

RUDOLF STEINER

AUTOBIOGRAPHIE

Volume II

Traduction française
Georges Ducommun

Cet ouvrage est dédié à
Mr Jean Jacques RENAUD
Les éditeurs reconnaissants

Editions Anthroposophiques Romandes
13, rue Verdaine, 1204 Genève/Suisse
1979

L'édition originale porte le titre:

MEIN LEBENSGANG

7e édition

Bibliographie No 28

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre XVII 1892-1894	9
Chapitre XVIII 1894-1896, Weimar	23
Chapitre XIX 1894-1896, Weimar	37
Chapitre XX 1894-1896, Weimar	54
Chapitre XXI 1894-1897, Weimar	72
Chapitre XXII 1897, Weimar	88
Chapitre XXIII Weimar, Berlin	102
Chapitre XXIV 1897-1899, Berlin	109
Chapitre XXV Berlin	120
Chapitre XXVI Berlin	128
Chapitre XXVII Berlin	132
Chapitre XXVIII Berlin	143

© 1979. Tous droits réservés by
Editions Anthroposophiques Romandes

Traduction autorisée par la Rudolf Steiner Nachlassver-
waltung Dornach/Suisse

Imprimé en Suisse

Chapitre XXIX Berlin	149
Chapitre XXX 1899-1902, Berlin	158
Chapitre XXXI 1900-1913, Berlin	176
Chapitre XXXII Berlin	184
Chapitre XXXIII	202
Chapitre XXXIV	206
Chapitre XXXV	209
Chapitre XXXVI	214
Chapitre XXXVII	220
Chapitre XXXVIII	230
Ouvrages de Rudolf Steiner disponibles en langue française	245

CHAPITRE XVII

A cette époque une branche de la « Société pour la culture éthique », d'origine américaine, fut créée en Allemagne. Il semblerait naturel que, en plein matérialisme, un courant se proposant d'intensifier la culture des principes de la morale trouvât pleine approbation. Mais la philosophie de ce mouvement éveillait en moi les plus vives réserves.

Les dirigeants de cette Société se disaient: il existe actuellement une multitude de conceptions contradictoires, tant dans le domaine de la connaissance que dans celui de la religion ou de la vie sociale. Il est impossible d'amener les individus à s'entendre. Ce serait une mauvaise chose de voir les sentiments moraux que les hommes devraient éprouver les uns envers les autres se laisser entraîner dans ces controverses. A quoi peuvent mener les divergences en matière de religion, de sensibilité sociale ou de philosophie, sinon à introduire cette contradiction également dans la conduite morale à l'égard de ceux ayant un avis ou des sentiments différents? Il serait donc nécessaire d'établir les principes d'une éthique purement humaine, indépendante de toute philosophie, acceptable pour chacun, quelle que soit son opinion sur les différents domaines de l'existence.

Ce mouvement éthique fit sur moi une profonde impression. Il touchait à mes convictions les plus intimes. Je me trouvais en face de l'abîme, creusé par la pensée moderne, entre les phénomènes de la nature et le contenu moral et spirituel de l'univers.

On est parvenu à une conception de la nature où le devenir de l'univers se trouve privé de tout contenu moral et spirituel. On admet l'hypothèse d'un état primitif, purement matériel du monde. On recherche les lois d'après lesquelles le vivant, l'animé et le spirituel se seraient progressivement développés à partir de cette origine primitive purement matérielle, pour apparaître sous leur forme actuelle. Si l'on tire les conséquences logiques d'une telle option intellectuelle, me disais-je, alors les forces morales et spirituelles ne peuvent être qu'un résultat de l'action de la nature. On en vient donc à constater l'indifférence des faits de la nature à l'égard des valeurs morales et spirituelles; l'élément moral ne serait qu'un produit secondaire de la nature, laquelle le recouvre immédiatement de son indifférence.

Je pouvais toutefois imaginer que les penseurs prudents n'allaient pas tirer une telle conclusion, qu'ils accepteraient simplement comme un fait ce qu'ils croyaient lire dans la nature, tout en pensant devoir prendre les valeurs morales et spirituelles pour ce qu'elles étaient dans le contexte universel. Or cela me semblait sans importance. Il m'importait peu que l'on dise: conformément aux manifestations naturelles on peut se servir de pensées ne tenant pas compte des valeurs morales, — encore qu'il s'agisse dans ce cas simplement d'hypothèses; chacun a le droit, en morale, de se former une opinion personnelle. Je me disais: celui qui tend à concevoir ainsi la nature, ne saurait attribuer aux faits spirituels et moraux ni autonomie ni la moindre

réalité indépendante. Si la Physique, la Chimie et la Biologie restent ce qu'elles sont, c'est-à-dire inattaquables en toutes circonstances, ces entités conçues par nous comme réelles finiront par englober la réalité totale; et les valeurs spirituelles et morales ne seraient que l'écume produite par cette réalité-là.

Sur ce point j'avais une vue bien différente. Je pensais que la réalité était d'essence morale et spirituelle autant que naturelle; ne pas vouloir percer jusqu'à elle me semblait indiquer une défaillance du besoin de connaissance. Ma conviction spirituelle m'avait conduit à la conclusion suivante: au-delà des faits naturels et des faits moraux et spirituels, il existe une véritable réalité se manifestant moralement, et dont l'action morale a, en même temps, le pouvoir de se transformer en un processus, au même titre que celui de la nature. L'indifférence de la nature à l'égard des valeurs spirituelles et morales me semblait résulter de ce que la nature avait rompu son lien initial, s'en était détachée, semblable au cadavre de l'homme coupé de sa source vitale et spirituelle.

Cela était pour moi une certitude: non seulement je le pensais, mais j'en voyais la vérité dans les données et les entités spirituelles du monde. Les « moralistes » en question me semblaient incarner une mentalité fort peu soucieuse d'une pareille conviction. Plus ou moins inconsciemment ils défendaient le point de vue que tout effort philosophique est vain, et qu'il faut s'efforcer de sauver les principes de la morale, sans chercher à comprendre leur place dans l'ordonnance de la réalité du monde. Il résulterait de cette attitude caractéristique pour l'époque un désespoir total dans toute quête philosophique. Il faudrait être bien frivole et inconscient pour affirmer: si nous voulons rendre aux hommes les valeurs morales, ignorons toutes les conceptions du monde. Au cours de nombreuses promenades dans les

jardins publics de Weimar avec Hans et Grete Olden je critiquais énergiquement cette légèreté. Celui qui poursuit sa quête jusqu'à la limite du possible, disais-je, a une vision du monde d'où se dégage à la fois la réalité de la morale et celle de la nature. Dans la revue « Avenir » qui venait tout juste d'être fondée, j'écrivis un article violent contre ce que j'appelais une éthique déracinée, sans aucun rapport avec le monde réel, et donc inefficace. Mon article fut assez froidement accueilli. Cela était inévitable, attendu que ces moralistes se considéraient comme les sauveurs de la civilisation.

Pour moi cet incident fut d'une très grande importance. Face à un problème de poids, je voulais prendre la défense d'une conception du monde capable d'établir des bases sérieuses pour la morale et pour toute autre réalité. Je me sentis donc *obligé* de combattre une morale dépourvue de tout fondement philosophique.

Je quittai Weimar pour Berlin avec l'espoir de parvenir à défendre mes idées dans des revues.

Je rendis visite à Hermann Grimm pour qui j'avais la plus grande vénération. Il me reçut avec une chaleureuse amabilité, mais il lui parut singulier de me voir venir uniquement pour lui dire tout l'empressement que je nourrissais pour ma propre cause. Lorsque je lui exposai mes intentions à l'égard de ces moralistes, il m'écouta vaguement distrait. J'avais espéré pouvoir l'intéresser à ce qui pour moi revêtait une si haute importance. Je n'y réussis pas le moins du monde. Quand il apprit « que je voulais faire quelque chose » il me dit: « Allez donc voir ces gens, je les connais presque tous; dans l'ensemble ils sont très aimables ». Ce fut pour moi comme une douche froide. Cet homme que j'admirais tant n'avait rien saisi de ce qui m'animait; il pensait que j'allais me faire une raison, une fois convaincu, après

une visite chez ces moralistes, qu'il s'agissait au fond de gens bien sympathiques.

D'autres personnes contactées ne montrèrent d'ailleurs pas plus d'intérêt pour cette affaire. Je retrouvais toujours la même situation. Les questions se rapportant à ma contemplation de l'esprit, je devais les solutionner tout seul. Je vivais dans le monde spirituel; personne autour de moi ne m'y suivait. Mon commerce avec autrui était ramené aux excursions que je faisais dans les domaines des autres. J'aimais d'ailleurs ces excursions. Ma vénération pour Herman Grimm ne fut en rien diminuée. J'apprenais l'art de m'approcher des autres avec amour et compréhension, alors qu'eux-mêmes ne faisaient pas le moindre effort pour comprendre ce que je portais dans mon âme.

Telle était ma « solitude » à Weimar alors même que j'entretenais de nombreuses relations. Je n'accusais pas les autres de me condamner ainsi à cette solitude. Ils étaient nombreux à exprimer un effort inconscient vers une recherche philosophique susceptible de pénétrer jusqu'aux racines de l'existence. Je me rendais bien compte que sur ces âmes pesait le fardeau d'une pensée qui se manifestait avec d'autant plus d'assurance qu'elle s'appuyait sur les réalités les plus accessibles, selon le principe: « la nature, c'est le monde *dans sa totalité* ». On se croyait *obligé* d'adhérer à ce principe, tout en refoulant le sentiment intérieur qui en contestait la vérité. Sous bien des aspects, mon entourage intellectuel me semblait refléter une telle attitude. C'était l'époque où j'activais la mise en forme de ma Philosophie de la Liberté dont, depuis longtemps déjà, je portais en moi les idées essentielles.

Dès la parution de ma Philosophie de la Liberté, je l'envoyai à Eduard von Hartmann. Il la lut avec une grande attention, car je reçus bientôt en retour son

exemplaire muni du début à la fin de nombreuses annotations. Il m'écrivit, entre autres, que le livre devrait avoir pour titre « Phénoménalisme épistémologique et traité de l'Individualisme éthique ». Il s'était totalement mépris sur les sources de mes idées et sur les buts que je me proposais. Il concevait le monde sensible à la manière de Kant, non sans avoir quelque peu modifié cette théorie. Selon lui, l'essence même des choses agit sur les sens qui transmettent cet effet à l'âme; le monde sensible n'est que le résultat de cet effet produit. A vrai dire, l'essence comme telle ne peut jamais pénétrer dans une sphère accessible à l'action consciente de l'âme. Elle restera toujours au-delà de la conscience. On peut tout au plus, par des déductions logiques, élaborer des hypothèses sur sa nature. Le monde sensible n'a donc aucune existence objective, n'existe pas « en-soi »; il est simplement une apparence subjective, présente dans l'âme aussi longtemps que celle-ci lui accorde une attention consciente.

Je m'efforçais d'expliquer dans mon livre qu'il n'existe pas d'inconnue *derrière* le monde sensible, mais qu'*au sein même* de ce dernier se manifeste le monde spirituel. J'essayais encore de montrer que c'est du monde de l'esprit que les idées humaines tirent leur origine. *Tant que* l'âme persistera à ne faire appel qu'à la *seule* perception sensorielle, la conscience humaine n'atteindra pas l'essence du monde sensible. Pour que la conscience puisse accéder à l'essence objective du monde sensible, il est indispensable que l'expérience des idées vienne compléter celle du sensible. L'élaboration d'une copie de l'essence ne conduit pas à la connaissance; pour connaître, l'âme doit s'unir à l'essence d'une chose, doit la pénétrer. C'est à l'*intérieur* de la conscience que s'effectue la progression d'un monde sensible encore dépourvu de son essence, vers l'essence

même de ce monde sensible. Ce dernier reste une apparence (phénomène) aussi longtemps que la conscience ne l'a pas assimilé dans sa globalité.

A vrai dire, le monde sensible est de nature spirituelle; le sachant, l'âme peut s'unir à ce spirituel et étendre sur lui l'emprise de sa conscience. La démarche philosophique se propose d'accéder consciemment à l'*expérience* du monde spirituel, au point de s'y fondre, de s'identifier à l'esprit.

Au phénoménalisme j'opposais le règne des réalités spirituelles. Eduard von Hartmann pensait que je voulais m'en tenir aux phénomènes, et que je renonçais à en déduire l'existence d'une réalité objective. Il était persuadé qu'avec ma façon de penser je condamnais la connaissance humaine à ne jamais saisir le réel, à se mouvoir dans un univers d'apparences ne reposant que sur les représentations suscitées par l'âme (en tant que phénomènes).

Cherchant à atteindre l'esprit par un élargissement de la conscience, je me heurtais à l'objection suivante: « l'esprit » ne vit que dans notre représentation, et en dehors de celle-ci il ne peut être que *pensé*. C'était au fond la conception de l'époque, et c'est dans ce cadre que j'allais insérer ma Philosophie de la Liberté. L'expérience de l'esprit était ramenée à une simple expérience des représentations humaines. Partant d'un tel point de vue il n'existait aucun chemin conduisant à la réalité objective du monde de l'esprit.

Je voulais montrer comment l'expérience subjective permet au monde objectif de l'esprit de se manifester et de devenir un véritable contenu de la conscience; Eduard von Hartmann me répliquait que pour oser avancer une pareille explication il fallait être prisonnier des *apparences* et méconnaître la réalité objective.

Il était donc tout naturel que ce penseur trouvât suspect mon « Individualisme éthique ».

Comment donc ce dernier découlait-il de ma Philosophie de la Liberté ? Je voyais au centre de la vie psychique de l'homme une union parfaite de l'âme et du monde spirituel. Je m'efforçais d'en donner la démonstration pour réduire à néant une apparente difficulté qui perturbe un bon nombre d'esprits. On croit d'habitude que pour parvenir à connaître, l'âme ou le « moi » doivent se *distinguer* de l'objet de la connaissance et ne rien avoir de commun avec lui. Or il est tout à fait possible de respecter cette distinction quand, dans un mouvement pendulaire, l'âme oscille entre l'union avec l'essence spirituelle et la réflexion sur elle-même. L'âme est inconsciente lorsqu'elle s'identifie au monde objectif de l'esprit; mais lorsqu'elle réfléchit sur elle-même, elle élève l'essence parfaite ainsi vécue au niveau de la conscience lucide.

S'il est maintenant possible à l'individualité toute personnelle de l'homme de plonger dans la réalité spirituelle du monde, on doit également pouvoir y rencontrer le domaine des impulsions morales. Le contenu du comportement moral provient du monde spirituel s'exprimant à l'*intérieur* de l'individualité humaine, — et la conscience élargie jusqu'au spirituel accède à la contemplation de cette manifestation. Le comportement moral de l'homme résulte de la révélation du monde spirituel reçue par l'âme quand elle en réalise l'expérience. Cela se déroule au sein même de l'individualité toute personnelle de l'être humain. Si l'homme, au cours de ses actions morales, réalise qu'il se trouve avec le monde spirituel dans une situation d'échanges réciproques, il fait alors l'expérience de sa *liberté*. Le monde de l'esprit agit dans l'âme, sans y provoquer la moindre contrainte,

mais en sorte que l'homme soit libre de déployer une activité pouvant l'inciter à admettre le spirituel.

L'un des objectifs de ma Philosophie de la Liberté était d'indiquer que le monde sensible est en réalité d'essence spirituelle, et que l'homme, en tant qu'être doué d'âme, vit et se meut en esprit lorsqu'il accède à la vraie connaissance du monde sensible. Le deuxième objectif consistait à montrer qu'il existe un monde moral, lequel peut soudainement apparaître à l'intérieur de ce monde spirituel objet de l'expérience psychique, sans pour autant intervenir sur la liberté de l'âme. Entre l'entité morale de l'être humain et les impulsions éthiques du monde spirituel se trame donc un lien purement individuel. J'avais le sentiment que la première et la seconde partie de ma Philosophie de la Liberté constituaient un genre d'organisme spirituel, une véritable unité. Eduard von Hartmann devait penser que j'avais arbitrairement réuni un Phénoménalisme épistémologique et un Individualisme éthique.

Dans cet ouvrage, la mise en forme de mes idées résultait entièrement de mon état d'âme d'alors. Grâce à ma contemplation immédiate du monde de l'esprit, j'étais certain du caractère spirituel de la nature; je désirais élaborer une science naturelle conforme à l'esprit. L'âme humaine, se connaissant elle-même au moyen de la contemplation, peut réaliser à quel point le monde moral constitue une expérience toute individuelle.

L'expérience spirituelle est à l'origine de la configuration des idées développées dans mon livre. Il s'agissait d'exposer une anthroposophie orientée à la fois vers la nature et vers la situation de l'homme en tant qu'individu doué d'essence morale au sein de cette nature.

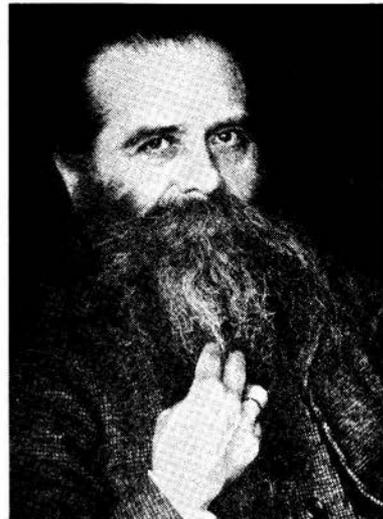
Pendant la première période de ma vie, le destin m'avait confronté avec les énigmes de l'existence suscitées par les sciences naturelles. Ma Philosophie de la

Liberté reflète ce travail intellectuel que j'ai pour ainsi dire confié au monde extérieur. Dorénavant il me restait à trouver comment décrire, au moyen des idées, le monde de l'esprit.

La connaissance que l'homme acquiert par l'observation du monde sensible, et qui lui vient donc de l'extérieur, je l'ai décrite comme étant une expérience spirituelle anthroposophique se déroulant à l'intérieur de l'âme humaine. Je n'avais pas utilisé l'expression « anthroposophie » parce que je donnais alors une priorité à la contemplation et m'intéressais peu aux questions terminologiques. J'avais à élaborer un système d'idées capables de restituer l'expérience du monde de l'esprit vécue par l'âme.

La période comprise entre ma trentième et ma quarantième année fut marquée par la lutte intérieure que je dus mener pour formuler mes idées à ce sujet. Le destin voulut que je sois pendant ce temps très intensivement engagé dans des activités extérieures bien différentes de mes préoccupations intérieures; cette situation était peu favorable pour me permettre de les exprimer.

Eduard von Hartmann



Eugen Dühring





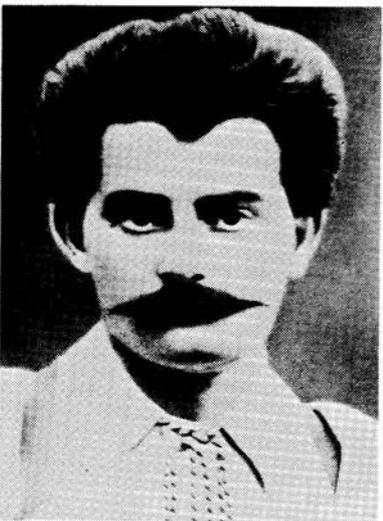
Friedrich Nietzsche



Friedrich Nietzsche



Elisabeth
Förster-Nietzsche



Fritz Koegel

CHAPITRE XVIII

A cette époque je me familiarisai avec le climat spirituel que Nietzsche avait connu.

Ma première rencontre avec les ouvrages de Nietzsche se situe en 1889. Avant cette date je n'avais rien lu de lui. Les idées exprimées dans ma « Philosophie de la Liberté » n'ont donc pas pu être influencées par sa pensée. En lisant ses écrits, je ne pus me soustraire à l'attrait de son style tellement marqué par sa situation dans la vie. J'eus l'impression que son âme, à la fois grâce à une discipline intérieure et par tempérament, était à l'écoute de la spiritualité de son temps; elle devait cependant ressentir que ce genre de vie intellectuelle ne la concernait pas, qu'une véritable vie exigeait un univers différent, dépourvu des fâcheux aspects de l'existence présente. Un pareil sentiment avait fait de Nietzsche le censeur inspiré et acerbe de son époque, un censeur souffrant de sa propre action critique. Sa maladie était *inévitabile*; pour lui, la santé, *sa* santé, ne pouvait être qu'un rêve. Dans un premier temps il s'efforça de faire de ce rêve de santé un contenu de son existence. Son attitude vis-à-vis de Richard Wagner, de Schopenhauer, du « Positivisme » moderne était du même ordre: il cherchait à transformer intérieurement le rêve en réalité.

Il s'aperçut un jour qu'il n'avait fait que rêver. Avec toute la force de son esprit, il se lança alors à la recherche de réalités qui devaient exister « quelque part »; il ne trouva pas de chemins y conduisant, mais seulement des désirs. Puis sa nostalgie s'identifia avec la réalité. Il continua à rêver; mais la formidable puissance de son âme transforma ses rêves en réalités de sa vie intérieure; affranchies de la pesanteur propre à la pensée humaine, elles planaient librement dans une âme aspirant à la spiritualité, mais sérieusement contrariée par « l'esprit de l'époque ».

Telle était l'impression que me fit Nietzsche. Je fus transporté par l'immatérialité et l'apesanteur de ses idées. J'eus le sentiment que cette dernière avait suscité dans son esprit maintes pensées ressemblant quelque peu aux miennes, que j'avais cependant acquises par des voies très différentes.

Cela me permit d'écrire en 1895, dans la préface de mon ouvrage « Nietzsche, un combattant contre son époque »: « En 1886 déjà, dans mon petit écrit « Principes d'une Epistémologie de la pensée gœthéenne », on trouve une attitude identique à celle contenue dans certaines œuvres de Nietzsche ». Mais ce qui me séduisait plus particulièrement, c'est que l'on pouvait lire ses écrits sans y trouver la moindre trace de prosélytisme, et s'abandonner sans la moindre impression de contrainte à la joie de suivre l'envol brillant de son esprit; on sentait bien que ses mots se seraient mis « à rire » si on les avait pris au sérieux comme Haeckel ou Spencer l'exigeaient de leurs lecteurs.

Pour caractériser dans mon ouvrage mes liens avec Nietzsche, je me servis de ses propres paroles à l'égard de Schopenhauer: « Je suis de ces lecteurs de Nietzsche qui, après avoir lu les premières pages, savent avec certitude qu'ils liront tout ce qu'il a écrit et seront atten-

tifs à tout ce qu'il a dit. J'eus immédiatement confiance en lui. Je le comprenais comme s'il eût écrit pour moi seul afin d'exprimer ma pensée de façon compréhensible, tout en se laissant emporter par un peu de folie et d'indiscrétion ».

Peu de temps avant que j'entreprenne la rédaction de ce livre, la sœur de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, était venue aux « Archives de Schiller et Goethe ». Elle faisait ses premières démarches en vue de la fondation d'archives nietzschéennes et désirait savoir comment les Archives de Weimar étaient organisées. Peu après, Fritz Kœgel, l'éditeur de Nietzsche, vint à Weimar; j'eus alors l'occasion de faire sa connaissance.

J'ai eu plus tard de graves conflits avec Mme Elisabeth Förster-Nietzsche; mais lors de sa visite, la vivacité et l'amabilité de son esprit lui avait valu toute ma sympathie. J'ai profondément souffert de ces conflits greffés sur une situation bien confuse; je fus amené à me défendre contre des accusations injustifiées. Je réalise maintenant que tout cela était inévitable, et un voile d'amertume recouvre mes souvenirs des belles heures passées aux Archives de Nietzsche à Naumburg et à Weimar. Mais je serai toujours reconnaissant à Mme Förster-Nietzsche de m'avoir conduit, lors de ma première visite, dans la chambre de son frère. Il reposait sur un divan, l'esprit enveloppé des brumes de sa folie; son front de penseur et d'artiste était d'une extraordinaire beauté. C'était aux premières heures de l'après-midi. Ses yeux éteints, encore marqués par les reflets d'une âme ardente, captaient de l'entourage une simple image qui ne parvenait cependant pas jusqu'à son âme. On était là devant Nietzsche, et Nietzsche n'en savait rien. On aurait pourtant pu penser que ce visage spiritualisé portait la marque d'une âme qui, ayant médité toute la matinée, s'accordait quelques instants de repos.

Je fus saisi d'une profonde émotion et j'eus l'impression de comprendre ce génie qui me fixait du regard sans toutefois m'atteindre. La passivité persistante de ce regard figé me permit de comprendre ce que voyait mon regard intérieur, alors que ses yeux restaient muets.

Voici l'impression que me fit cette scène: l'âme de Nietzsche planait au-dessus de sa tête, elle baignait dans une lumière spirituelle d'une beauté indescriptible; elle se confondait librement avec le monde de l'esprit qu'elle avait désiré connaître, avant de sombrer dans la folie sans l'avoir trouvé. Mais elle demeurait enchaînée au corps qui ne l'avait connue que le temps où ses aspirations n'étaient encore qu'un désir. L'âme de Nietzsche était encore présente; mais elle ne pouvait plus guère dominer ce corps que du dehors, car il formait obstacle et l'empêchait, tant qu'elle en était prisonnière, de s'épanouir vers la lumière.

Précédemment j'avais *lu* Nietzsche l'écrivain; maintenant j'avais *vu* Nietzsche, porteur d'idées venant des espaces infinis de l'esprit, resplendissantes encore de beauté, bien qu'ayant un peu perdu de leur éclat originel. Son âme apportait des vies antérieures une riche lumière dorée, mais n'avait pu, durant cette vie-ci, en favoriser le plein épanouissement. J'avais admiré ce que Nietzsche avait écrit; mais je voyais à présent une image claire et rayonnante surgir par-delà mon admiration.

Il me fut difficile d'exprimer par la pensée ce que j'avais vu alors; c'est ce balbutiement qui forme le contenu de mon livre « Nietzsche un combattant contre son époque ». Malgré cette insuffisance dans l'expression, c'est bien cette image de Nietzsche qui a inspiré mon livre.

Mme Förster-Nietzsche me chargea de mettre de l'ordre dans la bibliothèque de son frère. Je passai donc plusieurs semaines aux Archives de Naumburg. A cette

occasion je me liai d'amitié avec Fritz Kœgel. Quelle belle mission! — feuilleter ainsi tous les livres lus par Nietzsche. Son esprit renaissait dans les impressions qu'ils firent sur moi. Il y avait là un ouvrage d'Emerson, annoté du commencement à la fin, témoignant l'assiduité de son travail. Les œuvres de Guyau portaient des traces semblables. Certains livres contenaient de sa main des annotations extrêmement violentes. De nombreuses notes marginales permettaient de déceler les germes des idées qu'il allait développer par la suite.

En consultant les annotations faites sur le principal ouvrage philosophique d'Eugen Dühring, je pus me faire une idée assez complète de la dernière période de Nietzsche. Dühring y émettait l'hypothèse d'un univers conçu à tout moment comme une combinaison bien définie de particules élémentaires. L'évolution de l'univers refléterait la succession de combinaisons semblables variant à l'infini. Si toutes les variantes venaient à s'épuiser, la première devrait reparaitre et tout le déroulement se répéter. Si telle était la réalité, ce processus se serait déjà déroulé d'innombrables fois et continuerait de le faire à l'avenir. On parviendrait ainsi au retour éternel des mêmes états de l'univers. — Dühring rejette cette idée comme impossible. Nietzsche s'attarde sur ce passage significatif; l'impression produite sur lui travaille dans les profondeurs de son âme et réapparaît ensuite sous forme de sa théorie de l'« Eternel Retour du Même », qui, jointe à son idée du « Surhomme », caractérisera sa dernière période créative.

Je fus profondément impressionné, voire bouleversé, par cette analyse des lectures de Nietzsche. Car je me rendis compte à quel point il y avait opposition entre son état d'esprit et celui de ses contemporains. Positiviste extrême, Dühring récuse tout ce qui n'est pas construit selon un schéma mathématique froid et objec-

tif. Il juge que l'idée de l'« Eternel Retour » est insensée, mais il la construit néanmoins pour en démontrer l'absurdité. Nietzsche se saisit de cette idée, comme s'il l'avait intuitivement trouvée dans les profondeurs de son âme, et l'énonce comme étant sa propre solution aux énigmes de l'univers.

Nietzsche se voit confronté avec un bon nombre de sujets qui alimentaient la pensée et les sentiments de ses contemporains. Il est comme pris dans une tempête et souffre de cette situation. C'est néanmoins cette indicible souffrance qui lui permet d'élaborer sa propre conviction. Tel fut l'aspect tragique de sa créativité.

Ce drame atteignit son apogée au moment où il esquissa les idées de son dernier ouvrage: « La Volonté de Puissance », ou « Le Renversement des Valeurs ». Doué d'une extrême sensibilité pour le spirituel, Nietzsche sut trouver dans les profondeurs de son âme la source de toutes ses pensées et de tous ses sentiments. Pour édifier une image du monde, il s'appuya sur les manifestations spirituelles perçues grâce à son expérience intérieure. Mais il ne put se soustraire à l'image positiviste du monde caractérisant son époque scientifique. Or cette dernière ne connaissait qu'un monde purement matériel, dépourvu d'esprit. Le peu de spiritualité que l'on y trouvait encore ne constituait que le résidu d'anciennes croyances dépassées. Son désir illimité de vérité l'incita à vouloir éliminer tout cela. C'est ainsi qu'il en vint à militer en faveur du positivisme le plus absolu. Prétendre que le monde matériel cachait un monde spirituel lui semblait une affirmation mensongère. Or Nietzsche ne pouvait créer qu'à partir de ses propres expériences intérieures. Sa créativité n'avait donc de sens que si les idées acquises portaient la marque authentique de l'esprit. Un tel contenu spirituel, Nietzsche le niait. Le contenu de l'univers, conçu

par la pensée scientifique, avait si puissamment imprégné son âme, qu'il voulut le recréer par la voie de l'esprit. D'un élan dionysiaque il s'éleva alors vers le lyrisme de son « Zarathoustra ». Baigné dans une spiritualité merveilleuse, ce poème ne constitue pourtant qu'un rêve sublime concernant la réalité matérielle. En s'épanouissant l'esprit s'évapore; il ne parvient pas à se trouver lui-même, car il ne rencontre qu'un mirage imaginé du monde matériel, une simple apparence.

A Weimar j'ai beaucoup médité sur la pensée de Nietzsche. Elle avait sa place dans ma propre expérience de l'esprit. Je pouvais parfaitement m'associer à la lutte qu'il menait et ressentir vivement le drame de son existence; ses conclusions positivistes m'importaient peu.

On m'a parfois pris pour un « Nietzsche » parce que j'ai toujours pu admirer sans restriction les idées même les plus opposées aux miennes. J'étais fasciné par la façon dont l'esprit se manifestait chez Nietzsche; c'est précisément par là que je pensais lui être très proche, car ce n'est pas le contenu de ses idées qui le rapprochait des gens; la seule réalité l'unissant à d'autres personnes et d'autres époques était celle de l'expérience commune de la démarche spirituelle.

Pendant un certain temps j'ai entretenu des rapports suivis avec Fritz Kœgel, l'éditeur des œuvres de Nietzsche. Nous avons discuté maintes questions concernant ces publications. Mais je n'ai jamais eu de mission officielle, ni aux Archives de Nietzsche, ni dans le cadre des éditions de ses œuvres. Des conflits avec Fritz Kœgel surgirent après que Mme Förster-Nietzsche m'eût proposé certaines tâches; dès lors, toute collaboration avec les Archives de Nietzsche devint impossible.

Mes liens avec ces Archives constituèrent un épisode

hautement stimulant pour moi; leur éclatement me causa une peine profonde.

L'étude assidue des œuvres de Nietzsche ne fit que confirmer mon impression au sujet de cette personnalité; son destin dramatique l'avait conduit à faire face au courant scientifique de la seconde moitié du XIXe siècle, pour être ensuite brisé par lui. Il *cherchait* au sein même de cette époque ce qu'il ne pouvait pas y *trouver*. Son exemple ne put que fortifier en moi cette conviction: l'essentiel ne se trouve pas *dans* les résultats des sciences naturelles, mais *à travers elles, dans le domaine de l'esprit*.

Ainsi donc, grâce aux ouvrages de Nietzsche, je dus affronter le problème des sciences naturelles sous un angle nouveau. J'étais familiarisé avec ses idées et celles de Goethe. Ce dernier, en réaliste, se tournait vers les êtres et les phénomènes naturels. Il désirait s'en tenir à la nature, à la pure contemplation des formes végétales, animales et humaines. Toutefois, tandis que son âme s'adonnait à ces préoccupations, il touchait déjà partout à l'esprit. Il le découvrait œuvrant au sein de la matière, mais il ne voulut pas s'élever jusqu'à la contemplation de l'esprit en tant que tel, agissant et vivant. Certes, il élaborait une connaissance du monde de la nature conforme à l'esprit, mais il s'arrêta au seuil d'une connaissance du monde spirituel, de peur de perdre la réalité.

Nietzsche partait d'une vision spirituelle de forme mythique. Apollon et Dionisos étaient deux entités suprasensibles qu'il connaissait. Il voyait dans le déroulement de l'histoire spirituelle de l'humanité ce reflet d'une action commune ou contradictoire d'Apollon et de Dionisos. Mais il ne put jamais dépasser la représentation mythique qu'il se faisait de ces puissances de l'esprit, et ne parvint jamais jusqu'à la contemplation de véritables entités spirituelles. Partant d'un mythe de

l'esprit il aboutit à la nature. D'après Nietzsche, Apollon devait représenter l'élément matériel selon le modèle de la science, et Dionisos devait agir comme les forces élémentaires de la nature. Mais la beauté d'Apollon s'obscurcit et l'émotion cosmique de Dionisos se trouva paralysée par les lois naturelles.

Goethe *trouva* l'esprit dans la réalité de la nature; dans le rêve de la nature qu'il avait engendré, Nietzsche *perdit* le mythe de l'esprit.

Je me situais entre ces deux extrêmes. Les expériences intérieures, consignées dans mon livre « Nietzsche, un combattant contre son époque », n'eurent sur le moment aucune suite; par contre, vers la fin de mon séjour à Weimar, mon attention principale se porta de nouveau sur Goethe. Je voulais montrer le chemin que la philosophie avait parcouru jusqu'à son époque, afin de mieux mettre en évidence la genèse de sa pensée, à partir de cette évolution. Je m'y suis efforcé dans mon livre « Goethe et sa conception du monde », paru en 1897.

Je voulais faire ressortir que chaque fois qu'il se consacre à la pure étude de la nature, Goethe découvre partout une étincelle de l'esprit; par contre, j'ai complètement passé sous silence son attitude à l'égard de l'esprit comme tel, me contentant de caractériser le côté de sa philosophie répondant aux exigences d'une conception de la nature conforme à l'esprit.

Les idées nietzschéennes de « l'Eternel Retour » et du « Surhomme » ne me quittèrent pas de sitôt. Elles reflétaient trop bien les conceptions relatives à l'évolution de l'humanité et de la nature humaine qui s'imposaient toujours à ceux qui, s'efforçant de saisir le monde spirituel, s'en trouvaient empêchés par la rigidité de la pensée scientifique en usage à la fin du XIXe siècle. Pour Nietzsche l'évolution de l'humanité démontrait que tout phénomène, quel qu'il soit, s'était déjà manifesté

sous une forme identique un nombre incalculable de fois et se répéterait indéfiniment dans l'avenir. La conception atomiste de l'univers conçoit le moment présent comme une combinaison bien définie de particules infiniment petites; elle sera suivie d'une seconde puis d'une troisième combinaison et ainsi de suite; et lorsque toutes les combinaisons possibles auront été épuisées, la première devra nécessairement se présenter à nouveau. Une vie humaine s'est déjà répétée d'innombrables fois sans que le moindre détail en soit changé; et elle se répétera encore d'innombrables fois, toujours avec les mêmes détails.

La notion des « vies terrestres successives » semblait poindre dans le subconscient de Nietzsche. Au cours des âges l'existence humaine passe par différentes étapes; empruntant les voies de l'esprit, le destin, loin d'imposer à l'homme l'éternelle répétition du même vécu, lui permet de connaître les expériences variées que propose l'évolution du genre humain. Nietzsche était prisonnier de la pensée naturaliste. Son âme avait été séduite par le mirage de l'interprétation matérialiste des existences successives. Il en fit son expérience personnelle profonde, car il sentait le caractère tragique de sa propre vie douloureuse et déprimante. Il nourrissait l'idée de devoir sans cesse la répéter, et il ne lui venait pas à l'esprit qu'il pourrait connaître, au cours de son évolution, des expériences libératrices.

Nietzsche pensait que dans l'homme, tel qu'il se connaît ici-bas, se manifeste un autre être, un « surhomme »; celui-ci ne peut développer sur terre que des fragments de sa vie totale. L'idée naturaliste de la descendance fit de ce « surhomme » un produit de l'évolution naturelle et ne permit pas de le concevoir comme une entité spirituelle agissant au sein du monde sensible. De même que l'homme descend de l'animal, le « surhomme » sorti-

ra de l'homme. La théorie naturaliste empêcha Nietzsche de concevoir « l'homme spirituel » dans l'homme physique, et suscita en lui le mirage d'un homme naturel supérieur.

Au cours de l'été 1896 j'eus une illustration saisissante de l'expérience faite par Nietzsche. Fritz Kœgel m'avait confié une collection d'aphorismes sur « l'Éternel Retour » rédigée par Nietzsche. J'ai publié en 1900, dans la « Revue Littéraire », mes suggestions à ce sujet. Certaines phrases de cet article relatent mes impressions de 1896 sur Nietzsche et les sciences naturelles. Je les reprends ici en laissant de côté le caractère polémique de l'époque:

« Sans aucun doute, Nietzsche nota ces aphorismes sans ordre préétabli. Aujourd'hui encore je maintiens mon point de vue d'alors: c'est sous l'influence d'Eugen Dühring qu'il avait conçu son idée, après la lecture du « Cours de philosophie comme conception scientifique du monde et de la morale » (Leipzig 1875). A la page 84 ses pensées sont clairement exprimées; simplement qu'à cet endroit cette idée est combattue par Dühring avec autant d'énergie qu'elle sera défendue par Nietzsche. L'ouvrage en question se trouve encore dans sa bibliothèque. Les nombreux traits en bordure de page montrent tout l'intérêt qu'il avait pris à cette lecture.... Dühring dit: « D'après la logique profonde de toute vie consciente le nombre des phénomènes est véritablement *inépuisable*. Mais cette infinité de formes toujours nouvelles est-elle possible? Le nombre des particules matérielles et des manifestations de la nature excluerait la multiplicité de combinaisons sans fin si l'espace et le temps ne venaient pas garantir un nombre illimité de variations. Le domaine mesurable engendre un nombre limité de combinaisons. Mais tout le domaine qui ne fait pas l'objet d'un calcul numérique doit inévi-

tablement permettre une variété infinie de situations et de relations. Cette infinité que nous préconisons dans le domaine des manifestations de l'univers est incompatible avec un quelconque arrêt de toute évolution; par contre, elle peut bel et bien se concilier avec toutes les modifications imaginables, voire les manifestations plus ou moins stationnaires ou même parfaitement identiques. Quiconque désire se rattacher à l'idée d'une existence toujours conforme à son origine, devrait se souvenir que le développement temporel ne connaît qu'une seule direction réelle, et que la causalité, elle aussi, emprunte cette même voie. Il est plus facile de noyer les différences que de bien les définir, et il est fort commode d'ignorer l'abîme qui les sépare et d'imaginer la fin par analogie avec le commencement. Gardons-nous de ces conclusions superficielles, car l'existence de l'univers, une fois établie, n'est pas un épisode quelconque entre deux états de la nuit, mais le seul fondement solide et clair sur lequel nous établissons nos conclusions et nos anticipations »! — Dühring pense également qu'une éternelle répétition des mêmes états n'a aucun charme pour la vie. Il affirme « qu'il va sans dire que le principe de la joie de vivre est incompatible avec un éternel retour des mêmes formes... ».

La philosophie naturaliste a acculé Nietzsche à une conséquence qui avait effrayé Dühring; l'attitude différente de ce dernier découlait de son étude mathématique de la question et de l'image horrible que lui inspirait une telle perspective de la vie.

J'avais encore dit dans mon étude: « Supposons que les particules matérielles et les éléments dynamiques permettent d'engendrer un nombre vérifiable de combinaisons; dans ce cas nous détenons l'idée nietzschéenne de « l'Éternel Retour ». Dans l'aphorisme n° 203 (tome 12 de l'édition de Kœgel) et aphorisme 22 de l'ouvrage

de Horneffer intitulé « La théorie de Nietzsche de l'éternel retour », Nietzsche ne fait que défendre une *théorie contraire* à celle de Dühring, après lui avoir emprunté l'idée suivante: « La mesure de la force universelle est *déterminée*, mais pas infinie. Méfions-nous des spéculations insensées! Par conséquent, le nombre des situations, des modifications, des combinaisons et des développements de cette force est sans doute immense et pratiquement *incommensurable*, mais néanmoins déterminé et donc pas infini; en d'autres termes, la dite force est toujours égale et éternellement active; jusqu'à ce jour une éternité s'est déjà écoulée, c'est-à-dire que tous les stades possibles de l'évolution ont *déjà été réalisés*. De ce fait, l'état actuel est nécessairement une répétition, de même le précédent et le prochain, et ainsi de suite en avant et en arrière! Tout s'est déjà produit d'innombrables fois, dans la mesure où la globalité de toutes les forces se répète inlassablement... ». Face à cette idée, Nietzsche éprouve des *sentiments* diamétralement opposés à ceux de Dühring. Pour Nietzsche cette pensée constitue la formule la plus haute de l'optimisme existentiel. L'aphorisme 43 (chez Horneffer, et 234 de l'édition Kœgel) dit à ce sujet: « L'histoire future: cette idée triomphera toujours davantage — et ceux qui n'y croient pas doivent, par une nécessité inhérente à leur propre nature, finalement *mourir*! — Subsisteront seulement ceux pour qui l'existence peut se répéter à l'infini: entre eux peut s'instituer un état qu'aucun utopiste n'a même jamais envisagé »! Il est possible de prouver qu'un bon nombre des idées de Nietzsche sont nées de la même manière que sa théorie de l'éternel retour. Il prenait souvent le contre-pied d'une pensée déjà existante. En fin de compte c'est cette tendance qui l'amena à concevoir son ouvrage principal: « Renversement des valeurs ».

Je ne doutais pas un instant que Nietzsche, tout en cultivant une pensée en quête du monde spirituel, restât prisonnier de la philosophie naturaliste. C'est pourquoi je repoussais énergiquement toute interprétation mystique de sa théorie de l'éternel retour. Je partageais la formule choisie par Peter Gast, dans son édition des œuvres de Nietzsche: « Théorie purement mécanique du nombre limité, autrement dit de la répétition de combinaisons moléculaires cosmiques ». Nietzsche croyait pouvoir tirer des sciences naturelles une pensée d'un niveau supérieur. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la souffrance que lui imposa son destin.

Une âme aspirant aux valeurs spirituelles, mais prisonnière de la pensée naturaliste du XIXe siècle, — voilà le drame de Nietzsche tel que je le connus en 1896.

CHAPITRE XIX

Animé par la conception du monde qui vivait en moi, j'étais cependant envahi par un sentiment de solitude chaque fois que mes pensées se dirigeaient vers Gœthe ou vers Nietzsche; ce même sentiment me submergeait face à de nombreuses personnalités avec lesquelles j'étais lié d'amitié, bien qu'elles réprouvent énergiquement mes aspirations spirituelles.

Ce jeune homme, devenu mon ami après que nos idées se soient si violemment heurtées, au point que j'avais dû lui dire: « si tes conceptions relatives à l'existence sont vraies, je préfère être la poutre de bois que mes pieds foulent, plutôt qu'un être humain », — cet ami de jeunesse me resta fidèlement attaché. Ses lettres de Vienne, toujours si affectueuses, ramenaient sans cesse ma pensée vers ces lieux qui m'étaient chers et où j'avais connu des liens humains extrêmement chaleureux.

Mais un abîme se creusait entre nous, dès que cet ami abordait dans ses lettres le problème de ma vie spirituelle.

Selon lui, je me détournais de ce qui est fondamentalement humain, et il me reprochait de juguler par la raison les impulsions de mon âme. Il avait l'impression

que mes sentiments se transformaient pour se réduire en pures réflexions intellectuelles, et il le ressentait comme une certaine froideur émanant de moi. Mes objections restaient sans effet. Je dus même voir diminuer parfois la chaleur de son amitié, car il *croyait* fermement que toute ma vie intérieure se consumait dans le domaine de la pensée et que mon humanité en souffrait beaucoup.

Il ne voulait pas comprendre que, loin de dépérir dans la vie de la pensée, je devais porter dans cette sphère la totalité de ce qui est humain, afin d'y saisir la réalité de l'esprit.

Il ne voyait pas que l'humain véritable demeure tandis que l'on s'élève dans la sphère de l'esprit; il ne percevait pas comment on peut *vivre* dans le domaine de la pensée; selon lui, la seule activité de *penser* nous égarait nécessairement dans la froideur de l'abstraction.

C'est ainsi qu'il faisait de moi un « rationaliste ». Je ressentais cela comme le plus grand malentendu qui puisse frapper mon évolution spirituelle. Je nourrissais une profonde aversion contre toute pensée s'éloignant de la réalité pour se perdre dans l'abstraction. Si les dispositions de mon âme m'incitaient à libérer la pensée, à la détacher du monde sensible, ce ne pouvait être que jusqu'à la limite où elle menaçait de devenir abstraite; arrivée à ce point, me disais-je, la pensée devait toucher à l'esprit. Mon ami voyait bien comment mes pensées se libéraient du monde physique, mais il ne s'apercevait pas qu'au même instant je pénétrais dans le monde spirituel. Ce que je lui disais au sujet de la réalité de l'esprit lui était incompréhensible; mes paroles n'étaient pour lui qu'un tissu d'idées abstraites.

Ce qui me paraissait essentiel n'était pour mon ami que pur « néant », et j'en souffrais beaucoup. Il n'était pas le seul à réagir de la sorte.

Cette expérience de la vie se confirmait également dans le domaine de l'investigation naturelle. La seule méthode valable dans la recherche scientifique me semblait être celle qui se servait de la pensée pour déterminer les rapports réciproques entre les phénomènes sensibles; je ne pouvais pas accepter que l'on se serve de la pensée pour formuler, au-delà des données sensibles, des hypothèses portant sur une réalité supra-sensible; je ne pouvais l'admettre, car cela constituerait un tissu d'abstractions. Dès lors que, après une observation bien conduite, la pensée a permis de constater ce que le phénomène sensible exprime par lui-même, il n'y a pas lieu d'y ajouter des hypothèses; il s'agit, au contraire, de parvenir à la *contemplation*, à l'*expérience* du monde spirituel qui agit, non pas *derrière* la perception sensible, mais au sein même de celle-ci.

Cette conception que je vivais intensément au milieu des années quatre-vingt dix, se trouve résumée dans un article écrit en 1900, dans le n° 16 de la « Revue Littéraire » dont voici un extrait: « Toute analyse scientifique de notre faculté de connaissance conduit à la conviction suivante: la manière dont nous interrogeons la nature résulte du rapport particulier que nous entretenons avec le monde. En tant qu'individualités nous sommes limités et ne pouvons avoir du monde qu'une vision partielle. Chaque fragment, considéré en lui-même, est une énigme, ou, en d'autres termes, constitue pour notre connaissance une interrogation. Mais plus nous connaissons de détails, plus le monde nous devient clair. Une perception en explique une autre. A partir des moyens que ce monde nous offre, aucune des questions qu'il nous pose n'est insoluble. Par principe, le monisme ignore les limites de la connaissance. A un moment donné, quelque chose peut rester inexplicé parce que dans le temps et l'espace nous n'avions pas

été en mesure de réunir tous les éléments entrant en jeu. Mais ce qui n'a pas été trouvé aujourd'hui peut l'être demain. *Les limites ainsi créées ne sont que fortuites et disparaissent avec le progrès de l'expérience et de la pensée.* Dans de pareils cas la formation d'hypothèses est justifiée. Par contre, on ne devait pas en émettre au sujet de ce qui doit, en fait, rester inaccessible à notre connaissance. L'hypothèse atomistique est certes admissible lorsqu'elle sert simplement de schéma à la pensée abstraite, mais elle est totalement déplacée lorsqu'elle affirme l'existence réelle d'entités par ailleurs dépourvues de qualités sensibles. Une hypothèse ne peut être qu'une conjecture sur une situation donnée qui, pour des raisons fortuites, nous échappe, mais appartient, par son essence, au monde offert à nos sens ».

Mes idées au sujet de l'élaboration d'hypothèses s'appuyaient sur ma conviction de l'inanité des limites de la connaissance, et de la nécessité de fixer des frontières aux sciences naturelles. Je ne visais alors que la connaissance de la nature. Mais chaque fois que les moyens scientifiques se heurtaient nécessairement à cette frontière, ma façon de penser me permettait de la dépasser, grâce aux moyens dont dispose la connaissance spirituelle.

Weimar portait une empreinte artistique due à l'École des Beaux Arts et aux activités théâtrales et musicales; j'en ressentais un sentiment de bien-être et une profonde satisfaction intérieure.

Les maîtres et les élèves de l'Académie de peinture représentaient une tendance s'éloignant des anciennes traditions pour accéder à une vision nouvelle et à une expression directe de la nature et de la vie. Un grand nombre de ces peintres étaient, dans le vrai sens du mot, des « chercheurs ». Comment l'artiste doit-il s'y prendre, en appliquant sur la toile les couleurs de sa

palette, pour que ses créations correspondent véritablement à la nature telle qu'elle apparaît à l'œil et vit dans l'acte créateur? Ainsi se posait le problème discuté maintes fois sur un ton d'aimable fantaisie, mais souvent aussi sous un jour plus doctrinaire. De nombreux tableaux, exposés en permanence par les peintres de Weimar, témoignaient de ces expériences.

Ma sensibilité artistique n'était pas alors aussi évoluée que mes expériences touchant au domaine de la connaissance. Par ma fréquentation assidue des milieux artistiques de Weimar je cherchais également à me faire une idée de ce qu'est un art conforme à l'esprit.

Mes souvenirs me restituent une impression assez confuse de mes sentiments face à ces peintres modernes qui s'en prenaient aux « anciens ». Les modernes voulaient saisir et rendre l'impression directe de la lumière et de l'atmosphère, alors que les anciens « savaient », par tradition, comment s'y prendre. Avec enthousiasme la plupart des modernes puisaient aux sources élémentaires de l'âme pour être « sincères » dans leur désir de capter la nature sur le vif.

Je me rappelle très nettement la vie d'un jeune peintre dont les tendances intérieures concordaient avec ma propre recherche dans le domaine de l'imagination artistique. En plein éclat de sa jeunesse, il m'accorda pendant un certain temps toute son amitié. La vie nous a séparés, mais je me suis souvent remémoré les heures passées ensemble.

Sa vie intérieure était imprégnée de lumière et de couleur. Ce que d'autres exprimaient en idées, lui l'exprimait en « couleurs dans la lumière ». Cela était vrai même pour l'activité de sa pensée: il reliait les choses et les événements, non pas à la manière courante de joindre une pensée à une autre, mais en s'inspirant du lien qui s'établit entre les couleurs.

Ce jeune artiste assistait une fois à un mariage auquel j'avais également été invité. Les discours usuels furent prononcés. Le pasteur avait cherché à étoffer son allocution en examinant le sens des mots « la fiancée » et « le fiancé ». Pour ma part, je m'acquittai de mon devoir en évoquant les heures charmantes que l'on pouvait passer dans la famille de la fiancée, dont j'étais un hôte assidu. Comme on attendait de moi quelques mots convenant à un repas de noce, j'avais pris la parole. Ce rôle m'enchantait peu. Après moi se leva le jeune peintre, car lui aussi était de longue date un ami de la famille. A vrai dire, on n'attendait rien de lui. On n'ignorait pas qu'il était peu doué pour les discours d'occasion. Il commença à peu près en ces termes: « Sur la cime rougeoyante de la colline l'éclat du soleil s'est tendrement répandu. Par-delà les sommets, les nuages palpitent dans la splendeur du soleil; les joues d'un rouge ardent s'offrent à la lumière. Les couleurs de l'esprit s'unissent en arc de triomphe et escortent la lumière qui descend vers la terre. Des champs de fleurs à perte de vue enveloppés d'une atmosphère vibrante de jaune qui se glisse dans les fleurs et les éveille à la vie... ». Il parla longtemps sur ce ton. Il avait subitement oublié l'animation de cette fête et s'était mis à peindre « en esprit ». Je ne sais plus pourquoi il arrêta son discours; sans doute quelqu'un l'avait-il tiré par sa veste de velours, souhaitant autant que les autres convives pouvoir enfin jouir en paix du repas de noce.

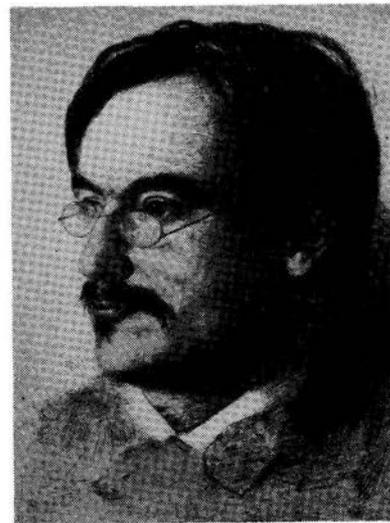
Ce peintre s'appelait Otto Fröhlich. Il passait de longs moments dans ma chambre; nous allions souvent faire des promenades ou des excursions. A mes côtés il ne cessait de peindre « en esprit ». En sa compagnie on oubliait facilement que le monde contenait autre chose que de la lumière et de la couleur.

Telle était mon impression au sujet de ce jeune ami.

Otto Fröhlich



Rudolf Steiner peint
par Otto Fröhlich



Paul Wiecke



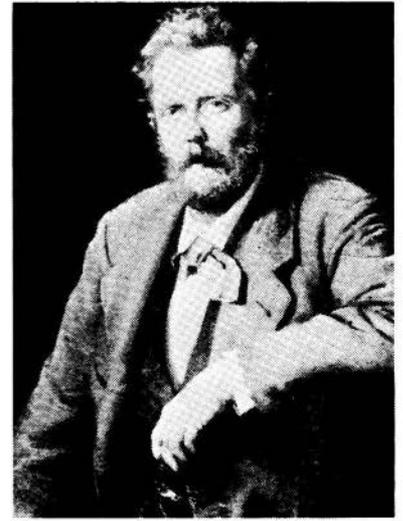
Heinrich Zeller



Alwine Wiecke



Eugen Friedrich Eunike





Richard Strauss



Gustav Mahler

Ce que j'avais à lui dire, je le revêtais de couleurs, sinon il ne me comprenait pas.

Par son art de manier le pinceau et d'étaler la couleur, il parvint à refléter remarquablement bien dans ses tableaux sa vive et abondante fantaisie de coloriste. Lorsqu'il peignait un tronc d'arbre, ce n'est pas le contour linéaire et la forme qu'il fixait sur la toile, mais la lumière et la couleur suggérées par le tronc.

Selon mon habitude je cherchais à découvrir la substance spirituelle de la couleur lumineuse. J'espérais accéder au secret de l'essence des couleurs. Je m'efforçais de développer une qualité d'âme donnant accès à leur monde; Otto Fröhlich, lui, était un être qui réalisait instinctivement cette expérience.

J'étais enchanté d'avoir pu contribuer, par mes propres recherches, à stimuler le travail de ce jeune ami. Une de ces suggestions venait de ma rencontre avec le Zarathoustra de Nietzsche qui, dans son chapitre sur « L'homme le plus laid », avait donné un récit d'une coloration intense. Cette « Vallée de la mort » née de la palette du poète, me révélait de nombreux aspects de la vie secrète des couleurs.

Je donnai à Otto Fröhlich le conseil de « célébrer en peintre » ce tableau de Zarathoustra et de l'homme le plus laid, que Nietzsche avait « peint en poète ». Il le fit. Le résultat fut miraculeux. La concentration lumineuse des couleurs était expressive dans le personnage de Zarathoustra, bien que celui-ci ne fût pas entièrement réussi; en effet, chez Fröhlich la couleur ne parvenait pas encore à s'élever au niveau de la création colorée de « Zarathoustra ». Mais le chatoiement des couleurs entourait d'autant mieux les « serpents verts » dans la « Vallée de l'homme le plus laid ». Cette partie-ci du tableau révélait tout le savoir de ce peintre. Quant à « l'homme le plus laid », il eût fallu recourir au trait

linéaire et à un caractère pictural plus accentué. En cela Fröhlich échoua. Il ne savait pas encore que la couleur détient le secret de faire naître, de par ses propres vertus, l'esprit dans la forme. C'est ainsi que l'« homme le plus laid » devint la reproduction du modèle connu parmi les peintres de Weimar sous le nom de « Füllsack ». J'ignore s'il s'agissait du nom bourgeois de cet homme, que les peintres avaient l'habitude d'utiliser pour « caractériser la laideur » ; mais je sais que la laideur de « Füllsack » n'était plus simplement celle du monde bourgeois; elle avait atteint ici un caractère véritablement « génial ». Toutefois, placer sur la toile ce modèle du laid « Füllsack », alors que le rayonnement intérieur de Zarathoustra se reflétait sur le visage et le vêtement, et qu'au contact des serpents verts la lumière faisait jaillir comme par enchantement son essence véritable, — cela ruinait l'œuvre picturale de Fröhlich. Ce tableau ne fut donc pas ce que j'avais espéré et que j'attendais de mon ami.

Bien que de nature sociable, je n'ai jamais éprouvé un grand besoin d'assister aux soirées où se réunissaient les artistes et leurs admirateurs.

On se retrouvait à la « Maison des artistes », une ancienne forge romantique rénovée, située en face du théâtre. Dans un éclairage multicolore et crépusculaire se rencontraient les maîtres et les élèves de l'Académie des Arts, ainsi que des acteurs et des musiciens. Pour sortir de son isolement, on allait inévitablement y passer la soirée. Cela ne me concernait pas, car je n'étais pas en quête d'échanges; toutefois, quand les circonstances le permettaient, je passais volontiers quelques moments en société.

J'eus l'occasion de fréquenter certains artistes, mais pas dans ce cercle.

Les quelques-uns que je rencontrais à Weimar surent

enrichir mon existence. L'ambiance artistique régnant dans cette ville provenait des traditions de la Cour, et de la personnalité extrêmement sympathique du Grand-Duc Charles Alexandre; à cette époque, tout ce qui touchait à l'art était d'une manière ou d'une autre lié à la ville de Weimar.

Il y avait en premier lieu le théâtre qui conservait les bonnes traditions du passé. Les principaux interprètes s'opposaient aux nouvelles tendances naturalistes. Et quand l'élément moderne se manifestait pour extirper quelques vieilleries inévitablement accrochées à la tradition, nous étions encore bien loin des « conceptions modernes » introduites sur scène par Brahm et propagées dans les journaux par Paul Schlenker. Parmi ces « Modernes de Weimar » se trouvait en premier lieu Paul Wiecke, cet esprit plein de feu et de noblesse. Quel enrichissement, quels souvenirs inoubliables que d'avoir pu assister à Weimar aux débuts de ces artistes ! Paul Wiecke avait besoin d'une scène de théâtre dont les traditions avaient le don d'agacer sa spontanéité d'artiste. Les longues heures passées dans la maison de Paul Wiecke étaient toujours passionnantes. Il était intimement lié avec mon ami Julius Wahle qui me l'avait fait connaître. C'était souvent délicieux de l'entendre tonner contre à peu près tout ce qu'il avait vécu au cours des répétitions d'une nouvelle pièce, puis de le voir interpréter ensuite ce rôle tant critiqué; son jeu était alors plein de noblesse, de style, et aussi d'un enthousiasme fulgurant.

Richard Strauss faisait ses débuts à Weimar, comme second chef d'orchestre aux côtés de Lassen. C'est à Weimar que furent données ses premières compositions. Ses recherches musicales faisaient partie du climat spirituel de cette ville. Seule Weimar était capable d'accepter allégrement ses œuvres dont l'audition ne manquait

pas de susciter maints problèmes artistiques. Dans une atmosphère imprégnée du grand calme de la tradition, de dignité et de pondération, éclate brusquement sa « Symphonie de Zarathoustra », ou sa musique pour « Eulenspiegel ». Tout ce qui est tradition, mesure et dignité se réveille, mais sous forme d'une adhésion aimable ou d'un refus sans agressivité, si bien que l'artiste y trouve une belle consécration de ses compositions.

Nous assistâmes durant de longues heures à la première représentation du drame musical de Strauss « Guntram », dans lequel Heinrich Zeller, artiste charmant et si finement humain, interprétait le rôle principal avec tant de vigueur qu'il devint aphone.

C'est grâce à Weimar que Zeller a pu devenir un artiste accompli et hautement sympathique. Sa voix naturelle était parmi les plus belles du monde. Pour se développer, il avait besoin d'un entourage observant avec patience les progrès de son talent. L'épanouissement de Heinrich Zeller fait partie des expériences humaines les plus belles auxquelles il me fut donné d'assister. En outre, les heures passées auprès d'une personnalité aussi plaisante comptent parmi les plus agréables que l'on puisse imaginer.

La conséquence en fut la suivante: je pensais rarement à me rendre aux réunions d'artistes, mais lorsque je croisais Zeller et qu'il m'invitait à l'accompagner, je ne manquais jamais de le suivre avec un réel plaisir.

Pourtant cette vie de Weimar connaissait aussi le revers de la médaille. La tradition, l'amour du calme incitaient bien trop souvent l'artiste à l'indolence. Ainsi, la réputation de Heinrich Zeller ne dépassa guère la ville de Weimar. Ce qui, dans un premier temps, avait contribué à promouvoir ses talents, devait par la suite le paralyser. C'est sans doute ce qui arriva également à mon ami Otto Fröhlich. Il avait besoin, tout comme

Zeller, du climat artistique de Weimar; mais il devait succomber à cette insouciance favorisée par la torpeur spirituelle qui y régnait.

Avec l'arrivée des idées d'Ibsen et d'autres esprits modernes, ce « bien-être artistique » était perceptible. On suivait tous les remous. On se passionnait pour la lutte qui divisait les acteurs au sujet du style d'interprétation d'une « Nora » par exemple. Des recherches comme celles que l'on pouvait observer ici s'expliquent seulement là où une ancienne tradition théâtrale fait obstacle à des représentations inspirées non par des exigences scéniques comme chez Schiller, mais par la vie comme chez Ibsen.

« L'indolence artistique » du public se remarquait aussi lors de l'accueil réservé à ces pièces modernes. Il eût fallu se frayer un chemin permettant de concilier son appartenance à la tradition classique de Weimar, en même temps que son ouverture pour cette autre particularité de la cité: la constante réceptivité envers tout ce qui est nouveau.

Je me souviens volontiers des drames musicaux de Wagner, représentés à Weimar, et auxquels je pus assister. L'intendant Von Bronsart manifestait beaucoup de compréhension et de dévouement pour ce genre de réalisation scénique. La voix de Heinrich Zeller se fit admirablement valoir en de pareilles occasions. Il y avait également Agnes Stavenhagen, une cantatrice extraordinaire; elle était l'épouse du pianiste Bernard Stavenhagen qui avait pendant quelque temps été chef d'orchestre du théâtre. De nombreuses manifestations musicales permirent d'entendre à Weimar les artistes les plus représentatifs de l'époque ainsi que leurs œuvres. Mahler y fit ses débuts comme chef d'orchestre. Sa façon de diriger m'a laissé une impression inoubliable; ce n'est pas en modelant le fleuve des formes que sa

baguette créait l'image sonore, mais il la faisait surgir d'une expérience suprasensible jaillissant par instants au sein même de ces formes.

Tous ces événements que je semble relater avec beaucoup de détachement eurent en réalité une influence profonde sur mon existence, car il s'agissait de faits et de situations vécus avec intensité et où je me suis senti personnellement concerné. Par la suite, quand je rencontrais une personnalité ou une œuvre dont j'avais connu les débuts, je pensais souvent avec reconnaissance à cette période de Weimar où j'avais reçu tant de germes pour ce que je ne devais comprendre que plus tard. La recherche artistique, par exemple, à laquelle j'avais assisté à Weimar, m'avait incité à formuler mon jugement personnel qui, bien souvent, ne s'accordait pas avec celui des autres. J'étais néanmoins autant intéressé par ce que ressentaient les autres que par mes propres expériences. Là encore, une double vie intérieure se développa en moi.

Ce fut pour moi un exercice de l'âme offert par le destin pour apprendre à dépasser le stade purement intellectuel, borné à la seule alternative du oui ou du non. *Ce genre* de jugement dresse des barrières entre l'âme et le monde suprasensible. En effet, ce dernier ne connaît pas d'entités ou de processus conduisant à de pareilles alternatives; il exige une attitude mobile et diversifiée. Il ne suffit pas d'avoir acquis des connaissances théoriques; il faut développer une souplesse intérieure permettant de considérer les réalités sous ses aspects les plus variés. Des « points de vue » tels que ceux du matérialisme, du réalisme, de l'idéalisme ou du spiritualisme ne sont d'aucune utilité pour celui qui veut connaître le monde suprasensible; ils permettent tout juste aux esprits attirés par la pensée abstraite de développer de vastes théories sur les objets du monde

physique. Quiconque est familiarisé avec le monde spirituel sait que le matérialisme, par exemple, ne peut être autre chose qu'une vision du monde à partir d'un point de vue limité à l'aspect matériel des choses.

Pour acquérir une expérience pratique dans le sens évoqué, il nous faut adopter un mode de vie où les vagues qui déferlent au dehors s'intériorisent en nous autant que nos propres jugements et sentiments. En de nombreuses circonstances j'eus l'occasion de le faire à Weimar. Mais depuis la fin du siècle cette ville ne s'y prête plus. Jadis l'esprit de Goethe et de Schiller planait encore sur tout. Le cher vieux Grand-Duc qui se promenait avec sa noble allure à travers Weimar et ses jardins publics, avait, dans son enfance, encore connu Goethe. Sans doute était-il conscient de sa noblesse, mais il montrait en toutes circonstances qu'il se sentait une seconde fois ennobli par « ce que Goethe avait fait pour Weimar ».

L'esprit de Goethe, imprégnant si intensément Weimar, est à l'origine de certaines expériences qui devinrent pour moi un exercice pratique de l'âme, me permettant d'élaborer une juste description des mondes suprasensibles.

CHAPITRE XX

Dans la famille d'Eduard Von der Hellen qui travaillait aux Archives de Goethe et Schiller, je reçus un accueil chaleureux. Ce personnage occupait une position assez particulière parmi les autres collaborateurs. Sa première publication « L'influence de Goethe dans les fragments physiognomoniques de Lavater » lui avait valu la plus haute considération de la part des philologues de métier. Les spécialistes surent immédiatement apprécier la qualité exceptionnelle de son ouvrage. Seul l'auteur ne pensait pas ainsi. Il considérait son travail sous le pur aspect méthodologique dont on « pouvait apprendre » les principes; mais ce qu'il recherchait par tous les moyens, c'était de donner à ses études une substance spirituelle.

Quand il n'y avait pas de visiteurs et que les Archives étaient encore au château, nous étions tous trois réunis dans la vieille salle réservée aux collaborateurs: Von der Hellen préparant l'édition des lettres de Goethe, Julius Wahle travaillant à son journal intime et moi-même m'occupant des écrits scientifiques. Les intérêts spirituels d'Eduard Von der Hellen nous amenèrent, dans l'intervalle de nos travaux, à nous entretenir de questions variées concernant aussi bien la vie intellectuelle que la

vie publique. Cependant nous ne négligeâmes nullement les problèmes relatifs à Goethe. Les observations notées dans son journal ainsi que certains passages de ses lettres révélant l'élévation et la richesse de son esprit, animèrent nos entretiens et nous conduisirent aux sources profondes et vers les horizons les plus vastes de l'existence.

Eduard Von der Hellen eut la grande amabilité de m'introduire dans sa famille et d'intensifier ainsi les liens noués au cours de notre travail commun aux Archives. L'étendue des contacts sociaux fut d'autant plus considérable que cette famille fréquentait en même temps les milieux groupés autour des Olden, de Gabriele Reuter etc..., dont j'ai parlé plus haut.

J'ai gardé un souvenir très vivant de la sympathique Mme Von der Hellen. Elle avait une nature d'artiste et aurait sans doute pu parvenir à de belles réalisations si la vie ne lui avait imposé d'autres devoirs. Pour autant que je sache, le destin ne permit pas à cette femme d'exprimer ses dons au-delà d'un début prometteur, mais les échanges que l'on pouvait avoir avec elle sur les questions artistiques exerçaient toujours une action bienfaisante. Son jugement discret et prudent était empreint d'une note toute humaine et profondément sympathique. Il m'arrivait rarement de la quitter sans emporter de nos entretiens une impression durable, ou sans méditer longuement sur ce qu'elle avait suggéré plutôt qu'affirmé.

Le père de Mme Von der Hellen, tout comme sa seconde fille d'ailleurs, n'était pas moins affable. Ce lieutenant-général avait participé comme major à la guerre de soixante-dix. En compagnie de ces personnes on voyait s'épanouir les plus beaux aspects de la spiritualité allemande, imprégnée d'aspirations religieuses, littéraires et scientifiques qui, pendant si longtemps et dans toutes les couches sociales, avaient été l'apanage de l'esprit de ce peuple.

Je dois à Eduard Von der Hellen de m'être intéressé à la vie politique de l'époque. Peu satisfait par la Philologie, il s'était jeté dans la vie politique de Weimar. Un vaste champ d'activité semblait s'ouvrir à lui. Mon attachement amical à son égard éveilla en moi l'intérêt pour les fluctuations de la vie publique; je ne pris cependant aucune part active à la politique.

On pouvait assister à l'éclosion de bien des mouvements qui se sont avérés irréalisables au contact de la vie, ou qui, après de terribles métamorphoses, ont suscité d'absurdes structures sociales. Des meneurs habiles et énergiques entretenaient les espoirs de la classe ouvrière en lui faisant croire qu'une ère nouvelle de l'organisation sociale se préparait pour l'humanité. Des éléments réfléchis, d'autres nettement plus radicaux, s'agitaient au sein de cette classe. L'observation de ces phénomènes était d'autant plus impressionnante qu'ils suscitaient une fermentation jusque dans les couches les plus profondes de la vie sociale. Un esprit conservateur très digne vivait en surface. Il était en liaison avec une Cour où la noblesse de la pensée alimentait l'action énergique en faveur de l'épanouissement des valeurs humaines. Cette atmosphère engendrait tout naturellement un parti réactionnaire ainsi qu'un mouvement national-libéral.

Trouver sa voie à travers cette confusion, et accéder à un rôle de chef, telles étaient les aspirations d'Eduard Von der Hellen; son action était à interpréter dans ce sens. Il fallait bien partager ses expériences. Avec ses amis il discutait les moindres détails d'une brochure qu'il préparait. Il nous amenait à nous intéresser aux conceptions matérialistes de l'histoire, à la lutte des classes, à la plus-value, bref à un ensemble d'idées qui, à son époque, avaient une autre signification qu'aujourd'hui. On ne pouvait éviter de l'accompagner dans les nom-

breuses réunions où il prenait la parole. Il se proposait d'opposer au programme théorique des marxistes un tout autre projet basé sur la bonne volonté mobilisée autour d'un progrès social souhaité par tous les amis de la classe ouvrière, sans distinction de parti. Il préconisait une sorte de régénération du centrisme dont le programme serait animé par des impulsions aptes à résoudre les problèmes sociaux.

Tout cela demeura sans effet. Je dois cependant avouer que sans ma participation à la tentative de cet homme, je n'aurais pas eu l'occasion de me familiariser aussi intensivement avec les éléments publics de l'époque.

En d'autres circonstances, moins intenses il est vrai, je fus confronté avec l'actualité politique. Contrairement à ce qui s'était passé en compagnie d'Eduard Von der Hellen, ce n'est pas sans réticence qu'il me fallut, cette fois, affronter ce domaine. A Weimar vivait alors un politicien libéral, Dr Heinrich Fränkel, disciple d'Eugen Richter. Je fis sa connaissance. Nos relations furent de courte durée, bien vite brisées par un « malentendu ». Il me reste de cet homme un souvenir agréable. C'était un être extrêmement charmant; énergique dans ses intentions politiques, il pensait qu'un peu de bonne volonté et des vues raisonnables suffiraient à enthousiasmer les gens et à leur faire embrasser la cause du progrès. Sa vie ne fut qu'une suite de déceptions. Malheureusement j'ai dû moi-même lui en causer une. Lorsque je le rencontrai pour la première fois, il travaillait à une brochure destinée à une large diffusion. Il s'agissait pour lui d'enrayer les conséquences de l'alliance entre la grande industrie et le courant agrarien, alliance qui se développait en Allemagne et, selon lui, devait nécessairement par la suite conduire aux pires catastrophes. Sa brochure portait le titre: « Empereur, sois ferme ».

Il espérait toucher les milieux proches de l'empereur et les mettre en garde contre ce danger. Il n'eut pas le moindre succès. Il comprit son impossibilité de trouver dans le parti, auquel il appartenait et pour lequel il œuvrait, l'appui nécessaire à l'action préconisée.

Il en vint un jour à s'enthousiasmer pour la « Revue hebdomadaire allemande » que j'avais rédigée pendant une brève période à Vienne quelques années auparavant; il voulait la faire revivre. Il désirait créer un courant politique lui permettant de passer du libéralisme classique à une conception nationale-libérale plus indépendante. Il pensait que je pouvais l'aider dans cette entreprise. Or, cela était irréalisable; je ne pouvais même rien faire pour la relance de la « Revue hebdomadaire allemande ». La manière dont je l'en informai causa des malentendus qui détruisirent en peu de temps notre amitié.

Mais celle-ci engendra une expérience singulière. Cet homme avait une femme et une belle-sœur aussi charmantes l'une que l'autre. Il m'avait présenté à sa famille qui m'introduisit à son tour dans une autre. Ici eut lieu un événement qui fut une sorte de reflet du destin curieux que j'avais connu lors de mon séjour à Vienne. J'avais dans cette ville fréquenté intimement une famille dont je n'avais jamais vu le chef; celui-ci était cependant devenu si familier à mon esprit que, après sa mort, j'avais été en mesure de prononcer sur sa tombe des paroles comme je l'aurais fait pour mon meilleur ami. Grâce à ses proches, toute la spiritualité de cet homme était apparue à mon âme.

Cette fois-ci j'eus des rapports presque semblables avec la famille vers laquelle ce politicien libéral m'avait indirectement dirigé. Le père était mort depuis peu de temps; sa veuve en entretenait pieusement le souvenir. Ayant dû quitter mon logement à Weimar j'eus l'occa-

sion de louer une chambre chez eux. La bibliothèque du défunt était intacte. Cet homme semblait avoir eu des préoccupations spirituelles très variées; mais, comme le père de mes amis viennois, il ne devait pas avoir apprécié le commerce des hommes; comme lui, il avait vécu dans son propre « monde spirituel ». Tous deux avaient été pris pour des « originaux ».

Lui non plus, je ne l'avais jamais rencontré personnellement; j'eus néanmoins l'impression qu'il traversait mon destin comme pour ainsi dire « derrière les coulisses de l'existence ». Autrefois un lien merveilleux s'était tissé entre la famille de cet « inconnu » viennois et moi; mais celui qui se noua maintenant à Weimar avec la famille de ce second « inconnu » semblait encore plus significatif.

Je sais que bien des gens taxeront mes propos concernant ces deux « connaissances inconnues » de pure fantasmagorie. Il s'agit en effet de la manière dont je pus approcher ces deux âmes humaines dans la région de l'univers où elles séjournèrent après avoir franchi le seuil de la mort.

Ce que j'ai à dire à ce sujet, chacun est en droit de ne pas l'admettre dès lors que c'est incompatible avec ses propres vues; par contre, si l'on venait à qualifier ce récit de fantaisiste, je devrais faire valoir que, pour affirmer une vérité touchant à l'esprit, je me suis toujours servi des méthodes des sciences exactes, des mathématiques par exemple, ou de la mécanique analytique. On ne pourra donc pas m'accuser de parler à la légère et de ne pas assumer la responsabilité de ce que j'avance dans mon récit.

Les facultés de perception spirituelle que je portais alors en moi me permettaient d'établir, au-delà du seuil de la mort, un contact étroit avec ces deux âmes. Elles étaient différentes des autres. Dans *un premier*

temps la plupart des âmes commencent, après leur mort, une existence dont la trame est encore étroitement liée à la vie terrestre; progressivement seulement leur vie devient semblable à celle que l'être humain connaîtra dans le monde purement spirituel où il séjournera jusqu'à sa prochaine incarnation terrestre.

Ces deux « connaissances inconnues » étaient familiarisées avec les théories matérialistes de l'époque et avaient bien assimilé la pensée scientifique. La seconde personnalité, celle de Weimar, avait même fréquenté Billroth et d'autres savants. Par contre, durant leur existence terrestre, les deux n'avaient sans doute jamais accédé à une conception spirituelle du monde. Ils auraient probablement écarté toute idée de ce genre, car, en accord avec la mentalité de l'époque, l'observation de la réalité semblait donner raison à la pensée scientifique.

Toutefois, pour ces deux personnes, cette alliance avec le matérialisme régnant n'était qu'une abstraction. En réalité leurs habitudes de vie n'étaient pas déterminées, à l'encontre de ce qui se passait pour tant d'autres, par les idées matérialistes. Ils devinrent des « originaux dans cet univers », se contentant de conditions d'existence très simples, plus primitives que d'usage et nettement en-deça de leur situation de fortune. De ce fait ils emportèrent dans le monde de l'esprit, non pas des *valeurs volitives* qui auraient pu influencer leur individualité spirituelle, mais seulement ce qu'ils avaient assimilé des *valeurs intellectuelles* issues du matérialisme. Il va sans dire que tout cela se déroula en grande partie dans leur subconscient. Je pus alors constater que l'homme après la mort se trouve éloigné du monde divin de l'esprit, non par les valeurs intellectuelles du matérialisme, mais par les valeurs volitives de celui-ci. L'âme approchée à Vienne, et celle que je connus spiri-

tuellement à Weimar, constituaient toutes deux, après leur mort, des formes spirituelles merveilleusement lumineuses, et le contenu de leur âme reflétait les images des entités spirituelles qui sont à l'origine de l'univers. Leur familiarité avec les idées qui, durant leur existence passée, leur avaient permis de mieux connaître le règne matériel, fut l'occasion pour eux, après leur mort, de développer une compréhension judicieuse pour les conditions terrestres; sans ces idées, ce rapport avec le monde ne leur aurait pas été possible.

Grâce à ces deux âmes, des entités émanant directement du monde de l'esprit croisèrent la voie de mon destin et me firent connaître la signification du mode de pensée propre aux sciences naturelles. Je me rendis compte qu'en soi cette pensée ne doit pas nécessairement nous détourner d'une contemplation selon l'esprit. Or si cela s'était tout de même produit chez ces deux personnalités durant leur vie terrestre, c'est qu'elles n'eurent pas l'occasion d'élever la pensée scientifique jusque dans la sphère où débute l'expérience spirituelle. Cela, elles le réalisèrent à la perfection après leur mort. Je remarquai que cette élévation peut aussi être atteinte sur terre en mobilisant tout son courage intérieur et son énergie. Des expériences importantes vécues dans le monde spirituel me révélèrent que l'humanité avait nécessairement dû développer cette pensée scientifique. D'anciennes façons de penser pouvaient relier l'âme humaine à l'esprit du monde suprasensible; elles pouvaient amener l'homme aspirant à la connaissance de soi, (base de toute connaissance) à se considérer comme un reflet, comme un membre du monde divin; par contre, elles n'allaient pas jusqu'à éveiller en lui le sentiment d'être une entité spirituelle indépendante et autonome. Il fallait donc progresser pour parvenir à élaborer un monde d'idées non *pas* conçu par l'esprit, mais jailli

au contact de la matière; celle-ci, bien que spirituelle, ne *procède pas* directement de l'esprit.

Chez l'être humain un tel monde des idées ne peut pas être engendré par le monde spirituel dans lequel il séjourne après la mort et avant une nouvelle naissance; seule l'existence terrestre en est capable, car elle constitue l'unique occasion pour l'homme de se trouver confronté avec la forme matérielle de l'être.

Ces deux âmes me permirent donc de voir le profit que l'homme, après sa mort, peut tirer de la mentalité scientifique assimilée pour l'ensemble de son existence, y compris pour sa vie spirituelle. Mais je pus également constater le cas de personnes ayant sur terre été imprégnées par les conséquences volitives de la pensée purement scientifique au point de s'être éloignées du monde de l'esprit; elles étaient parvenues, pour ainsi dire, à une existence totalement fondée sur cette pensée; mais il en résultait une image de l'homme bien moins humaine qu'elle ne l'aurait été sans cette vision scientifique.

Les âmes en question n'avaient pas voulu perdre, durant leur vie terrestre, ce qui faisait leur humanité; parce qu'elles désiraient atteindre une étape spirituelle irréalisable sans la pensée scientifique, elles l'avaient embrassée dans toute son étendue. C'est ce qui leur donna ce caractère « d'originaux dans ce monde ».

Je n'aurais sans doute pas pu accéder à cette conception des choses si ces deux âmes m'étaient apparues sous la forme de personnalités physiques au cours de l'existence terrestre. Pour contempler ces individualités au sein du monde spirituel où leur être profond, et bien d'autres réalités encore, devaient m'être révélés, j'avais besoin de cette finesse du regard intérieur qui se perd facilement lorsque les expériences faites dans le monde physique obscurcissent, ou tout au moins voilent ce qui est accessible uniquement à l'expérience spirituelle.

Dans la manière singulière dont ces âmes croisèrent mon destin terrestre, je crus pouvoir déceler un indice qui allait être déterminant pour mon chemin de connaissance.

Dans ce lien avec les âmes séjournant dans le monde de l'esprit, il ne saurait être question de manipulations s'apparentant au spiritisme. Quand il s'agit de pénétrer dans le monde spirituel, il ne s'est jamais agi, pour moi, d'autre chose que de la contemplation véritablement spirituelle dont je me suis expliqué publiquement, plus tard, dans mes écrits anthroposophiques. D'ailleurs, aussi bien la famille de Vienne que celle de Weimar étaient trop équilibrées pour s'entretenir avec les morts par des moyens médiumniques.

Chaque fois que l'occasion s'en est présentée, je me suis également intéressé aux recherches entreprises par l'esprit humain, par exemple le spiritisme. Sa forme moderne témoigne de l'égarement des âmes qui se tournent vers l'esprit mais ne sont plus capables de ressentir la réalité, la vérité, l'authenticité d'une quête conforme à l'esprit: elles s'efforcent de la réaliser par des procédés extérieurs. Quiconque s'intéresse objectivement au spiritisme, sans vouloir s'en servir pour ses propres investigations, peut accéder à une conception juste de ce que veut ce courant et connaître ses erreurs. Ma propre investigation a toujours suivi d'autres voies que celle du spiritisme avec toutes ses variantes. Weimar était précisément un lieu où il était possible d'établir d'intéressants contacts avec les spirites, car, à une certaine période, ce genre de tentatives pour entrer en contact avec le monde spirituel était en vogue parmi les artistes.

Mes relations avec ces deux âmes — celle de Weimar s'appelait Eunike — me rassurèrent quant au contenu de ma Philosophie de la Liberté. Je me proposais d'y exposer, en premier lieu, l'aboutissement de mes re-

cherches philosophiques des années quatre-vingts. En second lieu cet ouvrage était le résultat de mon investigation concrète et *générale* du monde de l'esprit. En troisième lieu, il reflétait mon assurance acquise en participant aux expériences spirituelles vécues par ces deux âmes. Celles-ci constituaient pour moi le témoignage de l'élévation dont l'homme est capable grâce à une conception scientifique du monde. J'y découvrais aussi la crainte des âmes nobles de s'identifier avec l'élément volontaire de cette conception dont les conséquences éthiques les faisaient reculer.

Dans ma Philosophie de la Liberté je me suis efforcé d'expliquer l'élément dynamique conduisant des idées scientifiques moralement neutres pour aboutir aux impulsions morales. J'ai essayé de montrer que l'homme se connaît comme entité spirituelle autonome, du fait qu'il vit dans des idées qui ne sont plus une émanation de l'esprit, mais naissent au contact des données matérielles; son individualité propre lui permet *également* de développer des *intuitions* susceptibles de le guider dans le domaine moral. L'individualité *devenue libre* permet à l'élément moral de s'exprimer sous la forme d'impulsions éthiques individuelles, comme c'est le cas pour les idées issues de l'observation sensible de la nature.

Les âmes en question ne s'étaient pas élevées jusqu'au niveau de cette intuition morale. Cela explique leur crainte (inconsciente) face à une existence qu'elles ne pouvaient concevoir autrement qu'en accord avec la pensée scientifique classique, non encore évoluée.

Je parlais alors de « l'imagination morale » ou de la « fantaisie morale » comme étant pour chaque individualité humaine la source de toute vie éthique. Je n'entendais nullement contester la pleine réalité de cette source. Bien au contraire, je voulais désigner par « fantaisie » la force qui, dans tous les secteurs du monde

authentique de l'esprit parvient à se manifester dans chaque individu. Toutefois, pour accéder à l'expérience spirituelle authentique, il faut recourir aux facultés de connaissance supérieure: imagination, inspiration et intuition. Mais le premier rayon d'une révélation spirituelle passe par la « fantaisie » qui se manifeste au sein de tout individu conscient de soi. Le cas de Goethe nous permet d'observer cette fantaisie qui, bien loin d'appartenir au fantastique, n'est que l'image de la réalité spirituelle.

J'ai passé la majeure partie de mon séjour à Weimar dans la famille que ma « connaissance inconnue » avait abandonnée. J'avais à ma disposition une partie de l'appartement; Madame Anna Eunike, devenue bientôt une amie précieuse, prenait soin de moi avec beaucoup de dévouement. Elle attachait une grande valeur à ce que je l'assiste dans l'accomplissement d'une tâche difficile pour elle: l'éducation de ses enfants. Cette veuve avait quatre filles et un fils à sa charge.

Je ne voyais les enfants qu'en des occasions particulières, lesquelles étaient fréquentes car j'étais considéré comme un membre de la famille. Sauf le matin et le soir, je mangeais toujours à l'extérieur.

Dans ce cadre familial si cordial, je n'étais pas le seul à me sentir à l'aise. J'avais noué des liens amicaux avec des jeunes Berlinoises qui assistaient aux réunions de la Société Goethéenne; lorsqu'ils avaient envie de se sentir « entre amis », ils venaient me voir dans la maison d'Eunike. Leur comportement prouvait que vraisemblablement ils s'y trouvaient tout à fait heureux.

Quand Otto Erich Hartleben séjournait à Weimar, il retrouvait volontiers notre petit cercle. Le bréviaire goethéen qu'il a édité y fut composé par nous deux en quelques jours.

Parmi mes œuvres importantes, la « Philosophie de

la Liberté », et « Nietzsche un lutteur contre son époque » y ont vu le jour.

Bien d'autres amis aimaient passer quelques instants — parfois interminables — dans la maison d'Eunike.

Je pense en tout premier lieu au Dr August Fresenius auquel j'étais lié d'une amitié profonde. Depuis un certain temps il comptait parmi les collaborateurs permanents des Archives. Auparavant il avait édité le « Journal littéraire allemand ». Il avait toujours été considéré comme un rédacteur exemplaire. J'avais beaucoup à reprocher à la philologie telle qu'elle était pratiquée alors, surtout parmi les adeptes de Scherer. August Fresenius me désarmait chaque fois par sa façon à lui d'être philologue. Il ne cachait pas un seul instant qu'il voulait être philologue et rien que cela. Pour lui la philologie était un véritable *amour* du *Mot* qui confère à l'homme une force vitale; le *Mot* lui semblait être la révélation humaine par excellence où se reflètent les lois de l'univers. Quiconque veut vraiment pénétrer les secrets du mot, a besoin de connaître tous les secrets de l'existence. Le philologue ne peut donc faire autrement que de cultiver un savoir universel. Appliquée à bon escient, la juste méthode philologique peut, à partir de données très simples, puissamment éclairer de vastes et importants domaines de la vie.

Fresenius démontra cela par un exemple qui éveilla chez moi un vif intérêt. Nous en discutâmes longuement avant qu'il ne se décide à publier une notice brève mais significative dans l'« Annuaire gœthéen ».

Jusqu'au moment où Fresenius fit cette découverte, tous les spécialistes qui s'étaient efforcés de commenter le « Faust », s'étaient mépris sur le sens d'une remarque faite par Gœthe, cinq jours avant sa mort, à l'adresse de Wilhelm von Humboldt. Voici ce qu'il avait dit: « Il y a plus de soixante ans que je porte en moi la conception

du Faust; dans ma jeunesse, dès le début, elle m'était claire, mais par la suite son développement fut moins précis ». Les commentateurs avaient interprété ce « dès le début » comme si Gœthe avait disposé dès le départ d'une idée ou d'un plan d'ensemble du Faust qu'il aurait ensuite simplement complété par tel ou tel détail. Mon cher maître et ami Karl Julius Schröer était aussi de cet avis.

Si cela s'était avéré exact, nous aurions dans le Faust une œuvre dont Gœthe aurait conçu la trame principale alors qu'il n'était encore qu'un jeune homme. Il aurait donc travaillé pendant soixante années à la réalisation d'une idée générale. La découverte de Fresenius démontrait d'une façon irréfutable qu'il n'en avait pas été ainsi. Selon lui, Gœthe n'avait jamais employé ce mot « dès le début » dans le sens que les commentateurs lui prêtaient. Gœthe disait par exemple qu'il avait lu un livre « dès le début », et qu'il n'en avait pas lu la suite. Il n'utilisait ce mot « dès le début » que dans un sens *spatial*. Cela prouvait que tous les commentateurs du Faust étaient dans l'erreur et que Gœthe n'avait jamais parlé d'un plan du Faust conçu « dès le début », mais simplement que dès sa jeunesse les *premières parties* lui étaient apparues clairement et qu'ensuite, de temps à autre, il l'avait progressivement complété.

Ainsi donc, grâce à une application correcte de la méthode philologique, un aspect important de la psychologie de Gœthe était mis en lumière.

Or à mon grand étonnement, cette découverte, appelée à modifier si profondément la conception qu'on s'était faite de l'esprit de Gœthe, une fois publiée dans l'annuaire gœthéen, sensibilisa très peu ceux qui auraient dû s'y intéresser le plus.

Les entretiens avec August Fresenius ne portèrent pas seulement sur des problèmes de Philologie. Nos longues

conversations étaient alimentées par toutes les questions qui agitaient notre époque, à Weimar ou ailleurs. Nous étions souvent ensemble. Nos discussions étaient parfois passionnées, mais elles se terminaient toujours le plus harmonieusement du monde, car chacun de nous respectait le sérieux avec lequel l'autre exprimait son point de vue. Je me rappelle avec d'autant plus d'amertume que mon amitié pour August Fresenius fut, elle aussi, déchirée par suite des malentendus au sujet des Archives de Nietzsche et de Mme Förster-Nietzsche. Mes amis ne pouvaient se faire une idée juste de ce qui s'était passé en réalité, et moi je ne pouvais pas leur donner d'explication satisfaisante, car à vrai dire il ne s'était rien passé du tout. Tout cela reposait seulement sur des malentendus et des illusions qui s'étaient implantés aux Archives de Nietzsche. Mes propos à ce sujet se trouvent consignés dans mes articles parus ultérieurement dans la « Revue Littéraire ». J'ai beaucoup regretté cet incident, car mon amitié pour August Fresenius était ancrée au plus profond de mon cœur.

Autre lien dont je garde un souvenir vivant: celui avec Franz Ferdinand Heitmüller. Lui aussi allait, après Wahle, Von der Hellen et moi, faire partie de l'équipe des collaborateurs aux Archives.

Heitmüller était un être sensible, doué d'une âme d'artiste. Toutes ses décisions lui étaient dictées par sa sensibilité artistique. L'intellectualité lui était étrangère. Grâce à lui, une tonalité artistique s'introduisit dans nos conversations aux Archives. Il avait déjà publié des nouvelles d'une grande finesse. Il n'était pas un mauvais philologue; ses travaux aux Archives n'étaient certes pas inférieurs à ceux des autres, mais il éprouvait toujours une certaine aversion intérieure contre tout ce qui s'y faisait, surtout contre la méthode de travail. Sa présence nous fit réaliser, pendant un temps, à quel point

le Weimar classique avait été un lieu de vie intellectuelle intense et noble; à présent on se contentait d'y analyser le mot à mot et de classer les différentes interprétations selon leurs variantes. Ses idées à ce sujet, Heitmüller les publia sous forme d'une nouvelle anonyme « Vineta engloutie » dans la « Nouvelle Revue Allemande », éditée par S. Fischer. Quelle peine s'était-on donné pour deviner qui avait pu faire de Weimar, jadis si florissante et spirituelle, une « ville engloutie » !

Heitmüller vivait à Weimar avec sa mère, une femme charmante. Elle se lia d'amitié avec Mme Anna Eunike et venait volontiers la voir. J'eus ainsi le plaisir de rencontrer souvent les deux Heitmüller dans la maison même où j'habitais.

Je dois encore mentionner un autre ami que je connus dès le début de mon séjour à Weimar; le lien profond qui nous unissait dura au-delà de mon départ; nous devions nous retrouver plus tard, lors des rares visites que je fis dans cette ville. Il s'agissait du peintre Joseph Rolletschek. Il était originaire de la Bohême allemande et avait été attiré à Weimar par l'Académie des Arts. Cette personnalité était tellement aimable qu'au cours de la conversation on n'hésitait pas à lui ouvrir son cœur. Joseph Rolletschek était à la fois sentimental et un peu cynique. C'était un pessimiste. Il estimait si peu la vie, qu'il lui semblait inutile d'émettre sur les choses le moindre jugement, fût-il pessimiste. En sa présence la conversation portait souvent sur les injustices de l'existence. Il n'arrêtait pas de s'indigner contre la façon injuste dont le monde avait traité le pauvre Schiller, alors que Goethe avait été tellement favorisé par le destin.

Les contacts quotidiens avec de telles personnes stimulaient les échanges d'idées et de sentiments; néanmoins je ne fus pas enclin, au cours de mon époque

weimarienne, à parler ouvertement de mes expériences spirituelles, même à mes amis les plus intimes. Il fallait se rendre compte, pensais-je, que le vrai chemin vers le monde de l'esprit passe par l'expérience préalable des idées pures. Je faisais valoir sous tous les aspects possibles ceci: au même titre qu'il peut faire consciemment l'expérience des couleurs, des sons, des qualités de chaleur, l'homme peut aussi faire celle des idées *pures* totalement indépendantes des perceptions extérieures et possédant une vie entièrement autonome. L'esprit réel et vivant *existe dans ces idées-là*. Je pensais que toutes les autres expériences spirituelles auxquelles l'homme peut aspirer, doivent s'appuyer sur celle des idées pour ensuite germer dans la conscience.

Le fait que je cherchais d'abord l'expérience spirituelle dans l'expérience des idées fut la cause du malentendu dont j'ai parlé: des amis, même intimes, n'admettaient pas la réalité vivante des idées et me prenaient pour un rationaliste ou un intellectualiste.

Max Christlieb venait fréquemment à Weimar; ce jeune homme s'efforçait très énergiquement d'accéder à la compréhension de cette réalité vivante du monde des idées. Au début de mon séjour ici je rencontrais souvent cet ami épris de connaissance spirituelle. Il venait de terminer ses études de pasteur et préparait son doctorat. Il désirait aller au Japon en qualité de missionnaire, se qu'il fit par la suite.

Avec enthousiasme il comprenait ce qu'est la vie en esprit quand on se meut dans les idées pures; il pensait que la matière n'est qu'*apparence* (illusion), puisque la nature tout entière doit se dévoiler à la connaissance dans le pur monde des idées; celles-ci permettent à toute existence physique de révéler son essence spirituelle. — Avec une profonde satisfaction je découvrais chez lui une compréhension presque totale pour la nature même

de l'esprit. Il saisissait que l'essence de l'esprit se manifeste au sein des idées. Le regard contemplatif voit émerger de cet océan où est contenue l'essence de l'esprit en général, des individualités de nature spirituelle non encore douées de sensibilité et créatrices. Je ne pouvais pas encore parler à Max Christlieb de ces individualités spirituelles. C'eût été trop exiger de son bel idéalisme. Toutefois on pouvait s'entretenir avec lui de l'être authentique de l'esprit. Il avait soigneusement étudié tout ce que j'avais écrit jusque là. Au début des années quatre-vingt dix j'avais l'impression que Max Christlieb avait le don de pénétrer dans le monde de l'esprit grâce à la vivante spiritualité des idées. Ce chemin me semblait être le plus approprié. Par la suite il ne devait pas entièrement garder cette orientation, mais en prendre une quelque peu différente; or ceci est sans importance dans le cadre du présent récit.

CHAPITRE XXI

L'homme politique libéral dont j'ai parlé, m'avait mis en contact avec le propriétaire d'une librairie. Avant mon séjour à Weimar celle-ci avait connu des jours meilleurs. Elle était alors encore dirigée par le père du jeune homme dont je fis la connaissance, l'actuel propriétaire. Cette librairie publiait un journal contenant des articles sur la vie intellectuelle de l'époque, ainsi que des critiques d'ouvrages poétiques, scientifiques et artistiques. Ce journal était en décadence, son tirage en baisse, mais j'avais l'occasion d'y placer de nombreux articles sur des sujets qui me préoccupaient ou s'étaient profilés dans mon horizon spirituel. Les nombreux essais et critiques étaient très peu lus, mais j'appréciais cette occasion d'avoir à ma disposition un journal imprimant tout ce que je voulais. L'entraînement que je subissais ainsi allait m'être utile par la suite lorsque j'eus à éditer moi-même la « Revue Littéraire » ; je fus alors obligé de suivre de près, par la pensée et le sentiment, les événements de la vie contemporaine.

Weimar devint donc pour moi un endroit dont je me souvins fréquemment au cours de mon existence, car l'ambiance étriquée connue à Vienne s'était ici élargie ;

j'y fis des expériences spirituelles et humaines dont les conséquences allaient se faire sentir plus tard.

C'est sans doute dans le domaine des relations humaines que je réalisai les expériences les plus significatives.

Quand, durant les années suivantes, ma pensée retournait à Weimar et que je me rappelais la vie passée là-bas, le regard de mon esprit se dirigeait vers un certain foyer auquel j'étais resté très attaché.

Je fis la connaissance de l'acteur Neuffer alors qu'il jouait encore au théâtre de Weimar. J'appréciais chez lui avant tout sa façon sérieuse et rigoureuse de concevoir son métier. Son jugement sur l'art dramatique ne laissait aucune place au dilettantisme. Cette attitude m'était particulièrement agréable, car on se rend très peu compte des exigences techniques et artistiques auxquelles cet art doit satisfaire, au même titre que la musique par exemple.

Neuffer avait épousé la sœur du pianiste et compositeur Bernhard Stavenhagen. Je fus introduit dans l'intimité de son foyer. Par la même occasion j'étais admis dans la maison de leurs parents. Mme Neuffer était une femme dont émanait une atmosphère de spiritualité rayonnant sur tout son entourage. Ses opinions, enracinées dans les régions les plus profondes de son âme, jetaient une lumière resplendissante sur tous les entretiens que l'on pouvait avoir dans cette famille. Elle s'exprimait de façon réfléchie et avec beaucoup de grâce. Chaque fois que j'étais chez eux, elle me révélait ce don très rare de considérer les événements de la vie selon les critères stricts de la vérité.

On aimait bien me voir dans cette maison, me semble-t-il. L'exemple suivant en donne la preuve :

A l'occasion d'une veille de Noël M. Neuffer arriva chez moi ; comme j'étais absent, il laissa un mot me

demandant de venir passer ce jour de fête avec eux. Cela n'était guère facile, car à Weimar je devais toujours assister à plusieurs réjouissances de ce genre. Je pus pourtant m'arranger. A mon arrivée je trouvai auprès des étrennes pour les enfants un cadeau qui m'était destiné et dont la valeur ne peut s'expliquer que par la petite histoire que voici :

J'avais été un jour invité dans l'atelier d'un sculpteur désireux de me montrer ses œuvres. Ce que je vis, à vrai dire, m'intéressa peu. Mais il y avait dans un coin perdu une sculpture qui avait attiré mon attention. Il s'agissait d'un buste de Hegel. Cet atelier faisait partie de l'appartement d'une dame âgée, fort considérée à Weimar. On y trouvait un bric à brac de sculptures, car les artistes qui louaient ce local pour de courtes périodes n'emportaient pas tout leur bien; de nombreux objets traînaient là après leur départ, certains depuis très longtemps, tel ce buste de Hegel.

L'intérêt que je portais à ce buste m'amena à en parler occasionnellement. Sans doute l'avais-je également mentionné chez les Neuffer, en faisant probablement une légère allusion à mon désir de le posséder.

A l'occasion de cette fête de Noël, Neuffer m'en fit cadeau. Au cours du déjeuner il nous raconta comment il se l'était procuré.

Il était allé d'abord voir la propriétaire de l'atelier. Il lui avait expliqué que quelqu'un avait vu le buste et tenait beaucoup à l'acquérir. La dame lui répondit que bon nombre d'objets encombraient sa demeure depuis longtemps déjà, mais qu'elle ignorait si ce « Hegel » s'y trouvait. Elle invita Neuffer à visiter la maison pour qu'il puisse voir lui-même. Tout fut minutieusement exploré jusque dans le moindre recoin, mais le buste de Hegel restait introuvable. Neuffer était attristé, car il s'était réjoui à l'idée de me faire plaisir en me l'offrant.

Il se trouvait déjà sur le seuil de la porte quand survint la femme de ménage; elle avait entendu les derniers mots de Neuffer: « Dommage que nous n'ayions pas trouvé ce buste de Hegel » ! « Hegel, demanda la jeune fille, serait-ce peut-être cette tête avec le nez cassé, qui se trouve sous le lit dans ma chambre » ? Ils entreprirent aussitôt la dernière phase de cette expédition. C'est ainsi que Neuffer put enfin acquérir le buste. Jusqu'à Noël on eut tout juste le temps de faire remettre le bout du nez qui manquait.

Voilà comment ce buste de Hegel devint ma propriété; il fit partie des rares objets que j'emportai de lieu en lieu. J'ai toujours à nouveau contemplé cette tête de Hegel (exécutée par Wichmann en 1826) lorsque je me plongeais dans les pensées de ce philosophe. Cela m'arrivait souvent. Les traits de ce visage reflétant si bien l'expression la plus humaine de la pensée pure constituèrent pour moi un compagnon toujours présent et stimulant.

C'est ainsi que les choses se passaient chez les Neuffer. Ils étaient infatigables quand il s'agissait de faire plaisir à quelqu'un. Les enfants vinrent peu à peu animer la maison; ils eurent en Mme Neuffer une mère modèle. Sa façon d'être, bien plus que ce qu'elle entreprenait, constituait déjà toute une éducation. J'ai eu le plaisir d'être le parrain d'un des fils. Chaque visite dans cette famille était pour moi la source d'intimes satisfactions. J'ai eu par la suite l'occasion d'y retourner lors de chacun de mes passages à Weimar où je venais pour des conférences. Depuis longtemps malheureusement j'en ai été empêché. Je n'ai donc pu revoir les Neuffer pendant les années où un destin tragique les frappa. Cette famille est une de celles qui ont le plus souffert de la guerre mondiale.

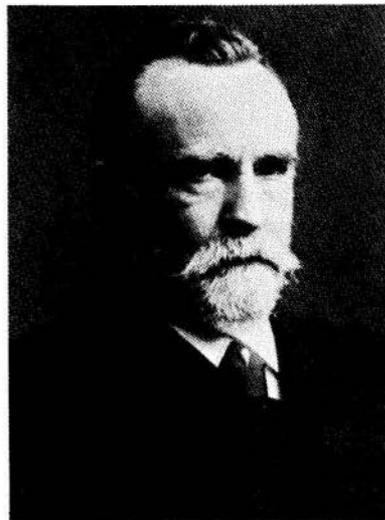
Le vieux Stavenhagen, père de Mme Neuffer, était

un homme charmant. Au terme d'une vie professionnelle très active il avait pris sa retraite. Il se consacrait entièrement à sa bibliothèque qu'il avait lui-même constituée. C'était bien sympathique de l'y voir vivre. Aucun sentiment de suffisance personnelle ni vanité de savant n'avaient prise sur ce vieillard; on découvrait plutôt, dans chacune de ses paroles, le besoin sincère de connaissance.

Le climat de Weimar était tel que les âmes peu satisfaites ailleurs se sentaient à l'aise ici. Il en était ainsi pour ceux qui s'y étaient établis définitivement, mais aussi pour ceux qui aimaient y faire de brefs séjours. Ils étaient nombreux à considérer que leur visite à Weimar avait plus d'importance que celles faites en d'autres lieux.

Je l'ai ressenti tout particulièrement auprès du poète danois Rudolf Schmidt. Il était venu pour la première fois à l'occasion de la représentation de son drame « Le Roi métamorphosé ». C'est alors que je fis sa connaissance. Par la suite il était souvent présent quand des cérémonies spéciales attiraient à Weimar les visiteurs étrangers. Sa belle silhouette aux cheveux bouclés ne passait pas inaperçue. La « manière d'être » ici le séduisait. Personnalité très affirmée, il était élève de Rasmus Nielsen, dont la philosophie se référait à la pensée de Hegel. De ce fait Rudolf Schmidt avait parfaitement assimilé la philosophie idéaliste allemande. Ses jugements étaient extrêmement fermes, tant dans ses affirmations que dans ses négations. Lorsqu'il parlait de Georg Brandes il pouvait être mordant, satirique et entièrement destructeur. L'antipathie qui envahissait alors son sentiment ne manquait toutefois pas d'un charme artistique. Ses manifestations exerçaient sur moi une certaine séduction, car j'avais beaucoup lu Georg Brandes. Je n'ignorais pas l'étendue de ses observations

Bernhard Stavenhagen



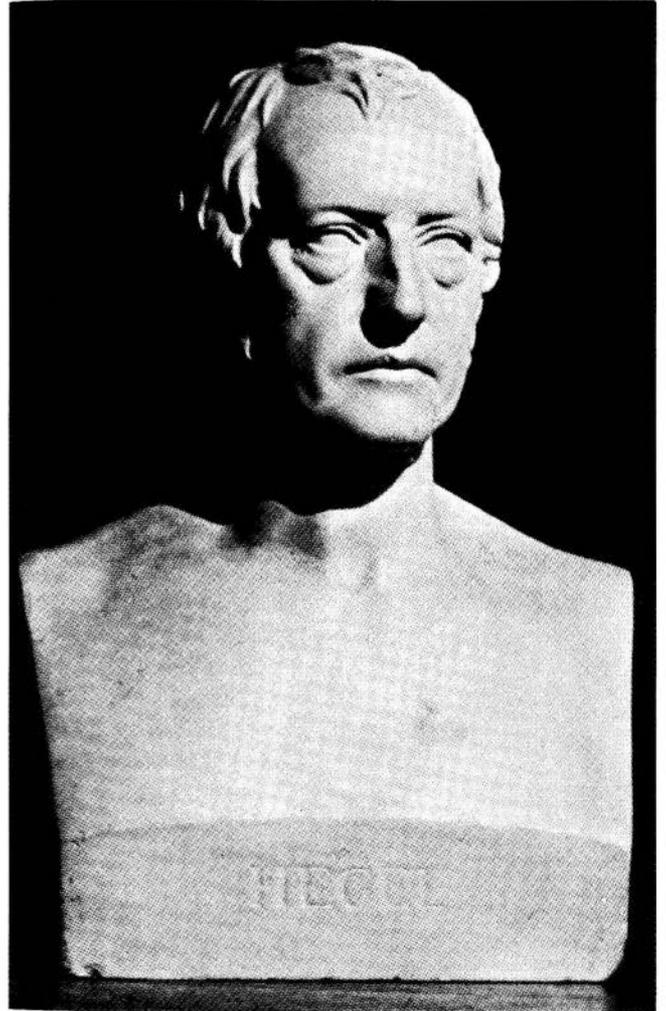
Agnes Stavenhagen



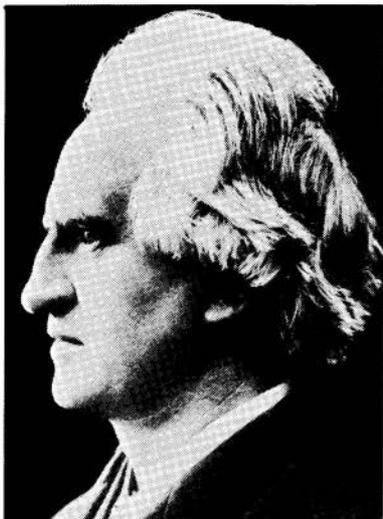
Franz Ferdinand
Heitmüller



Dagobert Neuffer



Buste de Hegel



Rudolf Schmidt



Conrad Ansorge

et de son savoir. J'avais été particulièrement intéressé par ses considérations sur les tendances intellectuelles des peuples d'Europe. Ce qu'en disait Rudolf Schmidt était d'une subjectivité sincère; du fort caractère de ce poète se dégageait un enseignement passionnant. Je finis par aimer Rudolf Schmidt de tout mon cœur, et je me réjouissais de le voir arriver à Weimar. C'était intéressant de l'entendre parler de sa patrie nordique et de voir les facultés considérables qu'il tirait d'une sensibilité nourrie à cette source. Avec un plaisir non moins grand on s'entretenait avec lui de Goethe, de Schiller et de Byron. Certes il en parlait tout autrement que Georg Brandes, dont les jugements reflétaient toujours la personnalité internationale; chez lui au contraire, c'était inévitablement le Danois qui s'exprimait. De ce fait ses idées étaient, sous bien des rapports, plus captivantes que celles de Georg Brandes.

Vers la fin de mon séjour à Weimar je me liai avec Conrad Ansorge et son beau-frère Von Crompton. Le premier devait par la suite faire une superbe carrière d'artiste. Je me bornerai à mentionner ici l'amitié qui nous unissait à la fin du siècle dernier et la manière dont il m'apparaissait alors.

L'épouse d'Ansorge et celle de Von Crompton étaient sœurs. Les circonstances voulurent que nos rencontres eurent toujours lieu soit chez Von Crompton, soit à l'hôtel « Cour de Russie ».

Ansorge était un être plein d'énergie et un artiste. Pianiste et compositeur, il mettait en musique, à l'époque de notre rencontre à Weimar, des poèmes de Nietzsche et de Dehmel. C'était toujours une grande fête lorsque les amis, peu à peu regroupés autour de Ansorge et de Von Crompton, étaient conviés à entendre quelque nouvelle composition.

A ce cercle appartenait également un rédacteur de

Weimar, Paul Böhler. Il rédigeait le journal « Allemagne » qui menait à côté de l'officiel « Journal de Weimar » une existence plus indépendante. Bien d'autres amis encore fréquentaient ce cercle: Fresenius, Heitmüller et également Fritz Kœgel. Et quand Otto Erich Hartleben venait à Weimar, il ne manquait pas de nous y rejoindre.

Conrad Ansorge est issu de l'entourage de Liszt. Si je ne me trompe, il affirmait être l'un de ses élèves qui lui étaient restés le plus fidèlement attachés. Grâce à Ansorge, le souvenir du Maître était cultivé de façon extrêmement belle. Toute la musique émanant de cet élève était puisée à la source même d'une humanité individuelle. Cette note humaine avait pu être éveillée par Liszt; et ce qui faisait son charme, c'était sa spontanéité originale. Je parle aujourd'hui de cela tel que je l'avais ressenti alors; mon attitude ultérieure et mon point de vue actuel n'entrent pas en considération ici.

Conrad Ansorge avait eu autrefois des rapports avec Weimar; mais à l'époque dont il s'agit ici, il s'en était intérieurement détaché. Le cercle d'Ansorge et de Von Crompton avait précisément cela de particulier qu'il entretenait avec cette ville des liens tout différents de ceux de la plupart des personnalités dont j'ai parlé plus haut.

Ces dernières vivaient à Weimar de la façon décrite au chapitre précédent. Les intérêts de ce cercle-ci, par contre, n'aspiraient qu'à s'en détourner. Et voilà qu'à l'époque où mon travail était terminé et où je devais penser à quitter la ville de Goethe, je me liai d'amitié avec des gens que la vie ici n'attirait pas particulièrement. En les fréquentant, je m'éloignais en quelque sorte avec eux de cette ville.

Estimant que Weimar entravait l'épanouissement de ses talents, Ansorge partit pour Berlin à peu près en

même temps que moi. Paul Böhler, quoique rédacteur du journal weimarien le plus répandu, n'écrivait pas « selon l'esprit de Weimar », mais selon une vision plus large des choses, et exerçait sa verve aux dépens de la mentalité qui y régnait. Il ne manquait d'ailleurs pas d'élever la voix quand il s'agissait de lutter contre l'opportunisme et la mesquinerie. Rien d'étonnant donc s'il perdit sa situation précisément à l'époque où il fréquentait notre cercle.

Von Crompton était l'homme le plus aimable qui soit. Nous passions chez lui des heures délicieuses. Mme Von Crompton était l'âme de ce foyer; c'était une femme d'esprit, dont la grâce rayonnait comme un soleil sur tous ceux qui avaient la chance de l'approcher.

Le cercle entier se réunissait sous le signe de Nietzsche. On y considérait les conceptions nietzschéennes comme dignes du plus grand intérêt. L'attitude intérieure de ce penseur passait pour être la révélation même d'un humanisme authentique et libre. Von Crompton semblait le nietzschéen type des années quatre-vingt-dix. Mon opinion personnelle au sujet de Nietzsche ne se modifia pas au contact de ce cercle. Mais comme c'est moi que l'on consultait lorsqu'on voulait connaître tel ou tel détail sur Nietzsche, chacun avait pris l'habitude de projeter sur moi sa propre manière de juger, et me l'attribuait.

Il faut toutefois reconnaître que ces personnes cultivaient une compréhension pleine de respect pour ce que Nietzsche avait cru découvrir; on s'y efforçait également de réaliser au mieux l'idéal nietzschéen, bien plus intelligemment que dans certains milieux où la notion du « Surhomme » et l'esprit de « Au-delà du bien et du mal » ne portaient pas toujours les meilleurs fruits.

Ce milieu m'attirait par son énergie communicative. J'y trouvais, par ailleurs, l'accueil le plus compréhensif

pour tout ce que je croyais pouvoir y apporter.

Il y eut des soirées avec de brillantes contributions musicales d'Ansoerge; d'autres où, dans une ambiance détendue, d'intéressantes discussions relatives à Nietzsche nous entraînaient vers les problèmes essentiels les plus profonds concernant le monde et l'existence. Tout cela constitua un ensemble d'expériences très heureuses dont j'ai plaisir à me souvenir parce qu'elles ont enrichi la dernière période de mon séjour à Weimar.

Ce qui s'exprimait dans ce cercle avait sa source dans une sensibilité artistique authentique et immédiate; on cherchait à s'imprégner d'une philosophie conçue à partir de l'homme véritable. Etant donné pareille orientation, les critiques surgissant ici à l'adresse du Weimar d'alors ne suscitaient aucun ressentiment. Par le ton elles étaient très différentes de celles entendues chez les Olden, où l'ironie prenait une grande place et où l'on critiquait avec force le côté « humain trop humain » de cette ville, comme on l'aurait d'ailleurs fait à l'égard de tout autre lieu. Par contre, autour des Ansoerge et Von Crompton, les préoccupations étaient plus profondes; on s'interrogeait sur l'évolution de la culture allemande puisqu'un endroit comme Weimar remplissait si peu le rôle qui lui était dévolu.

Avec comme arrière-fond ce genre de rapports sociaux, j'ai écrit, au terme de ma période weimarienne, mon livre « La conception du monde de Goethe ». En préparant récemment une nouvelle édition de cet ouvrage, j'ai ressenti à quel point la manière d'y formuler mes pensées reflétait l'intimité de nos réunions amicales d'alors.

Ce livre est un peu moins impersonnel qu'il ne l'eût été si, au moment où je le rédigeais, je n'avais senti dans mon âme vibrer encore la profession de foi et l'enthousiasme de ce cercle d'amis en faveur de la « na-

ture de la personnalité ». C'est d'ailleurs le seul de mes ouvrages dont je puisse précisément dire cela. Certes, tous mes livres résultent d'une *expérience* strictement *personnelle*; mais jamais aussi fortement que dans celui-ci l'élément personnel n'a été associé à l'expérience de mon entourage.

Cela ne concerne toutefois que le caractère général du livre. La philosophie de Goethe à l'égard de la nature y est exposée conformément à mes écrits goethéens des années quatre-vingts. Grâce aux manuscrits trouvés aux Archives, j'y ai simplement élargi, approfondi ou confirmé mes conceptions dans certains détails.

Dans tous mes travaux se rapportant à Goethe il m'importait de présenter le contenu et l'orientation de sa « philosophie ». Il s'agissait de prouver comment l'ingéniosité universelle de la recherche et la spiritualité de la pensée goethéenne étaient parvenues à découvrir certains détails dans des secteurs spéciaux des sciences naturelles. Il ne m'importait nullement d'attirer l'attention sur telle ou telle découverte particulière, mais bien plutôt de faire voir qu'elle résultait spontanément de la contemplation spirituelle de la nature.

A travers cet aspect des pensées et des investigations de Goethe, je me proposais de caractériser sa *philosophie de la nature*; elle constitue une partie de ce qu'il avait légué à la postérité. J'avais déjà poursuivi le même but par la *disposition* donnée à ses études publiées dans la « Littérature nationale allemande » de Kürschner et l'édition weimarienne de la Grande-Duchesse Sophie. Il n'a jamais été dans ma mission d'extraire de l'œuvre d'ensemble les diverses spécialisations de son investigation, par exemple ses travaux de Botanique, de Zoologie, de Géologie ou de théoricien des couleurs, vus sous l'angle de la science habituelle. Je n'éprouvais

nul besoin de m'y conformer lorsque je préparais la publication des différentes études gœthéennes.

C'est ainsi que cette partie, publiée aux éditions de Weimar, ne constitue finalement rien d'autre qu'un document en faveur de la conception philosophique de Goethe telle qu'elle se révèle dans son investigation scientifique. Il fallait faire ressortir comment cette philosophie peut éclairer la connaissance botanique, géologique etc... (On a prétendu, par exemple, que j'aurais dû classer les écrits géologiques et minéralogiques dans un ordre autre, pour permettre de mieux saisir ce que Goethe pensait de la Géologie. Or il suffit de lire dans mon introduction aux éditions de la « Littérature Nationale Allemande » de Kürschner mes précisions au sujet de la *disposition* de ces écrits, pour comprendre que je n'aurais jamais partagé le point de vue réclamé par la critique. On le savait fort bien à Weimar en me confiant cette tâche, car dans l'édition de Kürschner j'avais donné tous les éclaircissements sur ma façon de voir, avant même que Weimar eût l'idée de me charger de ces travaux. C'est donc en pleine connaissance de cause que je fus investi de cette mission. « L'homme de métier » peut certes découvrir des erreurs de détail que j'aurais commises ici où là. Je ne les contesterai pas et elles peuvent être corrigées. Par contre, l'affirmation selon laquelle la disposition choisie ne correspond pas à une intention dictée par certains principes, mais est imputable à ma compétence ou à mon incompétence, je ne puis l'accepter. Cette objection ne devrait surtout pas m'être adressée par ceux qui avouent ne pas posséder l'organe de compréhension pour ce que j'ai dit au sujet de Goethe. S'il s'agit de quelques lacunes objectives, je pourrais attirer l'attention de ceux qui me critiquent sur des points bien plus graves dans mes compositions du temps où j'étais encore élève au collège technique.

J'ai pourtant bien fait ressortir dans le présent récit que dès mon enfance je vivais dans le monde de l'esprit comme dans mon élément naturel; par contre, j'ai dû sérieusement lutter pour conquérir les facultés relatives à la connaissance du monde extérieur. J'ai donc connu, *dans ce domaine-là*, une évolution tardive. Certains détails de mes éditions gœthéennes portent les conséquences de cette situation.)

CHAPITRE XXII

J'avais trente-six ans révolus lorsque prit fin mon séjour à Weimar. Depuis une année déjà, une profonde transformation s'était amorcée dans mon âme. A mon départ de Weimar je la ressentis comme une étape décisive. Elle était totalement indépendante des circonstances extérieures de ma vie qui, elles aussi, se trouvèrent considérablement modifiées. Jusque là j'avais accès de plain-pied aux expériences pouvant être vécues dans le monde de l'esprit; mais j'avais éprouvé les plus grandes difficultés à saisir, au moyen de la perception, le monde sensible. C'était comme si j'étais incapable de répandre assez profondément dans les organes des sens la vie intérieure de mon âme pour unir à elle toute la richesse de ce que vivaient *ceux-ci*.

Cela changea complètement à partir du début de ma trente sixième année. Ma faculté d'observer les choses, les êtres et les processus du règne physique se transforma, se fit plus précise et plus pénétrante, aussi bien dans le domaine scientifique que dans celui de la vie pratique. Auparavant, mon âme s'appropriait sans peine les vastes synthèses scientifiques entrevues grâce à une compréhension spirituelle; mais percevoir par le moyen des sens et conserver le souvenir de cette perception

me coûtait les plus grands efforts. Maintenant, tout changea. Une attention, jusque là inconnue, pour les données sensibles, s'éveilla en moi. J'attachai une plus grande importance aux détails; il me semblait que le monde sensible avait à révéler quelque chose que *lui seul* peut dévoiler. Je considérai comme un idéal de le connaître uniquement à travers ce que *lui-même* exprimait, en excluant ce que l'homme y ajoute, soit par la pensée, soit par tout autre contenu susceptible d'apparaître dans son âme.

Je m'aperçus que ce changement dans mon existence se réalisait chez moi à un âge bien plus avancé que chez d'autres. Mais je vis aussi que cela entraînait pour la vie de l'âme certaines conséquences bien précises. Je trouvais que ceux dont la sensibilité psychique passe de bonne heure du monde de l'esprit à l'expérience du règne physique, *ne parviennent à saisir, dans toute leur pureté*, ni le monde spirituel ni le monde physique. Instinctivement ils confondent sans cesse d'une part ce que les choses disent à leurs sens, et d'autre part les expériences intérieures suscitées par l'esprit et dont l'âme a également besoin pour élaborer les « représentations » de ces choses.

M'efforçant de pénétrer le sensible avec précision, je vis un monde nouveau s'ouvrir à moi. Cultiver une attitude objective, libérée de toute subjectivité, dans le face à face avec le monde sensible, cela me permettait de découvrir un domaine qui échappe à la contemplation en esprit.

Mais cela projetait, en retour, sa lumière sur le monde de l'esprit. En effet, tandis que le monde sensible, dans l'acte perceptif, dévoilait lui-même sa propre nature, apparaissait le pôle sur lequel l'acte cognitif venait prendre appui pour saisir, après l'avoir dégagé du sensible, le spirituel dans toute sa particularité.

Il s'ensuivit un effet très profond sur ma vie de l'âme, étant donné que cette mutation se faisait sentir dans le domaine de la vie sociale. Face aux manifestations de l'être humain, ma faculté d'observation s'efforçait de réaliser une perception pure et objective. J'évitais scrupuleusement de critiquer les actions des hommes, et je m'efforçais d'écarter tout sentiment de sympathie ou d'antipathie dans mes rapports avec eux; je voulais simplement « laisser agir sur moi l'homme tel qu'il est ».

Je découvris bientôt qu'une pareille observation du monde conduit véritablement dans le monde spirituel. Lorsque l'on observe le monde physique, on sort entièrement de soi-même; et de ce fait, c'est avec une faculté d'observation spirituelle accrue que l'on parvient à nouveau dans le monde de l'esprit.

Ainsi donc, à cette époque, le monde spirituel et le monde sensible étaient apparus à mon âme dans toute leur opposition. Mais je n'eus pas l'impression que ce contraste demandait à être neutralisé par quelque démarche philosophique, aboutissant à un « Monisme » par exemple. J'eus plutôt le sentiment que le fait de développer dans l'âme la conscience de cette opposition signifiait « comprendre la vie ». Là où les contrastes sont neutralisés règne l'inanimé, la mort. Là où il y a de la vie, ce contraste existe et donc agit; la vie elle-même conduit sans cesse au dépassement de ces contrastes en même temps qu'elle en engendre de nouveaux.

En conséquence, je ressentis le besoin intérieur non pas de me consacrer à une compréhension théorique et intellectuelle de l'univers, mais bien plutôt d'accéder à un vécu immédiat de son côté énigmatique.

Afin d'établir, par ma méditation, le juste rapport avec le monde, je ne cessai de placer devant mon âme cette certitude: ce monde est plein d'énigmes. La con-

naissance voudrait les déchiffrer. Mais elle cherche la plupart du temps à trouver dans le contenu de la pensée la solution de l'énigme. Or, je dus convenir que ces énigmes ne se résolvent pas au moyen de pensées. Celles-ci conduisent l'âme sur la voie des solutions, mais elles ne contiennent pas la réponse. Dans le monde réel naît une énigme; elle apparaît sous forme sensible; sa solution, de même, sera issue de la réalité. Quelque chose se manifeste, qui est processus ou être, et qui représente la solution cherchée.

Je me disais encore ceci: l'être humain mis à part, l'univers entier est une énigme, l'énigme proprement dite; et l'être humain en est lui-même la solution.

Je pouvais donc penser: l'homme est, à chaque instant, en mesure de dire quelque chose de cette énigme universelle. Mais le contenu de sa réponse se tiendra toujours dans les limites de la connaissance qu'il aura pu acquérir de lui-même en tant qu'être humain.

L'acte de connaissance devient ainsi un processus se déroulant dans la réalité. Des questions surgissent dans l'univers; les réalités apportent des réponses. Pour l'homme, la connaissance n'est autre chose que sa participation au dialogue que se livrent les êtres et les événements du monde spirituel et du monde physique.

Dans mes écrits publiés jusqu'à cette époque, j'avais déjà fait allusion à tout cela; certains passages étaient même assez explicites. Mais les heures que je consacrai maintenant à la connaissance méditative des principes de l'univers constituèrent pour la vie de mon âme une expérience d'une grande intensité. Et chose principale: l'intensité de cette expérience psychique résultait de l'objectivité avec laquelle je m'étais adonné, dans un calme inaltérable, à l'observation sensible. Un monde nouveau m'était révélé par là: de la connaissance contenue dans mon âme je dus extraire la contre-expérience

psychique pour rétablir l'équilibre avec les données nouvelles.

Dès que je *m'abstenais de penser* à l'essence du monde sensible et que je me contentais de le contempler au moyen des sens, une énigme devenait réalité, dont l'homme seul détenait la solution.

En moi vivait l'enthousiasme pour ce que j'ai appelé plus tard une « connaissance conforme à la réalité ». Il m'était particulièrement évident que l'homme, en possession de cette « connaissance conforme à la réalité », ne peut se cantonner dans un coin quelconque de l'univers pendant qu'autour de lui se déroulent l'être et le devenir. Elle devint pour moi un élément qui concerne non seulement l'homme, mais encore l'être et le devenir de l'univers. De même que la racine et le tronc d'un arbre ne forment pas un tout achevé tant que l'on ne considère pas la fleur, son accomplissement, — de même l'être et le devenir de l'univers ne constituent pas véritablement une réalité s'ils ne se prolongent pas jusqu'à la connaissance dont ils deviennent ainsi le contenu. M'appuyant sur cette conviction, je ne cessais de répéter chaque fois que cela me semblait justifié: l'homme n'est pas un être qui *élabore pour lui-même* le contenu de la connaissance, mais celui qui *fait de son âme la plate-forme où l'univers parvient*, du moins partiellement, à l'expérience de son existence et de son devenir. S'il n'y avait pas la connaissance, le monde resterait inachevé.

En intensifiant la connaissance de la réalité de l'univers je trouvais toujours davantage la possibilité de protéger la connaissance humaine contre l'idée courante d'après laquelle l'homme élaborerait simplement une copie de l'univers. Selon moi et l'idée que je m'étais faite de la connaissance, l'homme est le co-créateur de l'univers; il ne se contente pas du rôle de simple *copiste*

créant quelque chose dont l'univers pourrait fort bien se passer sans pour autant rester inachevé.

A la suite de cela je vis également plus clair en ce qui concerne la « mystique ». La participation de l'homme au devenir de l'univers se dépouilla de l'imprécision du sentiment mystique et atteignit un niveau de lucidité où se révélèrent les idées. Le monde sensible, contemplé en tant que tel, à son état pur, est dans un premier temps dépourvu de toute qualité idéale, comme la racine ou le tronc sont dépourvus de fleurs. La fleur ne constitue pas un quelconque dépérissement obscur de l'existence végétale, mais une métamorphose de cette existence; — de même, dans l'homme, le monde idéal se rapportant au monde des sens ne constitue pas l'ingérence mystique et obscure de quelque élément indéterminé, mais une métamorphose de l'existence sensible. La connaissance vivante dans l'âme humaine doit être spirituellement aussi claire que les objets et phénomènes physiques soumis à la lumière du soleil.

La voie dans laquelle je m'engageai alors correspondait à une expérience intérieure parfaitement limpide. Par contre, pour parvenir à l'exprimer, je dus affronter d'immenses difficultés.

La fin de mon séjour à Weimar fut consacrée à la rédaction de mon livre « Goethe et sa conception du monde », et à la préface du dernier tome que j'éditai dans le cadre de la « Littérature Nationale Allemande » de Kürschner. Je pense plus particulièrement à l'introduction rédigée pour les « Aphorismes en prose » de Goethe, et je compare mes idées d'alors avec les réflexions contenues dans « Goethe et sa conception du monde ». Un regard superficiel peut être tenté de construire certaines contradictions entre ces deux écrits datant pourtant à peu près de la même époque. Mais si l'on s'efforce de percer la surface pour saisir ce qui *vit*

en profondeur, si l'on considère que les formulations ne font que refléter mes conceptions sur les graves problèmes traitant de l'existence, de l'âme et de l'esprit, alors, loin d'y voir des contradictions, on découvrira les signes de ma *lutte* pour trouver la forme d'expression juste. Il s'agissait pour moi de traduire en concepts philosophiques mes expériences dans le domaine de la connaissance et des relations de l'homme avec l'univers, puis les énigmes qui surgissent, ainsi que leur solution dans le domaine de la réalité.

Environ trois ans et demi plus tard, lorsque j'écrivis mon livre « Théories philosophiques du XIXe siècle », bien des choses avaient évolué. Je pus alors tirer profit de mon expérience dans le domaine de la connaissance, pour caractériser certains courants philosophiques apparus au cours des temps.

Il est des ouvrages que l'on récuse parce qu'en eux se reflète la *lutte* inhérente à toute quête intime. A la lumière de ce qui vient d'être exposé ici, il serait plus juste de dire: parce que la vie de l'univers prolonge *sa propre lutte* jusque dans l'âme humaine, qui en est l'expression. Partant d'une telle attitude critique, la connaissance ne parviendra jamais jusqu'à la réalité authentique, — j'en suis sûr. Cette conviction s'était récemment confirmée, alors qu'en théorie j'y pensais depuis longtemps.

Par suite du changement survenu dans la vie de mon âme, je réalisai des expériences intérieures d'une portée considérable. Ce que je *vécus intérieurement* me fit découvrir la nature même de la méditation et son importance pour la connaissance du monde spirituel. Certes, j'avais déjà précédemment mené une vie méditative, mais le mobile était d'ordre intellectuel: la méditation favorisait l'élaboration d'une conception du monde conforme à l'esprit. Or maintenant je ressentais en

profondeur comme une nécessité, une exigence existentielle de pratiquer la méditation. Ma vie intime, parvenue à ce niveau, avait besoin de la méditation, comme l'organisme, à un certain degré de son évolution, a besoin de la respiration pulmonaire.

Je savais déjà comment situer la connaissance conceptuelle courante issue de la perception sensible par rapport à la contemplation de l'esprit; au cours de cette période de mon existence, ce qui avait été une expérience avant tout idéelle s'élargit à la participation de *l'homme tout entier*. L'expérience idéelle, qui néanmoins reçoit l'esprit véritable, constitue l'élément générateur de ma « Philosophie de la Liberté ». L'expérience à laquelle participe l'être humain tout entier contient l'esprit de façon *bien plus essentielle* que la seule expérience idéelle, laquelle se situe pourtant déjà à un niveau bien supérieur à celui accessible à la conceptualisation du monde sensible. L'expérience idéelle ne saisit pas le monde sensible, mais un monde spirituel pour ainsi dire contigu au monde physique.

Tandis que tout cela se faisait jour dans ma vie intérieure et y cherchait son expression, je distinguais trois genres de connaissance. Le *premier* est celui de la connaissance conceptuelle puisée dans l'observation sensible. L'âme se l'approprie, la conserve et l'intériorise selon sa capacité de mémoire. La répétition des données à retenir a pour seul but de les mieux garder. Le *second* genre de connaissance accède à des concepts sans pour autant recourir à l'observation sensible; il les élabore en toute indépendance à l'intérieur même de l'âme. Dans ce cas l'expérience constitue par elle-même la caution de l'origine réellement spirituelle des concepts ainsi acquis. La certitude de leur garantie d'une réalité spirituelle découle de la nature même de l'expérience faite ici; cette certitude est aussi évidente que celle acquise dans

le cas de la connaissance du sensible, où nous sommes sûrs d'être en face d'une réalité physique et non d'une simple illusion.

Pour cette connaissance idéelle-spirituelle, contrairement à ce qui est valable pour celle du sensible, il ne suffit plus de s'approprier quelque chose pour ensuite le *posséder* dans sa mémoire. Il faut faire de cette appropriation un processus continu. L'organisme ne peut se contenter de respirer quelque temps pour ensuite distribuer cette acquisition aux processus vitaux; de même, une appropriation comme celle résultant de l'expérience sensible ne peut suffire dans le cas de la connaissance idéelle-spirituelle. Elle exige la possibilité d'un échange permanent et vivant entre l'âme et l'univers, objet de la connaissance. Le moyen en est la méditation dont le rôle a été mis en évidence par la démarche idéelle. Il y a longtemps que je cherchais à réaliser cet échange, bien *avant* qu'intervienne cette mutation dans ma vie intérieure (au cours de ma trente cinquième année).

Dorénavant, la méditation devint une nécessité vitale pour mon âme. Je connus en cela le *troisième* type de connaissance. Non seulement il me faisait pénétrer plus profondément dans le monde de l'esprit, mais il m'offrait également une union plus intime avec lui. Poussé par une nécessité intérieure, je devais, toujours à nouveau, placer au centre de ma conscience un genre bien défini de représentations.

C'était le suivant:

Lorsque mon âme intériorise des représentations tirées du monde sensible, mon expérience immédiate ne peut être tenue pour réelle qu'aussi longtemps que l'objet ou le processus est soumis à l'observation sensible. Tant que j'observe, les sens me garantissent la vérité de la chose observée.

Il n'en est pas de même lorsque j'entre en rapport

avec des entités ou des processus du monde de l'esprit au moyen de la connaissance idéelle-spirituelle. Dans ce cas tout acte perceptif peut faire l'expérience immédiate suivante: la durée de la chose perçue dépasse le temps de l'acte perceptif. Si, par exemple, on fait l'expérience du « Moi » humain en tant qu'essence la plus intime de l'être, on sait, grâce à l'expérience contemplative, que ce « Moi » existait déjà avant la vie sur le plan physique et qu'il existera encore après. Le contenu de cette expérience, le « Moi » le révèle directement, au même titre que l'acte perceptif reçoit de la rose la révélation directe de sa couleur.

Dans une pareille méditation, qui répond à un besoin intime vital d'ordre supérieur, on prend toujours mieux conscience de cette « entité humaine spirituelle » capable de percevoir, de se mouvoir et de vivre en esprit, — et cela dans une indépendance totale de l'organisme physique. C'est par la pratique de la méditation que je connus l'entité humaine spirituelle autonome. Mon expérience de l'esprit en fut substantiellement approfondie. La connaissance du sensible a besoin de l'organisme; l'observation dirigée sur soi-même en fournit la preuve. La connaissance idéelle-spirituelle, elle aussi, dépend encore de l'organisme. A ce sujet, on voit en s'observant soi-même que, dans l'observation sensible, tout acte cognitif est lié à l'organisme; dans la connaissance idéelle-spirituelle tout acte *isolé* est totalement indépendant de l'organisme physique. Cependant pour que l'homme puisse développer une telle connaissance, il faut absolument que *d'une façon générale* cet organisme soit animé par des forces vitales. Quant au troisième type de connaissance, il ne peut être réalisé par l'être spirituel que s'il parvient à se libérer de l'organisme physique de telle sorte que celui-ci semble ne plus exister.

Je pris conscience de tout cela grâce à la vie méditative décrite plus haut. D'aucuns prétendent qu'en méditant de la sorte on succombe à un genre d'autosuggestion, laquelle serait à l'origine de la connaissance spirituelle. Pour ma part j'étais en mesure de réfuter efficacement cette opinion. En effet, la toute première connaissance idéelle-spirituelle m'avait déjà convaincu de la vérité de cette expérience spirituelle. Je précise bien: la toute première, non pas celle acquise par la pratique même de la vie méditative, mais celle qui était à son origine. La conscience lucide permet de déterminer avec une parfaite exactitude la vérité; c'est précisément ce que j'avais déjà fait *avant* même qu'il ait été question d'autosuggestion. Dans ce que la méditation avait acquis, il ne pouvait s'agir que d'une expérience portant sur quelque chose dont j'étais entièrement capable de vérifier la réalité *avant* même d'avoir fait cette expérience.

Tout cela était lié à la modification de ma vie intérieure, mais fut mis en évidence grâce aux résultats d'une introspection qui, outre les expériences décrites, fut pour moi de la plus haute importance.

Je sentis que l'élément idéal de l'existence parcourue jusqu'ici s'effaçait quelque peu et cédait le pas à l'élément volontaire. Pour rendre cela possible la volonté doit, durant l'acte cognitif, être capable de s'abstenir de toute attitude arbitraire ou subjective. La volonté croissait dans la mesure où diminuait l'élément idéal. Et la volonté se chargea aussi de la connaissance spirituelle qui précédemment avait été presque entièrement l'affaire de l'élément idéal. Je m'étais déjà aperçu en effet que la division de la vie intérieure en pensée, sentiment et volonté n'a qu'une signification restreinte. En réalité, la pensée contient une part de sentiment et de volonté, tout en restant elle-même prédominante. Le

sentiment contient une part de pensée et de volonté, et de même il y a dans la volonté une part de pensée et de sentiment. L'expérience me révéla maintenant comment la volonté s'augmente de pensée, et la pensée s'augmente de volonté.

La méditation mène à la connaissance de l'esprit. Par ailleurs les résultats de l'introspection conduisent à renforcer l'entité spirituelle de l'homme qui est indépendante de l'organisme, et à consolider son existence au sein du monde de l'esprit, au même titre que l'homme physique trouve sa consolidation au sein du monde physique. On s'aperçoit simplement que cette consolidation de son être spirituel au sein du monde de l'esprit augmente à l'infini tant que l'organisme physique ne l'entrave pas; la consolidation de l'organisme physique au sein du monde physique, par contre, se trouve anéantie au moment de la mort, dès que l'homme spirituel ne se charge pas d'entretenir *cette* consolidation.

Aucune théorie épistémologique n'est compatible avec ce genre de connaissance vécue, tant que la théorie impose au savoir de l'homme certaines limites et prétend que les « causes premières », les « choses en soi », situées « au-delà » de ces limites, sont inaccessibles à la connaissance humaine. Je n'accordais à cette « inaccessibilité » qu'une valeur « provisoire »; une chose est inaccessible aussi longtemps que l'homme n'a pas développé en lui cette essence intérieure apparentée à ce qui précédemment était inconnu, et qui devient capable maintenant de s'y unir grâce à l'expérience vivante de la connaissance. Cette faculté de l'homme, de pouvoir accéder à n'importe quel genre d'être, devint pour moi une certitude, évidente pour qui veut bien voir sous son vrai jour la situation de l'homme par rapport à l'univers. Quiconque ne peut accéder à cette conviction, n'arrivera jamais à concevoir que la connaissance ajoute quelque

chose à l'univers; il la considérera toujours comme la simple reproduction neutre d'une partie quelconque du contenu de l'univers. Tant que l'homme n'attribuera à la connaissance que la faculté de copier, il sera incapable de saisir *en lui-même* une entité qui fait de lui cette individualité pleinement consciente lui permettant de réaliser intérieurement à quel point il est intégré dans l'univers.

Je tenais à parler de la connaissance de telle sorte qu'on ne se contente pas simplement d'admettre l'existence de l'esprit, mais que cela implique la possibilité pour l'homme d'y accéder au moyen de la contemplation. Il me semblait important de retenir que les « causes premières » de l'existence se situent *dans le cadre même* de ce qui est accessible à l'expérience totale de l'homme; cela me paraissait bien plus essentiel que d'admettre théoriquement un élément spirituel *inconnu* situé dans un quelconque « au-delà ».

Ainsi s'explique mon opposition à toute philosophie pour qui la sensation (couleur, chaleur, son etc...) était seulement l'effet d'un monde extérieur inconnu se manifestant dans la perception sensible de l'homme, alors que l'existence de ce monde extérieur était purement hypothétique. Mon expérience vivante de la connaissance m'amena à considérer que les idées purement théoriques, bases de la physique et de la physiologie, étaient particulièrement néfastes. L'impression de ce danger s'intensifia chez moi à cette époque. Tout ce que l'on considérait en Physique ou en Physiologie comme étant « situé derrière la sensation subjective » me causait, si j'ose dire, une nausée intellectuelle.

Bien qu'imparfaites dans leur présentation, les pensées de Lyell, de Darwin et de Haeckel, par contre, me paraissaient contenir des indices capables d'évoluer vers une conception saine.

Selon Lyell les phénomènes de l'évolution terrestre de la préhistoire échappent à l'observation sensible; on peut néanmoins les expliquer au moyen d'idées issues de l'observation actuelle de cette évolution. Ce principe de Lyell me semblait fécond. Je pensais que, dans son « Anthropogénie » Haeckel avait également établi des bases sérieuses au profit de la connaissance; il proposait d'expliquer la structure physique de l'homme en la faisant dériver des formes animales.

Je me disais: si l'homme impose à la connaissance des limites au-delà desquelles se situeraient « les choses en soi », il se ferme tout accès au monde de l'esprit. Par contre, s'il adopte vis-à-vis du monde sensible une attitude permettant d'expliquer les phénomènes par déduction au sein même de ce monde (le devenir terrestre actuel expliquant la géologie de la préhistoire, les formes animales celles des formes humaines), il peut être en mesure d'étendre également aux régions de l'esprit *cette* « explicabilité » des êtres et des phénomènes.

Quant à mes sentiments dans ce domaine je puis dire: c'est justement à cette époque que ceci me permit d'affermir ma conception, alors que depuis longtemps déjà cette conviction animait mes réflexions.

CHAPITRE XXIII

La seconde période de mon existence se termine avec le changement dans ma vie intérieure décrit plus haut. Dès lors, les chemins du destin eurent pour moi une signification différente. A Vienne comme à Weimar les signes extérieurs de ce destin indiquaient une orientation coïncidant avec les profondes aspirations de mon âme. Tous mes écrits portaient l'empreinte fondamentale de ma philosophie spirituelle, bien qu'une nécessité intime me contraignît à ne pas trop étendre mes considérations au domaine de l'esprit en tant que tel. Pendant mon activité pédagogique à Vienne, j'avais poursuivi une finalité issue de mes convictions intérieures. A Weimar par contre, dans mes travaux se rapportant à Goethe, je me consacrai entièrement à la mission imposée par ce travail. Nulle part je n'avais éprouvé de grandes difficultés à harmoniser les courants venant de l'extérieur avec mes propres aspirations.

Ces circonstances de mon existence précisément me donnèrent la possibilité de concevoir clairement l'idée de la liberté, et de l'exposer. Je ne pense pas avoir pour autant considéré cette idée d'une façon partielle, malgré la place importante qu'elle tint dans ma vie. Elle répond à une réalité objective, et l'expérience personnelle ne

saurait la modifier, dès lors que la démarche intellectuelle a été consciencieusement conduite; elle peut tout au plus influencer l'intensité avec laquelle cette réalité est perçue.

A cette façon de concevoir l'idée de la liberté vint s'ajouter mon « individualisme éthique » si souvent méconnu. Lui aussi faisait partie auparavant de ce monde des concepts vivant en esprit, qui maintenant, au début de la troisième période de mon existence, allait devenir un élément affectant l'être humain tout entier.

Je récusais la philosophie propre aux sciences physiques et physiologiques de l'époque; il me semblait que la théorie biologique, malgré ses imperfections, pouvait constituer une transition vers une conception conforme à l'esprit. L'une et l'autre m'incitèrent à toujours mieux préciser mes propres idées concernant ces deux domaines de l'existence. Je me trouvai devant cette question: le monde extérieur peut-il révéler aux hommes les impulsions de leurs actes? Je répondis que les forces divines-spirituelles animant intérieurement la volonté humaine ne transitent pas par le monde extérieur pour parvenir à l'âme. Cette conclusion me semblait découler obligatoirement de toute pratique intellectuelle sérieuse appliquée en Physique, en Psychologie, voire même en Biologie. Une voie transitant par le règne de la nature pour venir inciter la volonté n'existe nulle part. Par conséquent une quelconque impulsion morale divine-spirituelle émanant d'une démarche extérieure pour parvenir dans la région de l'âme, où naît l'impulsion propre à la volonté de l'homme, n'existe pas davantage. Les forces naturelles du monde extérieur ne peuvent agir que sur le support naturel de l'homme. Dans ce cas on ne peut parler d'une manifestation libre de la volonté, mais tout au plus d'un phénomène naturel se prolongeant jusque dans l'homme. Celui-ci ne domine donc pas entièrement

son entité essentielle, mais se trouve bloqué dans sa nature extérieure; de ce fait ses actes ne sont pas libres.

Il ne pouvait s'agir, me répétais-je sans cesse, de répondre à la question: la volonté de l'homme est-elle libre ou non? — mais bien plutôt à *cette autre* question: en quoi consiste le chemin intérieur conduisant du vouloir déterminé et naturel au vouloir libre, c'est-à-dire véritablement moral? Pour trouver une réponse à cette interrogation il fallait prendre en compte le fait que l'esprit divin vit dans *chaque* âme humaine en *particulier*. C'est d'elle que procède toute moralité; l'impulsion éthique doit donc s'animer au contact du noyau *tout à fait individuel* de l'âme.

Les lois morales, à l'image des commandements, nous viennent des circonstances extérieures dans lesquelles l'homme est impliqué; cela est vrai même si elles ont une origine spirituelle. Pour qu'elles se manifestent en lui sous forme d'impulsions morales, il ne lui suffit pas de s'en inspirer pour diriger sa volonté, mais il doit faire *individuellement* l'expérience de l'essence spirituelle contenue dans ces lois. La liberté vit dans la pensée de l'homme; la volonté n'est donc pas immédiatement libre, mais c'est la pensée qui insuffle sa force à la volonté.

C'est ainsi que dans ma « Philosophie de la Liberté » je dus insister sur la liberté de la pensée à l'égard de la nature éthique de la volonté.

Cette idée aussi fut considérablement renforcée par la vie méditative. L'ordre moral du monde m'apparut toujours plus clairement comme l'expression terrestre d'ordonnances agissantes, originaires des régions spirituelles supérieures. Seul celui qui reconnaît l'existence du monde spirituel peut s'en faire une représentation.

A cette époque de ma vie, toutes ces conclusions rejoignirent cette vérité générale: à vrai dire les êtres et les événements du monde ne peuvent trouver leur

« explication » dans la seule pensée; il faut pour cela que la pensée parvienne à contempler les événements dans leurs rapports réciproques, où l'un devient énigme et l'autre solution, et où l'homme lui-même devient l'expression, le Verbe du monde extérieur perçu par lui.

Ainsi se trouvait confirmée cette vérité que dans le monde et ses actes règne le *Logos*, la *Sagesse*, le *Verbe*.

Au moyen de ces idées je croyais comprendre clairement la nature profonde du matérialisme. Le côté pernicieux de cette théorie ne me semblait pas résider dans le fait qu'elle considère uniquement l'apparence matérielle d'une entité, mais dans sa façon de penser la matière. Le matérialisme voit de la *matière* et ne se rend pas compte qu'en réalité il se trouve face à l'*esprit*, simplement que celui-ci lui apparaît sous sa forme matérielle. Il ignore que l'esprit se métamorphose en matière pour acquérir des moyens d'action que *seule* cette métamorphose permet. *L'esprit* doit d'abord se donner la forme d'un cerveau physique pour, sous cette forme, réaliser la vie représentative qui peut conférer à l'homme sur terre une soi-conscience libre et agissante. Dans le cerveau l'esprit naît de la matière, certes, mais seulement après que le cerveau physique ait été engendré par l'esprit.

L'unique raison de mon aversion pour les théories physiques et physiologistes était la suivante: elles substituaient à l'expérience empirique une notion purement *théorique* de la matière à laquelle elles attribuaient la faculté de stimuler les manifestations spirituelles dans l'homme; l'image qu'elles donnaient de la matière interdisait toute possibilité de remonter jusqu'à son origine qui est d'ordre spirituel. *Une pareille matière dont ces théories affirmaient la réalité, n'est réelle nulle part.* L'erreur fondamentale des philosophes matérialistes réside dans l'idée inacceptable qu'ils se font de la

matière. Ils ferment ainsi l'accès des régions de l'esprit. Une nature physique ne suscitant dans l'âme que des impressions engendrées par la nature, réduit le monde à une simple « illusion ». L'intérêt profond que je portais à ces idées m'amena, quatre ans plus tard, à les insérer dans mon livre « Théories philosophiques du XIXe siècle », au chapitre « Le monde en tant qu'illusion ». (Cet ouvrage a reçu, dans les éditions suivantes plus complètes, le titre: « Enigmes de la Philosophie »).

La pensée des biologistes aboutit moins facilement à des théories d'où l'existence empirique de l'homme serait absente et où l'âme ne recevrait en échange qu'une illusion. On n'irait pas, dans ce cas, jusqu'à affirmer: en dehors de l'homme existe un monde dont lui-même ne fait jamais l'expérience, et qu'il connaît seulement par les impressions transmises grâce à ses organes des sens; ce monde pourrait être très différent des impressions qu'il émet. En supprimant dans la vie de l'âme le côté essentiel de la pensée, on peut à la rigueur se bercer dans l'illusion d'avoir dit quelque chose d'important en affirmant: la perception subjective de la lumière correspond objectivement à une forme vibratoire de l'éther, — c'est ce que l'on prétendait à l'époque; — mais il faut être un fanatique endurci pour vouloir « expliquer » de la sorte ce que l'on perçoit dans le domaine de la vie.

Je me disais que de telles représentations intellectuelles sur la nature seront à jamais incapables de s'élever jusqu'au niveau d'idées visant l'ordre moral du monde. Celui-ci ne peut venir que d'un domaine étranger à la connaissance, pour, de là, s'insérer dans le monde physique de l'homme.

Le fait que mon âme soit confrontée avec ces questions n'est pas particulièrement significatif pour le début de cette troisième période de ma vie, car elles m'étaient familières depuis longtemps déjà; mais l'effet stimulant

que ces problèmes eurent sur toute la connaissance acquise jusqu'ici fut considérable, sans toutefois la modifier pour l'essentiel. Dans le « Logos » vit l'âme humaine; mais comment le monde extérieur vit-il dans ce Logos? Ce fut déjà la question fondamentale traitée dans mon livre « Principes d'une épistémologie de la pensée gœthéenne », et l'est aussi dans mes ouvrages « Science et Vérité » et « La Philosophie de la Liberté ». Cette orientation de ma vie intérieure dominait toutes les idées déjà élaborées, au moyen desquelles j'ai cherché à trouver dans les profondeurs de l'âme de Goethe la source à partir de laquelle il avait su éclairer les phénomènes du monde.

Je voyais à quel point la pensée contemporaine avait très intensivement assimilé ces idées que je combattais avec tant de rigueur. Cela me préoccupait beaucoup. Les gens vivaient tellement dans cette attitude intérieure qu'ils ne parvenaient plus à saisir les conséquences auxquelles pouvait conduire toute attitude empruntant une direction opposée. Je ressentais intensément le contraste entre ce qui m'était une vérité évidente et les opinions de mon temps; cette expérience allait donner la *coloration dominante* à ma vie, au moment où j'entrais dans le XXe siècle.

Dans tout ce qui était vie spirituelle je retrouvais cette même impression de contraste. Je ne refusais pas en bloc tout ce qui émanait de cette vie, mais c'est précisément le bien qu'elle contenait, et que je savais apprécier, qui suscitait chez moi une douleur profonde, car il me semblait voir les puissances destructrices s'opposer partout à ce genre de vie spirituelle.

Je me sentais de toutes parts assailli par la question: comment trouver le moyen d'exprimer d'une façon compréhensible pour notre époque le contenu d'une contemplation authentique?

De pareilles expériences font penser à un sommet difficilement accessible qu'il faut nécessairement gravir. On s'y essaie par différents côtés, mais une fois l'effort fourni, on doit constater qu'on se retrouve au point de départ.

A Francfort-sur-le-Main, au cours de la dernière décennie du XIXe siècle, j'eus l'occasion de faire une conférence sur la pensée scientifique de Gœthe. Dans mon introduction je pris la précaution d'avertir l'auditoire que j'allais parler uniquement des idées de Gœthe sur la vie: je devais donc m'abstenir d'exposer sa théorie des couleurs, car la Physique moderne était incapable de la comprendre. Cette incapacité me semblait symptomatique pour l'orientation spirituelle de notre époque.

Peu de temps après, j'eus l'occasion de m'entretenir avec un éminent physicien qui avait sérieusement étudié les idées scientifiques de Gœthe. Il termina notre conversation sur ces mots: « La Physique ne sait que faire de la théorie des couleurs de Gœthe ». Devant une telle déclaration je ne pus que me *taire*.

J'avais découvert certaines vérités, mais j'ai eu bien souvent le sentiment que la pensée de mon époque « ne savait qu'en faire » !

CHAPITRE XXIV

J'en arrivai à me poser sérieusement cette question: *faut-il se taire ?*

Etant donné la conformation de ma vie intérieure, je dus me résigner à introduire une note toute nouvelle dans mon activité extérieure. Les forces qui déterminaient ma destinée extérieure ne pouvaient plus, comme par le passé, s'accorder avec les orientations intérieures découlant de mes expériences dans le domaine spirituel.

Depuis longtemps déjà j'avais pensé me servir de la presse pour attirer l'attention de mes contemporains sur les impulsions spirituelles dont je souhaitais que mon époque prenne conscience. Je ne voulais pas me « taire », mais dire tout ce qui pouvait être dit.

Je ne pouvais pas songer à fonder moi-même une revue. Je ne disposais ni des moyens, ni des relations nécessaires à une telle entreprise.

Je saisis donc l'occasion qui s'offrit à moi d'acquiescer la gérance de la « Revue Littéraire ».

Il s'agissait d'une revue hebdomadaire déjà ancienne. Elle avait été fondée en 1832, l'année de la mort de Gœthe, et portait le titre « Revue de Littérature Etrangère ». On y donnait des traductions d'œuvres étrangères les plus diverses méritant d'être connues par les

lecteurs de langue allemande. Par la suite, cet hebdomadaire devint la « Revue de Littérature Nationale et Etrangère ». On présenta sous ce titre des œuvres poétiques et critiques portant sur tous les domaines de la vie des lettres. Avec cette formule elle ne s'en tira pas si mal. Son action coïncidait avec une époque où se trouvait, dans les pays de langue allemande, un assez grand nombre de personnes désireuses de recevoir chaque semaine un aperçu succinct des « événements » de la vie intellectuelle. Lorsque, autour de 1880, les nouvelles aspirations littéraires de la jeune génération remplacèrent cette participation paisible et solide au mouvement intellectuel, la Revue fut bientôt entraînée dans cette nouvelle orientation. Ses rédacteurs se succédèrent rapidement, ce qui en modifia chaque fois la tendance, suivant l'appartenance de chacun d'eux à ce nouveau courant. Lorsque je pus l'acquérir, en 1897, elle était très proche des tendances de la jeune littérature, sans pour autant se trouver en opposition avec les autres. Mais l'orientation prise la plaçait dans une situation économique très précaire. Elle était devenue l'organe de la « Société littéraire indépendante ». Cela lui permit d'augmenter le nombre de ses abonnés. Néanmoins, lorsque je repris la Revue, les circonstances étaient telles que pour tenir en équilibre son budget, il fallait porter en compte tous les abonnements, même les plus aléatoires. Je ne pouvais donc relancer cette publication qu'à la condition de m'imposer en même temps une activité susceptible d'attirer de nouveaux abonnés. La « Société littéraire indépendante » offrait un champ d'action. Je dus donc aménager le contenu de la Revue de façon à satisfaire les exigences de cette Société. On y cherchait des hommes s'intéressant aux créations de la génération montante. Le siège était à Berlin où de jeunes écrivains l'avaient fondée. Elle avait

des branches dans de nombreuses villes allemandes. Mais il s'avéra rapidement qu'un bon nombre de ces « branches » menaient une existence bien modeste. Je fus donc chargé de faire des conférences dans cette Société pour soutenir personnellement la tendance spirituelle dont la Revue voulait être l'expression.

Je dus dorénavant chercher à satisfaire les besoins intellectuels de ses lecteurs. Jusqu'ici, les membres de la « Société littéraire indépendante » avaient connu une orientation bien précise et n'espéraient rien d'autre de moi. De toute façon ils ne s'attendaient pas à recevoir ce que j'aurais voulu leur donner à partir de mes convictions les plus profondes. N'oublions pas que cette « Société littéraire indépendante » cherchait à neutraliser l'influence d'une autre société, la « Société littéraire », entièrement sous la tutelle de personnalités comme Spielhagen par exemple.

J'étais familiarisé avec les expériences dans le monde de l'esprit, et de ce fait à même de ressentir très profondément les situations nouvelles que je rencontrais. Je m'efforçai de me mettre à la place de mes lecteurs et des membres de la « Société », afin de connaître leur état d'esprit et de déceler les formes requises pour exprimer ce que j'avais à leur donner sur le plan spirituel.

Au début de cette activité je ne crois pas m'être laissé aller à des illusions qui d'ailleurs se seraient progressivement évanouies. Mais ma façon de m'adresser aux lecteurs et aux éditeurs suscita une opposition croissante. L'attrait pour ce qui touche au domaine spirituel n'était guère profond chez la plupart des anciens abonnés de la Revue. Les quelques rares réellement intéressés manquaient d'engagement et se contentaient d'une bonne volonté générale s'exprimant sous diverses formes intellectuelles et artistiques.

Je me posai bientôt la question de savoir si je pouvais

justifier devant moi-même et devant le monde spirituel mes activités au sein de ce cercle. Il s'y trouvait bien des personnes qui m'étaient chères, mais elles étaient justement de celles qui m'avaient amené à me demander: *faut-il se taire ?*

Je rencontrai encore un autre problème. L'attitude d'un grand nombre de personnes très sympathisantes à mon égard, me donna l'impression que tout en ne me suivant pas très loin dans mon expérience spirituelle, elles pressentaient cependant l'intérêt que pouvaient revêtir à la fois mes recherches dans le domaine de la connaissance et mon action dans bien des circonstances de la vie. C'est pourquoi elles se déterminèrent spontanément en faveur de la cause que je défendais.

L'ancienne rédaction de la Revue n'avait pas la même opinion. Elle estimait que, malgré certains traits dénotant un sens pratique, je n'étais en fin de compte qu'un « idéaliste ». La vente de la Revue avait été faite à la condition que les annuités échelonnées soient versées à l'ancien propriétaire. Celui-ci avait donc le plus grand avantage à la voir se maintenir. Rien d'étonnant à ce qu'il cherche à s'assurer une autre garantie en plus de la mienne, car il ne pouvait pas en prévoir l'impact sur ceux qui s'étaient regroupés autour de la Revue et de la Société littéraire indépendante. Le contrat d'achat stipulait l'obligation qui m'était faite de partager la responsabilité de la rédaction avec Otto Erich Hartleben.

Lorsque je jette aujourd'hui un regard sur les circonstances d'alors, je constate que la formule choisie était tout à fait adéquate. En effet, celui qui est familiarisé avec le monde de l'esprit doit apprendre à connaître à fond et faire l'expérience des réalités du monde physique. A la suite de la modification intervenue dans ma vie intérieure, cela était devenu pour moi une *nécessité toute naturelle*. Refuser d'y reconnaître les signes très

nets du destin eût été pécher contre mon expérience spirituelle. Mon association temporaire avec Otto Erich Hartleben ne s'expliquait *pas seulement* par des circonstances extérieures; il y avait là également une signification karmique.

Mais cette situation engendra des difficultés insurmontables.

L'esthétique formait la ligne de conduite de Otto Erich Hartleben. Sa façon d'être et le moindre de ses gestes ne manquaient pas de grâce, malgré les « milieux douteux » qu'il fréquentait parfois. Périodiquement il éprouvait le besoin de faire des séjours prolongés en Italie. Et lorsqu'il en revenait, tout son être reflétait quelque chose d'italien. J'éprouvais d'ailleurs pour lui des sentiments de profonde amitié.

Pourtant, une collaboration sur le terrain qui nous était commun s'avéra impossible. Il ne cherchait nullement à tenir compte des idées et aspirations des lecteurs de la Revue et des membres de la « Société littéraire indépendante »; il prétendait imposer partout ce que lui inspirait son sens esthétique. Je ressentais cela comme un élément étranger. Il faisait souvent valoir ses droits de collaborateur, mais plus fréquemment, et alors pour de longues périodes, il y renonçait. Il est vrai qu'il prolongeait ses nombreux séjours en Italie. En conséquence la Revue manquait d'unité. Malgré sa maturité esthétique, Otto Erich Hartleben ne parvenait pas à surmonter « l'étudiant » qu'il y avait en lui. Bien entendu, je fais allusion au côté corporatif plutôt douteux, et non aux bienfaits qu'un étudiant peut tirer de cette période de sa vie.

Au moment où commença notre collaboration, Hartleben venait d'acquérir un nouveau cercle d'admirateurs grâce à son drame: « L'Education au mariage ». Cette œuvre ne s'inspirait point de ses qualités d'esthétique et

de charme; elle reflétait plutôt cette « turbulence » et ce « libertinage » présents dans ses productions littéraires et dans ses décisions au sujet de la Revue. On y découvrirait bien plus son côté superficiel que sa nature profonde. Peu de gens connaissaient la véritable personnalité de Hartleben.

Pour diriger la Revue je dus m'installer à Berlin. Tout naturellement je fréquentai les milieux proches de Hartleben. Cela me permit de découvrir l'état d'esprit de ceux qui sympathisaient avec la Revue et la Société littéraire indépendante.

Cette situation me gênait beaucoup, car elle m'empêchait de revoir les anciens amis de Weimar et de me rapprocher d'eux. Quel plaisir j'aurais eu à rendre visite à Eduard von Hartmann !

Cela m'était impossible. Mes obligations professionnelles m'accaparaient totalement. Je perdis d'un seul coup une bonne partie des relations humaines qu'il m'eût été si agréable de cultiver, mais je reconnus là une fatalité karmique. Ma disponibilité intérieure m'aurait permis de m'intéresser pleinement à ces deux milieux fondamentalement différents, l'un comprenant les amis de Weimar, l'autre les abonnés de la Revue. Mais aucun de ces deux groupes n'aurait à la longue sympathisé avec un homme qui, simultanément, fréquentait des gens aux qualités d'âme et d'esprit si directement opposées. Ce commerce m'aurait inévitablement conduit à justifier sans cesse pourquoi je consacrais mon activité exclusivement au service de la Revue, alors que c'était pour moi une *obligation*.

Je me rendis de mieux en mieux compte que des fréquentations comme celles que j'avais eues à Vienne et à Weimar étaient devenues impraticables ici. Les littérateurs se réunissaient, et jusqu'à leur façon de faire connaissance, tout n'était que littéraire. Même chez les

meilleurs d'entre eux, chez les personnalités au caractère le plus marqué, l'élément littéraire (ou pictural ou sculptural) avait si intensément imprégné le fond de leur âme que le côté purement humain était totalement refoulé.

Tels étaient mes sentiments lorsque je me trouvais assis parmi ces personnes que pourtant j'estimais. L'arrière-plan de ces âmes m'impressionnait par contre beaucoup. Un jour, à Leipzig, après une de mes conférences à la Société littéraire indépendante et un exposé de O. J. Bierbaum, je me trouvai dans un groupe auquel s'était joint Frank Wedekind. J'étais fasciné par son physique vraiment extraordinaire. Quelles mains ! Cela faisait penser à quelque existence antérieure où elles avaient exécuté des travaux dont seuls sont capables ceux qui savent faire passer leur esprit jusque dans les plus fines extrémités des doigts. Ses mains, façonnées par une puissante énergie, exprimaient parfois une certaine brutalité; cela ne m'empêchait pas d'être fasciné par leur rayonnement. Et quelle tête expressive ! Elle semblait être un don de cette même puissance dont les mains traduisaient le caractère volontaire. Son regard et sa mimique laissaient entrevoir un être capable de se donner librement au monde, mais aussi et surtout de s'en retirer, à l'image des gestes des bras mus par les sentiments des mains. Dans ce cerveau vivait un esprit ne voulant rien du présent et se situant *hors* de l'agitation humaine de notre époque, mais sans parvenir à prendre conscience du passé auquel il appartenait. Dans le domaine littéraire Frank Wedekind ressemblait au chimiste qui aurait rejeté toute conception moderne de la chimie pour ne pratiquer que l'alchimie, non par conviction, mais plutôt par cynisme. En disant cela je n'entends nullement émettre un jugement littéraire, mais simplement décrire ce que je voyais en lui. La prestance

de Frank Wedekind apparaissant dans le champ de la contemplation intérieure nous montrait fort bien comment l'esprit agit au sein de la forme. Il ne fallait pas procéder à la manière d'un « psychologue » visant à « observer les gens », mais chercher plutôt à déceler le caractère purement humain enraciné dans le monde de l'esprit. Une pareille expérience ne s'acquiert pas; la fatalité intérieure et spirituelle vous l'offre.

Se sentir observé par un « psychologue » a de quoi nous irriter. Par contre, se saisir de simples rapports humains pour les élever au niveau de la contemplation spirituelle, c'est là un acte tout à fait humain et aussi naturel que de transformer une liaison passagère en un lien d'amitié durable et intime.

Une des personnalités les plus singulières du cercle berlinois de Hartleben était Paul Scheerbarth. Ses « poésies » ont l'air, pour le lecteur, d'un assemblage arbitraire de mots et de phrases. Elles sont tellement grotesques que l'on se sent poussé à surmonter sa première impression. On découvre alors qu'un esprit un peu fantasque a recherché dans les mots toutes sortes de significations inhabituelles pour exprimer un contenu spirituel tiré de la fantaisie de l'âme désordonnée, sans fondement et ne cherchant même pas à en avoir. Scheerbarth donnait dans le culte du fantastique, et la forme d'expression était d'un grotesque recherché. Il avait le sentiment, me semblait-il, que l'homme d'esprit devrait uniquement se servir de formes extravagantes pour neutraliser le genre trop bourgeois des autres. Là encore il ne fallait pas donner à ce grotesque un modelé artistique accompli, mais le couler intentionnellement dans une forme déraisonnable. Et ce qui apparaissait ainsi devait *nécessairement* provenir des tréfonds de l'imagination fantasque. Il y avait chez Scheerbarth une attirance pour tout ce qui est spirituel, mais cette attitude

intérieure manquait totalement de clarté. Il se disait: tout ce qui est raisonnable n'atteint pas les régions de l'esprit. Donc pour exprimer celui-ci il ne faut pas être raisonnable. Mais Scheerbarth ne fit pas le moindre effort pour passer du fantasque à la vraie fantaisie. Ses ouvrages témoignent d'un esprit attrayant mais enlisé dans une imagination débridée et confuse; de vastes univers cosmiques forment un cadre chatoyant à ses récits, et ils caricaturent le monde de l'esprit ainsi que bon nombre d'expériences humaines. C'est le cas dans « Tarub, la célèbre cuisinière de Bagdad ».

Pour qui le connaissant personnellement, cet homme était très différent: un bureaucrate vaguement teinté de spiritualité. Si l'apparence extérieure de Wedekind était au plus haut point intéressante, la sienne était banale et bourgeoise. Les premiers contacts avec lui faisaient encore mieux ressortir ce caractère. Il haïssait les bourgeois, mais lui-même en avait les gestes et la façon de parler; il semblait se rendre compte qu'il avait trop bien assimilé cette influence bourgeoise, et c'est ce qui provoquait sa haine. En même temps il sentait bien qu'il ne pouvait pas s'en défaire. On lisait au fond de son âme comme un aveu: j'aimerais détruire les bourgeois car ils ont fait de moi le bourgeois que je suis.

Mais si l'on passait à l'être intime de Paul Scheerbarth, qui n'avait rien de commun avec son apparence extérieure, on découvrait une entité spirituelle d'une grande finesse, retenue toutefois par le côté grotesque et fantasque de sa nature: un être spirituellement inachevé. On ressentait alors l'attitude de cette tête lucide et de ce cœur d'or vis-à-vis du monde de l'esprit. On avait l'impression que sa forte personnalité aurait été capable de contempler le monde spirituel et d'y pénétrer, si cet être inachevé avait pu évoluer au moins jusqu'à un certain degré. Mais sa profession de foi en faveur de tout ce qui

est fantasque était déjà tellement enracinée que tout perfectionnement au cours de cette vie terrestre était devenu impossible. Etant familiarisé avec la réalité des existences terrestres successives, je rencontrai en Frank Wedekind et Paul Scheerbarth des êtres qui me firent faire des expériences extrêmement intéressantes. Leurs vies actuelles constituaient de véritables énigmes. On était frappé par les acquis antérieurs introduits dans leur vie présente. Il apparaissait que toute leur personnalité avait subi un enrichissement illimité. On pouvait également s'expliquer leurs imperfections résultant d'incarnations antérieures dont les acquisitions ne trouvaient actuellement pas le climat spirituel nécessaire à leur épanouissement. On pressentait que pour surmonter ces imperfections ils avaient besoin de passer encore par plusieurs existences.

Dans ce milieu je fis également la connaissance d'autres personnes, et ces rencontres me parurent offertes par le destin (Karma).

Je ne parvins jamais à nouer des relations cordiales et vraiment humaines avec Paul Scheerbarth qui, par ailleurs, était un homme charmant. Chez lui, comme chez les autres, c'était toujours le littérateur qui l'emportait. L'affection amicale que je lui témoignais était en fin de compte déterminée par l'attention et l'intérêt que m'inspirait cette personnalité si éminemment singulière.

Pourtant, il y avait dans ce groupe quelqu'un qui ne cherchait pas à passer pour un littérateur et attirait toutes les sympathies par son rayonnement humain: c'était W. Harlan. Il parlait peu et se contentait d'observer en silence. Mais quand il prenait la parole, ses mots étaient du meilleur esprit et souvent pleins d'humour. Ses écrits étaient nombreux; ce n'est pas le littérateur qui s'exprimait, mais l'homme éprouvant le besoin de dire ce que ressent son âme. Il venait de publier « La Bourse des

poètes », une biographie humoristique. Chaque fois que j'arrivais en avance à nos réunions, j'étais heureux d'y rencontrer Harlan tout seul. C'était l'occasion de fraterniser. Je dois donc l'exclure des écrivains dont je disais que leurs qualités humaines s'effaçaient au profit de celles du littérateur. Je crois qu'il partageait mon jugement. Le choix de carrières très différentes allait rapidement nous séparer.

Les personnes intéressées par la Revue et la Société littéraire indépendante ont incontestablement interféré dans mon destin, alors que je n'ai d'aucune façon influencé le leur. Elles me virent dans le cercle à Berlin et apprirent que j'allais rédiger la Revue et travailler pour la Société littéraire indépendante; mais pourquoi moi plutôt qu'un autre ? Cela elles ne le comprirent pas. En effet, à leur regard intérieur je n'avais rien d'assez attrayant pour les inciter à vouloir me connaître davantage. Bien qu'il n'y eût en moi rien d'un théoricien, leur dogmatisme prenait mon activité spirituelle pour une simple théorie. A cela précisément ces « natures d'artistes » ne voyaient aucune raison de s'intéresser.

J'eus donc l'occasion de connaître, au moyen de la contemplation directe, les représentants actifs d'une tendance artistique. Ce courant n'était plus aussi radical que celui de Berlin, au tournant des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix. Il n'était même plus du niveau de celui proposé par Otto Brahm qui prônait le naturalisme intégral pour sauver l'Art. Ici on ne possédait aucune appréciation globale de l'Art; il n'existait pas la moindre tendance vers un style homogène, mais plutôt l'expression commune de volontés et de talents individuels.

Je me sentis bientôt mal à l'aise dans ce milieu, car je savais pourquoi j'étais là, mais eux l'ignoraient.

CHAPITRE XXV

Une « Société dramatique indépendante » était en liaison avec les gens de la Revue. Son rattachement n'était pas aussi étroit que celui de la « Société littéraire indépendante », mais les deux comités étaient composés des mêmes administrateurs. Dès mon arrivée à Berlin je fus également élu au comité de cette « Société dramatique ».

Elle avait pour tâche de représenter des pièces dramatiques qui, à cause de leur originalité ou leur singularité, avaient été refusées par les théâtres. Le comité devait choisir parmi les nombreux essais dramatiques des « méconnus » ; cela n'était pas facile.

Pour chaque représentation nous réunissions une troupe composée d'acteurs venant de différents théâtres. Nous donnions des matinées dans une salle louée ou prêtée par le directeur. Les acteurs faisaient preuve de beaucoup de désintéressement à l'égard de la société ; le peu de ressources dont elle disposait ne lui permettait pas de payer des cachets normaux. Acteurs et directeurs acceptaient volontiers de présenter des pièces sortant de l'ordinaire. Ils estimaient simplement qu'on ne pouvait les donner en soirée, devant le public habituel, sans nuire à l'équilibre financier du théâtre. Ce public ne leur

semblait pas assez évolué pour concevoir que le théâtre soit exclusivement au service de l'art.

Mes activités au sein de cette « Société dramatique » me convenaient parfaitement, surtout celle touchant à la mise en scène. Je participais aux répétitions avec Otto Erich Hartleben. Nous nous sentions les véritables régisseurs et assurions la mise en scène des spectacles. Dans le domaine de l'art dramatique il n'y a pas de place pour la théorie ou le dogmatisme ; il s'agit, au contraire, de faire appel à la sensibilité esthétique qui transpose intuitivement sur chaque détail le caractère d'ensemble. On s'efforcera d'éviter les règles générales. Tout ce qu'on est en mesure de réaliser dans ce domaine doit jaillir d'un sens spontané et sûr pour le style du geste et de la mise en scène. Et ce que l'on réalise ainsi, sans trop de réflexion, par pur sentiment du style, a toujours une influence bienfaisante sur les acteurs, alors qu'ils se sentent lésés dans leur liberté intérieure s'ils sont soumis à une régie intellectuelle.

Je me souviendrai toujours avec plaisir des expériences faites dans ce domaine.

« L'intruse » de Maurice Maeterlinck fut le premier drame que nous devions représenter. Otto Erich Hartleben en avait assuré la traduction. Maeterlinck passait alors chez les esthètes pour un auteur dramatique capable de porter sur scène l'invisible à l'œuvre derrière les événements plus tangibles de la vie, pour permettre au public de le *pressentir*. Par la façon dont il se servait des « événements » ponctuant le drame et le dialogue, Maeterlinck faisait du pressentiment un symbole. Cela attirait les gens rebutés par le naturalisme de l'époque précédente. Tous ceux qui cherchaient « l'esprit », mais ne désiraient pas un mode d'expression reflétant directement le « monde spirituel », étaient satisfaits par ce symbolisme ; son langage n'était pas naturaliste, il n'avait

du spirituel que l'aspect vague et confus propre aux sentiments mystiques imprécis. Moins on était en mesure d'expliquer clairement ce que cachaient tous ces symboles énigmatiques, plus le public était en extase.

Ces lueurs spirituelles vacillantes me rendaient malade. J'ai tout de même beaucoup apprécié de pouvoir participer à la mise en scène d'un drame comme « L'intruse ». La réalisation scénique de ce symbolisme exigeait précisément de la part du régisseur les qualités d'invention dont j'ai parlé plus haut.

J'étais chargé d'introduire les représentations par une courte conférence. Cette coutume française avait également été adoptée en Allemagne, non pas pour les soirées théâtrales ordinaires, mais à l'occasion d'expériences dans le genre de celles entreprises par la « Société dramatique ». Toutes les représentations n'étaient pas présentées de la sorte. On ne recourait à cette formule que si une mise en scène inhabituelle appelait des explications. J'aimais beaucoup faire ces introductions; j'avais ainsi l'occasion de créer une ambiance directement dictée par l'Esprit. J'y tenais d'autant plus qu'il s'agissait d'un auditoire peu ouvert aux influences spirituelles.

J'attachais une grande importance à cette participation à la vie dramatique. C'est pourquoi j'écrivais moi-même les critiques théâtrales de la Revue. J'avais là-dessus mon idée personnelle qui d'ailleurs était peu comprise. Il me semblait inutile qu'une seule personne émette des « jugements » sur une pièce et sur la qualité d'interprétation. Le jugement est l'affaire du public lui-même.

La critique théâtrale devrait s'efforcer de présenter à ses lecteurs un tableau artistique permettant de saisir les combinaisons imaginatives sur lesquelles repose le drame. Le lecteur devrait recevoir une initiation en ce qui concerne la poésie et les idées de la pièce, évoquant

l'impulsion inconsciente du poète. En effet je n'ai jamais conçu la pensée comme un mode d'expression destiné à simplement restituer la réalité sous une forme abstraite et intellectuelle. L'élaboration de pensées m'a toujours semblé devoir être une activité artistique au même titre que le choix des couleurs, des formes ou des moyens scéniques. C'est un semblable petit « chef-d'œuvre de pensée » que l'on est en droit d'attendre du critique théâtral. Il me paraissait tout naturel de procéder ainsi à chaque nouvelle pièce présentée au public; c'était le moyen de satisfaire une exigence essentielle de toute vie artistique.

Le ton et la forme de ce « chef-d'œuvre de la pensée » permettrait de savoir si une pièce est « bonne », « mauvaise » ou « moyenne »; cela deviendrait évident, même sans être exprimé d'une manière directe et tranchante. La restitution artistique d'une pièce fait ressortir le défaut de la structure dramatique. On émet certes des idées, mais elles sont vaines si le chef-d'œuvre ne découle pas d'une imagination vivante et vraie de la réalité.

Je voulais que la Revue puisse réaliser ce lien *vivant* avec la vie de l'art. Ainsi aurait-elle pu devenir un hebdomadaire ne se contentant pas d'énoncer des théories et des opinions sur l'art et la vie intellectuelle. Je voulais l'y intégrer, en faire un *membre* de cette vie intellectuelle et de cet art.

Tout ce que l'art de la pensée peut faire pour l'art dramatique s'applique également à celui de la mise en scène. L'imagination intellectuelle peut engendrer ce que le régisseur introduit ensuite dans le tableau scénique; on parvient ainsi à suivre le jeu de l'acteur et à donner de son talent une image positive, au lieu de le critiquer. Le journaliste, dans ce cas, collabore à la vie artistique de son temps; il n'est pas le juge isolé dans son coin, que l'on craint et qui inspire la pitié, voire le mépris et

la haine. Pour qu'une revue littéraire et artistique soit réellement intégrée dans la vie concrète, il faudrait arriver à cela dans tous les domaines de l'art.

Or, dans ce domaine les expériences sont toujours les mêmes. Si l'on évoque ce genre d'idées auprès de gens habitués à manier la plume, ils n'en tiennent pas compte, car ces propos ne s'accordent pas avec leurs pensées routinières qu'ils ne souhaitent pas abandonner. Parfois ils écoutent et sont d'accord, tout en répondant que c'est précisément ce qu'ils ont toujours fait. Ils ne s'aperçoivent même pas de la différence entre « ce qu'on veut » et « ce qu'ils ont toujours fait ».

Quiconque parcourt en solitaire les sentiers de l'esprit ne saurait s'en émouvoir. Par contre, celui dont l'activité spirituelle doit s'insérer dans un contexte humain, sera, par de telles pratiques, profondément affecté dans son âme; cela est vrai surtout si la certitude de son orientation intime se recouvre à tel point avec son être qu'il ne peut pour l'essentiel s'en écarter.

Je n'étais satisfait ni de mes articles dans la Revue, ni de mes conférences. Celui qui les étudie aujourd'hui et croit y déceler mon intention de défendre le matérialisme se trompe totalement. Je n'ai jamais voulu cela.

Pour s'en rendre compte, il suffit de relire les articles et les extraits de conférences que j'ai publiés, et de comparer les passages à résonance matérialiste avec ceux où il est question de l'esprit et de ce qui est éternel. Par exemple dans mon article « Un poète viennois », voici ce que je disais de Peter Altenberg: « Ce qui préoccupe le plus l'homme à l'écoute de l'éternelle harmonie cosmique semble lui être étranger.... Aucune lumière venant des idées éternelles n'est perçue par son regard ». (Revue du 17 juillet 1897). Pour se convaincre que je n'ai jamais attribué d'origine mécanique ou matérialiste à cette « harmonie cosmique éternelle »,

il est bon de relire mon article sur Rudolf Heidenhain (du 6 novembre 1897): « Nos idées sur la Nature s'efforcent d'expliquer la vie des organismes d'après les lois qui régissent les phénomènes de la nature inanimée. On recherche des lois mécaniques, physiques ou chimiques dans le corps de l'animal ou de la plante. Le même genre de lois régissant la machine réglerait également l'organisme, mais sous une forme bien plus complexe et difficile à discerner. Rien ne doit s'ajouter à ces lois pour que se produise le phénomène appelé la vie.... La conception mécaniste de la vie ne fait que gagner du terrain, mais elle ne satisfera jamais l'homme capable de jeter un regard plus profond sur les processus de la nature.... Les savants d'aujourd'hui excellent par la lâcheté de leur pensée. Là où leur science mécaniste s'essouffle, ils prétendent atteindre l'inexplicable.... Or une pensée audacieuse s'élève à une contemplation plus haute. Elle tente d'expliquer par des lois supérieures ce qui n'est pas d'origine mécanique. Notre pensée scientifique est en retard sur notre expérience scientifique. Nous faisons grand cas de la pensée scientifique. Nous prétendons vivre au siècle de la science. Au fond, cette époque de la science est la plus pauvre que l'histoire ait jamais connue. Elle se caractérise par son obsession des données mesurables et des théories mécanistes. Cette science ne comprendra jamais la vie; il faudrait pour cela accéder à un genre de représentations bien supérieur à celui qui sert à expliquer la machine ».

N'est-il pas évident que les gens parlant ainsi de la « vie » ne sauraient donner de « l'esprit » une explication matérialiste ?

J'ai souvent dit, il est vrai, que « l'esprit » est « engendré » par la nature. De quel « esprit » s'agit-il donc ? De la pensée, du sentiment et de la volonté qui créent la culture et la civilisation ! Il eût été inutile, à l'époque,

de parler d'un autre « esprit »; car personne ne m'aurait compris si j'avais affirmé: à la base de ce qui est nature, et de ce qui semble être esprit, il existe quelque chose qui n'est ni esprit ni nature, mais l'union parfaite des deux. Cette unité est la suivante: par son action l'esprit créateur confère à la matière une existence et, de ce fait, est matière lui-même, tout en étant esprit. Cette unité peut être saisie au moyen d'une idée totalement étrangère aux usages intellectuels de l'époque. Or, pour décrire les conditions originelles de l'évolution terrestre et humaine, ainsi que les puissances à la fois spirituelles et matérielles à l'œuvre dans l'homme aujourd'hui encore, — pour en donner une description *conforme à l'esprit*, il aurait précisément fallu parler de cette idée-là; ces puissances à la fois spirituelles et matérielles construisent le corps humain tout en engendrant la substance spirituelle d'où naissent la civilisation et les valeurs culturelles. Pour expliquer la nature extérieure, on aurait dû reconnaître son origine à la fois spirituelle et matérielle, dont les lois abstraites de la nature ne constituent qu'un reflet mort.

Mais tout cela ne pouvait être dit.

L'expérience scientifique était capable de servir de point de départ, mais pas la pensée scientifique. Quelque chose dans cette expérience permettait à l'authentique pensée spiritualisée de projeter une lumière sur l'univers et l'homme. On y retrouvait également l'esprit que les croyances traditionnelles avaient perdu. Je voulais faire dériver de l'expérience scientifique la contemplation spirituelle de la nature, et parler de son élément à la fois spirituel et matériel, de l'essence divine qui se manifeste « ici-bas ». Dans les professions de foi traditionnelles cet élément divin était devenu un « au-delà », parce qu'on ne reconnaissait pas l'action de l'esprit « ici-bas »; on l'écartait donc du monde perceptible.

Pour la conscience humaine cet esprit ne cessait de s'enfoncer dans les ténèbres. Je désirais non pas nier l'essence divine et spirituelle, mais au contraire l'invoquer ici-bas, lui redonner sa place sur terre. C'est dans ce sens que je m'étais exprimé lors d'une conférence à la Société littéraire indépendante: « Je crois que la science peut nous restituer la conscience de la liberté sous une forme bien plus belle que jamais. Dans notre vie intérieure agissent des lois aussi naturelles que celles régissant les corps célestes autour du soleil. *Mais ces lois représentent quelque chose de sublime bien supérieur à tout le reste de la nature. Seul l'homme porte en lui ce « quelque chose » qui, dans ses effets, témoigne de la liberté de l'être humain; celui-ci s'élève au-dessus de la stricte nécessité des lois inorganiques et organiques, et n'obéit qu'à lui-même* ». (Ces dernières phrases sont soulignées ici; elles ne l'étaient pas encore dans la Revue du 12 février 1898).

CHAPITRE XXVI

On trouve dans mes écrits et mes conférences de cette époque certaines affirmations apparemment en contradiction avec ce que j'ai dit plus tard au sujet du christianisme. Cela tient au fait suivant: Lorsque j'utilisais le mot « christianisme », j'avais présent à l'esprit le dogme de l'au-delà tel qu'il était employé dans les confessions chrétiennes. Partout l'expérience religieuse faisait état d'un monde de l'esprit demeurant inaccessible à l'homme, quel que soit son effort pour développer ses forces spirituelles. L'enseignement dispensé par la religion, ses prescriptions morales trouvent leur origine dans les révélations que l'homme reçoit du dehors. A cela s'opposait ma conception de l'esprit, estimant qu'il en est du monde spirituel comme du monde perceptible aux sens: on doit pouvoir en faire l'expérience à travers ce que l'homme perçoit en lui et dans la nature. Mon individualisme éthique s'y opposait aussi; il ne pouvait pas chercher la source de la vie morale dans des commandements venus du dehors, mais dans le seul développement des facultés psychiques et spirituelles de l'être humain habité par le divin.

L'expérience intérieure engendrée par la contemplation du christianisme constitua pour moi une épreuve

douloureuse. Elle dura depuis mon départ de Weimar jusqu'à l'élaboration de mon livre « Le Christianisme en tant que fait mystique ». Il faut voir dans de pareilles épreuves des obstacles dressés par le destin (Karma) sur notre route, pour que nous les surmontions au cours de notre développement spirituel.

Je voyais dans le mode de pensée qui peut découler de la connaissance scientifique, — mais en fait n'en découlait pas — le point de départ permettant à l'homme d'accéder à la compréhension du monde de l'esprit. C'est pourquoi j'insistais résolument sur la connaissance de la nature, laquelle devrait conduire à la connaissance spirituelle. Pour qui ne dispose pas comme moi de l'expérience directe du monde de l'esprit, se plonger de la sorte dans une attitude contemplative de la pensée passera pour une simple activité intellectuelle. Mais lorsqu'on fait l'expérience réelle du monde spirituel, celui-ci prend une signification essentiellement différente. On est amené à s'approcher dans le monde spirituel d'entités qui veulent faire de cette attitude contemplative la seule valable. Ici le dogmatisme étroit de la connaissance ne conduit pas simplement à des égarements abstraits, car ce qui est erreur dans le monde des hommes devient un vivant commerce de l'esprit avec des entités supérieures. Plus tard, pour caractériser cette orientation-ci, j'ai parlé d'entités ahrimaniennes. Que l'univers soit une machine est pour elles une vérité absolue. Le monde où elles vivent confine au monde sensible.

A aucun moment, pas même dans l'inconscient, mes propres idées n'ont succombé à ce monde, car je veillais très attentivement à ce que tout acte de connaissance se déroule en *pleine lucidité*. D'autant plus consciente était alors ma lutte intérieure contre ces puissances démoniaques qui voulaient faire aboutir la connaissance

de la nature, non pas à la contemplation de l'esprit, mais à une pensée matérialiste et mécaniste.

Celui qui aspire à la connaissance spirituelle doit *faire l'expérience* de ces mondes; le simple savoir théorique ne suffit pas. A cette époque j'eus à mener de terribles combats intérieurs pour sauvegarder ma vision spirituelle. Ces luttes se déroulèrent à l'arrière-plan de mes expériences dans la vie extérieure.

Pour surmonter cette période d'épreuves je dus accéder à la vision du christianisme et de son évolution. Cette recherche me conduisit aux résultats exposés dans mon livre « Le Christianisme en tant que fait mystique ». Jusqu'alors j'avais toujours fait allusion à un enseignement christique tel qu'il était proposé par les confessions traditionnelles. Nietzsche n'avait pas agi autrement.

Dans un passage précédent j'ai rapporté un entretien sur le Christ, que j'avais eu avec ce cistercien, éminent professeur à la faculté de théologie catholique de Vienne. Je n'avais rencontré qu'une attitude sceptique. Le christianisme que je cherchais ne m'apparaissait dans aucune des confessions traditionnelles. Après cette période probatoire, marquée par de terribles luttes intérieures, j'ai dû me plonger dans le christianisme, c'est-à-dire pénétrer dans la région où l'esprit en parle.

Ma position à l'égard du christianisme illustre très clairement que, dans l'élaboration de ma science spirituelle, je n'ai jamais emprunté la voie que beaucoup m'attribuent. D'après eux, j'aurais, pour ce faire, simplement rassemblé des données d'anciennes traditions et travaillé à partir de doctrines gnostiques et autres. Or les données de connaissance spirituelles contenues dans le « Christianisme en tant que fait mystique », je les ai directement puisées au sein même du monde de l'esprit. C'est uniquement pour montrer aux auditeurs

de mes conférences et à mes lecteurs la concordance entre les résultats de mon investigation spirituelle et les traditions historiques, que je me suis reporté à ces documents et leur ai fait place dans mes exposés. Je n'ai jamais rien introduit dans ces derniers qui fût emprunté à ces documents, sans en avoir préalablement eu la vision spirituelle.

Cette époque, où j'avais formulé sur le christianisme certains propos dont le sens littéral semblait en contradiction avec ce que j'en ai dit plus tard, fut aussi celle où le vrai christianisme avait déposé dans mon âme un germe qui s'y épanouit peu à peu sous forme d'une apparition relevant de la connaissance intérieure. Au tournant du siècle ce germe n'a cessé de se développer. Les épreuves intérieures mentionnées se situent juste avant. L'évolution de mon âme fut marquée par le fait d'être spirituellement placé face au Mystère de Golgotha par un acte de connaissance au plus haut degré intime et solennel.

CHAPITRE XXVII

Il m'apparut alors que le tournant du siècle devait apporter à l'humanité une lumière spirituelle nouvelle. La pensée et le vouloir de l'être humain avaient atteint, par rapport à l'esprit, un degré d'isolement extrême. Un renversement dans le cheminement de l'humanité me semblait une nécessité.

Ce langage, beaucoup le tenaient. Mais peu de gens envisageaient que l'homme puisse porter son attention sur le monde réel de l'esprit, comme il la dirigeait, par l'intermédiaire de ses sens, sur la nature. On s'imaginait seulement que la transformation concernait, dans les âmes, la disposition subjective d'esprit. Qu'un monde objectif réellement nouveau puisse se révéler, voilà qui dépassait l'horizon intellectuel de l'époque.

L'avenir tel que je le pressentais, et les impressions tirées de mon entourage, m'amènèrent à méditer sans cesse sur l'évolution du XIXe siècle.

Je constatai que l'époque de Goethe et de Hegel avait été la dernière à se servir d'un mode de penser accédant encore à la connaissance du monde spirituel. Dorénavant la pensée ne voulait plus être « troublée » par des représentations que l'on se faisait du monde de l'esprit. De telles représentations étaient refoulées dans le do-

maine de la croyance et de l'expérience mystique.

Je voyais en Hegel le plus grand penseur des temps modernes, mais il n'était précisément que penseur. Selon lui, le monde de l'esprit était *dans* la pensée. Tout en admirant sans réserve sa manière de donner une forme à toute pensée, je sentais bien qu'il n'avait aucune sensibilité pour le monde de l'esprit que je voyais; on ne découvre celui-ci que *derrière* la pensée, à condition que celle-ci acquière l'intensité d'une expérience où la pensée sert, pour ainsi dire, d'enveloppe permettant à l'âme de recevoir l'esprit cosmique.

Chez Hegel tout ce qui était esprit était devenu pensée. Je voyais en lui une personnalité dont la mission fut d'apporter la dernière lueur d'une ancienne clarté spirituelle, à une époque où l'esprit, enveloppé de ténèbres, n'était plus accessible aux hommes.

Mon regard tourné vers le monde spirituel aussi bien que vers le plan physique du siècle écoulé m'avait amené à cette conviction. Alors apparut un être que je ne parvins *pas* à suivre jusque dans le monde de l'esprit: Max Stirner.

Hegel était entièrement l'homme de la pensée, et il s'efforçait, par un chemin intérieur, de la développer toujours plus en *profondeur* et de *l'élargir* sur de vastes horizons. Cette pensée à la fois approfondie et élargie devait finalement s'unir à celle de l'esprit cosmique qui embrasse la totalité de l'univers. Stirner, par contre, voulait tirer de la volonté personnelle et strictement individuelle tout ce dont l'homme est capable. Ce que produit l'humanité n'est que l'assemblage des productions individuelles.

Je devais veiller alors à ne pas sombrer dans une attitude partielle. J'avais entièrement assimilé la pensée de Hegel, et je ressentais sa philosophie aussi intensément que mes propres expériences intimes; dès lors

j'eus également à me familiariser avec l'attitude opposée de Stirner.

La vision partielle consistant à n'attribuer à l'esprit cosmique que le savoir, appelait nécessairement l'avis opposé ne voyant dans l'individu qu'un être de volonté.

Je n'aurais jamais mentionné ces contraires dans mes écrits et mes discours s'il s'était agi d'expériences personnelles survenues au cours de mon évolution. J'ai toujours respecté cette règle pour mes expériences intimes. Mais le contraste Hegel-Stirner appartient au siècle. C'est le siècle qui s'exprimait dans leurs philosophies. Quoi qu'il en soit, les philosophes ont peu d'influence sur leur époque.

Hegel pourtant a fortement marqué ses contemporains. Mais l'essentiel n'est pas là. Les idées des philosophes témoignent de l'état d'esprit de leur temps, comme le thermomètre indique la température d'un lieu. Le philosophe est le témoin *conscient* de ce qui, à l'état *subconscient*, agite l'époque.

Le XIXe siècle s'exprime entre deux extrêmes, personnalisés par Hegel et Stirner: pensée impersonnelle qui se répand en considérations sur le monde, auxquelles les forces créatrices de l'homme n'ont aucune part, — ou bien volonté entièrement personnelle et peu compréhensive à l'égard d'une entente harmonieuse des hommes entre eux. Certes, il existe toutes sortes « d'idéaux de société », mais ils n'ont aucun pouvoir d'influencer la réalité. Celle-ci prend toujours davantage la forme issue de la coexistence des volontés individuelles.

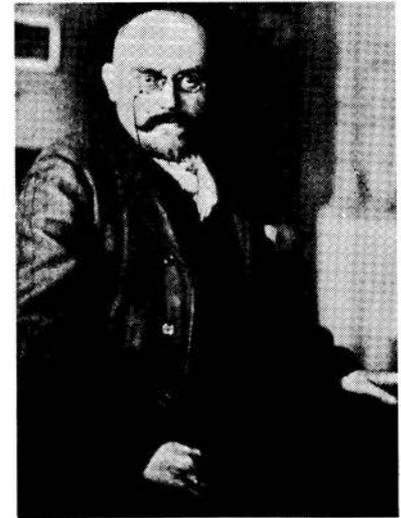
Hegel veut que dans la vie en communauté l'idée de la morale prenne une forme objective; Stirner considère que l'individu, « l'Unique » est déconcerté par tout ce qui donne une structure harmonieuse à cette vie.

Mes études sur Stirner me permirent de faire la connaissance de l'éminent spécialiste et éditeur de ses

Frank Wedekind



Paul Scheerbart





Anna Steiner-Eunike



Rudolf Steiner, 1901



John Henry Mackay



Wilhelm Liebknecht

œuvres: J. H. Mackay. Ce lien amical ne fut pas sans agir sur mes réflexions à l'égard de Stirner. Gabriele Reuter me l'avait présenté à Weimar. J'éprouvai aussitôt beaucoup de sympathie pour lui. Il connaissait ma Philosophie de la Liberté et avait plus spécialement étudié les passages traitant de l'individualisme éthique. Il avait constaté que mes idées s'accordaient avec sa propre conception sociale.

Dès notre première rencontre je fus très impressionné par la personnalité de J. H. Mackay. Il portait « l'univers » en lui. Son attitude intérieure et ses gestes témoignaient d'une grande expérience du monde. Il avait vécu en Angleterre et en Amérique. Il était d'une amabilité infinie. Je me pris d'une grande affection à son égard.

Lorsque Mackay vint s'établir à Berlin, en 1898, nous nous liâmes d'une profonde amitié. Celle-ci fut malheureusement détruite par la vie et surtout par suite de mon activité publique en faveur de l'Anthroposophie.

Je me permets de mentionner ici tout à fait subjectivement l'impression que me fit l'œuvre de Mackay et ce que je ressens aujourd'hui encore. Je sais fort bien qu'il aurait lui-même à ce sujet une opinion toute différente.

Cet homme haïssait profondément toute violence (archie) dans la vie, et l'intervention de telles pratiques dans les rapports sociaux lui semblait criminelle. Il voyait dans « l'anarchie communiste » une idée sociale infiniment pernicieuse, du fait qu'elle prônait la violence pour instaurer de meilleures conditions de vie.

Sa théorie contenait un point délicat: Mackay combattait une doctrine favorable à l'agitation, tout en choisissant lui-même pour définir ses propres idées sociales la dénomination adoptée par ses adversaires, et dont il modifia l'adjectif. En se réclamant d'une « anarchie individualiste » il visait le *contraire* de ce qu'on appelait

anarchie à cette époque. Ceci entraîna inévitablement des malentendus et des jugements erronés à son égard. Ses idées s'accordaient avec celles de l'américain B. Tucker. Ce dernier vint à Berlin et rendit visite à Mackay; je fis sa connaissance à cette occasion.

Mackay était en même temps le poète de sa propre philosophie. Il a écrit un roman « Les anarchistes ». Je l'ai lu, mais seulement après avoir fait la rencontre de l'auteur. C'est une œuvre pleine de noblesse et de confiance à l'égard de l'individu. Il brosse un tableau vivant et pénétrant des conditions sociales des plus déshérités parmi les pauvres. Mais il décrit également comment émerger de ces misères: ce sera le rôle de ceux qui, au service des forces bienfaitrices de la nature humaine, les développeront pour que naisse une communauté libre, basée sur une compréhension sociale et excluant tout recours à la violence. Mackay faisait confiance aux hommes. Il les croyait capables de créer par eux-mêmes un ordre social harmonieux. Il pensait toutefois à un avenir lointain, où le chemin intérieur parcouru aura transformé les esprits, rendant ainsi possible la réalisation de son idéal. Aussi demandait-il seulement et dans l'immédiat à chaque individu suffisamment évolué de répandre l'idée de cette voie spirituelle. Il s'agissait donc d'une doctrine sociale voulant se servir uniquement des *moyens spirituels*.

Mackay donnait parfois à la philosophie une forme poétique. Certains de ses amis voyaient dans ses poèmes un élément didactique et théorique d'une valeur artistique certaine. Pour ma part, je les aimais beaucoup.

Le destin voulut que ma fréquentation de Mackay et de Stirner me confronte avec un monde de pensées qui me plaça devant une *épreuve spirituelle*. Mon individualisme éthique s'adressait à l'expérience intérieure de l'homme. En le développant, je n'avais jamais songé à

en faire la base d'une conception politique. Mais vers 1898, mon âme allait se trouver au bord de l'abîme, à cause précisément de cet individualisme éthique. Celui-ci, d'ordre tout intérieur et purement humain, devait être transformé en quelque chose d'extérieur. Ce qui était ésotérique devait devenir exotérique.

Dans mes livres « Mystique et esprit moderne » et « Le Christianisme en tant que fait mystique » j'eus l'occasion de faire part de mes expériences spirituelles. J'avais alors, au début du siècle, surmonté cette épreuve, et mon idéalisme éthique put de nouveau retrouver la place qui lui revenait. Mais là encore, l'épreuve se déroula de telle sorte que l'extériorisation ne se répercuta nullement sur ma conscience lucide. Elle se réalisa au niveau inférieur directement contigu à ma pleine conscience; de ce fait, je pus la couler dans le vocabulaire utilisé à la fin du siècle pour parler des questions sociales. Cependant, pour accéder à une image juste, il convient de comparer certains passages apparemment trop radicaux avec d'autres plus pondérés.

Celui qui contemple le monde de l'esprit a toujours l'impression de trahir son être profond quand il doit *exprimer* ses opinions et ses idées. Le domaine de l'esprit est celui de la contemplation vivante et non de l'abstraction. La nature elle-même, reproduction visible du spirituel, n'élabore ni concepts ni idées, mais offre au monde ses formes et son devenir.

J'avais alors la sensation d'être capté par un flot de vagues successives déferlant sur mon âme.

Ma vie privée trouva une solution heureuse le jour où les Eunike vinrent s'installer à Berlin; je pus alors habiter dans cette famille où j'étais bien entouré. Pendant quelque temps j'avais vécu seul dans un appartement et connu toute la misère de la solitude. L'amitié que je portais à Mme Eunike fut bientôt scellée par les

liens du mariage. C'est tout ce que j'ai à dire sur mes affaires privées. Je n'en parlerai dans mon autobiographie que dans la mesure où elles ont influencé mon développement intérieur. Ce foyer me procura l'assurance et le calme dont j'avais besoin pour dominer mon existence plutôt mouvementée tant sur le plan intérieur qu'extérieur. Pour le reste, j'estime que ma vie privée ne regarde personne.

De toute façon mon évolution spirituelle est totalement indépendante des circonstances de ma vie privée. Même si celles-ci avaient été très différentes, cela n'eût rien changé à mon évolution personnelle, j'en suis convaincu.

A mon existence déjà très chargée vinrent s'ajouter les soucis permanents pour la survie de la Revue. Malgré toutes les difficultés rencontrées, j'aurais certainement pu promouvoir cet hebdomadaire si j'avais disposé des moyens matériels nécessaires. Or, cette Revue devait se contenter de verser des cachets très modestes; elle ne me rapportait pratiquement rien. Comme je l'avais acquise à un moment où elle n'avait qu'un petit nombre d'abonnés, et qu'elle n'avait aucune publicité, elle ne pouvait pas prospérer.

En dépit des soucis qu'elle m'occasionnait je poursuivis sa publication.

CHAPITRE XXVIII

Pendant cette période si difficile pour moi le comité de l'Université Populaire de Berlin vint me demander d'enseigner l'Histoire ainsi que l'Art de la Parole. Les liens unissant cette école au mouvement socialiste m'intéressaient peu. J'entrevois la mission exaltante d'instruire des adultes, hommes et femmes, issus de la classe ouvrière. Il y avait peu de jeunes gens parmi les « élèves ». J'avais déclaré aux responsables que si je me chargeais de cet enseignement je m'en tiendrais, en Histoire, à mes opinions personnelles sur l'évolution du genre humain, et non aux théories marxistes à la mode dans les milieux sociaux-démocrates. La direction maintint son invitation et me confia ces cours.

Cette réserve énoncée, je ne me sentais pas concerné par l'appartenance idéologique de cette école créée par le vieux Liebknecht (le père). Elle recevait des hommes et des femmes du prolétariat, en grande majorité des socialistes; mais cela ne me gênait pas.

Par contre, je dus tenir compte de la mentalité de mes « élèves » et parler un langage auquel je n'avais pas été habitué. Pour me faire comprendre, j'eus à me familiariser avec leurs concepts et leur façon de juger.

Les habitudes intellectuelles de ces ouvriers étaient

alimentées par deux sources. D'abord par la vie pratique: ces hommes connaissaient le travail matériel et ses conséquences. Par contre, ils ignoraient la possibilité pour les puissances spirituelles d'intervenir dans l'histoire en vue de promouvoir l'évolution du genre humain. Le marxisme avec sa « philosophie matérialiste de l'histoire » avait beau jeu. Il prétendait que les données économiques et matérielles résultant du travail matériel constituaient les seules forces capables de stimuler le développement historique. Les « facteurs spirituels » ne seraient qu'une sorte de sous-produit émanant de la réalité matérielle et économique: une simple idéologie.

Depuis un certain temps déjà le monde ouvrier avait manifesté son besoin d'éducation scientifique. Les ouvrages de vulgarisation des sciences matérialistes étaient les *seuls* à pouvoir y répondre. En effet, aucune autre littérature n'utilisait un langage accessible au prolétariat. Les écrits non inspirés par le matérialisme lui demeuraient hermétiques. La situation était tragique: la classe ouvrière manifestait un ardent besoin de connaissance, mais ne recevait en échange que le matérialisme le plus grossier.

Il est vrai que le matérialisme économique, issu de la philosophie matérialiste de l'histoire propagée par le marxisme, contenait certaines vérités partielles. Or, ce sont précisément ces vérités partielles que l'ouvrier saisit le mieux. Si je les avais négligées et m'étais contenté d'enseigner l'histoire idéaliste, cela aurait sans doute servi de référence pour réfuter mon enseignement.

C'est pourquoi je pris comme point de départ une vérité accessible à mes auditeurs. Je montrai qu'il est absurde de dire de la période allant jusqu'au XVI^e siècle qu'elle était dominée par les forces économiques. C'est seulement à partir de ce moment que la vie éco-

nomique prend des formes se prêtant à l'interprétation marxiste, pour atteindre son apogée au XIX^e siècle.

Il m'était ainsi possible de décrire en toute objectivité les impulsions spirituelles et idéelles des époques précédentes et d'exposer comment elles se sont progressivement affaiblies au profit des valeurs matérielles et économiques.

De la sorte les ouvriers purent se faire une idée des facultés de connaissance, des impulsions religieuses, artistiques et morales agissant à travers l'histoire, au lieu de les prendre pour de simples « idéologies ». Il eût été totalement inutile de polémiquer contre le matérialisme; je devais m'appuyer sur celui-ci pour en dégager l'idéalisme.

Les « exercices de rhétorique » se prêtaient peu à ce genre d'enseignement. Au début des leçons j'énonçais toujours les règles du discours et de l'élocution, ensuite les « élèves » s'exerçaient à l'art de la parole. Bien entendu, les sujets de leurs discours étaient empruntés à l'idéologie matérialiste qui leur était familière.

Dans un premier temps les « meneurs » du prolétariat se désintéressèrent de cette école. J'étais donc entièrement libre de faire ce que je voulais.

Ma tâche devint plus délicate lorsqu'à l'enseignement de l'Histoire s'ajouta celui des Sciences. Il était particulièrement difficile d'élever vers des idées plus objectives les conceptions purement matérialistes en usage chez les vulgarisateurs scientifiques. Je fis de mon mieux.

Or c'est justement au domaine des sciences naturelles que s'étendit mon activité d'enseignant dans les milieux ouvriers. De nombreux syndicats m'invitèrent à donner des conférences scientifiques. On désirait surtout être informé au sujet du livre de Haeckel: « Les énigmes du monde », qui jouissait alors d'une certaine célébrité. La partie traitant de la biologie, soit un tiers de l'ouvrage,

contenait un résumé précis sur la parenté des êtres vivants. Par cette voie, j'en étais convaincu, l'humanité pouvait accéder à la spiritualité; cela était également vrai pour les ouvriers. J'élaborai mes développements à partir de ce tiers de l'ouvrage et ne manquai pas de répéter que les deux autres tiers étaient sans valeur, qu'il faudrait pouvoir les éliminer du livre et les détruire.

Lors de la célébration du jubilé de Gutenberg, je fus invité à prononcer un discours devant sept mille typographes et imprimeurs, dans un cirque berlinois. Ma façon de m'adresser aux ouvriers me valut de nombreuses sympathies.

Cette activité due au destin m'avait fait connaître un nouvel aspect de la vie. Je découvris comment l'âme individuelle rêve et sommeille au sein du prolétariat, tandis qu'une âme collective s'empare de lui et y imprègne ses représentations, ses jugements et toute son attitude.

Mais il ne faut pas croire que les âmes individuelles étaient mortes. J'ai souvent eu l'occasion de plonger mon regard au fond de l'âme de mes élèves et du prolétariat en général. Cela me fortifia dans ma détermination de mener à bien le travail entrepris. A cette époque, l'attitude des ouvriers à l'égard du marxisme n'était pas encore ce qu'elle deviendra une vingtaine d'années plus tard. Le marxisme n'était pour eux qu'un évangile économique accepté après mûres réflexions. Par la suite la masse prolétaire allait être pour ainsi dire possédée par cette doctrine.

La conscience prolétarienne, dans ses manifestations, semblait comme subjuguée par l'effet de suggestions collectives. Nombreuses étaient les âmes individuelles qui ne cessaient de répéter: le temps viendra où l'humanité s'intéressera de nouveau à l'esprit, mais le prolé-

tariat doit d'abord être délivré des contraintes économiques.

Je pus constater que mes conférences exercèrent sur ces âmes maints effets bénéfiques. Même mes idées contraires au matérialisme et à la conception marxiste de l'histoire étaient acceptées. Mais quand par la suite les « meneurs » se rendirent compte de mon action, ils la contestèrent. Un de ces « petits meneurs » s'exprima à l'occasion d'une assemblée en ces termes: « Nous ne voulons pas la liberté dans notre mouvement prolétaire, mais la contrainte raisonnable ». Cela visait à me chasser de l'école *contre* la volonté de mes élèves. On me créa progressivement tant de difficultés que je renonçai à cette activité peu de temps après m'être engagé sur la voie de l'Anthroposophie.

J'ai l'impression que si davantage de personnes s'étaient intéressées sans parti-pris au mouvement ouvrier, et avaient développé plus de compréhension pour les aspirations du prolétariat, ce mouvement aurait connu une évolution différente. Mais on préféra s'isoler dans sa propre classe sociale et laisser ces gens s'agiter dans la leur. Chaque classe n'avait de l'autre que des notions théoriques. On négociait les problèmes de salaire sous la contrainte des grèves; on fondait des œuvres de bienfaisance de toutes sortes, impulsion d'ailleurs tout à fait positive.

Mais il manquait à tous ces problèmes d'intérêt mondial le contexte spirituel. C'eût été pourtant le seul moyen de neutraliser les forces destructrices de ce courant. Les « classes supérieures » avaient perdu tout sens communautaire; l'égoïsme se répandait dans une lutte de concurrence sauvage. La catastrophe mondiale de la deuxième décennie du XXe siècle se préparait déjà. A sa manière, le prolétariat développait un sentiment de solidarité: la conscience de classe. Il participait à la «cul-

ture » des « classes supérieures » dans la mesure seulement où celles-ci lui fournissaient les éléments dont il avait besoin pour justifier cette conscience de classe prolétarienne. Le pont entre les deux classes s'effondrait peu à peu.

La Revue m'obligea à me familiariser avec la bourgeoisie, mon activité pédagogique auprès des ouvriers me fit découvrir le monde prolétaire. C'était à vrai dire un vaste champ pour apprendre à connaître les courants en action à l'époque.

CHAPITRE XXIX

Une nouvelle lumière tendait à investir les connaissances acquises sur le plan spirituel durant le dernier tiers du siècle passé, pour intervenir dans le devenir de l'humanité. Mais le sommeil spirituel, consécutif à l'interprétation matérialiste de ces acquisitions, empêchait de voir ou simplement de soupçonner cette nouvelle impulsion.

C'est ainsi que nous parvînmes à cette époque qui était précisément appelée, de par sa nature intrinsèque, à évoluer vers le spirituel, mais qui renia *sa propre essence*. L'impossibilité de vivre commença à devenir réalité.

J'aimerais reproduire ici quelques phrases parues en mars 1898 dans les « Cahiers dramaturgiques » qui, depuis le début de cette année, formaient un supplément à la Revue. Je disais de « l'art du discours » : « Plus que dans tout autre domaine, le candidat ne peut compter ici que sur lui-même ou sur le hasard... Dans la vie publique telle qu'elle se présente actuellement, presque tout le monde peut se trouver dans la situation d'avoir à prendre la parole... Il est très rare de voir un discours s'élever au niveau de l'œuvre d'art... La sensibilité pour la beauté du langage et ses nuances caractéristiques nous

manque presque entièrement... Quiconque ne connaît pas les éléments du chant ne sera pas habilité à critiquer un chanteur... On est bien moins exigeant lorsqu'il s'agit de l'art dramatique.... Les gens capables d'apprécier la prononciation correcte d'un vers se font de plus en plus rares... Aujourd'hui, le fait de parler avec art est souvent considéré comme idéalisme déplacé.... Jamais on n'en serait arrivé là si l'on s'était mieux rendu compte qu'il existe un art pour perfectionner le langage... ».

Ce à quoi je songeais trouva, bien plus tard, une certaine concrétisation au sein de la Société anthroposophique. Enthousiasmée pour l'art du langage, Marie von Sivers (Marie Steiner) se consacra à l'étude des bases artistiques de la parole; sa collaboration rendit possible l'organisation de cours d'art de la parole et d'art dramatique, contribuant ainsi à élever ce domaine au niveau d'un art véritable.

Ce que je viens de mentionner ici montre comment certains idéaux ont cherché à se réaliser tout au long de ma vie, alors que tant de gens prétendent découvrir des contradictions dans mon évolution.

A cette époque je me liai d'amitié avec le poète Ludwig Jacobowski. Il est mort très jeune. Son âme était marquée d'un sceau tragique. Le fait d'être juif lui semblait un lourd destin. Il avait la responsabilité d'un bureau qui, sous la direction d'un député libéral, gérait une association de lutte contre l'antisémitisme et éditait à ce titre un périodique. Le travail que devait fournir Jacobowski était au-dessus de ses forces et ravivait sans cesse une douleur brûlante, causée, jour après jour, par l'évocation des ressentiments dont son peuple était victime.

Il s'intéressait par ailleurs très activement au folklore. Il rassemblait tout ce qu'il pouvait trouver, dans le but

d'établir les fondements de son ouvrage sur le développement des particularités nationales depuis les temps les plus reculés. Certaines de ses études faites dans ce domaine sont fort intéressantes et témoignent d'une profonde érudition. Certes, elles portent l'empreinte de l'esprit matérialiste de son époque; mais à n'en pas douter, s'il avait vécu plus longtemps, ses recherches auraient emprunté une voie plus spiritualisée.

De ses multiples activités émerge le rayonnement de ses œuvres poétiques. Elles manquent un peu d'originalité, mais reflètent une émotion humaine sincère et une expérience à la fois très intériorisée et puissante. « Jours rayonnants », tel est le titre de son recueil de poèmes lyriques. Parfois, lorsqu'il accédait à cette inspiration, un soleil spirituel venait réellement éclairer son existence tragique. Il avait également écrit des romans. « Werther le Juif » traduit toute la sensibilité poignante de Jacobowski. « Loki, roman d'un dieu » est une œuvre tirée de la mythologie germanique. Ce roman révèle une chaleur d'âme qui reflète bien l'amour du poète pour les mythologies populaires.

L'ensemble de son œuvre nous surprend par l'abondance des sujets traités. Jacobowski trouvait néanmoins le temps de fréquenter beaucoup de monde et recherchait la compagnie. Bien que déjà surchargé de travail, il éditait en outre une revue mensuelle « La Société ».

La vie le ruinait, mais il la désirait avec passion, afin de la décrire au moyen de son art.

Il fonda une société appelée « Die Kommenden » composée d'hommes de lettre, d'artistes, de savants et de gens intéressés par les arts. On se réunissait une fois par semaine. Des poètes lisaient leurs œuvres. On entendait des conférences sur des problèmes de la connaissance et de l'existence. Les soirées se terminaient très librement par une conversation générale. Jacobowski

était le centre de ce cercle qui ne cessait de s'élargir. Son humour délicat et noble donnait le ton; tout le monde appréciait cet esprit aimable et riche d'idées.

Une mort subite le terrassa à l'âge de trente ans, à la suite d'une méningite due à son surmenage.

J'eus à faire l'oraison funèbre de cet ami, puis à rédiger ses œuvres posthumes.

La poétesse Maria Stona, avec laquelle il était lié, consacra à sa mémoire un livre auquel collaborèrent ses amis.

Tout en Jacobowski appelait la sympathie; le climat tragique de sa vie, sa lutte dans « Jours rayonnants » pour le surmonter, mais aussi sa passion pour les vicissitudes de l'existence. J'ai gardé de lui un souvenir vivant, et je pense souvent avec une émotion profonde à notre brève amitié.

Je me liai encore à cette époque avec Martha Asmus, philosophe aux convictions matérialistes. Cette tendance était quelque peu atténuée par le souvenir de son frère Paul Asmus, idéaliste fervent, mort prématurément.

Image du philosophe solitaire, Paul Asmus ranima au dernier tiers du XIXe siècle l'idéalisme philosophique de l'époque hégélienne. Il écrivit un ouvrage sur le « Moi » et un autre sur les religions indo-germaniques, les deux conçus dans le style de Hegel, mais d'un contenu tout à fait indépendant.

Grâce à Martha Asmus, sa sœur, je pus me familiariser avec cette personnalité si intéressante ayant quitté ce monde depuis longtemps. Je songeai à une apparition météorique: la philosophie spiritualiste du début du siècle venant illuminer celle de la fin du siècle.

J'eus quelque temps des relations assez importantes, quoique moins familières, avec Bruno Wille et Wilhelm Bölsche. Le premier est l'auteur d'un ouvrage sur « La Philosophie de la libération par le moyen pur ». Le titre

seul rappelle ma « Philosophie de la Liberté », mais son contenu porte sur un domaine bien différent. Bruno Wille se fit une belle réputation grâce à ses significatives « Révélations d'un genévrier ». Ce livre reflète une philosophie inspirée d'une profonde sensibilité pour la nature, où l'auteur est convaincu que l'esprit s'exprime à travers toute existence matérielle. Quant à Wilhelm Bölsche, il est connu par ses nombreux ouvrages de vulgarisation scientifique fort appréciés et largement répandus.

Ils fondèrent une « Université libre » où je fus appelé à collaborer. On me chargea de l'Histoire; Bruno Wille enseigna la Philosophie. Bölsche les Sciences et Théodor Kappstein, un théologien libéral, la Théologie.

Il y eut encore une autre fondation: la « Ligue Giordano Bruno ». Elle devait réunir des personnalités attirées par une philosophie spirituelle et moniste. On y soulignait le fait qu'il n'y a pas deux principes universels, la matière et l'esprit, mais que l'esprit est le principe unique de tout être. Bruno Wille inaugura cette Ligue par une conférence très spirituelle, basée sur cette pensée de Gœthe: « Sans esprit pas de matière ». A la fin de son exposé surgit malheureusement un petit malentendu entre Wille et moi. J'avais mentionné, à la suite de son exposé, que Gœthe, longtemps après l'énoncé de cette belle pensée, lui avait ajouté une précision importante, due à sa découverte; il avait dit que la force spirituelle animant l'existence manifeste l'esprit de deux manières concrètes: la polarité et la gradation. Cette précision était nécessaire pour donner son vrai sens à l'idée générale. On prit cette remarque pour une objection à la conférence de Wille, alors que j'en avais pourtant reconnu toute la valeur.

Mais il fallut mon exposé sur le monisme pour mettre à découvert l'abîme qui me séparait des dirigeants de

la Ligue. Je n'avais pas manqué de souligner qu'un dualisme enseignant l'alternative tranchante « matière-esprit » ne pouvait être qu'un produit de l'époque moderne. Je montrai que l'opposition entre l'esprit et la nature, combattue par la Ligue, était une intervention des tout derniers siècles. Je fis également remarquer que la scolastique était moniste au regard du dualisme; bien qu'ayant soustrait à la connaissance humaine toute une partie de l'être pour l'attribuer au domaine de la « croyance », elle ne soutenait pas moins l'idée d'un système de l'univers dominé par une divinité; celle-ci confère au monde de l'esprit, et jusque dans les moindres détails de la nature, une constitution moniste. Je plaçai donc, par la même occasion, la scolastique au-dessus de la philosophie kantienne.

Il s'ensuivit une extrême agitation. On pensait que je voulais ouvrir au catholicisme les portes de la Ligue. Parmi les personnalités dirigeantes, seuls Wolfgang Kirchbach et Martha Asmus étaient de mon côté; les autres ne pouvaient pas comprendre ce que je voulais dire par cette « scolastique méconnue ». Elles étaient en tout cas convaincues que j'étais capable d'introduire la plus grande confusion au sein de la Ligue Giordano Bruno.

Je mentionne cette conférence parce qu'elle eut lieu à un moment où, selon l'opinion en cours, on voyait en moi un matérialiste. Pour un bon nombre de gens, ce « matérialiste » avait soi-disant cherché à réanimer la scolastique du moyen-âge.

Malgré cela j'eus par la suite l'occasion de donner à la Ligue Giordano Bruno une conférence fondamentale qui fut le point de départ de mon activité anthroposophique.

Pour rendre publique la science du monde spirituel contenue dans l'*Anthroposophie*, des décisions parfois délicates s'imposent.

La meilleure façon de les caractériser consiste à évoquer certains faits historiques.

L'humanité d'autrefois avait une attitude intérieure très différente de la nôtre. Une connaissance du monde spirituel a toujours existé dans le passé et jusqu'au début de notre ère au XIVe siècle. Il s'agissait simplement de quelque chose de tout autre que l'anthroposophie; celle-ci correspond aux conditions de connaissance actuelles.

A partir du XIVe siècle, le genre humain n'était plus en mesure d'élaborer des connaissances spirituelles. Il conservait la « sagesse ancienne » contemplée jadis par l'âme sous forme d'images et qui n'existait d'ailleurs qu'en tant que symboles.

Autrefois, cette « sagesse ancienne » était cultivée uniquement à l'intérieur des centres de mystères. Elle était révélée aux individus préparés à la recevoir: les « initiés ». L'enseignement n'était pas public, car il fallait éviter qu'on en fasse un usage indigne. Cette coutume du secret fut ensuite conservée par ceux qui eurent accès à cette « sagesse ancienne »; ils la cultivèrent eux-mêmes, dans un cadre privilégié et avec des disciples avertis et préparés.

Il en fut ainsi jusqu'à nos jours.

J'ai pu contacter des personnes qui respectaient ces exigences de la science spirituelle; je citerai l'une d'entre elles, rencontrée à Vienne dans le cercle de Mme Lang dont j'ai déjà parlé plus haut, mais que j'avais déjà côtoyée dans d'autres milieux viennois. Il s'agit de Friedrich Eckstein, l'excellent connaisseur de cette « sagesse ancienne ». Ses écrits sont peu nombreux, mais empreints d'une grande spiritualité. Nul n'y soupçonne le savant doué d'une connaissance pénétrante de la sagesse spirituelle d'autrefois. Elle agit à l'arrière-plan de son travail intellectuel. Bien après que la vie nous eût

séparés, j'ai lu son étude très importante sur les frères moraves, publiée dans une collection de textes.

Il défendait énergiquement l'idée que la science spirituelle ésotérique ne doit pas être vulgarisée comme la connaissance ordinaire. Il n'était pas le seul de cet avis. Ainsi pensaient et pensent encore presque tous les adeptes de la « sagesse ancienne ». Dans quelle mesure la règle du silence observée par les initiés fut rompue par la Société théosophique, fondée par Mme H. P. Blavatsky, c'est là un sujet sur lequel je reviendrai plus tard.

Friedrich Eckstein admettait que tout « initié à la sagesse ancienne » s'inspire, dans son action publique, de la force émanant de son « initiation » ; mais il voulait que le domaine exotérique soit sévèrement séparé du domaine ésotérique, réservé à un cercle restreint et capable de l'apprécier.

Si je me décidais à parler publiquement de la connaissance spirituelle je devais donc me résoudre à rompre avec cette tradition. Je me trouvais confronté avec les conditions exigées par la vie de l'esprit moderne. De nos jours il est impossible de garder le secret comme cela était naturellement le cas aux temps anciens. Notre époque exige que tout savoir soit public. L'occultation est un anachronisme. La seule possibilité consiste à initier graduellement les gens à la science spirituelle, et de ne jamais permettre l'accès à la révélation des connaissances supérieures tant que les inférieures n'ont pas été assimilées. Cela correspond d'ailleurs aux règles de l'enseignement dans toute école préparatoire et supérieure.

Je n'avais envers personne la moindre obligation de secret, car je n'avais rien emprunté de cette « sagesse ancienne » ; la connaissance spirituelle que je possède résulte de ma propre investigation. Après l'avoir acquise,

je la compare avec ce qui a déjà été publié de la sagesse ancienne, afin d'établir la concordance et de montrer en même temps le progrès dont l'investigation actuelle est capable.

A partir d'un certain moment je reconnus donc clairement l'opportunité de mon action publique dans le domaine de la science spirituelle.

CHAPITRE XXX

La volonté d'exposer publiquement les connaissances ésotériques qui vivaient en moi m'incita à écrire dans la Revue du 28 août 1899, jour du cinquantième anniversaire de Goethe, un article traitant de son conte « Le Serpent vert et le beau lis ». Ce que je publiai, sous le titre « La révélation secrète de Goethe », était encore peu ésotérique. Ne pouvant présumer davantage de mon public, je ne pus en dire plus. Mon âme était imprégnée du contenu ésotérique de ce conte, et c'est sur cet arrière-plan que j'ai écrit mon article.

Depuis les années quatre-vingts les imaginations suscitées par ce conte me préoccupaient. J'y voyais le chemin parcouru par Goethe depuis l'observation de la nature extérieure jusqu'à celle de l'âme humaine; ce chemin avait été pour lui, je m'en rendais compte, une succession d'images plutôt que de simples concepts. Ces derniers semblaient à Goethe bien trop pauvres, trop morts, pour exprimer la vie et l'action des forces de l'âme.

Il avait trouvé dans les « Lettres sur l'éducation esthétique » une tentative de Schiller, visant à conceptualiser cette expérience vivante et active. Schiller s'était efforcé de montrer comment l'existence humaine est



Ludwig Jacobowski



Bruno Wille



Wilhelm Bölsche



Marie Steiner, 1900



Marie Steiner, 1901



La contesse et
le conte Brockdorff



Friedrich Eckstein

déterminée dans deux cas: dans le domaine corporel elle subit les lois inéluctables de la nature, dans celui de la raison elle obéit aux lois de l'esprit. La vie de l'âme, selon lui, devait constituer un état d'équilibre intérieur entre ces deux pôles. Grâce à cet équilibre, l'homme peut vivre en liberté et accéder à la dignité humaine.

Cette théorie très ingénieuse est beaucoup trop simple pour être appliquée à la véritable vie de l'âme. Celle-ci fait rayonner dans la conscience ses forces enracinées dans les profondeurs; mais après en avoir furtivement influencé d'autres, elles disparaissaient à nouveau. Les phénomènes de ce genre se dissipent au moment même où ils naissent; or les concepts abstraits ne s'appliquent qu'aux éléments plus ou moins durables.

Tout cela Gœthe le savait instinctivement; dans son conte il opposa sa science des images à la science des concepts de Schiller.

L'expérience due à cette création de Gœthe nous introduit au seuil de l'ésotérisme.

C'était l'époque où j'avais été invité par la Comtesse et le Comte Brockdorff à faire une conférence à l'une de leurs réunions hebdomadaires. On y rencontrait des personnes de tous les milieux. Les conférences données ici portaient sur les sujets les plus divers concernant l'existence et la connaissance. J'ignorais tout cela avant cette invitation; je ne connaissais pas les Brockdorff et n'avais jamais entendu parler d'eux. On me proposa un sujet sur Nietzsche. Je fis cet exposé. Je pus remarquer parmi les auditeurs des personnes vivement intéressées par le monde de l'esprit. Aussi, quand on me demanda d'en faire un second, je suggérai le titre suivant: « La révélation secrète de Gœthe ». Je choisis alors, pour expliquer ce conte, un langage entièrement ésotérique. Pouvoir enfin utiliser un langage marqué par le sceau du monde spirituel fut pour moi un grand événement,

car jusque là, à Berlin, les circonstances m'avaient contraint à ne parler du spirituel que par allusions.

Les Brockdorff dirigeaient une Loge de la Société théosophique, fondée par Mme Blavatsky. Ce que j'avais dit sur le conte de Goethe les incita à me demander de faire régulièrement des conférences devant les membres de cette Société. Je déclarai ne pouvoir parler de la science spirituelle que sous la forme où elle vivait en moi.

Et vraiment, je ne pouvais rien dire d'autre, car je ne connaissais pas grand chose de la littérature inspirée par la Société théosophique. A Vienne déjà j'avais connu certains théosophes, et j'allais par la suite en rencontrer d'autres. Ces contacts m'avaient incité à écrire un article peu flatteur pour les théosophes, et publié dans la Revue à l'occasion de la parution d'un ouvrage de Franz Hartmann. Ce que j'avais pu apprendre de leur littérature, tant sur la méthode que sur leur attitude, n'était pas fait pour éveiller ma sympathie. En exposant mes propres idées, je n'eus aucune occasion de m'y référer.

Je fis donc mes conférences en prenant pour point de départ la Mystique du moyen-âge. Les pensées des mystiques, de maître Eckhard à Jakob Böhme, me permirent d'évoquer mes visions spirituelles comme je me l'étais promis. J'en ai réuni l'ensemble plus tard dans mon livre « Mystique et esprit moderne ».

Un jour, Marie von Sivers vint assister à ces réunions; le destin la désigna pour diriger d'une main ferme la « Section allemande de la Société théosophique », fondée peu de temps après le début de mes conférences. Au sein de cette section je pus développer mes activités anthroposophiques devant un auditoire toujours plus nombreux.

Personne ne pouvait ignorer que, dans le cadre de la

Société théosophique, je proposerais uniquement les résultats de ma propre investigation spirituelle. Je ne manquais pas de le préciser à chaque occasion. Et lorsqu'à Berlin, en présence d'Annie Besant, fut fondée la « Section allemande de la Société théosophique », et que j'en fus nommé secrétaire général, je ne pus participer aux séances inaugurales; je dus m'absenter pour donner une conférence sur le développement spirituel de l'humanité, avec comme sous-titre « une anthroposophie », et destinée à un auditoire non théosophe. Annie Besant elle-même savait que j'exposerais là ce que j'avais à dire du monde spirituel.

Je me rendis ensuite à Londres pour participer au congrès théosophique. Une des personnalités dirigeantes fit la remarque que mon livre « Mystique et esprit moderne » exprime la vraie théosophie. Cela ne pouvait que me satisfaire, car j'y avais décrit uniquement les résultats de ma propre contemplation spirituelle, et la Société théosophique les acceptait. Je n'avais donc plus aucune raison de ne pas faire connaître cette science spirituelle *telle que je la concevais*, même devant un public de théosophes, le seul alors à s'intéresser sérieusement à la science de l'esprit. Je ne souscrivis à aucun dogmatisme sectaire; je restais un homme exprimant ce qu'il pensait devoir dire en accord avec ses propres expériences du monde spirituel.

Avant la fondation de cette Section j'eus à faire, dans le cercle « Die Kommenden », une série de conférences intitulées « Du Bouddha au Christ ». J'avais essayé de montrer comment le mystère de Golgotha constitue un énorme progrès par rapport à l'événement du Bouddha, et comment l'humanité, en aspirant à l'expérience christique, se dirige vers le point culminant de son développement.

J'avais également parlé dans ce même cercle de la nature des Mystères.

Mes auditeurs acceptaient toutes ces idées. Ils n'ont jamais trouvé de contradictions avec le contenu de mes conférences antérieures. Une fois la Section fondée, j'apparus avec l'étiquette de théosophe; je commençai alors à être contesté. Ce n'est pas la cause que l'on me reprochait, mais le *nom* et les rapports avec une Société dont personne ne voulait.

D'autre part mes auditeurs non théosophes étaient bien disposés à être « stimulés », mais stimulés seulement, par mes explications, et à les recevoir sous leur aspect purement littéraire. Il n'existait aucune compréhension pour ce qui me tenait à cœur: introduire dans la vie les impulsions du monde spirituel. C'est parmi les gens concernés par la théosophie que je rencontrai peu à peu ce genre d'intérêt.

Chez les Brockdorff, où j'avais parlé de Nietzsche et des révélations secrètes de Goethe, je fis une conférence sur le « Faust » vu dans une perspective ésotérique. (Cette conférence fut publiée par la suite ensemble avec une étude sur le conte de Goethe, aux « Editions philosophiques-anthroposophiques »).

A la suite de mes exposés sur la « Mystique » je fus invité, l'hiver suivant, à faire une nouvelle série de conférences devant ce même cercle de théosophes. Je traitai le sujet résumé dans mon livre « Le Christianisme en tant que fait mystique ».

Dès le début j'insistai sur l'importance que j'attachais au choix du titre « en tant que fait mystique ». Je n'avais pas l'intention de simplement décrire le contenu mystique du christianisme. Mon but consistait à exposer l'évolution depuis les anciens systèmes jusqu'au Mystère de Golgotha, d'évoquer dans ce cheminement non seulement l'action des puissances terrestres à l'œuvre dans

l'histoire, mais bien davantage les impulsions spirituelles supra-terrestres. Je voulais également montrer que les images cosmiques utilisées par les anciens centres de mystère dans leur culte, devinrent un fait historique: une *réalité* cosmique incarnée sur terre.

Cela, la Société théosophique ne l'avait enseigné nulle part. J'étais sur ce point en pleine opposition avec les dogmes théosophiques de l'époque, avant même que l'on m'eût invité à travailler au sein de cette Société.

En effet, c'est seulement après la série de conférences sur le Christ que cette invitation me fut faite.

Entre ces deux séries de conférences données à la Société théosophique, Marie von Sivers avait séjourné en Italie (Bologne) pour y soutenir le travail de la Loge théosophique.

Tels furent les événements jusqu'à ma première visite à un congrès théosophique à Londres en 1902. Marie von Sivers y participait également. La fondation imminente d'une Section allemande de la Société était déjà considérée comme un fait acquis; j'en serais son secrétaire général, alors que je venais tout juste d'être sollicité pour devenir membre de la Société théosophique.

Cette visite à Londres m'intéressa beaucoup. Je fis la connaissance de quelques personnalités dirigeantes de la Société théosophique. J'habitais chez l'une d'elle, Mr. Bertram Keightley. Je me liai d'amitié avec lui. Je fus présenté à Mr. Mead, l'écrivain bien connu du mouvement. Dans la maison de Bertram Keightley je pus assister à des conversations des plus captivantes au sujet de la science spirituelle pratiquée par la Société.

J'eus des conversations très intimes surtout avec Mr. Keightley. Il évoqua devant Marie von Sivers et moi la figure de Mme Blavatsky, sa richesse spirituelle et les expériences qu'il avait pu faire grâce à elle.

Je fis brièvement la connaissance d'Annie Besant et

de Sinnett, l'auteur du « Bouddhisme ésotérique ». Je n'eus *pas* l'occasion de rencontrer Mr. Leadbeater; je l'entendis seulement lors de sa conférence. Il ne fit sur moi aucune impression particulière.

J'assistai aussi à des entretiens sur des sujets hautement intéressants; tout cela me préoccupait beaucoup, mais n'eut aucune influence sur mes propres idées.

Je consacrai le temps libre entre les séances du congrès, à l'étude des collections scientifiques et artistiques de Londres. Je peux dire que celles relatives aux sciences et à l'histoire m'ont suggéré maintes réflexions sur le développement de la nature et de l'humanité.

Cette visite à Londres fut pour moi un événement important. Je quittai cette ville, enrichi d'impressions très variées et profondes.

Le premier numéro de la Revue de l'année 1899 contient un article que j'ai intitulé « Considérations de nouvel an par un hérétique ». Il ne s'agissait pas d'une hérésie par rapport aux confessions religieuses, mais à l'égard de l'orientation prise par la culture contemporaine.

On était au seuil d'un nouveau siècle. Celui qui se terminait avait apporté des résultats considérables dans le domaine de la vie et du savoir extérieur.

Une pensée pourtant me tracassait: « Malgré toutes ces acquisitions et bien d'autres encore, dans le domaine de l'art par exemple, celui qui possède une vue profonde des choses ne peut pas tellement se réjouir du niveau actuel de la civilisation. Nos aspirations spirituelles supérieures ont des exigences que notre époque ne satisfait guère ». Compte tenu du vide actuel, je reportais mon regard en arrière vers les temps de la Scolastique où les êtres possédaient encore quelque lien d'ordre conceptuel avec l'esprit. « Il n'y a pas lieu de s'étonner si, face à de tels symptômes, les esprits nourrissant des besoins spiri-

tuels profonds trouvent plus de satisfaction à la magnifique construction d'idées scolastiques qu'au contenu intellectuel de notre temps. Dans son excellent livre « Histoire de l'Idéalisme », Otto Willmann fait l'éloge de la philosophie des siècles passés. Il faut bien l'avouer: l'esprit de l'homme éprouve la nostalgie de cette grandiose transparence de la pensée que connut le savoir humain grâce aux systèmes philosophiques des scolastiques. « Le découragement est un indice caractéristique de la vie spirituelle à la fin du siècle. Il estompe la joie que nous pourrions tirer des dernières acquisitions modernes ».

Certains prétendaient que le « vrai savoir » prouve précisément l'impossibilité d'exprimer en un système philosophique une vue d'ensemble de l'existence. Je leur répondis: « Si l'on s'en tenait à cette opinion, on devrait se contenter de mesurer les objets et les phénomènes, de les peser, de les comparer et de les vérifier au moyen d'instruments; mais alors on ne s'interrogerait jamais sur leur *signification* profonde ».

Mon état d'âme d'alors permet de mieux comprendre comment j'ai été amené à déployer mon activité anthroposophique au sein de la Société théosophique. M'étant entièrement consacré à découvrir la vie spirituelle contemporaine, afin d'établir la base spirituelle dont j'avais besoin pour rédiger la Revue, je sentis en moi l'ardent besoin de « récupérer » par la lecture d'un livre comme « L'Histoire de l'Idéalisme » de Willmann. Certes, il y avait un abîme entre ma vision spirituelle et ses considérations philosophiques; mais je me sentais spirituellement très proche de ses idées.

Fin septembre 1900 je pus remettre la Revue en d'autres mains.

J'avais très fortement ressenti, les faits mentionnés le prouvent, la nécessité de faire connaître les résultats de mon investigation spirituelle, et cela *avant* même de

démissionner de la Revue; il est clair également que cette attitude intérieure n'a rien à voir avec mon impossibilité de continuer à en assumer la rédaction.

Mon âme semblait prédestinée à s'engager dans cette activité qui puisait ses impulsions aux sources de la connaissance spirituelle.

J'ai néanmoins toujours l'impression que, sans les obstacles décrits plus haut, ma tentative d'utiliser la pensée scientifique pour accéder au monde de l'esprit aurait pu réussir. J'estime encore que mes propos tenus de 1897 à 1900 s'imposaient face à la mentalité de cette époque; et je considère par ailleurs avoir ainsi traversé l'épreuve spirituelle la plus intense de toute mon existence. J'avais appris à connaître à fond l'origine des puissances qui tendaient alors à dissoudre et détruire les valeurs culturelles, et à les détourner de l'esprit. Par cette prise de conscience, j'ai considérablement affermi la force dont j'eus besoin par la suite pour agir selon l'esprit.

La rédaction de mon livre « Idées et doctrines philosophiques au XIXe siècle », en deux tomes, avait précédé mes activités au sein de la Société théosophique; ce travail date de la période terminale de ma collaboration à la Revue; le seconde édition fut complétée par un résumé du développement de la philosophie depuis l'époque grecque jusqu'au XIXe siècle et publiée sous le titre « Enigmes de la Philosophie ».

Les circonstances extérieures qui furent à l'origine de ce livre sont tout à fait secondaires. Cronbach, l'éditeur de la Revue, faisait paraître une collection d'ouvrages consacrés au développement des différents domaines de la science et de la vie au XIXe siècle. Il voulait également publier un aperçu des idées et doctrines philosophiques. Il me confia cette tâche.

J'en portais en moi les idées depuis longtemps déjà.

La pensée de Gœthe m'offrait un point de départ très personnel pour mes considérations sur les différentes philosophies. J'avais à exposer l'opposition entre la pensée gœthéenne et les théories de Kant, et à décrire les tentatives philosophiques au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle chez Fichte, Schelling et Hegel; tout cela me semblait indiquer le début d'une époque particulière dans l'histoire de la philosophie. Les œuvres pleines d'esprit, où Richard Wahle décrivait la décadence de la pensée philosophique à la fin du XIXe siècle, en marquaient la fin. Ainsi les tentatives philosophiques de ce siècle formaient un tout. L'ayant ressenti, je saisis volontiers l'occasion de l'exposer.

Lorsqu'il m'arrive de songer à ce livre, il me donne l'impression de constituer un reflet symptomatique de ma biographie. Certains croient que mon évolution s'est faite à travers une suite de contradictions. S'il en avait été ainsi, je l'avouerais volontiers. En réalité, mon développement spirituel fut tout autre. J'avançais en ajoutant de nouveaux domaines à ce qui vivait déjà en moi. La période succédant à l'élaboration des « Idées et doctrines philosophiques » fut particulièrement féconde pour assimiler de nouvelles données spirituelles.

De plus, je dois préciser que, pour avancer dans le domaine de l'esprit, je n'ai jamais choisi la voie mystique et sentimentale, mais toujours celle des concepts aussi clairs que cristal. L'expérience des concepts et des idées me conduisit du domaine idéal vers celui de la réalité spirituelle.

La véritable évolution du monde organique, depuis son origine jusqu'aux temps présents, se dévoila à mon imagination bien après la composition de mon livre déjà cité.

Tandis que je le rédigeais, je voyais encore intérieurement la théorie scientifique issue de la pensée darwi-

nienne. Elle ne faisait que décrire une série de phénomènes sensibles du règne naturel. Je la considérais comme animée par des *impulsions spirituelles*, du genre entrevu par Goethe dans son idée de la métamorphose.

Je n'ai jamais pris la théorie scientifique de l'évolution défendue par Heackel pour un simple champ d'action réservé aux lois mécaniques ou simplement organiques. Elle était bien plus, selon moi, un acte de l'esprit conduisant l'être vivant depuis les formes simples aux plus compliquées jusqu'à la forme humaine. Le darwinisme m'apparaissait comme une manière de penser menant à celle de Goethe, mais néanmoins en retrait par rapport à elle.

C'est encore par la *pensée* que j'étais arrivé à ces idées; plus tard je m'élevai jusqu'à la contemplation imaginative. Alors seulement je pus comprendre qu'aux temps très reculés, la réalité spirituelle était animée par une essence très différente de celle des organismes les plus élémentaires. L'homme en tant qu'être spirituel est antérieur à tous les autres êtres vivants; pour revêtir son actuelle configuration physique il a dû se détacher d'un être cosmique qui le contenait, lui et tous les autres organismes. Ces derniers ne sont donc que des reliquats du développement humain; l'homme n'en est pas l'aboutissement; bien au contraire, il a rejeté toutes ces formes, s'en est débarrassé pour accéder à sa configuration physique, qui est l'image même de son être spirituel. L'homme est un être macrocosmique portant en lui la totalité du monde terrestre; il est devenu microcosme en éliminant tout le reste. Je n'acquis cette conviction que dans les premières années du siècle nouveau.

Elle ne pouvait donc être à l'origine de mon livre « Idées et doctrines philosophiques ». Inspiré par la philosophie gothéenne, je m'efforçai, en écrivant le

second tome, de donner aux théories de Darwin et de Haeckel une *forme spiritualisée*. J'en fis le point de départ d'un approfondissement spirituel des énigmes de l'univers.

Lorsque plus tard je préparai la seconde édition du livre, j'avais déjà acquis la connaissance de la véritable évolution. Je maintins le point de vue adopté lors de la première édition; il exprimait le résultat d'une *pensée non encore doublée de la contemplation en esprit*. Mais je trouvai indispensable d'apporter au texte de légères modifications: premièrement, parce que l'introduction d'une esquisse d'ensemble de la philosophie avait changé le plan de mon livre, et deuxièmement parce que cette seconde édition fut publiée après que j'eusse fait connaître mes idées sur le vrai développement des êtres vivants.

La forme donnée à mon ouvrage « Enigmes de la Philosophie » reflétait un certain aspect de mon évolution spirituelle. On ne saurait pour autant le qualifier de subjectif; la valeur de mon livre est toute *objective*. En effet, une pensée, même vécue spirituellement, ne peut, en tant que *pensée*, représenter le développement des êtres vivants autrement que je l'ai fait dans mon ouvrage. La démarche suivante devra avoir recours à la contemplation spirituelle.

Mon livre restitue en toute objectivité le point de vue pré-anthroposophique qu'il faut connaître et expérimenter, avant de pouvoir s'élever à un degré supérieur. Lorsque la recherche spirituelle s'appuie sur une méthode claire et limpide, au lieu d'emprunter une voie mystique et vague, ce point de vue apparaît comme une des étapes sur le chemin de la connaissance et conduit à certains résultats, dont la description peut servir de phase préliminaire indispensable à une étape supérieure.

Haeckel m'apparaissait alors comme un esprit ayant courageusement envisagé sous leur angle philosophique les acquisitions de la science aturelle, tandis que les autres savants excluaien la pensée et voulaient s'en tenir aux seules données de l'observation sensible. Dans sa découverte de la réalité, Haeckel connaissait le prix de la pensée *créatrice*; en conséquence je me sentis toujours à nouveau attiré par lui, et je lui dédiai mon livre, bien que son contenu — même dans sa forme d'alors — ne fût pas conforme à ses propres théories. Haeckel n'avait d'ailleurs absolument rien d'un philosophe. Dans ce domaine il n'était qu'un dilettante. Aussi, les attaques répétées des philosophes à son égard me semblaient-elles fort déplacées. C'est en réponse à ces critiques que je lui dédiai mon ouvrage; j'avais du reste déjà manifesté mon opposition en publiant mon étude « Haeckel et ses adversaires ». En toute naïveté il s'était servi de la pensée pour décrire les réalités biologiques; on lui adressait des critiques d'ordre philosophique procédant d'un domaine spirituel qui lui était totalement étranger. Je crois qu'il n'a jamais compris ce que les philosophes voulaient de lui. Je m'en rendis compte au cours d'une conversation avec lui à Leipzig, après la publication de ses « Enigmes de l'univers », et à l'occasion de la représentation d'une pièce de Borngräber « Giordano Bruno ». Il me confia alors: « Les gens prétendent que je renie l'esprit. Si seulement ils pouvaient voir comment ses forces structurent la matière; ils percevraient alors l'action de l'esprit dans le moindre processus se déroulant au fond d'une cornue. Il y a de l'esprit partout! » Haeckel ignorait tout de l'esprit véritable. Il voyait déjà de « l'esprit » dans les forces de la nature.

Il était inutile, dès lors, de vouloir contrer un pareil aveuglement à l'égard de l'esprit en se servant de con-

cepts philosophiques desséchés; il eût mieux valu se rendre compte à quel point l'époque était éloignée de toute expérience spirituelle, et tenter de faire jaillir l'étincelle à partir de ce qui était acquis, c'est-à-dire la biologie.

Du moins était-ce mon opinion. Elle eut sa part dans l'élaboration de mon ouvrage « Idées et doctrines philosophiques du XIXe siècle ».

CHAPITRE XXXI

Une autre collection consacrée aux progrès de la culture durant le XIXe siècle fut éditée par Hans Kraemer. Elle contenait de longues études sur les différentes branches de la vie intellectuelle, des réalisations techniques et de l'évolution sociale.

Je fus invité à écrire un article sur la vie littéraire, ce qui m'amena à méditer sur le développement de la vie imaginative au XIXe siècle. Je décrivis mes expériences personnelles dans ce domaine et renonçai à la méthode philologique qui travaille « sur documents ».

Cette étude eut pour moi une certaine importance, car j'avais à parler de manifestations de la vie spirituelle sans pouvoir me référer à l'expérience du monde de l'esprit. Je passai donc sous silence les vraies impulsions spirituelles qui émanent de ce monde pour apparaître dans les créations poétiques.

Je dus aussi tenir compte de la façon dont l'âme peut vivre l'un des aspects de l'existence, simplement sous l'angle de la conscience ordinaire, donc en renonçant à stimuler le contenu de cette conscience en vue de l'élever jusqu'à l'expérience du monde de l'esprit.

J'eus une autre occasion, bien plus significative encore, de « m'arrêter au seuil » du monde spirituel, lors

d'une étude destinée à une autre collection. Il ne s'agissait pas cette fois d'une encyclopédie du siècle, mais simplement d'une publication portant sur différents domaines de la connaissance et de l'existence, dans la mesure où « l'égoïsme » humain constitue l'élément moteur de leur développement. Arthur Dix en était l'éditeur. Cette série, intitulée « L'égoïsme », répondait bien aux besoins de l'époque de transition du XIXe au XXe siècle.

Les impulsions de l'intellectualisme se manifestant à partir du XVe siècle dans tous les domaines de l'existence, prennent racine, du moins dans leur nature la plus authentique, dans la vie de l'âme individuelle. Lorsque l'être humain se sert de l'intellect pour exprimer son appartenance à la vie sociale, il ne s'agit pas vraiment d'un énoncé intellectuel proprement dit, mais plutôt d'une imitation.

Si le besoin d'un sentiment social s'est avéré si intense en ce siècle, c'est entre autre pour la raison suivante: l'intellectualité est incapable de le saisir intérioritément avec toute la profondeur voulue. Même jusque dans ce domaine on voit le désir le plus ardent de l'humanité se porter sur ce qu'elle ne possède *pas*.

Je participai à ce livre par une étude sur « L'égoïsme dans la philosophie ». Ce titre s'imposait d'après le sujet général de l'ouvrage. Il aurait été plus juste de prévoir: « L'individualisme dans la philosophie ». J'essayai de donner un bref aperçu de la philosophie occidentale depuis Thalès, et de montrer ses efforts pour amener l'individu à faire, sous forme de pensées imaginatives, l'expérience du monde, — comme ma Philosophie de la Liberté a tenté de le faire pour la connaissance et la vie morale. —

Cette étude me plaça de nouveau au « seuil du monde de l'esprit ». Les pensées imaginatives traduisant le

contenu du monde sont projetées dans l'individualité humaine. Sous cet aspect elles attendent que se réalise en elles l'*expérience* qui va permettre à l'âme de pénétrer dans le monde de l'esprit. Je n'allai pas plus loin dans mes développements. Il existe un monde intérieur montrant jusqu'où la simple pensée peut s'élever vers la compréhension de l'univers.

On le constatera: j'ai adopté de multiples points de vue pour décrire la vie intérieure pré-anthroposophique, et cela avant même de m'être consacré, dans le cadre de mes activités anthroposophiques publiques, à la description du monde de l'esprit. Cela n'est pas en contradiction avec mon engagement en faveur de l'anthroposophie, car le tableau du monde ainsi révélé, loin d'être démenti par elle, s'en trouve approfondi et élargi.

Si l'on s'exprime en mystique du monde spirituel, n'importe qui a le droit d'objecter: « tu parles de tes expériences personnelles; tes descriptions sont subjectives ». Mon expérience du monde de l'esprit m'avait fait comprendre que je n'avais pas à suivre ce genre de sentier spirituel.

Ma mission consistait à élaborer pour l'anthroposophie une base aussi objective que la pensée scientifique, laquelle ne s'arrête pas à la simple énumération d'observations sensibles, mais s'élève à une compréhension synthétique. On pouvait à la rigueur discuter mes analyses philosophiques et scientifiques, ou mes commentaires scientifiques relatifs aux idées de Goethe; — tout cela pouvait sembler plus ou moins exact. Par contre, il est certain que je me suis toujours efforcé de respecter les exigences de l'objectivité scientifique.

Fort de cette connaissance dégagée de toute sentimentalité mystique, je cherchai ensuite l'expérience du monde de l'esprit. Que l'on veuille bien prendre la

peine de vérifier, dans mes ouvrages « Mystique et esprit moderne » et « Le Christianisme en tant que fait mystique », comment le concept « mystique » a été traité dans le sens de cette connaissance *objective*. Le plan de construction de ma « Théosophie » mérite une attention particulière. La vision spirituelle est à l'arrière-plan de chacune des démarches de cet ouvrage; rien n'y est dit qui n'en découle. Au début du livre cette contemplation spirituelle s'exprime à travers les idées scientifiques; puis progressivement, accédant aux domaines supérieurs, elle est amenée à créer librement des imaginations du monde de l'esprit. Cette description imaginative émerge de la pensée scientifique aussi naturellement que la fleur vient à la suite de la tige et des feuilles. On ne possède pas une vue totale de la plante tant qu'on ignore la fleur; de même, pour parvenir à une vue totale de la nature, il convient de s'élever du sensible jusqu'à l'esprit.

Je cherchais à démontrer que l'anthroposophie est la continuation objective de la science, et non une simple doctrine subjective et parallèle. Naturellement cet effort ne fut pas compris au début, car on considérait les limites de la science situées là où commence l'anthroposophie. On ne se sentait d'ailleurs nullement enclin à animer les idées scientifiques pour leur faire saisir le spirituel. On demeurait sous l'emprise des coutumes intellectuelles de la seconde moitié du XIX^e siècle. Par crainte d'entrer dans des régions où chacun ferait valoir sa libre fantaisie, on n'avait pas le courage de briser les chaînes de l'observation purement sensible.

Telle était l'orientation de ma vie intérieure lorsqu'en 1902 Marie von Sivers et moi acceptâmes de diriger la Section allemande de la Société théosophique. Marie von Sivers était *la* personne, qui, de par son être profond, offrait la possibilité d'écarter tout sectarisme de

ce que nous étions en train d'édifier, et de donner à notre cause un caractère lui assurant sa place au sein de la vie intellectuelle et culturelle. Elle s'intéressait beaucoup à l'art dramatique et à l'art de la parole; elle avait suivi une formation dans les meilleurs conservatoires, notamment à Paris, et perfectionné ainsi son talent naturel. Au temps où je fis sa connaissance à Berlin, elle s'y consacrait toujours et cherchait à s'initier aux différentes méthodes de l'art de la parole.

Une profonde amitié nous lia bientôt et permit de développer une collaboration dans les domaines spirituels les plus variés. Nous ne tardâmes pas à voir dans notre activité commune consacrée non seulement à l'anthroposophie, mais aussi à l'art poétique et à l'art de la parole, notre raison d'être.

Cette culture en commun de la vie spirituelle pouvait seule constituer le point central à partir duquel nous allions faire rayonner l'anthroposophie, en utilisant au début le cadre offert par la Société théosophique.

Lors de notre première visite commune à Londres, la Comtesse Wachtmeister, connaissance intime de Mme Blavatsky, avait fait à Marie von Sivers maintes confidences sur la personne de son amie, et donné par ailleurs de précieux renseignements sur l'organisation de la Société théosophique et le développement de ce mouvement. Elle était familiarisée, et ce à un degré très avancé, avec le contenu spirituel révélé à cette Société, et savait parfaitement comment il avait été cultivé par la suite.

Comme je l'ai mentionné plus haut, il fut possible de trouver dans le cadre de la Société théosophique des gens désireux d'entendre parler du monde spirituel; en disant cela, je ne pense pas spécialement aux membres de cette Société. Il est vrai que *beaucoup* d'entre eux

se montrèrent bientôt très compréhensifs envers ma façon d'enseigner la science spirituelle.

Mais un grand nombre de ces membres étaient des partisans fanatiques de tel ou tel dirigeant de la Société, et ne juraient que par les dogmes émis par ces personnalités d'esprit sectaire.

Le niveau trivial et le dilettantisme en cours dans la Société théosophique me rebutait. Je ne trouvais guère de substance intérieure que chez les théosophes anglais; léguée par Mme Blavatsky, cette substance était entretenue alors par Annie Besant et quelques autres. Je n'aurais jamais pu agir selon leur style, mais je voyais dans le courant qui les animait un noyau spirituel pouvant servir de point de départ pour toute personne qui prendrait à cœur l'enseignement de la Science spirituelle.

Ce n'est donc pas sur les membres de la Société théosophique que nous comptions, Marie von Sivers et moi, mais plus généralement sur tous ceux que l'élan du cœur et l'intérêt profond destinaient à cultiver sérieusement la Science spirituelle.

Certes, notre travail au sein des Branches de la Société théosophique constituait bien une base de début indispensable, mais il ne représentait qu'une partie de nos activités. Notre action portait en premier lieu sur les conférences publiques, où je m'adressais à des auditeurs n'ayant rien à voir avec la Société théosophique, mais simplement intéressés par les sujets traités.

Ainsi, ceux qui avaient pu m'entendre parler du monde spirituel et ceux qui, venant des milieux théosophiques, s'étaient ralliés à mon enseignement, formèrent au sein de la Société théosophique le germe de ce qui plus tard allait devenir la Société anthroposophique.

Mon action au sein de la Société théosophique m'a valu de nombreuses incriminations, même de la part de

celle-ci. On m'a entre autre reproché de m'être servi du renom de cette Société comme d'un tremplin pour ouvrir plus commodément la voie à mon propre enseignement spirituel.

Cela est complètement absurde. Lorsque je donnai suite à l'invitation qui m'avait été faite par cette Société, celle-ci était la seule institution sérieuse où existait un intérêt réel pour la vie spirituelle. Et si l'état d'esprit, l'attitude et l'activité étaient demeurés ce qu'ils étaient alors, jamais mes amis et moi n'aurions éprouvé le besoin d'en sortir. On aurait simplement pu se contenter de fonder, dans le cadre même de la Société théosophique, une section spéciale: la « Société anthroposophique ».

Mais dès 1906 apparurent dans la Société théosophique des symptômes alarmants de sa prochaine décadence.

Au temps de Mme Blavatsky déjà, les observateurs extérieurs affirmaient l'existence de certaines manifestations inquiétantes. Il faut toutefois reconnaître qu'au début du siècle le sérieux du travail spirituel fourni dans cette Société compensait largement les irrégularités commises, encore que celles-ci aient toujours été contestées.

Mais à partir de 1906, cette Société, sur la direction de laquelle je n'exerçais aucune influence, connut des pratiques rappelant certains excès du spiritisme. Je fus donc amené à préciser avec insistance que la Section dont j'avais la direction n'était en rien concernée par ces procédés. Le tout arriva à son comble lorsque l'on prétendit que le Christ allait se réincarner sur terre dans un jeune hindou. Pour propager cette absurdité, on fonda une société spéciale au sein de la Société théosophique: « L'Etoile d'Orient ». Pour moi et mes amis il était absolument impossible d'accepter comme membres

de notre Section allemande les adeptes de « L'Etoile d'Orient » qui en manifestaient le désir, bien qu'Annie Besant l'eût souhaité, en sa qualité de présidente de la Société théosophique. A cause de ce refus nous fûmes exclus en 1913 de la Société théosophique. Nous nous vîmes alors dans l'obligation de fonder une Société anthroposophique indépendante.

Si j'ai largement anticipé sur les événements ultérieurs de ma biographie, c'est que seuls ces faits plus récents peuvent éclairer correctement mes intentions d'alors, au moment où j'entrai dans cette Société au début du siècle.

A Londres, en 1902, prenant pour la première fois la parole au congrès de la Société théosophique, j'avais dit: l'union des différentes sections se fera si chacune apporte vers le centre ce qu'elle a à donner. J'avais souligné que telle était mon intention en ce qui concerne la Section allemande, et fait clairement comprendre qu'elle ne se laisserait jamais imposer des dogmes, mais constituerait un lieu d'investigation spirituelle entièrement indépendant; ses membres souhaitaient, lors du rassemblement de toute la Société, s'entendre avec les autres sur la pratique d'une vie spirituelle authentique.

CHAPITRE XXXII

Il m'est très douloureux de trouver toujours à nouveau dans des articles sur l'anthroposophie des remarques comme celle-ci: la guerre mondiale a créé chez les hommes un état d'âme favorable à toutes sortes de tendances « mystiques » et autres courants spirituels du même genre, — et de voir l'anthroposophie incluse dans cette énumération.

En réalité, le mouvement anthroposophique avait déjà été fondé au début du siècle, et rien d'essentiel ne s'y est accompli depuis, qui n'ait reçu l'impulsion de la vie intime de l'esprit. Mes expériences spirituelles remontent à un quart de siècle. Je les ai exprimées dans mes livres et articles, ainsi que dans mes conférences. Toute mon action repose donc sur des impulsions spirituelles. Dans l'ensemble, les thèmes exposés sont toujours puisés à la source de l'esprit. Pendant la guerre j'ai également traité certains sujets suggérés par les événements du jour. Je n'avais pas la moindre intention de me servir du climat d'alors pour répandre l'anthroposophie. Il s'agissait simplement d'expliquer les données de l'histoire contemporaine à la lumière des connaissances issues du monde spirituel.

L'anthroposophie veut être l'expression de l'esprit.

C'est à cette source qu'elle puise sa force. Elle n'a jamais poursuivi d'autre but. Il est totalement faux de prétendre qu'elle ait voulu tirer un avantage du désarroi dont souffraient les âmes pendant la guerre. Il est vrai qu'il y eut, après cet événement, un regain d'intérêt pour l'anthroposophie; un nombre croissant de membres s'inscrivirent à la Société anthroposophique. Il convient par contre de souligner que, depuis le début du siècle, la ligne de conduite de la cause anthroposophique ne fut en rien modifiée par ces réalités.

Pour donner à l'anthroposophie une forme adaptée à sa nature spirituelle, il fallut d'abord surmonter toutes sortes de résistances venant des théosophes allemands.

Il s'agissait en premier lieu de justifier la connaissance spirituelle au regard de la pensée « scientifique » moderne. J'ai souvent rappelé dans le présent ouvrage que cette justification était nécessaire. Partant de la méthode de pensée appliquée à la nature, et avec raison considérée comme « scientifique », je l'ai transformée pour servir à la connaissance spirituelle. Appliquée à l'observation spirituelle, la méthode scientifique est différente de ce qu'elle était dans l'observation de la nature; mais le caractère « scientifique » lui reste acquis.

Les personnes se considérant au début du siècle comme les responsables de la Société théosophique manquaient d'intérêt et de compréhension pour la forme scientifique que je m'efforçais de donner à la connaissance spirituelle.

Elles se regroupaient autour du Dr Hübbe-Schleiden. Ami personnel de Mme Blavatsky, il avait fondé à Elberfeld, au cours des années quatre-vingts, une Société théosophique. Mme Blavatsky prit une part active à cette fondation. Hübbe-Schleiden allait par la suite éditer le « Sphinx », revue destinée à propager les pensées

théosophiques. Ce mouvement devait bientôt s'éteindre. A l'époque où fut fondée la Section allemande de la Société théosophique il n'en restait plus guère que quelques personnes. Elles me considéraient d'ailleurs comme un intrus dans leur domaine. On attendait que Hübbe-Schleiden fournisse cette « justification scientifique » de la théosophie, car sans cette preuve, pensait-on, il ne fallait rien entreprendre en Allemagne. Mes activités étaient nuisibles et dérangeaient leur « attente ». La théosophie était « leur » affaire; ils ne songeaient pas à se retirer de la Société. Dès qu'il s'y passait quelque chose, ils ne voulaient pas demeurer à l'écart.

Mais qu'entendaient-ils donc par ce caractère « scientifique » que Hübbe-Schleiden devait créer pour permettre de « prouver » la théosophie ? L'anthroposophie ne les intéressait pas.

On pensait aux grilles atomiques servant de base aux théories et hypothèses scientifiques. On « expliquait » les phénomènes de la nature en prêtant aux « particules originelles » de la substance universelle la faculté de se regrouper en atomes, et ceux-ci en molécules. Suivant le mode d'intégration des atomes en molécules, on obtenait telle ou telle matière.

Cette méthode de pensée passait pour être exemplaire. On construisait des combinaisons moléculaires complexes pouvant servir de base à l'activité de l'esprit. On voyait dans les transformations des structures moléculaires l'origine des processus chimiques; on s'efforçait d'expliquer à peu près de la même façon l'existence des processus spirituels.

Il m'était absolument impossible d'accepter cette interprétation de l'atomisme, telle qu'elle sévissait au sein même des sciences de la nature; quant à sa transposition dans le domaine de l'esprit, je la considérais

comme un égarement de la pensée; il était inutile de s'y attarder.

Dans ce secteur, j'ai toujours éprouvé des difficultés à faire passer ma conception de l'anthroposophie. Depuis longtemps déjà certains milieux prétendaient que le matérialisme théorique était dépassé, et qu'en parlant de sa présence dans les sciences, l'anthroposophie luttait contre des moulins à vent. Or, cette coutume de concevoir le matérialisme comme révolu constitue précisément, j'en suis certain, la meilleure voie pour le conserver.

J'attachais de moins en moins d'importance à la théorie des atomes, mécanique ou autre, appliquée aux phénomènes matériels. Il m'importait avant tout que la pensée contemplative choisisse comme point de départ l'atomisme, — les plus petites entités de l'univers, — et qu'elle cherche ensuite le passage conduisant à l'organique, à l'esprit. Je voyais la nécessité de partir d'un tout. Atomes et structures atomiques ne peuvent être que les conséquences d'effets spirituels, d'effets organiques. En accord avec les conceptions gœthéennes sur la nature, ce ne sont pas des constructions intellectuelles qui devaient me servir de base, mais la contemplation du phénomène originel. J'ai toujours été convaincu de cette parole de Goethe: « le fait constitue déjà une théorie; il n'y a rien à chercher *au-delà* ». Mais cela oblige à s'en tenir, pour la nature, aux données des sens, et à ne recourir à la pensée que pour ramener les phénomènes complexes et dérivés (apparences), difficiles à embrasser du regard, aux phénomènes primordiaux et simples. On découvre alors que la nature nous offre des couleurs et d'autres qualités sensibles, à l'intérieur desquelles agit l'esprit; par contre, on ne trouvera jamais d'univers atomistique derrière le monde sensible. Tout ce qui est valable pour l'atomisme fait partie du règne sensible.

Que cette orientation ait conduit à des progrès dans la connaissance de la nature, cela, la pensée anthroposophique ne peut l'admettre. Les opinions de Mach, ainsi que d'autres théories récentes, laissent entrevoir l'abandon des constructions atomistiques et moléculaires; mais cette coutume d'élaborer des hypothèses s'est tellement enracinée dans le mode de penser, qu'en la délaissant, la réalité nous échappe. Selon Mach, un concept n'est rien d'autre qu'un résumé utile de perceptions sensibles; il ne lui attribue aucune parenté avec la réalité de l'esprit. Les savants plus modernes ne disent rien d'autre.

Ceux qui combattent le matérialisme théorique sont tout aussi éloignés de cette réalité spirituelle dans laquelle vit l'anthroposophie, que l'était le matérialisme au dernier tiers du XIXe siècle. Les arguments que l'anthroposophie opposait alors aux habitudes intellectuelles des savants ne sont pas dépassés, bien au contraire.

D'aucuns verront dans ce que je viens d'exposer un simple discours théorique intercalé dans mon autobiographie. J'ai sur ce point un avis différent: le contenu de ces discussions correspond à une *expérience vécue*, une expérience très profonde et bien plus importante que tous les événements qui, en d'autres occasions, m'ont touché de l'extérieur.

Dès la fondation de la Section allemande de la Société théosophique il m'a semblé nécessaire de pouvoir disposer de notre propre périodique. Nous créâmes alors, Marie von Sivers et moi, la revue mensuelle « Lucifer ». Il va de soi que ce nom n'avait aucun rapport avec la puissance spirituelle du même nom et que je devais plus tard opposer à Ahriman. L'enseignement anthroposophique n'était alors pas encore assez développé pour qu'il soit possible de parler déjà de ces

entités. Le nom devait simplement signifier: « Porteur de lumière ».

Mon intention était bien de travailler en accord avec les dirigeants de la Société théosophique. Dès le début, cependant, j'eus le sentiment: c'est à partir de *son propre germe* que se développera l'anthroposophie. Son contenu doit rester indépendant de l'enseignement dispensé par cette Société. Pour cela j'avais absolument besoin de la revue. En fait, l'anthroposophie, telle qu'elle est aujourd'hui, naquit de mes premières publications.

Ainsi fut fondée la Section allemande, en présence et en quelque sorte sous le patronage de Mme Besant. Elle fit alors à Berlin une conférence sur les buts et les principes de la théosophie. Par la suite nous l'avons invitée à en donner d'autres dans plusieurs villes allemandes, à Hambourg, Berlin, Weimar, Munich, Stuttgart et Cologne. — Néanmoins l'impulsion théosophique n'allait pas tarder à s'éteindre, non pas que j'eusse pris des mesures particulières à son égard, mais en raison d'une nécessité intérieure due à elle seule. Parallèlement l'anthroposophie devait prendre son essor et se développer en fonction de conditions dictées par ses propres lois.

Tout cela fut réalisable grâce à Marie von Sivers; elle a non seulement consenti, dans la mesure de ses possibilités, les sacrifices matériels indispensables, mais encore consacré à l'anthroposophie toutes ses forces et toute son activité. Au début nos conditions de travail étaient bien primitives. Je rédigeais moi-même la plus grande partie de « Lucifer ». Marie von Sivers s'occupait de la correspondance. Lorsqu'un numéro était prêt, nous confectionnions nous-mêmes les bandes, écrivions les adresses, collions les timbres, pour ensuite porter le tout à la poste dans une corbeille à linge.

« Lucifer » ne tarda pas à s'agrandir. Un certain M.

Rappaport de Vienne, éditeur d'une revue « Gnosis », me proposa de réunir nos deux périodiques. « Lucifer » devint alors « Lucifer-Gnosis ». Pendant un certain temps Rappaport prit à sa charge une partie des dépenses.

« Lucifer-Gnosis » connut un très bon départ. La revue s'imposa de façon tout à fait satisfaisante. Certains numéros épuisés durent même être réimprimés. Elle n'était pas près de faire faillite. Très rapidement l'intérêt pour l'anthroposophie prit une telle ampleur que je fus appelé à faire des conférences dans de nombreuses villes, et souvent même je dûs en donner toute une série. D'abord je m'efforçai d'assurer la rédaction de « Lucifer-Gnosis » tout en me consacrant aux conférences, mais la parution régulière des numéros ne put pas être maintenue; il y eut parfois des retards de plusieurs mois. On vit alors cette situation plutôt curieuse: tout en augmentant avec chaque numéro le nombre de ses abonnés, la revue dut cesser de paraître, par suite du surmenage de son rédacteur.

La revue mensuelle « Lucifer-Gnosis » m'avait offert l'occasion d'exposer publiquement ce qui allait constituer la base des activités anthroposophiques. C'est là que j'avais parlé pour la première fois des efforts proposés à toute âme humaine désirant parvenir par elle-même à une appréhension contemplative de la connaissance spirituelle. Une suite de numéros publia le texte: « Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ? » De la même façon parurent les éléments d'une cosmologie anthroposophique: « La chronique de l'Akasha ».

Ce sont là les fondements qui ont permis au mouvement anthroposophique de s'épanouir; il n'a rien emprunté à la Société théosophique. Si, en rédigeant des textes de science spirituelle, il m'arrivait de penser

aux doctrines de cette Société, c'était uniquement pour apporter une rectification sur tel ou tel point qui me paraissait erroné.

Dans ce contexte je dois dire quelques mots d'une affaire dont certains adversaires, après l'avoir enveloppée d'un tissu de malentendus, ne cessent de faire état. Par conviction je pourrais fort bien me dispenser d'en parler, car elle n'a influencé ni mon développement personnel ni mon action publique. Par rapport à tout ce qui est décrit dans ce livre, il s'agit d'un incident strictement « privé »: mon admission à « L'Ecole ésotérique » instituée au sein de la Société théosophique.

Cette « Ecole ésotérique » remonte à Mme Blavatsky; elle avait réuni un petit cercle fermé auquel elle confiait ce qu'elle ne désirait pas révéler à l'ensemble des membres. Comme d'autres initiés, elle considérait que certains enseignements plus intimes ne devaient pas être divulgués publiquement.

Cette institution est liée à la façon dont Mme Blavatsky avait elle-même pu accéder à ses doctrines. Dans ce domaine une tradition existe depuis toujours; elle remonte aux anciens centres de mystères. Toutes sortes de sociétés la respectent et veillent sévèrement à ce que le secret soit gardé.

Certains milieux cependant jugèrent utile de communiquer ces contenus à Mme Blavatsky. Elle put les relier à ses propres révélations. Chez elle l'esprit se manifestait sous forme d'un atavisme étrange, comme autrefois chez les responsables des centres de mystères. Le degré de lucidité d'alors, comparé à celui du monde moderne éclairé par l'âme de conscience, ressemblait plutôt à un état de rêve. Chez cette dame se renouvela l'expérience d'une ancienne coutume initiatique.

L'homme moderne dispose d'un moyen infaillible pour distinguer les résultats de la contemplation spiri-

tuelle susceptibles d'être révélés au public. Rien n'est exclu, dès lors que l'investigateur est en mesure de l'exprimer sous forme d'idées accessibles à l'âme de conscience, et que ces idées sont intelligibles au regard de la science officielle.

Il n'en est pas de même lorsque la connaissance spirituelle ne vit pas dans l'âme de conscience, mais dans certains courants plus subconscients. *Ceux-ci* ne sont pas assez indépendants des forces agissant à l'intérieur du corps. Il peut donc être dangereux de communiquer des enseignements ainsi tirés des régions subconscientes, car, en retour, ils ne seront reçus qu'au niveau du subconscient. Le maître aussi bien que le disciple se meuvent alors sur un terrain où il faut distinguer soigneusement les éléments bénéfiques de ceux nuisibles pour l'homme.

L'anthroposophie n'est pas concernée par tout cela. Son enseignement se situe hors de toute sphère inconsciente.

Le cercle intime de Mme Blavatsky se retrouvait dans cette « Ecole ésotérique ». — J'avais pour ma part placé mon activité anthroposophique dans le cadre de la Société théosophique. Je devais donc être informé de tout ce qui s'y passait. Pour avoir accès aux informations, mais aussi parce que je voyais moi-même la nécessité d'un cercle intime destiné aux disciples plus avancés dans la connaissance spirituelle anthroposophique, je me fis admettre à l'« Ecole ésotérique ». Mais je poursuivais une intention toute différente de celle-ci. Je voulais organiser une section supérieure, une classe spéciale destinée à ceux qui avaient suffisamment assimilé les connaissances élémentaires de l'anthroposophie. Je désirais partout respecter l'acquis et me conformer aux résultats de l'histoire. L'ayant fait à l'égard de la Société théosophique, je voulais agir de



H. P. Blavatsky



Annie Besant



Annie Besant et Rudolf Steiner

31, St. James' Place,
London, S.W.

7/6/07

Dear Dr. Hübbe-Schleiden,

Dr. Steiner's occult training is very different from ours. He does not know the eastern way, so cannot, of course, teach it. He teaches the Khan & Rosicrucian way, & this is very helpful to some, but is different from ours. He has his own school, on his own responsibility. I regard him as a very fine teacher on his own lines, & as a man of real knowledge. He & I work in thorough friendship & harmony, but along different lines.

Yours ever sincerely

Annie Besant

Cher Docteur Hübbe-Schleiden,

L'enseignement occulte du Docteur Steiner est très différent du nôtre. Il ne connaît pas la voie orientale, aussi n'est-il pas en mesure de l'enseigner. Il enseigne la voie chrétienne-rosicrucienne, qui, bien qu'elle soit une aide pour certains est différente de la nôtre. Il a son école, dont il porte lui-même la responsabilité. Je le tiens pour un très bon maître dans son propre enseignement et pour un homme possédant de véritables connaissances. Lui et moi travaillons en toute amitié et harmonie, mais dans des voies différentes.

Bien sincèrement vôtre.

Annie Besant.



Henry Steel Olcott



Dr. Wilhelm
Hübbe-Schleiden

même à l'égard de l'« Ecole ésotérique ». Ceci explique le lien organique qui existait au début entre mon « cercle intime » et cette « Ecole ésotérique ». Mais ce lien était simplement *institutionnel*; il n'interférait pas sur les enseignements relatifs au monde spirituel que je transmettais. Tout au moins pendant les premières années, et vu de l'extérieur, mon cercle intime semblait être une simple Section de l'« Ecole ésotérique » de Mme Besant. Mais vu de l'intérieur il ne l'était pas du tout. En 1907, à l'occasion du Congrès théosophique, à Munich, nous avons convenu, Mme Besant et moi, de rompre également tout lien extérieur.

Il est absolument impossible que l'Ecole ésotérique de Mme Besant ait pu m'apporter des connaissances particulières, puisque j'ai dès le début renoncé à assister aux réunions de cette école, sauf en de très rares occasions dans le but de m'informer de ce qu'on y faisait.

Loin de pratiquer un enseignement authentique, on se servait simplement des textes hérités de Mme Blavatsky. Pour stimuler le progrès de la connaissance, Mme Besant se référait à ces écrits et conseillait toutes sortes d'exercices hindous que je récusais.

Il existait donc jusqu'en 1907 un lien institutionnel entre mon cercle intime et le groupe du même genre dirigé par Mme Besant. Les conclusions tirées par les adversaires sont complètement absurdes, notamment l'affirmation que ma connaissance spirituelle me venait de cette Ecole ésotérique.

En 1903 Marie von Sivers et moi participâmes de nouveau au congrès théosophique à Londres. Le président de la Société, le colonel Olcott, était spécialement venu des Indes. C'était une personnalité pleine de charme, énergique et douée d'un remarquable talent d'organisateur. On comprenait qu'à ce titre il ait pu seconder Mme Blavatsky pour fonder et organiser la

Société théosophique et aussi pour la diriger. Elle était rapidement devenue une vaste corporation très bien structurée.

Pendant quelque temps nous eûmes l'occasion, Marie von Sivers et moi, de fréquenter Mme Besant qui habitait à Londres chez Mme Bright, où nous devons nous aussi séjourner lors de nos prochains passages. Notre hôte et sa fille Esther étaient d'une amabilité exquise. J'éprouve une joie réelle à évoquer le temps passé en leur compagnie. Les Bright étaient des amies fidèles de Mme Besant et s'efforçaient de resserrer les liens entre elle et nous. Lorsqu'il me devint impossible de prendre parti pour Mme Besant, du moins sur certains points, dont plusieurs ont déjà été évoqués ici, les Bright en ressentirent un grand chagrin; en effet, un attachement aveugle et inextinguible les unissait à la directrice spirituelle de la Société théosophique.

Par quelques-unes de ses qualités, Mme Besant m'intéressait beaucoup. Je pus constater que dans une certaine mesure elle avait le droit de parler du monde spirituel en se référant à ses propres expériences. Elle était capable de faire le chemin intérieur conduisant jusqu'au monde de l'esprit. Plus tard toutefois, à cause des aspirations extérieures qu'elle poursuivait, ses facultés allaient s'obscurcir.

Toute personne parlant de l'esprit à partir de sa propre expérience m'intéressait inévitablement. D'autre part j'avais la ferme conviction qu'à notre époque la vision spirituelle devait être vécue au niveau de l'âme de conscience.

Il existe à mes yeux une ancienne forme de connaissance spirituelle. Elle ressemblait au rêve. Les images que contemplait l'homme révélaient bien le monde de l'esprit, mais elles n'étaient pas engendrées par une volonté de connaissance pleinement consciente. Elles

apparaissaient dans l'âme comme des songes venus du cosmos. Cette ancienne connaissance spirituelle allait disparaître au moyen-âge. L'homme entra en possession de l'âme de conscience. Depuis lors, la connaissance rêvée ne lui est plus donnée. C'est par sa volonté de connaître qu'il appelle, en pleine conscience, les idées dans son âme. Cette faculté s'exerce d'abord dans le savoir relatif au monde extérieur, et atteint son apogée dans l'investigation sensible des sciences naturelles.

La tâche de la connaissance spirituelle consiste à réaliser, par la volonté de connaissance et en pleine lucidité, l'expérience des idées au sein même du monde de l'esprit. Ce que l'âme contient alors est vécu à la manière d'une donnée mathématique. On pense en mathématicien. On ne pense pas en chiffres ou en figures géométriques, mais en images du monde de l'esprit. *A l'opposé* de ce qui se passe dans le rêve éveillé de l'ancienne connaissance spirituelle, il s'agit maintenant d'une pénétration totalement consciente dans le monde de l'esprit.

Au sein de la Société théosophique on ne parvenait pas bien à se familiariser avec cette nouvelle forme de connaissance spirituelle. Approcher le monde de l'esprit en pleine lucidité éveillait la méfiance. En effet, cette démarche était réservée au monde sensible. On ne voyait pas trop pourquoi l'appliquer à l'expérience spirituelle, et l'on avait plutôt tendance à la refouler pour retrouver l'ancienne conscience de rêve. Cette attitude existait également chez Mme Besant qui n'avait guère la possibilité de comprendre la forme moderne de la connaissance spirituelle. Pourtant, ce qu'elle disait du monde de l'esprit, elle l'avait puisé à cette source, et c'est pourquoi cette personnalité m'intéressait tant.

L'aversion pour une connaissance spirituelle entièrement consciente existait aussi chez les autres dirigeants

de la Société théosophique; c'est pourquoi, au fond de moi-même, je ne me suis jamais senti à l'aise dans ces milieux dès qu'il était question du spirituel. J'aimais bien les fréquenter, mais leur attitude intérieure à l'égard du monde spirituel m'est toujours demeurée étrangère.

Pour cette raison je ne tenais pas à parler de mes propres expériences spirituelles lors des congrès de cette Société. Mes conférences auraient pu être faites par tout autre personne n'ayant jamais accédé à la contemplation de l'esprit. Or, cette vision spirituelle se manifestait immédiatement dans mes conférences données en marge de la Société théosophique, dans les cercles formés à la suite du travail entrepris par Marie von Sivers et moi, à Berlin.

Des groupes d'étude naquirent à Berlin, Munich, Stuttgart et en d'autres lieux encore. Peu à peu les doctrines théosophiques s'estompèrent au profit d'un enseignement qui, par sa force spécifique, suscita un large assentiment: l'anthroposophie.

Nous travaillions, Marie von Sivers et moi, à organiser notre action extérieure; parallèlement j'élaborais les résultats de ma contemplation spirituelle. Je vivais pleinement dans le monde de l'esprit; dès 1902, et dans certains cas durant plusieurs années, j'avais accès à l'imagination, l'inspiration et l'intuition. Or ces expériences ne formèrent que progressivement l'ensemble homogène que j'allais exposer dans mes livres destinés au public.

Marie von Sivers constitua peu à peu les « Editions philosophiques-anthroposophiques ». La première œuvre publiée fut un résumé de mes cours faits à l'Université libre de Berlin, dont il a été question plus haut. La seconde fut ma « Philosophie de la Liberté »; l'éditeur ne pouvant plus la distribuer, nous fûmes amenés à

reprendre cet ouvrage et à en assurer nous-mêmes la diffusion. Nous rachetâmes donc le stock ainsi que les droits d'auteur. Tout cela ne fut pas facile, car nos possibilités financières étaient très limitées.

Mais le travail avançait, sans doute parce que fondé sur des bases non pas extérieures, mais strictement intérieures et d'ordre spirituel.

CHAPITRE XXXIII

Pour mes premières conférences dans les milieux issus du mouvement théosophique je dus tenir compte de l'attitude intérieure de mes auditeurs. Ceux-ci avaient lu de la littérature théosophique et s'étaient habitués à un vocabulaire particulier. Pour être compris, j'eus à m'y conformer.

Par la suite, à mesure que le travail avançait, je pus progressivement utiliser ma propre forme d'expression.

De ce fait, les transcriptions de mes premières conférences anthroposophiques restituent, dans leur substance intérieure et spirituelle, une image fidèle du chemin que j'avais choisi pour répandre graduellement la connaissance spirituelle, en sorte que les notions plus simples permettent d'accéder aux supérieures; mais ce chemin, il faut vraiment le saisir d'après la valeur qui lui est propre.

Les années 1901 à 1907/08 furent celles où mon âme subit les impressions venant des faits et des entités du monde spirituel. De l'expérience du monde de l'esprit en général se dégagèrent les connaissances particulières. L'élaboration d'un livre comme la « Théosophie » nous fait passer par de riches expériences. A chaque pas je m'efforçais de ne pas rompre le contact avec la pensée

scientifique. Or, l'élargissement et l'approfondissement de l'expérience spirituelle donne à cet effort une forme spéciale. Ma « Théosophie » semble changer de ton au moment où je passe de la description de la nature humaine à celle du monde des âmes, puis à celui des esprits.

Je caractérise l'entité humaine en partant des résultats de la science. Je m'efforce d'approfondir l'anthropologie, afin de mettre en évidence la différenciation de l'organisme humain. On peut alors constater plusieurs systèmes organiques et observer les liens spécifiques que chacun d'eux entretient avec les entités psychiques et spirituelles qui le pénètrent. L'activité vitale apparaît liée à un système organique: on perçoit alors l'action du corps éthérique. Puis on trouve les organes de la sensation et de la perception qui font apparaître le rapport entre l'organisation physique et le corps astral. A ma vision intérieure se révélait en esprit ces enveloppes de l'être humain: corps éthérique, corps astral, Moi etc... Pour les expliquer je m'efforçais de les relier aux données de la science. — Si l'on veut rester sur le terrain scientifique, il est assez difficile de décrire les vies terrestres successives et leurs répercussions sur le destin. Pour ne pas s'en tenir à la seule vision spirituelle, il faut recourir à des idées résultant de l'observation subtile du règne sensible, mais que l'homme ne réalise pas. Cette observation, si elle est pratiquée avec soin, nous montre la différence d'organisation et de développement existant entre l'homme et le règne animal. A la vue de cette différence, l'idée de la réincarnation s'impose d'elle-même, nous vient de la réalité. Mais on n'y fait généralement pas attention. C'est pourquoi de pareilles idées semblent étrangères à la vie, arbitraires ou simplement reprises d'anciennes philosophies.

J'étais pleinement conscient de ces difficultés et me

débatteis avec elles. Dans les éditions successives de ma « Théosophie » j'ai toujours à nouveau modifié le chapitre sur la réincarnation; je me suis efforcé de formuler ces vérités pour les rendre accessibles à la pensée issue de l'observation sensible. Celui qui voudra bien prendre la peine de vérifier cette démarche, pourra constater à quel point j'ai tenté de me conformer aux méthodes de la science officielle.

Dans cette optique, les chapitres sur le « monde des âmes » et sur le « monde des esprits » furent encore plus difficiles à rédiger. Celui qui aura lu les textes précédents simplement dans l'intention d'en connaître le contenu, pourra ne voir dans les vérités exposées que des affirmations gratuites. Mais si, par la lecture de ce qui est dit au sujet des observations du monde sensible, l'on renforce son expérience des idées, il en va tout autrement. Dans ce cas, les idées se dégagent de l'emprise des sens et accèdent à une vie intérieure totalement autonome. Le processus suivant peut alors se dérouler dans l'âme du lecteur: il perçoit cette vie des idées devenues indépendantes, qui se meuvent et se développent en lui. Il en fait l'expérience au même titre que les sens lui permettent de faire celle des couleurs, des sons et des impressions de chaleur. Et comme ces dernières lui révèlent la nature, les idées vécues lui donnent accès au monde de l'esprit. Certes, on peut lire les premiers passages de ma « Théosophie » sans se rendre compte de la modification intervenue dans nos idées habituelles et de l'expérience qui en découle; — il est possible, après cette lecture, d'aborder les parties suivantes comme si le livre commençait par le chapitre « le monde des âmes »; mais dans ce cas on aboutit forcément à récuser ce qui est dit, car ces vérités apparaîtront au lecteur comme de simples affirmations gratuites. Or, un livre anthroposophique est destiné à

susciter une expérience intime conduisant progressivement à la compréhension qui, même très faible, peut et doit se réaliser. La consolidation, l'approfondissement ultérieur se fera au moyen des exercices décrits dans « Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ? ». Cela est nécessaire pour progresser dans la voie de l'esprit. Un livre anthroposophique correctement conçu ne saurait se contenter de fournir des informations; son rôle est avant tout *d'éveiller* la vie spirituelle du lecteur. Le livre n'est pas seulement destiné à être lu; il doit provoquer des expériences intérieures: bouleversements, tensions et détentes.

Je sais parfaitement que la force intérieure inhérente à mes livres est encore bien insuffisante pour déclencher une telle expérience dans l'âme du lecteur. J'ai également conscience de la lutte que j'ai menée à chaque page pour réaliser le mieux possible cette intention. Le style choisi ne laisse pas transparaître mes impressions subjectives. En rédigeant mes ouvrages j'ai refoulé émotions profondes et sentiments chaleureux: j'ai écrit dans un style assez sec et mathématique. C'est la *seule* manière d'éveiller le lecteur et de l'amener à créer lui-même cette chaleur et cette sensibilité. Si l'on se contente d'un état de conscience amoindri pour simplement suivre l'auteur, cet éveil ne se produira jamais.

CHAPITRE XXXIV

La Société théosophique s'intéressait fort peu aux activités artistiques. En un certain sens cela pouvait se comprendre. Mais pour que puisse se développer une attitude spirituelle conforme au but désiré, un changement s'imposait. Dans une Société de ce genre, tout l'intérêt des membres se porte d'abord sur la *réalité de la vie spirituelle*. Au sein du monde sensible l'homme ne leur apparaît que sous son aspect éphémère, détaché de l'esprit. Les *activités artistiques* semblent se dérouler dans la même sphère et donc ne pas faire partie de la réalité spirituelle recherchée.

C'était le cas pour la Société théosophique. Les artistes ne s'y sentaient pas à l'aise.

Il nous importait, à Marie von Sivers et à moi, d'y animer l'apport artistique. L'expérience de la connaissance spirituelle affecte l'homme tout entier. Toutes les forces de l'âme sont stimulées. Lorsque l'on accède à cette expérience, la lumière qui s'en dégage s'exprime dans l'imagination.

Mais ici surgissent des obstacles. L'artiste éprouve une certaine inquiétude à l'égard de ce rayonnement du monde spirituel dans le pouvoir imaginatif. Il voudrait que cette activité spirituelle dans l'âme demeure

inconsciente. Il a entièrement raison, si la « stimulation » de son imagination lui vient de l'élément réfléchi et lucide qui domine la vie culturelle depuis le début de l'époque de conscience. Venant de l'intellect, cette stimulation est néfaste pour l'art.

Or, c'est précisément le contraire qui se produit lorsqu'un contenu spirituel réellement *contemplé* vient éclairer l'imagination. Alors ressuscite toute cette puissance créatrice qui avait de tout temps conduit l'humanité vers l'art. Marie von Sivers cultivait activement l'art de la parole et s'intéressait vivement à l'art dramatique. L'activité anthroposophique disposait ainsi d'un domaine où nous pouvions vérifier la fécondité de la contemplation spirituelle pour la création artistique.

Le « mot » encourt deux dangers découlant du développement de l'âme de conscience. On s'en sert pour communiquer dans le domaine social et pour transmettre les connaissances intellectuelles. Dans les deux cas le « mot » perd sa valeur propre. Il est amené à s'adapter au « sens » qu'il doit exprimer. Il doit faire oublier la réalité déjà contenue dans la sonorité, la tonalité et l'élocution. La beauté et la luminosité des voyelles, le caractère propre aux consonnes, tout cela disparaît du langage. La voyelle n'a plus d'*âme*, la consonne plus d'*esprit*. Le langage sort de sa sphère d'origine, celle de l'esprit. Il se met au service de la connaissance intellectuelle et d'une vie sociale fuyant le spirituel. Il est entièrement éliminé du domaine de l'art.

Une véritable contemplation de l'esprit conduit comme par instinct à « l'expérience de la parole ». Elle apprend à *ressentir* dans une voyelle l'intime résonance de l'âme, et dans une consonne la force picturale émanant de l'esprit. Elle accède au mystère du développement linguistique. Ce mystère consiste en ce que jadis des entités divines et spirituelles ont pu parler à l'âme

humaine au moyen du Verbe; maintenant le verbe ne sert plus qu'aux échanges sur le plan physique.

Pour rétablir la parole dans sa propre sphère, il faut un enthousiasme inspiré par *cette vision de l'esprit*. Marie von Sivers sut le trouver. Ce fut donc elle la personnalité qui apporta au mouvement anthroposophique la possibilité de cultiver l'art de la parole et l'art dramatique. On y enseignait déjà la connaissance du monde spirituel; désormais on y pratiquera aussi l'art de la récitation et de la déclamation qui prendra une part de plus en plus grande dans le cadre des activités anthroposophiques.

Les récitals donnés par Marie von Sivers à l'occasion de nos différentes manifestations, constituèrent le point de départ d'une impulsion artistique au sein du mouvement anthroposophique. En effet, une ligne directe conduit de ces « séances de récitation » aux représentations des drames qui, à Munich, vinrent s'ajouter au cours d'anthroposophie.

Depuis que la connaissance spirituelle a permis de développer la pratique de l'art, nous n'avons cessé de nous rapprocher de l'expérience moderne authentique de l'esprit. L'art tire son origine d'une vie spirituelle primitive, dominée par des images rêvées. Au cours de l'évolution, l'expérience spirituelle s'est estompée. L'art dut alors chercher sa propre voie. Il lui faut aujourd'hui s'unir à nouveau à cette expérience, qui revêt une forme nouvelle au sein du devenir de l'humanité.

CHAPITRE XXXV

Le début de mes activités anthroposophiques coïncide avec une époque où bien des gens ressentiaient de l'insatisfaction à l'égard des tendances philosophiques récentes. On cherchait à émerger des domaines de l'existence où l'on s'était enfermé après avoir choisi les idées mécanistes comme seule base « certaine » de toute connaissance. Mes contemporains étaient en quête d'une sorte de science spirituelle, ce qui ne pouvait me laisser indifférent. Le biologiste Oskar Hertwig était de ceux-là. Ce chercheur avait débuté comme disciple de Haeckel, puis, pensant que les impulsions admises par le darwinisme n'étaient pas en mesure d'expliquer l'évolution organique, avait abandonné cette doctrine. Je reconnaissais en lui une de ces personnalités me révélant le besoin de connaissance de l'époque.

Sur toutes ces aspirations planait une certaine contrainte, je le sentais bien: c'était la croyance selon laquelle seules les données du règne sensible pouvant être mesurées, chiffrées et pesées, conduisent à un savoir authentique. On n'osait pas développer une pensée intérieurement active permettant de connaître la réalité mieux que ne le font les sens. On se contentait de constater: les moyens employés jusqu'à présent pour

expliquer les formations organiques, même supérieures, n'autorisent pas à aller plus loin. Quand il s'agissait d'élaborer une conviction positive, de préciser la nature même de l'activité vitale, on se perdait en idées imprécises.

Certains tentaient bien d'émerger des théories mécanistes, mais n'avaient le plus souvent pas le courage de s'avouer que, pour vaincre cette mentalité, ils devaient également se défaire des habitudes intellectuelles qui y conduisent. L'époque exigeait un aveu auquel personne ne consentait. Il s'agissait de ceci: tant que notre attention se porte uniquement sur le domaine des sens, nous restons fatalement dans l'étreinte mécaniste. Durant la seconde moitié du XIXe siècle, cette orientation était devenue une habitude. Maintenant que les théories mécanistes s'avèrent insatisfaisantes, on ne saurait maintenir *cette même orientation* en vue de pénétrer dans des régions supérieures. — Les sens de l'homme se développent d'eux-mêmes. Ce qui en résulte ne permettra jamais de découvrir autre chose que le monde mécanique. Pour élargir notre connaissance, nous devons nous-mêmes agir sur nos facultés cognitives sous-jacentes et les développer, à l'image de ce que fait la nature pour celles des sens. Les facultés de connaissance à l'égard du règne mécanique nous sont données; celles qui s'appliquent aux réalités supérieures, par contre, doivent être préalablement réveillées.

Cette prise de conscience dans le domaine de la connaissance me semblait correspondre à une nécessité de l'époque.

J'étais heureux chaque fois que j'en voyais des indices. Une visite faite à Jena, par exemple, m'a laissé un excellent souvenir. Je devais faire à Weimar des conférences sur différents sujets anthroposophiques. A Jena on organisa aussi une conférence pour un auditoire

sélectionné. Elle fut suivie d'une réunion en cercle restreint. Certaines personnes voulaient discuter sur ce que la théosophie peut apporter au monde. Max Scheler, alors professeur de philosophie à Jena, était également présent. Il fit quelques remarques à la suite de mon exposé et engagea ainsi la discussion. J'eus vite fait de ressentir le caractère profond de sa philosophie. Il faisait preuve d'une tolérance intime et nuancée à l'égard de mes idées, attitude éminemment indispensable pour qui aspire à la connaissance.

Nous discutâmes sur la justification épistémologique de la science spirituelle. Il nous semblait que la théorie de la connaissance devait pouvoir expliquer la démarche conduisant à la réalité spirituelle, au même titre qu'elle le fait pour celle permettant d'accéder à la réalité sensible.

Par sa façon de penser, Scheler me fit l'impression d'un être génial. Aujourd'hui encore j'observe avec beaucoup d'intérêt l'évolution de sa pensée. Par la suite, quand j'eus l'occasion — rare, il est vrai, — de revoir cette personnalité qui avait su gagner toute ma sympathie dès notre première rencontre, j'éprouvai chaque fois une profonde satisfaction.

J'attachais beaucoup d'importance à de telles expériences. En de pareils cas, une nécessité intérieure me poussait à vérifier une nouvelle fois la solidité de mon propre chemin de connaissance. Cet examen répété développe des forces qui ouvrent des horizons toujours plus vastes de l'existence spirituelle.

Mon activité anthroposophique eut deux résultats: d'abord mes livres destinés au public, ensuite un grand nombre de cours réservés aux seuls membres de la Société théosophique (par la suite: anthroposophique). Il s'agissait de conférences plus ou moins bien sténographiées et que je n'avais pas eu le temps de revoir. J'aurais

préférée que la parole demeurât ce qu'elle était; mais les membres voulaient avoir les textes de ces cycles de conférences non publiques. Ils furent donc imprimés. Si j'avais eu le temps de les corriger, on aurait pu dès le départ se dispenser de la mention restrictive « réservé aux membres ». Depuis plus d'un an d'ailleurs elle est supprimée.

Il était indispensable d'expliquer dans la présente autobiographie le rôle réservé, dans le cadre de l'anthroposophie, à mes livres publics et aux cours privés.

Pour se rendre compte de ma propre lutte intérieure et des efforts que j'ai dû faire pour élaborer l'anthroposophie et la proposer à la conscience moderne, on aura intérêt à consulter mes ouvrages publics. J'y ai consigné mes réflexions relatives aux doctrines philosophiques de l'époque, mais aussi les révélations progressives dues à ma contemplation spirituelle; cela est devenu l'édifice même de l'anthroposophie, quoique sous une forme, à bien des égards, imparfaite.

La première exigence était celle-ci: édifier l'anthroposophie et veiller à la transmission fidèle des résultats de mon investigation spirituelle, destinée à être publiquement connue. A cela s'ajoutait cette autre tâche: apporter aux membres une réponse aux aspirations profondes de leur âme et à leur nostalgie de l'expérience spirituelle.

La préférence portait sur les évangiles et la bible; on souhaitait les voir expliquer à la lumière de l'enseignement anthroposophique. On me demandait de donner des conférences sur ces révélations confiées à l'humanité.

En réponse aux besoins exprimés, je fis alors plusieurs séries d'exposés réservés aux membres. Les auditeurs étaient familiarisés avec les fondements de l'anthroposophie. On pouvait donc leur parler comme à des personnes ayant des connaissances anthroposophiques déjà

très élaborées. L'enseignement donné là aurait été impossible sous cette forme dans les ouvrages destinés au public.

Dans ces cercles intimes j'aurais dû modifier la forme de mes exposés s'ils avaient dès le départ été destinés à être publiés.

Ces deux types de textes, ceux destinés au public et ceux réservés aux membres, ont une origine différente. Les livres entièrement publics sont le résultat de mes propres luttes et recherches; les textes privés, par contre, reflètent la collaboration de la Société. J'étais à l'écoute de ce que les membres désiraient en profondeur; de cette communion active résulte la ligne de conduite et le ton de ces conférences.

Rien ne fut jamais dit qui ne soit la pure conséquence de l'élaboration progressive de l'anthroposophie. Il ne saurait être question de la moindre concession faite à des préjugés de la pensée ou du sentiment des membres. Ces publications privées restituèrent pleinement ce que l'anthroposophie se proposait d'exposer. Sous l'insistance devenue trop forte, il fallut renoncer au principe de textes exclusivement réservés aux membres; on le fit sans la moindre inquiétude. Le lecteur devra seulement passer sur certaines imperfections contenues dans ces publications non revues par moi avant leur parution.

Pour être en mesure d'émettre un jugement valable sur le contenu de ces manuscrits privés il est nécessaire d'avoir acquis préalablement les notions de base indispensables. Pour la plupart de ces publications cela concerne *au minimum*: la connaissance anthroposophique de l'être humain et du cosmos, dans la mesure où sa nature est décrite par l'anthroposophie, ainsi que les enseignements concernant « l'histoire de l'anthroposophie », puisés dans le monde de l'esprit.

CHAPITRE XXXVI

J'ai à mentionner ici une institution n'ayant pas nécessairement sa place dans le cadre du présent récit; elle fut fondée au sein même de la Société anthroposophique et ne devait entretenir aucun rapport avec le monde extérieur. Il s'avère tout de même nécessaire d'en parler puisqu'elle fut la cause d'attaques dirigées contre ma personne.

Quelques années après le début de notre activité dans le cadre de la Société théosophique, certains milieux nous proposèrent, à Marie von Sivers et à moi, d'assumer la direction d'une société du genre de celles qui ont conservé l'ancienne symbolique et les manifestations cultuelles de la « sagesse ancienne ». L'idée d'engager mon action selon l'esprit d'une pareille société ne m'effleura même pas. L'impulsion anthroposophique devait découler de sa propre source de connaissance et de vérité. Sur ce point je ne tolérais aucun compromis. J'ai par contre toujours respecté les données historiques. Elles reflètent le progrès de l'esprit au cours de l'évolution du genre humain. C'est pourquoi j'étais favorable à l'établissement d'un lien, dans la mesure du possible, entre les innovations et les acquisitions de l'histoire. J'acceptai donc le diplôme de cette société qui se situait

dans le courant représenté par Yarker. Elle respectait les formes maçonniques de la graduation hiérarchique. Je n'ai rien, absolument rien repris de cette société, si ce n'est l'autorisation toute formelle d'organiser un cérémonial cultuel et symbolique basé sur la tradition.

Le contenu des rites, par contre, exprimé à titre représentatif lors des séances que j'avais organisées, *n'empruntait rien à une tradition quelconque*. L'octroi du diplôme était une simple formalité. Le déroulement du cérémonial reflétait la seule connaissance anthroposophique. Tout cela fut fait pour répondre aux désirs des membres. En plus de la science spirituelle transmise sous forme d'idées, ceux-ci souhaitaient recevoir quelque chose qui s'adressât directement au cœur et à l'acte contemplatif. Je résolus d'accéder à de telles demandes. Même si cette Société ne m'avait pas fait de proposition, j'aurais instauré une activité cultuelle et symbolique, sans chercher à me rattacher aux données de l'histoire.

Je n'avais *pas* pour autant fondé une « société secrète ». Celui qui voulait connaître cette institution était prévenu très clairement qu'il n'entrait pas dans un ordre, mais qu'en participant au cérémonial il assisterait à une sorte de démonstration, de symbolisation des connaissances spirituelles. Si toutefois des rites ressemblaient aux formes instituées par certains ordres, lors de la réception des membres ou leur promotion à des grades supérieurs, cela non plus ne voulait pas signifier l'appartenance à un ordre; ces cérémonies se proposaient simplement de concrétiser, au moyen d'images sensibles, le progrès spirituel dans les expériences de l'âme.

Il ne s'agissait donc ni d'un ordre ayant son propre cérémonial, ni de la transmission de pratiques venant d'un autre ordre; la preuve de l'originalité de ce que

j'avais institué résidait dans le fait que des membres rattachés aux ordres les plus divers y participaient et y trouvaient tout *autre chose* que dans ceux auxquels ils appartenaient.

Un jour une personne, ayant assisté pour la première fois à une de nos séances, vint me trouver à la sortie. Elle faisait partie d'un ordre où elle occupait un grade très élevé. Impressionnée par ce qu'elle avait ressenti ici, elle voulut me remettre les insignes de son ordre; après avoir vécu un contenu spirituel authentique, elle estimait ne plus pouvoir se contenter de coutumes purement formelles. Je remis les choses à leur place. L'anthroposophie ne doit arracher personne aux conditions de vie qui lui sont propres, mais y ajouter quelque chose et ne rien retrancher. Cette personnalité resta dans son ordre et maintint sa participation à nos cérémonies symboliques.

Rien d'étonnant si de pareilles institutions, une fois connues, donnent lieu à des malentendus. Le fait d'appartenir à un organisme semble souvent plus important que la substance qui y est dispensée. Un bon nombre de participants, il est vrai, parlèrent de notre institution comme s'il s'agissait d'un ordre. Ils ne voyaient pas bien où était la différence. Chez nous ils assistaient à des démonstrations d'ordinaire réservées aux rituels secrets des ordres fermés, certes, mais dans un esprit *affranchi de toute appartenance* à l'un d'eux.

Là encore nous avons rompu avec les anciennes traditions. Nous avons travaillé conformément à notre volonté de réaliser une investigation fondamentale du monde spirituel, selon les exigences d'une expérience intérieure pleinement lucide.

Il est vrai que nous avons, Marie von Sivers et moi, signé des documents concernant nos rapports avec cette institution Yarker. D'aucuns s'en sont servis pour ré-

pandre sur notre compte des calomnies de toutes sortes. En fait, on avait attaché une grande importance à une affaire insignifiante. Nos signatures avaient été apposées au bas de certaines « formules ». Nous avons respecté les coutumes. Alors que nous signions, j'avais encore clairement insisté et dit: tout cela n'est que formalité, et l'institution que je vais instaurer n'empruntera *rien* au courant Yarker.

Il est naturellement très facile de dire après coup qu'il eût été bien plus « raisonnable » de ne pas se rattacher à des institutions exposées aux critiques et aux calomnies. Mais j'aimerais faire remarquer en toute modestie qu'à cette époque je croyais encore à la droiture des gens auxquels j'avais affaire. Même la vision spirituelle ne changeait rien à cette attitude. Celle-ci ne doit pas servir à scruter abusivement les intentions intimes des personnes de notre entourage, à moins d'une demande en ce sens émanant des intéressés. Sans leur autorisation, l'investigation de la vie intérieure d'autrui demeure interdite, au même titre qu'il est interdit d'ouvrir une lettre qui ne nous est pas destinée. Face aux autres, rien ne distingue l'investigateur de celui qui ne l'est pas. Il peut toutefois prendre deux attitudes différentes: soit supposer chez les autres les intentions loyales, quitte à faire l'expérience contraire, soit cultiver la méfiance à l'égard de tout le monde. Mais cette seconde attitude interdit toute collaboration sur le plan social, celle-ci ne pouvant s'établir que *sur la confiance, jamais sur la méfiance*.

Notre institution transmettant la connaissance spirituelle sous la forme d'un culte symbolique était un bienfait pour beaucoup de membres de la Société anthroposophique. Là, comme dans les autres domaines de l'anthroposophie, tout ce qui ne répondait pas aux exigences d'une conscience lucide était exclu; on ne pouvait donc

pas nous soupçonner de pratiquer une magie répréhensible, ni de recourir à des procédés de suggestion ou autres manipulations de ce genre. Ce qui était proposé aux membres s'adressait à la compréhension intellectuelle en même temps qu'à l'expérience immédiate du sentiment. Cela permettait d'ailleurs à beaucoup d'entre eux de mieux assimiler la discipline exigée par la pensée. Avec le début de la guerre mondiale il ne fut plus possible de maintenir cette institution. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une société secrète, on n'aurait pas manqué de la considérer comme telle. Dès le milieu de 1914 cette section culturelle-symbolique de la Société anthroposophique fut mise en sommeil.

Il fallait manquer de bonne foi et de sens de la vérité pour ne pas reconnaître que cette institution était exempte de tout reproche. Que des personnes, après avoir assisté aux réunions, aient pu l'accuser et l'accabler de calomnies, c'est là une de ces anomalies du comportement humain, qui apparaissent lorsque des gens dépourvus de droiture intérieure contactent un mouvement incarnant un contenu spirituel authentique. Ils s'attendent à des manifestations d'un niveau équivalent à la médiocrité de leur propre vie intérieure; n'en trouvant naturellement pas, ils se retournent alors contre cette institution à laquelle ils avaient pourtant adhéré, poussés par un mouvement plus spontané et inconscient que sincère.

Un organisme comme la Société anthroposophique ne pouvait être développé autrement que sur la base des besoins exprimés par les âmes de ses membres. Il ne pouvait y avoir de programme abstrait prescrivant ce qui devait s'y faire. La seule voie valable consistait à se mettre au travail en tenant compte de la réalité. Or cette réalité, ce sont précisément les besoins apparus dans les âmes des membres. L'anthroposophie en tant que conte-

nu de la vie s'est constituée à partir de ses propres sources. Elle se présenta au monde comme une création émanant du spirituel. Un grand nombre de personnes intérieurement attirées vers elle cherchaient à collaborer ensemble. La Société prit donc une forme reflétant les intérêts des personnes réunies, certaines attirées par des questions religieuses, d'autres par les problèmes scientifiques ou par des préoccupations d'ordre artistique. Une solution devait être trouvée à toutes ces aspirations.

Le travail se faisant à partir des besoins réels des membres, les conférences privées ne peuvent donc pas être jugées comme les ouvrages destinés d'emblée au public. C'est en leur qualité de communications orales, non destinées à être imprimées, que le contenu de ces manuscrits privés a été conçu. Il répond aux aspirations intimes progressivement apparues chez les membres.

Ce qui est écrit dans les œuvres publiques correspond aux exigences inhérentes à l'anthroposophie; la façon dont se sont développées les conférences privées reflète la configuration d'âme de la Société anthroposophique dans son ensemble.

CHAPITRE XXXVII

Tandis que les connaissances anthroposophiques se répandaient dans la Société, comme le reflètent en partie les manuscrits privés, nous nous efforçons en travaillant ensemble, Marie von Sivers et moi, de cultiver l'élément artistique destiné à *vivifier* le mouvement anthroposophique.

Il existait d'une part la récitation et son orientation vers l'art dramatique; ce travail était indispensable pour que le mouvement anthroposophique reçoive son juste contenu.

Il y avait d'autre part les voyages que je devais faire au service de l'anthroposophie. Je profitais de ces occasions pour approfondir mes connaissances en architecture, en art plastique et en peinture.

Dans la présente autobiographie j'ai déjà dit plusieurs fois quelle importance revêt l'élément artistique pour celui qui accède à l'expérience du monde spirituel.

Or, jusqu'au moment où commencèrent mes activités anthroposophiques, j'avais dû, pour étudier la plupart des chefs-d'œuvre créés au cours de l'histoire humaine, me contenter de reproductions. Les seuls originaux que je connaissais étaient ceux de Vienne, de Berlin et de quelques autres villes allemandes.

Lors des voyages faits en compagnie de Marie von Sivers, et destinés à promouvoir notre mouvement, j'eus l'occasion de découvrir les trésors des principaux musées d'Europe. C'est ainsi que dès le début du siècle, donc à partir de ma cinquantième année, je pus me livrer à une étude approfondie de l'art et, parallèlement, concrétiser mes connaissances sur l'évolution spirituelle du genre humain. Marie von Sivers était toujours à mes côtés; elle partageait mon expérience née de la contemplation des chefs-d'œuvre et des diverses réalisations culturelles, qu'elle commentait avec beaucoup de goût et de délicatesse. Elle avait fort bien compris que ces expériences allaient vivifier les idées de l'anthroposophie. En effet, les impressions artistiques reçues se répercutèrent jusque dans mes conférences.

La vue des grands chefs-d'œuvre nous fit découvrir le langage d'une ancienne configuration de l'âme, bien différente de celle de notre époque moderne. Nous nous laissons imprégner par la spiritualité s'exprimant dans l'art de Cimabué. Toute cette activité contemplative nous permit également de mieux saisir l'enjeu de la puissante lutte spirituelle menée par Thomas d'Aquin contre l'arabisme, à l'époque où la scolastique était à son apogée.

L'étude du développement de l'architecture fut pour moi d'une importance particulière. Le calme spectacle de la genèse des styles suscita dans mon âme des impressions que je pus par la suite transmettre aux formes du Goethéanum.

A Milan j'avais admiré la « Cène » de Léonard de Vinci, à Rome les créations de Raphaël et de Michel-Ange. Nous avons ensuite, Marie von Sivers et moi, échangé nos impressions. Je suis reconnaissant envers le destin qui m'a conduit à faire ces expériences seulement après avoir atteint ma pleine maturité.

Je devrais écrire un livre très volumineux pour raconter, même brièvement, tout ce que j'ai vécu de la sorte.

A l'aide de la vision spirituelle, le regard qui pénètre « l'École d'Athènes » ou la « Disputa » atteint les profonds secrets de l'évolution du genre humain.

Et si l'observation passe de Cimabué à Giotto puis à Raphaël, on assiste au crépuscule progressif d'une ancienne expérience spirituelle de l'humanité au profit d'une vision moderne plus naturaliste. Mon âme retrouvait très clairement dans le développement de l'art la loi de l'évolution du genre humain déjà perçue en esprit.

Cette pratique sans cesse renouvelée de l'expérience artistique apportait au mouvement anthroposophique un regain de vie. Cela m'a toujours procuré la plus grande satisfaction. Pour saisir, au moyen des idées, les qualités essentielles du spirituel, et pour les formuler, une grande mobilité de l'activité pensante est nécessaire. L'âme en est capable lorsqu'elle est façonnée par l'élément artistique.

Il était indispensable de préserver la Société d'intrusions mensongères liées à une fausse sentimentalité. Aucune Société spirituelle n'échappe à ce danger. En animant la conférence au moyen d'idées mobiles, développées au contact de l'art, on peut bannir cette attitude mensongère d'origine sentimentale, rencontrée parfois chez les auditeurs. Le meilleur moyen de la combattre consiste précisément à cultiver l'art; car c'est là une activité qui, tout en dépendant du sentiment et de la sensation, peut aussi s'élever vers une clarté rayonnante, tant dans l'acte créateur que dans l'acte contemplatif.

Je considère donc comme un destin particulièrement favorable pour le mouvement anthroposophique d'avoir eu à mes côtés Marie von Sivers pour collaboratrice; elle avait une disposition naturelle pour cette sensibilité

artistique et savait la cultiver avec conscience, sans tomber dans la sentimentalité.

Une action permanente était menée contre cette sensiblerie indésirable. Cet élément néfaste risque sans cesse d'envahir un mouvement qui se consacre aux problèmes de l'esprit. Il ne suffit pas de le récuser ou de vouloir l'ignorer, car ceux qui s'abandonnent à une telle habitude sont dans bien des cas, au plus profond de leur cœur, des gens en quête de certaines valeurs; mais au début il leur est difficile d'établir un rapport ferme avec les données du monde spirituel qui leur sont communiquées. Inconsciemment ils cherchent alors dans la sentimentalité une sorte d'étourdissement. Ils aspirent à connaître certaines vérités bien spéciales, des vérités ésotériques, mais ressentent le besoin de s'en servir de façon sectaire et de s'isoler en petits groupes.

Ce qui importe avant tout, c'est d'entreprendre ce qui est juste, et de veiller à ce que toute la société choisisse cette attitude comme seule ligne de conduite. De la sorte, ceux qui s'en écartent, dans un sens ou dans un autre, pourront toujours à nouveau voir comment agissent les personnalités chargées de la responsabilité centrale du mouvement, parce qu'elles en sont les fondatrices. Pour Marie von Sivers et moi, l'essentiel était d'accomplir un travail positif en faveur des contenus de l'anthroposophie, et non de combattre les tendances aberrantes. Il y eut, bien entendu, des cas d'exceptions, où il fallut aussi engager la lutte.

La période allant jusqu'au cycle de conférences tenues à Paris correspond à un processus d'évolution intérieure arrivé à son terme. C'était en 1906, pendant le congrès théosophique. Ces conférences faites en marge des manifestations officielles, répondaient au désir exprimé par quelques congressistes. En compagnie de Marie von Sivers, je venais de faire à Paris la connaissance

personnelle d'Edouard Schuré. Depuis un certain temps déjà Marie von Sivers avait correspondu avec lui et traduit quelques-unes de ses œuvres. Il était parmi les auditeurs. On y voyait souvent aussi Marejkovsky, Minsky et d'autres poètes russes que j'eus la joie de rencontrer.

J'exposai dans ce cycle de conférences ce qui, des principales connaissances spirituelles relatives à l'entité humaine, avait *mûri* en moi.

Le sentiment que les connaissances sont « arrivées à maturité » est essentiel dans l'investigation spirituelle. Pour accéder à ce sentiment il faut avoir fait l'expérience de la manière dont les perceptions surgissent dans l'âme. D'abord on a l'impression de quelque chose de peu lumineux et aux contours imprécis. Il faut alors le laisser refluer au fond de l'âme pour lui permettre de mûrir. La conscience n'est pas encore assez développée pour comprendre le contenu spirituel de la vision. Les profondeurs de l'âme doivent pouvoir se familiariser avec ce contenu dans le monde spirituel, sans être perturbé par la conscience.

Dans le domaine des sciences naturelles toute affirmation doit préalablement être étayée par des expériences, observations et calculs nécessaires. La science spirituelle ne requiert pas moins de rigueur dans la méthode et dans la discipline de la démarche de connaissance. Seule la voie est quelque peu différente. La conscience, dans ses rapports avec la vérité, doit être mise à l'épreuve. Il faut savoir « attendre » avec patience, persévérance, et une totale probité jusqu'à ce que la conscience réussisse cette épreuve. Elle doit avoir suffisamment intensifié ses aptitudes intellectuelles dans un certain domaine pour pouvoir insérer dans sa sphère conceptuelle la vision en question.

Au cours de mes conférences à Paris, j'ai entre autres



Congrès de Paris, 1906



Rudolf Steiner, 1905



Marie von Sivers, 1906



Edouard Schuré

dévoilé une vision qui a mûri dans mon âme durant une longue période. J'ai décrit les rapports qui existent entre les différents composants de la nature humaine: le corps physique, — le corps éthérique, porteur des manifestations de la vie, — le corps astral, porteur des manifestations du sentiment et de la volonté, — et le support du Moi. J'ai ensuite révélé une donnée importante: le corps éthérique de l'homme est de sexe féminin, et le corps éthérique de la femme de sexe masculin. L'anthroposophie avait de la sorte apporté des éclaircissements sur un problème de l'existence qui, à cette époque, était fréquemment débattu. Il suffit de se rappeler l'ouvrage du malheureux Weininger: « Sexe et caractère », ainsi que certaines œuvres poétiques parues alors.

Cette question touchait au plus profond de l'être humain. Par son corps physique l'homme est tout autrement inséré dans les forces cosmiques que par son corps éthérique. Par son corps physique il dépend des forces terrestres, par son corps éthérique des forces du cosmos extra-terrestre. Ainsi les notions de masculin et féminin touchent-elles aux mystères de l'univers.

La découverte de cette connaissance faisait partie de mes expériences intérieures les plus bouleversantes. Toujours à nouveau je ressentais combien le chemin de la contemplation spirituelle exige de la patience et que, après s'être persuadé de la « maturité de la conscience », il faut se saisir énergiquement des idées afin de transposer cette contemplation et l'insérer dans le domaine de la connaissance humaine.

CHAPITRE XXXVIII

Désormais le récit de ma vie pourra difficilement être dissocié de l'histoire du mouvement anthroposophique. Je n'aimerais cependant parler de la Société que lorsqu'il s'avère nécessaire de compléter mon récit biographique. Cela sera évident quand il s'agira de mentionner certains membres actifs. Ce que j'ai à dire interfère trop dans le présent pour que la mention de quelques noms n'entraîne des malentendus. Malgré toute ma bonne volonté, bien des gens ne pourront s'empêcher d'éprouver un sentiment d'amertume en voyant les noms d'autres personnes figurer ici, mais pas le leur. Je m'efforcerai donc de ne citer *pour l'essentiel* que les personnalités qui, *en plus* de leur travail au sein de la Société, entretiennent des rapports avec la vie intellectuelle de notre époque. Je renoncerai à nommer ceux qui ne réalisent pas ce lien.

Berlin et Munich apparaissaient pour ainsi dire comme deux pôles opposés de l'activité anthroposophique. L'anthroposophie était fréquentée par des personnes n'ayant pu trouver la substance spirituelle ni dans les conceptions scientifiques ni dans les religions traditionnelles. A Berlin, la Branche de la Société, ainsi que l'auditoire des conférences publiques, ne com-

Ferdinand Lasalle

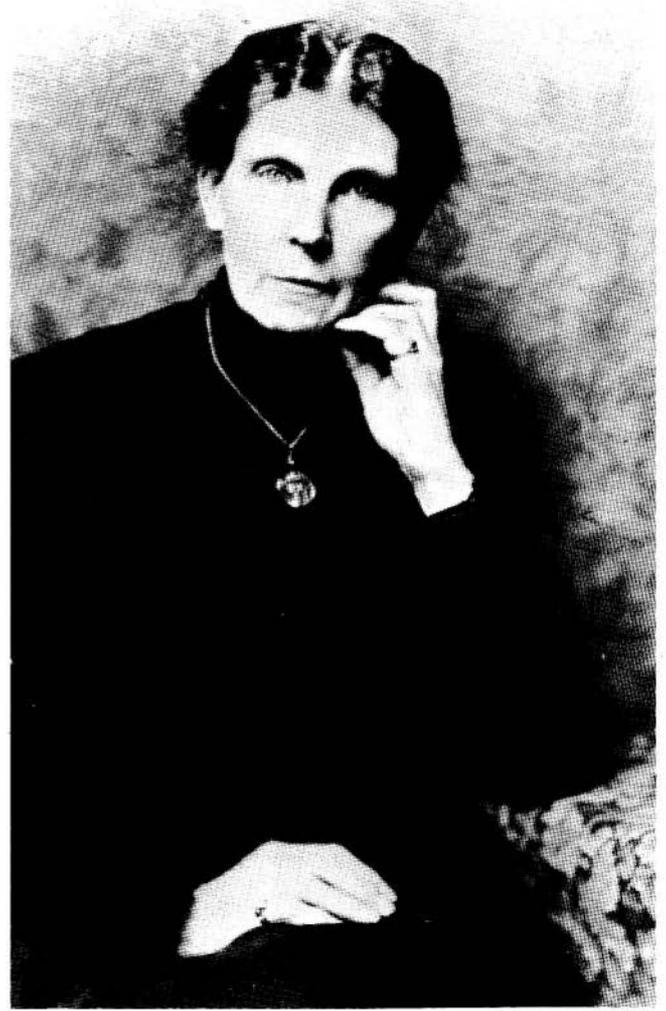


Helene von Schewitsch





Sophie Stinde



Comtesse Pauline von Kalckreuth



Joseph Müller



Dr. Franz Hartmann

portaient que des gens récusant aussi toute conception du monde engendrée par opposition aux confessions traditionnelles. En effet, les partisans des philosophies rationalistes, intellectualistes et autres ne voyaient dans l'enseignement anthroposophique que fantaisie et superstition. Il se constitua donc un cercle d'auditeurs et de membres adhérant à l'anthroposophie et s'y consacrant par la pensée et le sentiment, à l'exclusion de tout autre doctrine. Ce qu'ils avaient reçu ailleurs n'avait pu les satisfaire. Il fallut donc tenir compte de cette disposition d'âme. En conséquence le nombre des membres et celui des auditeurs aux conférences publiques ne cessa d'augmenter. Il se forma une vie anthroposophique *se suffisant à elle-même* et se souciant fort peu d'autres tentatives faites pour jeter un coup d'œil dans le monde de l'esprit. On fondait des espoirs sur le développement des enseignements anthroposophiques et espérait pouvoir progresser toujours davantage dans la connaissance du monde spirituel.

Il en était autrement à Munich où le travail anthroposophique avait été, dès le début, imprégné d'un élément artistique. Une telle attitude était autrement plus adaptée à recevoir les idées anthroposophiques que les milieux rationalistes ou intellectualistes. Le monde *image* de l'art possède une spiritualité plus grande que le monde conceptuel du rationalisme. Il est vivant et ne tue pas l'élément spirituel agissant dans l'âme, comme le fait l'intellectualisme. Les personnalités les plus influentes qui, à Munich, animaient les réunions de membres et les réunions publiques possédaient précisément cette sensibilité artistique dont il est question ici.

Il résulta de cette situation que Berlin connut dès le départ une seule Branche de la Société. Les intérêts de ceux qui se tournaient vers l'anthroposophie étaient homogènes. A Munich la sensibilité artistique donnait

aux différents cercles une orientation individuelle. J'y fis régulièrement des conférences. Peu à peu celui formé autour de la Comtesse Pauline von Kalckreuth et Made-moiselle Sophie Stinde, décédée durant la guerre mondiale, devint le centre des activités munichoises, et il se chargea d'organiser mes conférences publiques dans cette ville. La faculté de compréhension de plus en plus profonde qui régnait dans ce cercle formait un terrain favorable pour mon enseignement. L'anthroposophie s'y développait de la manière la plus satisfaisante. Ludwig Deinhard, ancien théosophe et ami de Hübbe-Schleiden, vint bientôt se joindre à ce groupe. Sa collaboration fut très appréciée.

Un autre cercle s'était groupé autour de Mme von Schewitsch. Cette intéressante personnalité réunissait des gens dont le but était moins d'approfondir l'enseignement spirituel, mais plutôt d'étudier l'anthroposophie en tant que mouvement spirituel parmi beaucoup d'autres courants de l'époque.

Mme von Schewitsch venait justement de publier son livre « Comment j'ai trouvé mon Moi ». Elle y affirmait d'une façon originale et persuasive ses convictions théosophiques. Cela aussi contribua à faire d'elle le centre d'attraction de ce cercle.

Nous savions que Hélène von Schewitsch avait joué un rôle important dans l'histoire. C'était pour elle que Ferdinand Lassalle s'était battu en duel avec un roumain et avait trouvé là une mort prématurée. Elle avait ensuite entrepris une carrière d'actrice et s'était liée d'amitié, en Amérique, avec Mme Blavatsky et le colonel Olcott. Parfaite femme du monde, elle avait, à l'époque où je donnais des conférences chez elle, opté pour une vie plus spiritualisée. Les dures expériences par lesquelles elle était passée donnaient à ses gestes et à ses paroles un poids extraordinaire. Grâce à elle j'ai pu me



Marie von Sivers «Demeter»



Rudolf Steiner, 1907

rendre compte du rôle de Lassalle et de son époque, et connaître bien des détails caractéristiques sur la vie de Mme Blavatsky. Ses descriptions d'une coloration subjective étaient souvent arbitraires et déformées sous l'influence de sa propre fantaisie; mais il suffisait d'en tenir compte pour voir la vérité émerger de ces nombreuses dissimulations. On avait à faire, il est certain, à une personnalité exceptionnelle.

D'autres groupes munichoïses avaient leur propre physionomie. Je pense souvent à un certain Müller que j'eus l'occasion de rencontrer dans nos milieux; c'était un ecclésiastique en marge de l'Eglise. Fin connaisseur du poète Jean-Paul, il éditait « La Renaissance », une revue très intéressante où il défendait le catholicisme libéral. Il acceptait de l'anthroposophie uniquement ce qui pouvait convenir à ses propres idées; sur le fond il restait plutôt sceptique. Ses objections étaient aimables et si élémentaires qu'elles apportaient souvent beaucoup d'humour dans les discussions succédant aux conférences.

Evoquant Berlin et Munich comme deux pôles opposés de l'activité anthroposophique, je n'entends nullement émettre un jugement; à l'évidence les personnes rencontrées là avaient autant de valeur les unes que les autres, mais ne se ressemblaient pas; il fallait en tenir compte dans notre travail.

En 1907 la Section allemande de la Société théosophique eut à organiser le congrès annuel. Prenant en considération le travail intense qui s'y faisait, le choix se porta sur Munich. Les précédentes réunions eurent lieu à Londres, Amsterdam et Paris. Copié sur celui des congrès scientifiques, le programme prévoyait des conférences et des entretiens sur des sujets théosophiques; on y examinait également les questions administratives de la Société théosophique.

Le congrès de Munich eut une toute autre allure. La grande salle de concerts prévue pour recevoir le congrès fut décorée de manière à susciter, par les formes et les couleurs, une atmosphère artistique s'accordant avec le contenu des entretiens. Il s'agissait de mettre en harmonie le cadre artistique et les activités spirituelles. J'attachais la plus grande importance à éviter tout symbolisme abstrait et de mauvais goût; je tenais à ce que puisse s'exprimer une sensation d'art.

Nous avions prévu pour ce congrès une manifestation artistique. Marie von Sivers avait, depuis longtemps déjà, traduit la reconstitution que Schuré avait faite du drame d'Eleusis. Je l'adaptai à la scène. La représentation de ce drame fut mise au programme. Ainsi avions-nous établi un lien avec les mystères anciens, bien que sous une forme encore assez imparfaite; mais nous avons introduit dans ce congrès une note artistique: c'était essentiel. Cette innovation marquait notre volonté d'associer dorénavant dans notre Société la vie artistique à la vie spirituelle. Marie von Sivers interpréta le rôle de Déméter; son jeu fit nettement ressortir la nouvelle orientation que prendrait l'art dramatique au sein de notre Société. En outre, le niveau auquel Marie von Sivers sut élever l'art dramatique et de la déclamation mettait suffisamment en évidence la valeur intrinsèque de la parole, laissant espérer, à l'avenir, d'autres progrès encore.

Une grande partie des anciens membres de la Société théosophique, venus d'Angleterre, de France, et surtout des Pays-Bas, furent plutôt mécontents des innovations apportées au congrès de Munich. Il aurait fallu comprendre, — mais peu en étaient capables, — que le courant anthroposophique demandait une disposition intérieure toute différente de celle entretenue au sein de la Société théosophique. C'est précisément dans cette atti-

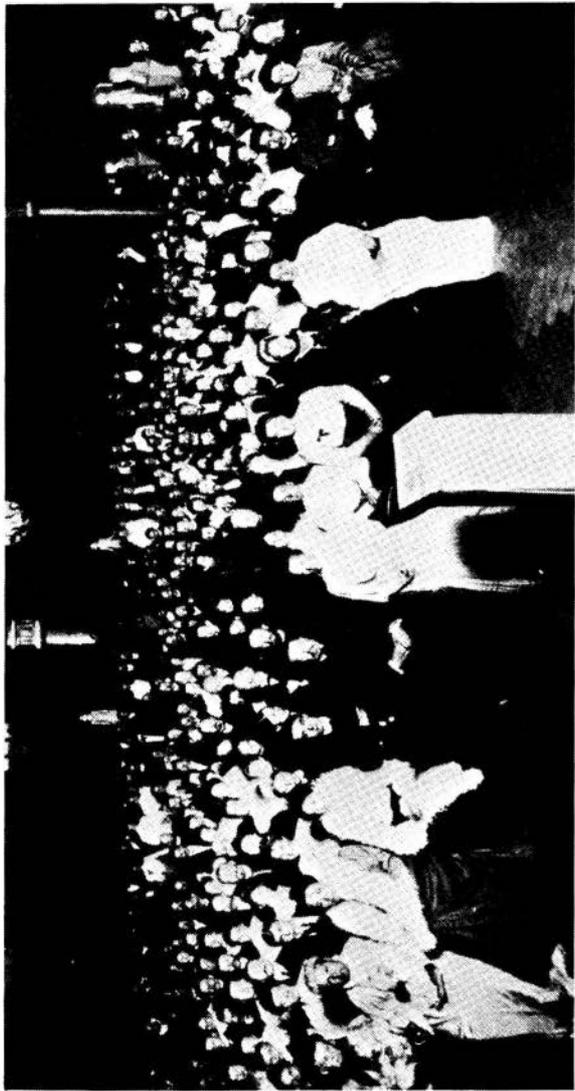
tude qu'il faut voir la *vraie raison* pour laquelle la Société anthroposophique ne put continuer d'exister en tant que sous-groupe de la Société théosophique. La plupart des gens attribuaient à tort cette situation aux absurdités apparues depuis un certain temps au sein même de la Société théosophique, et qui avaient conduit à d'interminables querelles internes.

In die öffentlichen Besprechungen, die die von mir gepflegte Anthroposophie erfährt, wird sein längerer Zeit mein Lebensgang verflochten. Man spricht von einem Entwicklungsweg, der die mannigfaltigsten Richtungsänderungen aufweisen soll. Man bringt dieses oder jenes in meinem öffentlichen Auftreten in Verbindung mit solchen Richtungsänderungen. Dem gegenüber wird mir immer wieder von den verschiedensten Seiten der Wunsch ausgesprochen, ich sollte doch selbst diesen Lebensgang befreien.

Es liegt dies gar nicht in meinem eigenen Neigungen. Denn es war stets mein Bestreben, das was ich zu sagen hatte, so zu sagen, wie die Dinge selbst es forderten. Es war zwar immer meine Meinung, dass das Persönliche den menschlichen Äußerungen die wertvollste Färbung giebt. Allein mir scheint, dass dies Persönliche in den Akt liegt, wie man wirkt, nicht in dem Hinschauen auf die eigene Persönlichkeit. Was aus diesem Hinschauen heraus sich darstellt, ist eine Sache, die der Mensch mit sich selbst abzumachen hat.

Und so kann ich mich zu den folgenden Darstellungen nicht entschließen, weil die schiefe Beurteilung des Zusammenhanges meiner Lebensentwicklung mit meinem Wirken und das aus dieser hervorgehende Drängen freudlos gepöbelter Menschen sie mir notwendig erforschen lassen.

Ich möchte aber nicht selbst eine Beurteilung darüber geben, wie sich meine Auffassungen und meine ^{im Wesentlichen} Wirkungsrichtung aus meiner Entwicklung ergeben haben. Ich werde ^{im Wesentlichen} möglichst objectiv berichten, „was um mich herum vorgegangen ist“, und wie ich glaube, dass mit diesem zusammenhängt, was ich vor der Öffentlichkeit ausgesprochen und getan habe.



Congrès de Munich

PROVENANCE DES ILLUSTRATIONS

- I Selon documents de la *Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung*
- II Selon documents du *Philosophisch-Anthroposophischen Verlag* (Photo Rietmann)
- III Selon documents de la *Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur, Weimar*
- IV Selon documents de l'*Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin*
- V Selon documents du *Bild-Archiv der Oesterr. National-Bibliothek*
- VI Selon documents de l'*Archiv der Wiener Universität*
- VII Selon documents de l'*Archiv der Stadt Wiener-Neustadt*
- VII Selon documents du *Dr. Georg Hartmann, Dornach*
- VIII Selon documents de *Mr. Louis Hold, Weimar*
- IX Selon documents de *Charlotte Fremke, Bad Sachsa*
- X Selon documents de *Mr. Kurt Stober, Freiburg*