quand le Je se pose dans le temps, et une autre, à un niveau encore plus élevé, quand le Je se pose dans la qualité.

L : Juste. Au premier de ces niveaux supérieurs, l'auto-conscience revêt un caractère *biographique*, puisque le Je s'expérimente comme une réalité vivante ou comme un processus qui se déroule, sans solution de continuité, de la naissance à la mort ; au second, elle revêt au contraire, un caractère *qualitatif*, puisque le Je s'expérimente comme une réalité de vie d'âme, et donc étrangère au temps et à l'espace.

R : Penses-tu que ces deux formes d'auto-conscience puissent être de quelque manière représentées par le « vitalisme » et par le « psychologisme » ?

L : Je dirais que oui. C'est de toute manière au-delà du troisième niveau que le Je est appelé à passer *de l'avoir à l'être*, parce qu'il ne dispose plus de niveaux auxquels se poser ou au travers desquels se mettre en relation. Une chose est, en effet, le Je comme espace, comme temps, ou comme âme, une autre le *Je comme Je*.

R : Et donc ?

L : Et donc le Je, ne pouvant plus s'identifier avec celui *posé*, doit remonter de nouveau le mouvement du *poser* pour arriver au *posant* et rentrer ainsi en soi-même.

R : J'imagine qu'en disant « posé », tu as voulu dire « pensé », tout comme en disant « poser » et « posant », tu as voulu dire « penser » et « pensant » ?

L : Exact.

R : Le moment est venu de se dire au revoir. Je le dis vraiment avec regret parce que je sais que celles-ci, au moins pour l'instant, est notre ultime rencontre.

L : S'il plaît à Dieu, nous reprendrons peut-être nos conversations.

R : Je t'assure que je continuerai à penser à tout ce que tu as dit.

L : Et c'est ce qui compte. Vois-tu, comme l'œuf a besoin, pour pouvoir donner vie à l'être du poussin, d'être amoureusement couvé, de même, la pensée a besoin, pour pouvoir donner vie à elle-même, à savoir, à l'être de l'esprit, d'être amoureusement méditée.

R : N'est pas ainsi que l'on se transforme ?

L : Certes. Un connaître qui ne se transforme pas, qui ne s'améliore pas, qui ne nous rend plus humains, n'est pas un vrai connaître.

R : Tout comme je pense que n'est pas un bon connaître le connaître qui ne transforme pas, n'améliore pas et ne rend pas plus humain le monde.

L : Si cela ne te déplaît pas, je voudrais te proposer de te saluer et de nous éloigner en silence, reconnaissants d'avoir pu chercher ensemble et avec joie la vérité.

R : D'accord.

L : Alors au revoir.

R : Au revoir.

P.S. En prenant congé de mes « vingt-cinq lecteurs », à l'instar de Manzoni, je voudrais les inviter à réfléchir aussi sur le passage suivant de Hegel :

« Les Grecs et les Romains — de même que les Asiatiques — ne savaient rien du concept grâce auquel **L'homme en tant qu'homme** naît libre, grâce auquel l'homme est libre ; Platon et Aristote, Cicéron et les juristes romains ne connaissaient pas cette notion, et la connaissaient encore moins les peuples, quoiqu'elle seule soit *source du droit*. Certes, ils savaient qu'un [citoyen] athénien, un [citoyen] romain, un **ingenuus**, est libre ; ils savaient qu'il existe des libres et des non-libres, mais ils ne savaient pas que l'homme *en tant qu'* homme est *libre* ; l'homme en tant qu'homme signifie l'homme *universel*, l'homme tel qu'on l'appréhende dans la pensée et comme la pensée sait l'appréhender. Dans le christianisme s'imposa la doctrine que devant *Dieu*, l'homme est libre, parce que Christ a libéré l'humanité ; devant Dieu on est tous égaux, libérés pour rejoindre la liberté chrétienne : de semblables déterminations rendent la liberté indépendante de la naissance, de la position sociale, de la culture etc., et c'est extraordinaire combien elle progresse de ces façons, mais celles-ci sont encore différentes de ceci : que l'être libre accomplit le *concept* d'homme » (G.W.F. Hegel : *Cours sur l'histoire de la philosophie* — Laterza, Rome-Bari 2009, p.574).

Lucio Russo, Rome

(Traduction : Daniel Kmiécik)