

**SYMPTOMES  
DANS L'HISTOIRE**

**Rudolf Steiner**

**TRIADES**

**RUDOLF STEINER**

**SYMPTÔMES**

**DANS L'HISTOIRE**

Neuf conférences  
faites à Dornach  
du 18 octobre au 3 novembre 1918

*Traduit de l'allemand  
par Henriette Bideau*



**CENTRE TRIADES**  
4, rue Grande-Chaumière  
75006 PARIS

Titre de l'original allemand :

GESCHICHTLICHE SYMPTOMATOLOGIE

Œuvres complètes (GA) n° 185

Rudolf Steiner Verlag - Dornach (Suisse)

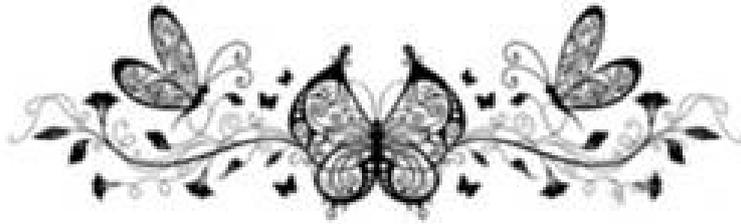
Tous droits réservés

par les Editions du Centre Triades

4, rue Grande-Chaumière

75006 PARIS

ISBN 2-85248-064-6



## SOMMAIRE

### **I. La montée de l'âme de conscience**

La véritable réalité est derrière les événements. Les plus importants sont les grands tournants de l'évolution où la vie de l'âme passe d'une certaine attitude à une autre — Le catholicisme, impulsion universaliste au Moyen-Âge. Sa force de suggestion. Son expansion et confrontation avec le Saint Empire romain germanique — Symptômes des temps nouveaux : l'installation du pape en Avignon (1303), l'anéantissement de l'Ordre des Templiers, les migrations mongoles — Existence d'un complexe plus ou moins homogène qui donne naissance à la France et à l'Angleterre. Apparition du sentiment national générateur de communauté — Activité colonisatrice de l'Europe du Centre en direction de l'Est et des territoires slaves. Du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, naissance des villes indépendantes — Préparation du parlementarisme en Angleterre, effet du travail de l'âme de conscience qui prend le caractère d'une impulsion nationale — À l'Est, naissance de l'ensemble russe à partir d'éléments anciens — Au début, l'âme de conscience naissante amène une improductivité de l'âme. La rébellion de la personnalité humaine contre le catholicisme universaliste n'apporte pas d'idées nouvelles — Nuances différentes de la personnalité en voie d'émancipation en France, où l'évolution, centrée sur l'élément personnel dans l'âme, aboutit à la Révolution de 1789, et en Angleterre, où elle aboutit au libéralisme et à l'expansion vers le monde extérieur — Une personnalité caractéristique de l'âme de conscience : Jacques I<sup>er</sup>, roi d'Angleterre.

### **II. Les symptômes à l'époque moderne**

En France, affermissement de l'idée d'État. Louis XIV — La triple impulsion de la Révolution française : liberté, égalité, fraternité — Comment elle doit être comprise — La Révolution : une âme sans corps ; Napoléon : un corps sans âme — L'être humain à la recherche d'un nouveau centre de gravité. Trois voies : liberté laissée à l'homme de suivre les impulsions de progrès, frein mis à l'aspiration vers l'âme de conscience par l'influence suggestive de Rome, anéantissement de cette aspiration par ce qui deviendra plus tard la franc-maçonnerie — Sous l'action de ce contre-courant en provenance des sociétés secrètes, l'impulsion de la personnalité s'émousse, l'âme et l'esprit n'agissent plus — Le socialisme, symptôme essentiel de l'époque moderne. Sa triple conviction : théorie de la lutte

des classes, conception de la plus-value, matérialisme historique — Un autre symptôme essentiel : la création de problèmes insolubles.

### **III. Aspects caractéristiques de symptômes à l'époque moderne**

Le machinisme. La colonisation engendrée par la technique. Son importance : elle contribue à effacer entre les humains, sous l'impulsion de l'âme de conscience, des distinctions reposant sur le passé — Différence entre l'observation et l'expérience. Les conquêtes de la technique introduisent dans la vie sociale un élément de mort. Par contrecoup, l'homme peut développer l'âme de conscience. Conscience et phénomène de mort sont intimement liés — Le parlementarisme aboutit à l'effacement de la personnalité dans l'acte de voter — Le mystère de la naissance et de la mort nous éclaire sur notre époque. L'âme de conscience remplacera par la connaissance du suprasensible les instincts autrefois implantés dans l'âme par les dieux — Nécessité pour l'homme de développer son Moi et le germe du Soi-Esprit — Connaissance de la périphérie et des liens avec le Cosmos.

### **IV. Importance historique de la pensée scientifique**

Différence entre l'observation de la nature et la connaissance qu'en donne l'expérimentation — Le fait historique révèle une réalité à l'arrière-plan ; son étude conduit vers le suprasensible — Le complément du travail de l'âme de conscience : une ouverture vers le monde spirituel — Les symptômes dans la Révolution russe : la bourgeoisie dépourvue d'idées en a fait un phénomène d'aspiration, non de pression — Le prolétariat, son intérêt pour l'histoire, sa conception du monde comme un grand mécanisme — Les idées libérales vers 1840 ; elles ne sont pas accueillies par la bourgeoisie — Nécessité actuelle d'un intérêt vif pour l'autre humain : voir ses fautes, rester positif — Naissance et mort pendant la quatrième époque post-atlantéenne, leur insertion dans la vie sociale aujourd'hui — Le rôle du mal.

### **V. L'élément suprasensible dans l'étude de l'histoire**

Lien entre les mystères du mal et de la mort et le Mystère du Golgotha. Rôle secondaire et rôle essentiel du mal — Développement nécessaire de l'intérêt pour autrui. Rôle de l'art dans cette évolution — Comment à l'avenir les humains se percevront et se comprendront — Les forces qui se développeront ainsi n'atteindront leur épanouissement que dans les incarnations ultérieures de la Terre : Jupiter, Vénus, Vulcain.

### **VI. À propos de la réédition de « La Philosophie de la Liberté ».**

Rudolf Steiner et ses premiers travaux sur Goethe — Son séjour à Weimar — À

Berlin : le « Magazin für Literatur ». Pharisaisme de ses lecteurs — Une nouvelle tribune : l'Université populaire de Berlin. Le socialisme asservi à la science positiviste. Il ne laisse pas de place à la liberté — Les rapports avec la Société Théosophique. Nécessité d'une science de la liberté — La morale fondée sur l'activité intérieure de l'individu (individualisme éthique).

## **VII. À propos de la nouvelle édition de « Goethe et sa conception du monde ».**

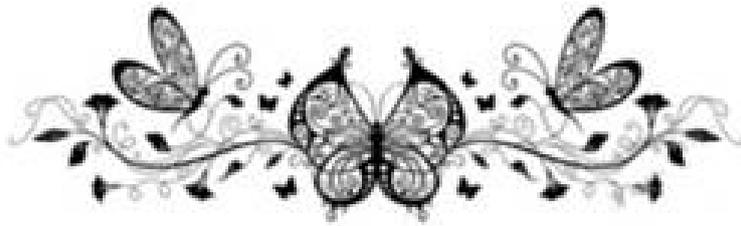
Pourquoi donner le nom de « Goethéanum » à notre édifice — Nécessité d'y voir clair dans les choses — L'Allemand d'Autriche à l'époque où Rudolf Steiner était écolier, puis étudiant — Le goethéanisme est isolé. Traits caractéristiques de l'attitude de Goethe : une base scientifique solide, une vision intuitive de la nature conduisant à l'art, l'âme de l'homme conçue comme le lieu où l'esprit peut se contempler lui-même — Universalité de Goethe.

## **VIII. Impulsions religieuses de la V<sup>e</sup> époque post-atlantéenne**

Les trois évolutions. Leur croisement en l'homme — Le rajeunissement de l'humanité et l'âme de sensibilité — Développement de l'âme de conscience — Évolution des âmes des peuples — Peuple du Christ, peuple de l'Église, peuple des loges — Romanisme et mouvement jésuite — Les exercices spirituels d'Ignace de Loyola — Le contre-pôle du mouvement jésuite est le goethéanisme.

## **IX. Lien profond entre les impulsions en Europe et celles de l'époque présente**

Interférences des trois courants d'évolution : celui de l'humanité dans son ensemble, celui de l'homme pris individuellement, celui des âmes des peuples — Action de l'impulsion du Christ aux trois niveaux — Goethe et l'atmosphère du Graal : les trois galeries de tableaux dans le « Wilhelm Meister » — Arianisme et athanasisme — Les Celtes et leur principe d'un souverain, impulsion organisant la collectivité par une aristocratie — Le courant du roi Arthur et de la Table Ronde — Le courant du Graal — Le socialisme crée des remous, mais il est l'élément porteur d'avenir — Conditions d'un développement sain du socialisme : réaliser la fraternité dans l'organisme social, la liberté de la pensée religieuse, l'égalité dans le domaine de la connaissance.



## PREMIÈRE CONFÉRENCE

*Dornach, 18 octobre 1918*

EN étudiant certains tournants de l'histoire moderne, nous allons voir se dégager des faits importants qui se rattachent à l'étude faite ici la semaine dernière. Cette étude nous a conduits jusqu'à une certaine profondeur dans la connaissance des impulsions qui donnent à l'évolution récente son orientation. Cette histoire récente, nous allons l'envisager jusqu'au point qui nous permettra de voir quels liens unissent actuellement l'âme humaine à l'univers, tant en ce qui concerne son évolution au sein du Cosmos que son développement intérieur vis-à-vis du divin, et le développement de son Moi vis-à-vis de l'esprit. J'aimerais rattacher ces choses à des faits plus ou moins quotidiens et qui vous soient connus. C'est pourquoi je commencerai aujourd'hui par une vue d'ensemble de l'évolution moderne, qui nous servira de base, vous verrez demain et après-demain pourquoi.

Par des conférences précédentes [{1}](#) qui traitaient de thèmes analogues, vous savez déjà que ce qu'on appelle ordinairement l'histoire doit prendre, du point de vue de la Science spirituelle, l'aspect d'un ensemble de symptômes. Ce point de vue est le suivant : ce que l'on apprend ordinairement en histoire, ce qu'on appelle l'histoire, ce que dans les écoles on consigne sous ce nom, ne devrait pas être considéré comme la chose vraiment importante dans l'évolution ; mais seulement comme un ensemble de symptômes se manifestant en quelque sorte à la surface des choses, et qu'il faut percer du regard pour trouver la zone profonde des événements ; alors se dévoile la véritable réalité du devenir de l'humanité.

L'histoire étudie ordinairement tels quels ce qu'on appelle les faits ; ici, les faits historiques seront considérés comme révélant une réalité véritable dissimulée dans leurs profondeurs et qui se manifeste à travers eux lorsqu'on les regarde comme il convient. Il n'est pas nécessaire de réfléchir beaucoup pour se rendre compte combien superficielle est par exemple une remarque très fréquente, affirmant que l'être humain moderne est le résultat du passé... Cette remarque amène à étudier l'histoire de ce passé. Mais passez donc en revue les événements historiques tels qu'on vous les a présentés à l'école, et demandez-vous quelle influence ils ont pu avoir sur votre être intérieur, sur la structure de votre âme ! Or, l'étude de cette structure de l'âme telle qu'elle se présente à la phase actuelle de l'évolution est un élément nécessaire de la connaissance de l'homme, de la connaissance de soi-même. Mais cette connaissance de soi n'est pas favorisée par l'enseignement de l'histoire tel qu'on le donne ordinairement. Elle l'est parfois,

mais par un détour : hier, quelqu'un m'a raconté comment, n'ayant pas su en classe la date de la bataille de Marathon, il avait eu trois heures de retenue ! Voilà quelque chose qui, par un moyen détourné, agit sur l'âme — et grâce à quoi pourraient naître des impulsions qui amènent à mieux se connaître soi-même. Mais la manière dont en histoire on raconte la bataille de Marathon n'y contribue que bien peu. Cependant, une symptomatologie de l'histoire doit tenir compte également des faits extérieurs, tout simplement parce qu'en étudiant ces faits, en dégagant leur sens, on en vient à acquérir la notion de ce qui se passe en réalité.

Pour commencer, je broserai un tableau de l'histoire contemporaine, celle que l'on fait commencer à l'école par la découverte de l'Amérique et l'invention de la poudre à canon. Vous le savez, n'est-ce pas, on commence par dire : le Moyen-Âge était terminé, les temps modernes commençaient. Or, ce qui importe si l'on veut qu'une telle étude soit vraiment féconde, c'est avant tout de diriger le regard vers les points où l'évolution a vraiment pris une orientation nouvelle, vers les grands moments de l'histoire où l'âme humaine, abandonnant une certaine attitude, en a adopté une autre. Ces phases de transition, on les ignore généralement, et on les ignore parce qu'on se perd dans la multitude embrouillée des événements.

Du point de vue de la Science spirituelle pure, vous le savez, le dernier de ces grands tournants dans l'évolution des civilisations se situe au début du XV<sup>e</sup> siècle, quand commence la cinquième période post-atlantéenne. La période gréco-latine avait commencé en 747 avant le Mystère du Golgotha, pour durer jusqu'au début du XV<sup>e</sup> siècle, où s'ouvrit la cinquième période post-atlantéenne. Si ordinairement on n'aperçoit pas qu'à ce moment la vie de l'âme humaine dans son ensemble s'est modifiée, c'est parce qu'on observe superficiellement. Et il est tout simplement absurde de présenter le XVI<sup>e</sup> siècle comme la suite du XI<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup>. On omet de voir qu'au XV<sup>e</sup>, il s'est amorcé un changement considérable qui s'est poursuivi par la suite. Bien entendu, le moment que nous indiquons est fixé de manière approximative ; mais qu'est-ce qui n'est pas approximatif dans la vie ? Partout où, d'une phase d'évolution qui constitue un ensemble en soi, une entité, on passe à une autre phase, il faut parler d'approximation. Quand l'être humain devient pubère, on ne peut pas dire qu'il le devient à une date précise : la chose se prépare, elle suit un cheminement. Et il en est de même pour la date de 1413. L'évolution qu'elle marque se prépare lentement, et le résultat n'est pas acquis pour l'ensemble en même temps avec la force optimale. Mais on n'acquiert aucune juste vue des choses si l'on ne fixe pas très concrètement le point où elles ont pris une orientation différente.

Lorsqu'on s'interroge sur le temps qui précéda le XV<sup>e</sup> siècle et que l'on veut comparer l'attitude des âmes humaines en ce temps avec ce qu'elle devint progressivement par la suite, on ne peut s'éviter de diriger son regard sur une situation de fait qui, pendant tout le Moyen-Âge, était celle de l'Europe civilisée dans son ensemble, et était encore intimement liée à la constitution psychique durant la période gréco-latine. Il s'agit de la forme qu'avait prise progressivement, au cours des siècles à partir de l'Empire romain, le catholicisme dépendant de la

papauté romaine. Ce catholicisme doit apparaître jusqu'au grand tournant où débutent les temps modernes comme une grande impulsion universaliste, et c'est en tant que telle qu'il se répandit. Au Moyen-Âge, les êtres humains étaient répartis en classes sociales, en groupes familiaux, en corporations, etc. Mais à travers tous ces cloisonnements passait ce dont le catholicisme imprégnait les âmes ; il passait sous le vêtement que le christianisme avait adopté en vertu de certaines impulsions (nous apprendrons à les connaître en partie dans les jours qui viennent). Le catholicisme se répandit ainsi sous la forme d'un christianisme marqué à Rome par des influences importantes, celles que je viens de caractériser.

Véritable impulsion universaliste, il fut la force la plus profonde qui ait animé la civilisation européenne au cours des siècles. Or, il comptait avec une certaine inconscience de l'âme humaine, avec une certaine possibilité de la suggestionner. Le catholicisme comptait avec ces forces dont l'âme humaine était pourvue depuis des siècles, alors qu'elle n'était pas encore pleinement éveillée — elle s'éveille depuis les temps modernes seulement. Il comptait avec les forces de l'âme d'entendement — avec la possibilité de faire pénétrer goutte à goutte, en agissant par suggestion sur l'affectivité, ce qu'il jugeait utile. Et chez les gens cultivés — le clergé l'était en général — il comptait avec une pensée logique rigoureuse — mais qui n'était pas encore dotée des forces de l'âme de conscience. Le développement de la théologie aux XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> siècles montre qu'elle comptait partout sur une intelligence des plus aiguës. Mais si vous vous basez sur ce que vous savez aujourd'hui de la compréhension, de l'intelligence actuelle, vous ne vous ferez jamais une idée juste de ce qu'elles furent jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle.

Jusque-là, l'intelligence avait encore quelque chose d'instinctif, elle n'était pas encore imprégnée de l'âme de conscience. L'humanité ne disposait pas encore d'une faculté de réflexion autonome — donnée seulement par l'âme de conscience ; pourtant elle déployait en certains lieux une acuité de pensée intense, et vous en trouvez le témoignage avant le XV<sup>e</sup> siècle dans de nombreuses « disputes », souvent beaucoup plus intelligemment menées que la théologie de plus fraîche date. Mais il s'agit d'une intelligence qui ne puisait pas à l'âme de conscience, d'une intelligence qui, pour dire les choses simplement, était enracinée dans le divin — et pour parler le langage de l'ésotérisme, dans l'ange, dans *l'angelos*. C'était donc une faculté dont l'homme ne disposait pas encore par lui-même, et qu'il acquit seulement lorsque, grâce à l'âme de conscience, il ne dépendit plus que de lui-même.

Lorsqu'avec une telle force de suggestion on répand une impulsion universaliste, comme le fit la papauté romaine et tout ce qui constituait la structure de l'Église, c'est beaucoup plus la communauté, ce qui dans les êtres relève de l'âme-groupe, qui est concerné. Tel fut aussi le résultat obtenu par le catholicisme, et nous verrons à étudier encore ces choses d'un autre point de vue. Nous voyons ici comment, sous l'influence de certaines forces de l'histoire moderne, cette impulsion universaliste du catholicisme en voie d'expansion trouva dans le Saint Empire romain germanique une arme de choc, un bélier. Cette

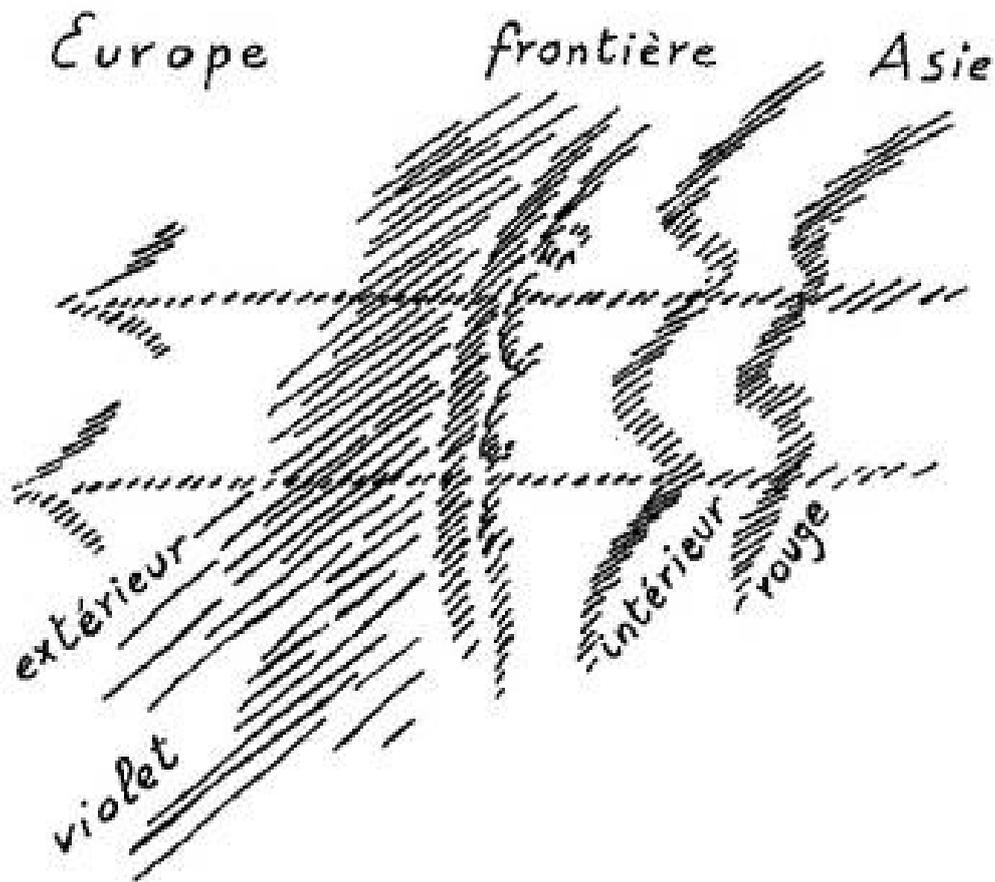
expansion du catholicisme en effet se poursuit à travers de perpétuels chocs et débats avec le Saint Empire.

Il suffit de prendre les manuels d'histoire ordinaires pour voir qu'au temps des Carolingiens et des Hohenstaufen, il s'agit pour l'essentiel de faire pénétrer dans la civilisation européenne l'impulsion universaliste du catholicisme telle que Rome la conçoit.

Si nous voulons considérer les choses d'une manière juste du point de vue de l'âme de conscience naissante, il faut regarder un tournant important qui, symptomatiquement, révèle comment prit fin la souveraineté de cet élément qui avait dominé tout le Moyen-Âge. Ce tournant dans l'histoire moderne, c'est l'installation du pape en Avignon en 1303. {2}

Ce qui s'est passé là n'aurait pas pu se produire auparavant, et nous montre qu'une transformation s'amorce dans l'humanité, autrefois dominée par une impulsion universaliste. Il eût été auparavant impossible, impensable, qu'un roi ou un empereur s'avisât d'assigner au pape une autre résidence que Rome. En 1309 la procédure fut brève : le pape vint résider en Avignon, et ainsi s'ouvrit la période de querelles entre papes et antipapes, résultat d'une pareille situation. Un autre événement se rattache à celui-ci, et qui avait aussi rapport avec le christianisme, mais dans un tout autre contexte : peu de temps après l'installation du pape en Avignon, en 1312, l'Ordre des Templiers {3} est interdit. C'est là un tournant de l'histoire. Et pour trouver peu à peu quelle réalité il dissimule, il faut le considérer en tant que symptôme, et non pas seulement pour lui-même, en tant que fait en soi.

Evoquons encore une série de symptômes analogues qui apparaissent à la même époque. Un fait est frappant : à ce moment, la vie de l'Europe en direction de l'Est est profondément influencée par des événements qui agissent dans le cours de l'histoire à la manière d'événements naturels. Il s'agit de migrations permanentes — qui ont commencé par les invasions mongoles — affluent d'Asie en Europe, et qui introduisent dans cette dernière un élément asiatique. En reliant un fait comme l'installation du pape en Avignon à ces invasions venues d'Asie, on établit des points d'appui très importants pour l'étude symptomatologique de l'histoire. Il faut en effet réfléchir à ceci : pour savoir quelles tendances humaines et quelles influences extérieures se rattachent à l'événement d'Avignon — et y ont abouti —, vous devrez en rester à un ensemble de faits et de décisions prises par les hommes. Mais c'est ce que vous ne pouvez pas faire quand vous considérez les invasions venues d'Asie — jusqu'à la pénétration des Turcs en Europe. Car pour voir dans sa totalité un pareil événement, un pareil ensemble de faits, il faut, si l'on veut vraiment établir une symptomatologie de l'histoire, partir des considérations suivantes :



Admettez que voici l'Europe, et ici l'Asie : les invasions parviennent jusqu'à cette frontière, derrière laquelle se trouvent, disons les Mongols à un moment, plus tard les Turcs, etc., et devant laquelle sont établis les Européens. En considérant les événements d'Avignon, vous trouvez un ensemble de faits et de décisions dus aux humains... mais là-bas, vous n'avez pas un pareil ensemble. Vous avez à envisager deux perspectives, l'une en deçà, l'autre au-delà de la frontière : pour les Européens, cette vague impétueuse qui franchit la frontière est comme un phénomène naturel dont on ne voit que les effets extérieurs. Les envahisseurs arrivent, causent des troubles, pénètrent dans le territoire : derrière eux se trouve toute une civilisation, une culture d'âme dont ils sont les porteurs ; leur propre vie intérieure est là derrière. Mais elle ne franchit pas la frontière, qui joue le rôle de filtre à travers lequel ne passent que des sortes d'influences élémentaires.

Ces deux aspects : le côté intérieur chez les hommes qui résident hors des frontières, et l'autre que voient ceux vers qui l'événement est orienté — vous ne les avez naturellement pas dans l'affaire d'Avignon, qui forme un tout. Or, un événement comme ces invasions venues d'Asie a une grande ressemblance avec ce que l'on voit dans la nature. Imaginez que vous contemplez un spectacle naturel : vous voyez les couleurs, vous entendez les sons, tout cela forme un tissu, un tapis, une enveloppe. Derrière, il y a l'esprit, il y a les êtres élémentaires, mais devant, vous avez aussi une frontière. Vous voyez de vos yeux, vous entendez de vos

oreilles, vous palpez avec les mains... et derrière se trouve l'esprit qui ne franchit pas la frontière. Ainsi en est-il dans la nature, ce n'est pas tout à fait la même chose, mais quelque chose de très semblable ; l'âme ne franchit pas la frontière, et en deçà de celle-ci on ne voit que l'apparence extérieure.

Il importe beaucoup de saisir du regard cette étrange situation intermédiaire des peuples ou des races qui, se heurtant les uns aux autres, ne voient réciproquement que leur aspect extérieur ; leur position (et cela compte également parmi les symptômes) est intermédiaire entre le sentiment universel de l'âme humaine tel qu'il entre en jeu dans l'événement d'Avignon — et les impressions que donne réellement la nature. Les discours qu'à propos de l'histoire on a pu faire à l'époque moderne, et qui ne font pas état de cette situation, ne peuvent établir une véritable histoire de la civilisation. Ni Buckle {4} ni Ratzel {5} ne peuvent le faire. Et je cite ici ces deux historiens très éloignés l'un de l'autre, parce que tous deux partaient des mêmes idées préconçues : il faut, se disaient-ils, considérer deux événements successifs, et voir dans le premier la cause, dans le second la conséquence — et dans ce cadre les hommes. Lorsque par contre on considère qu'un événement constitue un symptôme dans le cours récent de l'évolution, on finit, comme nous le verrons dans les jours qui viennent, par trouver le pont qui conduit des symptômes à la réalité.

C'est dans cet esprit que nous allons envisager à l'Ouest de l'Europe un ensemble tout d'abord homogène, qui ultérieurement donne naissance à la France et à l'Angleterre. Car tout d'abord — en laissant de côté les éléments de séparation matériels comme la Manche, qui n'est qu'un fait géographique —, tout d'abord on ne les distingue pas l'une de l'autre. À l'époque où commence la période moderne, la culture française est répandue dans toute l'Angleterre. Les souverains anglais étendent leur domination aux territoires français ; les membres d'une dynastie ont des prétentions au trône de l'autre pays, etc. On voit alors apparaître quelque chose que l'impulsion universaliste du catholicisme romain avait en quelque sorte relégué à l'arrière-plan.

Je disais tout à l'heure qu'à cette époque, les humains étaient groupés en communautés : ils étaient très attachés à la communauté de sang, à la famille, ils se groupaient aussi en corporations, etc. Mais à travers ces catégories et les maintenant dans l'ombre, imposant à toutes choses sa puissante empreinte, régnait l'impulsion universaliste catholique modelée par Rome. Et de même qu'elle cantonnait au second plan les corporations et les autres communautés, elle maintenait à l'arrière-plan la communauté nationale. À l'époque où le catholicisme romain déploie sa plus grande force d'impulsion, la nationalité n'est vraiment pas considérée comme la chose la plus importante dans la structure de l'âme. Mais à un moment, le caractère national commence à être considéré comme quelque chose d'important pour l'homme, d'infiniment plus important qu'il ne l'était pendant que le catholicisme dominait. Cet élément national se manifeste de façon très nette dans les territoires dont nous venons de parler. Mais tandis que prend corps l'idée générale de nation, nous voyons en même temps se dessiner

une différenciation tout à fait importante. À travers les siècles qui précèdent le XV<sup>e</sup>, une impulsion homogène s'est étendue à la France et à l'Angleterre ; à partir du XV<sup>e</sup>, des différences vont apparaître entre l'une et l'autre, et le tournant le plus important à partir duquel elles se manifestent, c'est l'intervention de la Pucelle d'Orléans en 1428. C'est là qu'est donné l'élan — et en consultant l'histoire vous verrez combien il est important, puissant et durable — grâce auquel vont se différencier le caractère français et le caractère anglais.

Ainsi, le sens national apparaît comme générateur de communauté, et en même temps une différenciation importante se produit, dont le début est marqué par l'intervention de la Pucelle d'Orléans en 1428. À l'instant où l'impulsion de la papauté doit libérer de son emprise la population de l'Europe occidentale, à cet instant la force nationale prend naissance à l'Ouest et lui impose une forme.

Ne vous laissez pas égarer dans cette affaire. Selon la manière dont l'histoire est présentée aujourd'hui, vous pouvez, bien entendu, trouver dans le passé de chaque peuple la présence d'une force nationale. Voyez par exemple les peuples slaves. Sous l'influence des idées et des courants actuels, ils arriveront à faire remonter le plus loin possible l'origine de leurs sentiments, de leurs forces nationales. Mais c'est à l'époque dont nous parlons que les impulsions nationales étaient tout particulièrement actives, et vous avez, dans les territoires dont nous parlons, un courant d'impulsions génératrices de profondes modifications. Or, c'est cela qui importe. Lorsqu'on veut saisir la réalité, il faut faire un grand effort pour atteindre à l'objectivité.

Un autre fait symptomatique qui révèle la naissance, la manifestation de l'âme de conscience — comme celui que je viens de mentionner —, c'est la façon singulière dont la conscience nationale italienne s'organise et se dégage de l'élément niveleur de la papauté qui jusque-là imprégnait l'Italie. À cette époque précisément, c'est en Italie que l'impulsion nationale en particulier vient émanciper de la souveraineté papale la population de la péninsule. Tous ces faits sont des symptômes et ils apparaissent au moment où en Europe une civilisation de l'âme de conscience tend à se dégager de la civilisation de l'âme d'entendement.

À la même époque — qui s'étend évidemment sur plusieurs siècles — commence le face à face entre l'Europe du Centre et l'Europe orientale. Ce qu'a engendré ce que j'ai appelé le « bélier » de la papauté, le Saint Empire romain germanique, va entrer en lutte avec les Slaves qui commencent à l'assaillir. Les symptômes historiques les plus divers nous manifestent ces jeux d'influences entre l'Europe du Centre et l'Europe orientale. N'attachons pas à ce que font les souverains l'importance considérable que leur attribuent les historiens. Il faut être un Wildenbruch {6} pour présenter aux gens, à grand renfort de poudre aux yeux, ce qui s'est passé entre Louis le Pieux et ses fils comme un grand événement historique ; il faut être Wildenbruch pour présenter ces faits comme étant d'une grande importance dans l'histoire. Ils n'ont pas plus de signification que les histoires de famille habituelles, lesquelles n'ont rien à voir avec l'évolution de

l'humanité. C'est seulement lorsqu'on observe les symptômes que l'on acquiert le sens de ces choses, un sens qui distingue les faits vraiment significatifs de ceux qui sont à peu près sans portée.

À l'époque moderne, ce qui a une signification, c'est la confrontation entre l'Europe du Centre et l'Europe orientale. Mais en fait, ce qui s'est passé autour d'Ottokar {7} n'est qu'un signe, une allusion à ce qui s'est passé en réalité. Ce qui est très important pendant cette confrontation permanente, c'est l'activité colonisatrice qui se déploie et transporte les paysans de l'Europe du Centre vers l'Est, du Rhin jusque dans le territoire de Transylvanie par la suite.

Ces paysans — par le mélange des éléments d'Europe du Centre avec ceux de l'Europe orientale — et la vie qui se développa là par la suite, eurent une influence très profonde. Ainsi, les populations slaves se trouvent mélangées avec des groupements issus de l'Empire romain germanique, et se trouvent constamment pénétrées par des colonisateurs venus d'Europe centrale. C'est ce processus étrange qui engendre ce que l'on appellera plus tard la puissance des Habsbourg. En outre, on voit se former là certains centres où se développent une mentalité particulière au sein des communautés citadines, des villes. Du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle s'étend la période d'expansion principale des villes, avec leur mentalité particulière. Et des individualités se forment dans ces villes.

Après la différenciation intervenue entre la France et l'Angleterre, un fait remarquable et important à cette époque, c'est la préparation lente, mais gagnant en profondeur, de ce qui deviendra plus tard en Europe le parlementarisme. À la suite de longues guerres civiles {8} qui durent de 1452 à 1480 (vous pouvez en retrouver mention dans l'histoire), on voit se développer, parmi de nombreux symptômes, celui d'un parlementarisme embryonnaire.

Lorsque s'ouvre au XV<sup>e</sup> siècle l'ère de l'âme de conscience, les gens veulent prendre personnellement leurs affaires en mains. Ils veulent avoir la parole, veulent parlementer, s'entretenir ensemble de ce qui doit se faire, et veulent donner aux événements extérieurs la forme qui ressort de ces entretiens — ou tout au moins s'imaginer qu'ils leur donnent une forme. Ceci se développe à la suite des pénibles guerres civiles du XV<sup>e</sup> siècle en Angleterre, dans un contexte nettement différent de ce qui, en France, se forme également sous l'influence de l'impulsion nationale. Il faut voir clairement que cette naissance du parlementarisme, à la suite des guerres civiles, se fait sous les influences conjuguées, ou si l'on veut confluentes, de l'idée nationale en développement, et d'une impulsion distinctement orientée vers ce que veut réaliser l'âme de conscience, qui s'agite confusément en l'homme. Pour des raisons que nous verrons encore, cette impulsion de l'âme de conscience perce en Angleterre, à la faveur précisément de ces événements, et y revêt un caractère qu'elle ne pouvait prendre que là ; elle se teinte alors d'une coloration, d'une nuance particulière. Et nous avons dans tout cela une part importante de ce qui a donné à l'Europe sa configuration au début de l'ère de l'âme de conscience.

Comme à l'arrière-plan de tous ces faits, une sorte d'énigme se développe : c'est ce qui donnera plus tard l'ensemble russe, qui paraît à juste titre une chose inconnue. Nous savons pourquoi : c'est que ce qu'il porte en lui, ce sont les germes de l'avenir. Mais tout d'abord il naît à partir de vieilles structures, ou tout au moins de ce qui ne vient pas de l'âme de conscience, et même ne vient pas du tout de l'âme humaine... Aucun des trois éléments qui viennent donner forme à l'ensemble russe ne naît de l'âme russe. Le premier est l'héritage de Byzance, du catholicisme byzantin. Le second lui est apporté par le mélange du sang nordique avec le sang slave ; et le troisième est ce qui lui vient d'Asie. Rien de tout cela n'est le fruit de l'âme russe, mais c'est ce qui donne sa configuration à cet ensemble étrange, énigmatique, qui se forme à l'Est, à l'arrière-plan de ce qui se passe en Europe.

Cherchons maintenant le caractère commun à tous ces faits, à tous ces symptômes. Car ils en ont un, et de très frappant. Il suffit pour le voir de comparer les nouvelles forces en action à celles qui agissaient autrefois dans l'évolution humaine pour discerner une différence importante qui nous amènera à caractériser dans leur essence la culture de l'âme de conscience et celle de l'âme d'entendement.

Pour nous représenter plus clairement la chose, nous pouvons tout d'abord établir la comparaison avec l'impulsion du christianisme : celle-ci doit en chacun venir du plus profond de l'être personnel, et passer dans les faits de l'histoire — mais seulement après avoir pris naissance en l'homme. Dans l'évolution de la terre, le christianisme est la plus grande impulsion de cette nature. Nous pouvons en considérer de moindre envergure. Par exemple celles qui sont intervenues dans la civilisation romaine à l'époque d'Auguste, ou celles qui, en abondance, jaillissaient de l'âme humaine en Grèce. Là, des fruits produits par l'âme de l'homme se sont insérés dans l'évolution. Tandis qu'à cette époque, il y a non pas naissance, mais tout au plus renaissance, résurgence du passé. Toutes les impulsions qui interviennent ici prennent naissance ailleurs que dans l'âme humaine.

La première chose qui nous a frappés, c'est ce qu'on appelle souvent l'idée de nation — il faudrait dire : l'impulsion nationale. Elle n'est pas une production de l'âme individuelle, mais elle s'enracine dans ce qui nous est transmis par héritage, dans ce qui est déjà établi. C'est là quelque chose de très différent de ce qu'engendrent les nombreuses impulsions spirituelles de l'hellénisme. L'impulsion nationale met en avant une situation qui est comme un produit de la nature ; l'homme ne fait rien naître en lui lorsqu'il se considère en tant que membre d'une nation : il souligne seulement qu'en un certain sens, il a grandi comme les plantes poussent, comme les créatures naturelles grandissent.

Et c'est intentionnellement que je vous l'ai indiqué : ce qui vient d'Asie, du fait qu'un seul aspect seulement en est perceptible pour la civilisation européenne, a quelque chose d'un phénomène naturel. Du fait que les Mongols, et plus tard les

Osmanlis, ont pénétré en Europe, il ne s'est rien passé qui ait été produit par l'âme humaine, bien que ces faits aient été à l'origine de bien des événements. En Russie non plus, rien ne s'est passé qui ait été produit par l'âme individuelle, et qui pour cette raison soit particulièrement caractéristique : le mélange de sang nordique et de sang slave ne sert qu'à répandre le byzantinisme et l'élément asiatique. Ce sont là des faits donnés, des éléments naturels qui interviennent dans la vie des hommes — mais en réalité rien n'est vraiment produit par l'âme humaine. Gardons bien ceci présent à l'esprit comme point de départ de ce qui suivra : à partir du XV<sup>e</sup> siècle, tout ce qui est mis en avant par l'homme est d'un caractère tout différent.

Nous avons jusqu'ici envisagé les faits extérieurs ; considérons maintenant des phénomènes plus intérieurs, davantage liés à l'impulsion de l'âme de conscience qui perce à travers l'écorce de l'âme humaine. Considérons par exemple le Concile de Constance (1414) et la condamnation de Jean Huss {9}. En celui-ci nous apparaît une personnalité dont j'aimerais dire qu'elle se dresse telle un volcan humain. C'est en 1414 que s'ouvre le Concile qui doit statuer sur son cas, au début du XV<sup>e</sup> siècle, à l'aube de l'âme de conscience. Dans le cadre des temps modernes, Jean Huss fait figure de puissante protestation contre toute la culture suggestive du catholicisme universaliste. En Jean Huss, l'âme de conscience elle-même se cabre contre tout ce que l'âme d'entendement a reçu de cette impulsion catholique. Et ce n'est pas là un phénomène isolé. On pourrait montrer comment la chose se préparait déjà à l'époque de la Croisade contre les Albigeois. On voit aussi Savonarole {10} en Italie, et d'autres encore, en qui se dresse la personnalité qui prend appui sur elle-même, et veut se construire une foi religieuse dans cette attitude d'autonomie. Elle se dresse alors contre l'impulsion suggestive de la papauté.

Le phénomène se poursuit avec Luther {11}, et par l'émancipation de l'Église anglicane de la tutelle romaine — fait de très grand intérêt et de très grande portée. Il se prolonge encore dans l'influence que prend Calvin {12} sur certaines régions de l'Europe. C'est comme un courant qui gagne le monde européen civilisé tout entier, mais un courant plus intérieur que les autres influences, et qui est plus étroitement lié à l'âme humaine. Et qui lui est lié autrement.

En fait, qu'admirons-nous en Calvin, en Luther, lorsque nous considérons leur rôle historique ? Qu'admirons-nous dans la personne de ceux qui ont libéré de la tutelle romaine l'Église anglicane ? Non pas des idées créatrices, rien de neuf qui soit produit par l'âme — mais la force avec laquelle ces hommes voulaient couler les choses anciennes dans un moule neuf. Si bien qu'au lieu d'être reçues comme autrefois par l'âme d'entendement plus instinctive, moins consciente, elles devaient être assimilées par l'âme de conscience, qui prend appui sur elle-même. Ce n'est pas une confession religieuse nouvelle, ce ne sont pas des idées neuves qui naissent : on dispute de notions anciennes, on ne découvre pas un nouveau

symbole.

Songez combien, à mesure que nous remontons dans le passé, nous rencontrons dans l'humanité une floraison toujours plus riche de symboles ! Celui de l'eucharistie par exemple — il fallut qu'un jour l'âme humaine le crée ! À l'époque de Luther et de Calvin, on discute seulement pour savoir s'il doit être administré de telle ou telle façon (sous les deux espèces ou sous une seule). Il n'y avait pas là d'impulsion autonome, de création individuelle dans l'âme — en fait, il n'y en avait nulle part.

L'âme de conscience naissante n'apporte pas d'impulsion nouvelle — elle établit un rapport nouveau avec les choses. Et ce qui est à l'œuvre dans les temps modernes, qui s'instaurent à ce moment, c'est l'âme de conscience naissante. Elle se manifeste par des symptômes historiques. D'une part, nous voyons les impulsions nationales à l'œuvre, et d'autre part, se cabrant jusque dans les profondeurs où s'enracine la foi religieuse, la personnalité qui veut ne plus prendre appui que sur elle-même, précisément parce que l'âme de conscience va faire éclater ses enveloppes. Ce sont ces deux forces qu'il faut étudier dans leurs effets lorsqu'on envisage comment vont évoluer par la suite les deux états-nations représentatifs : la France et l'Angleterre.

Tous deux prennent de la force ; mais ils se différencient nettement. Les deux impulsions — celle du nationalisme et celle de la personnalité — interfèrent d'une manière différente en France et en Angleterre ; elles n'engendrent aucune création nouvelle, mais établissent manifestement sous des formes nouvelles ce qui existait déjà, posant ainsi les bases d'une structure historique de l'Europe.

L'élément national prend visiblement de la force, en particulier en Angleterre, où la force personnelle — qui en Jean Huss par exemple prenait la forme d'un pathos religieux — s'unit à cet élément national, et à l'impulsion individualisante de l'âme de conscience ; il engendre alors le parlementarisme, et là tout se développe dans le sens de la politique. En France, malgré l'élément national dont l'influence est forte en raison du tempérament et de bien d'autres choses — c'est l'indépendance, l'autonomie de la personnalité qui prédomine, et donne une autre nuance. En Angleterre la coloration générale est donnée par l'élément national, en France par l'élément personnel, qui colore visiblement et manifestement les choses. Il faut étudier très en profondeur ces subtilités.

Que ces forces agissent objectivement — et non selon le gré des humains —, cela peut se voir au fait qu'une impulsion peut être à l'œuvre, mais sans porter de fruits, en restant stérile, du fait qu'elle ne trouve à l'extérieur aucun appui, et qu'une impulsion contraire est encore assez forte pour la neutraliser. En France, l'impulsion nationale est si vigoureuse qu'elle aboutit à émanciper le peuple de l'autorité du pape ; c'est pourquoi on voit la France contraindre le pape à résider en Avignon. C'est ainsi que se prépare le terrain sur lequel s'effectuera l'émancipation de la personnalité. En Angleterre, deux impulsions agissent

conjointement : celle du nationalisme, et comme par une force innée, celle de la personnalité ; la culture est soustraite dans une grande mesure à l'influence romaine pour la nation dans son ensemble, qui se donne à elle-même une nouvelle structure confessionnelle.

En Espagne, la même impulsion est à l'œuvre, mais elle ne parvient pas à dominer les forces de suggestion, ni par le moyen du nationalisme, ni par celui de la personnalité. Tout reste, je dirais volontiers, dans la coquille de l'œuf, et la décadence s'en empare avant que le germe ait pu se développer.

Les faits extérieurs, les événements, ce qu'on appelle ordinairement les faits historiques, ne sont vraiment que des symptômes. En 1476 par exemple, le sol de la Suisse vit se dérouler à Morat une bataille importante. Ce qui vivait à cette époque dans les âmes, lorsque Charles le Téméraire {13} fut vaincu à Morat, nous apparaît sous la forme symptomatique de cette défaite, qui marque l'anéantissement de la chevalerie, intimement liée à la papauté romaine. Mais la bataille de Morat n'est qu'un fait particulièrement significatif et représentatif ; le phénomène s'étend à cette époque à l'ensemble du monde civilisé.

Bien entendu, dès l'instant où un phénomène de ce genre émerge à la surface, le passé exerce aussitôt une contre-pression. Vous le savez, à côté de l'évolution normale des choses, des éléments lucifériens et ahrimaniens sont toujours présents, engendrés par des impulsions retardantes. Toute impulsion normale intervenant dans l'humanité doit engager la lutte contre ce qu'apportent Lucifer et Ahrimane.

Nous assistons à une phase de cette lutte lorsqu'une nouvelle impulsion apparaît, portée par Huss, Luther, Calvin, Wyclif {14}. Le soulèvement des Pays-Bas en est un symptôme, ainsi que la personnalité luciféro-ahrimanienne du roi d'Espagne Philippe {15}. Et nous sommes à un des tournants les plus importants de l'ère moderne lorsqu'en 1588 la flotte espagnole, l'Armada, est détruite, et qu'avec elle est repoussée la force qui, venant d'Espagne, s'opposait le plus vigoureusement à l'émancipation de la personnalité. Les luttes libératrices dans les Pays-Bas et la défaite de l'Armada sont des symptômes extérieurs, et rien d'autre. Pour atteindre à la réalité, il faut progresser lentement le long du chemin qui mène vers l'intérieur — mais des vagues successives permettent de le discerner toujours mieux. La vague de 1588 qui emporte l'Armada montre précisément comment la personnalité en voie d'émancipation, qui veut développer en elle l'âme de conscience, se cabre contre les formes, rigides à l'extrême, héritées de l'âme d'entendement.

C'est un non-sens que de considérer l'évolution historique comme un enchaînement de causes et d'effets, le présent étant la conséquence du passé : cause-effet, cause-effet, etc. C'est évidemment très commode. Et surtout lorsqu'on veut donner un enseignement magistral. Pas à pas, on sautille gauchement d'un fait à l'autre. Mais lorsqu'on n'est pas aveugle, lorsqu'on ne dort pas, lorsqu'on ouvre les yeux sur les choses, les symptômes historiques eux-mêmes montrent

combien cela est dépourvu de sens.

Prenez-en un qui, d'un certain point de vue, est vraiment très convaincant. Tout ce qui prend forme à partir du XV<sup>e</sup> siècle, et que caractérisent les impulsions auxquelles j'ai déjà fait allusion : nationalisme, éveil de la personnalité, etc., tout cela engendre des contrastes, des oppositions qui aboutissent à la guerre de Trente Ans. L'exposé que l'on fait ordinairement de son historique n'est pas placé particulièrement dans l'optique de la symptomatologie. On ne saurait non plus en faire une bonne étude en employant la méthode des habitués du café du Commerce. Car finalement, que Martinitz {16}, Slawata et Fabricius aient été défenestrés, qu'ils aient risqué la mort s'il n'y avait pas eu sous la fenêtre un tas de fumier (lequel, dit-on, se composait en réalité de déchets de papier que les domestiques du Hradschin auraient jetés et laissés là), ce qui les sauva : voilà une gentille anecdote pour la pause-café, mais on ne peut pas prétendre qu'elle ait un rapport quelconque avec l'évolution de l'humanité !

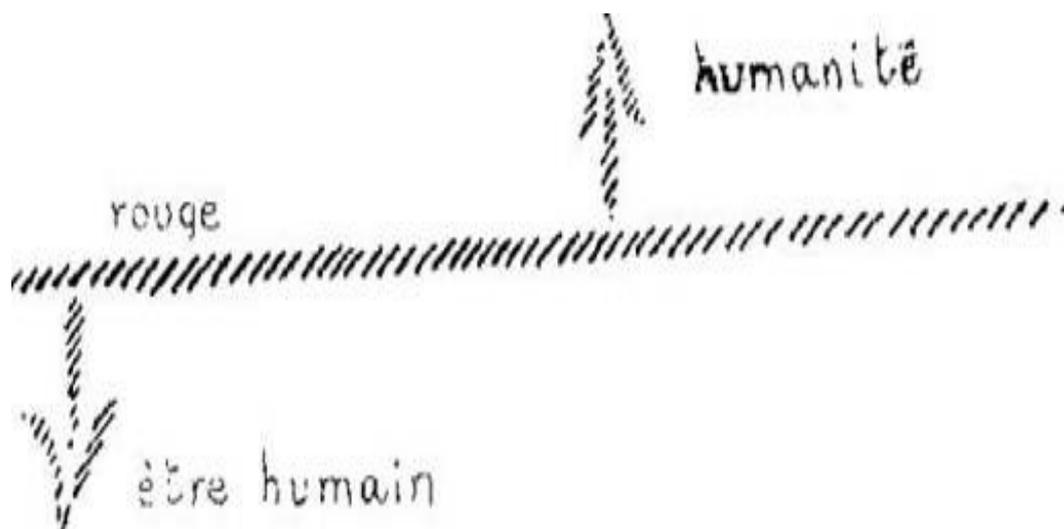
Ce qui est important lorsqu'on commence à étudier la guerre de Trente Ans — je n'ai pas besoin de vous préciser qu'elle a commencé en 1618 —, c'est de voir que la cause en est uniquement dans les conflits entre confessions religieuses, dans l'opposition au catholicisme, à la vieille impulsion catholique, qui se développe alors. De toutes parts, de graves conflits naissent de cette opposition entre la personnalité moderne et le catholicisme du passé, le catholicisme suggestif.

Mais en poursuivant notre étude jusqu'à la fin de la guerre, jusqu'à la paix de Westphalie signée en 1648, nous en venons à nous poser une question : qu'en était-il en 1648 de cette opposition entre le protestantisme et le catholicisme ? Comment avait-elle évolué au cours de ces trente années ? Eh bien, rien de plus remarquable, rien de plus frappant ne peut nous apparaître que ce fait : en ce qui concerne cette opposition et tout ce qui lui était lié, les choses, en 1648, en étaient au même point qu'en 1618, exactement au même point. Si entre temps tel ou tel point avait été modifié qui avait constitué à l'origine la pomme de discorde, on peut dire qu'en Europe du Centre, en tout cas, rien n'avait changé par rapport à la situation de départ. Seulement, des éléments étaient intervenus entre temps qui ne figuraient pas parmi les causes du conflit en 1618, qui vinrent s'y mêler après qu'un certain terrain eut été créé, et qui donnèrent aux forces politiques en présence en Europe une tout autre configuration.

L'horizon politique de ceux qui étaient intervenus ainsi se modifia du tout au tout ; mais quant aux résultats du Traité de Westphalie, quant à ce qui modifia la situation passée, cela n'a rien à voir avec les causes du conflit en 1618. Dans le cas de la guerre de Trente Ans précisément, c'est un fait d'une extrême importance, qui atteste combien il est absurde d'envisager l'histoire — c'est ce qu'on fait d'ordinaire — comme un enchaînement de causes et d'effets. Le résultat de ce qui s'est ainsi développé, c'est que l'Angleterre et la France ont pris en Europe cette situation prépondérante qui est due en effet à l'évolution de cette guerre, mais ne découle pas des causes qui l'ont provoquée.

Un fait essentiel dans la marche de l'histoire contemporaine nous est ainsi donné : immédiatement après la guerre de Trente Ans, les impulsions nationales, en liaison avec celles que j'ai par ailleurs caractérisées, se développent de façon telle que la France et l'Angleterre deviennent les nations représentatives. On parle certes beaucoup à l'Est du principe national ; il ne faut cependant pas oublier qu'il est parti de l'Ouest pour gagner l'Est. Il en va de lui comme des vents alizés : le courant de l'impulsion nationale se déplace d'ouest en est, et il faut avoir ce fait clairement présent à l'esprit.

Il est intéressant de voir comment une même impulsion — celle du nationalisme lié à l'émancipation de la personnalité — prend des formes différentes dans les deux territoires dont nous avons vu qu'ils commençaient nettement à se différencier en 1428. En France, l'émancipation de la personnalité revêt une forme selon laquelle l'élan se tourne vers l'intérieur. Disons que si le nationalisme est représenté par une ligne rouge ci-dessous, d'un côté de la ligne nous avons l'être humain, et de l'autre l'humanité ; en France, le développement du nationalisme est orienté vers l'homme, vers l'individu, en Angleterre vers l'humanité.

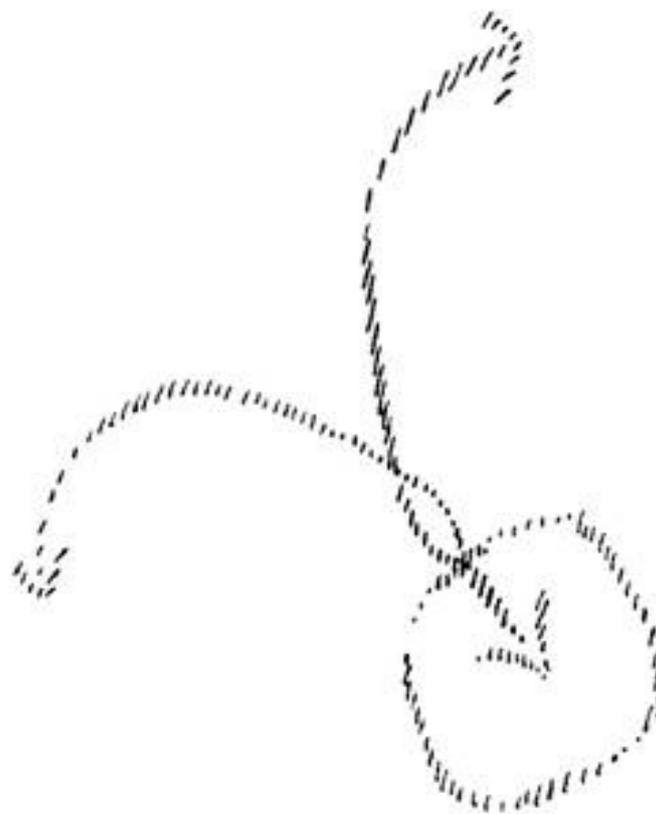


La France modifie l'élément national au sein de la nation de telle sorte qu'il tend à agir sur l'être humain en lui-même, à en faire quelque chose d'autre que ce qu'il est. En Angleterre, l'élément national donne à la personnalité un autre caractère : elle se tourne vers le monde, elle veut y promouvoir en tout lieu le développement personnel. Le Français veut être davantage l'éducateur de la personnalité dans l'âme, l'Anglais le colonisateur qui contribue dans l'humanité entière au développement de la personnalité. Deux directions tout à fait différentes — partant dans les deux cas du sentiment national. Dans un cas l'impulsion se retourne vers l'âme, vers l'intérieur ; dans l'autre, l'élan vise l'âme de l'humanité. Nous avons donc en France et en Angleterre deux courants parallèles avec deux nuances fortement différenciées. C'est pourquoi en France, où la personnalité est saisie dans son être intime, l'évolution devait aboutir à la

Révolution — en passant par Louis XIV, etc. Et en Angleterre elle devait conduire au libéralisme paisible, parce que l'élan se décharge vers l'extérieur. En France, il est tourné vers l'intérieur, vers le for intérieur de l'homme.

Singulièrement, le phénomène se manifeste aussi dans la structure géographique, et nous le voyons lors d'un autre tournant de l'histoire contemporaine, qui doit être considéré aussi comme un symptôme ; ce tournant, c'est la défaite à Trafalgar de Napoléon, fruit de la Révolution. En effet, que voyons-nous se manifester ici ? Napoléon, représentant singulier certes, mais représentant tout de même de la nature française, signifie le retournement vers l'intérieur — et géographiquement aussi, il se replie sur le continent européen. Si vous vous représentez l'Europe ainsi, Napoléon est précisément rejeté vers elle par la bataille de Trafalgar (*voir flèche*), et l'Angleterre vers le monde entier, dans la direction opposée. N'oublions pas ici qu'une confrontation doit aussi avoir lieu entre les deux tendances.

Elles doivent entrer en lutte, se mesurer, et c'est ce qui se passe lors du conflit dont l'Amérique est l'enjeu [{17}](#), et qui est quelque peu le fruit de ce tournant pris en 1805. En remontant de quelques décennies, nous voyons comment la nuance spécifiquement française, le romanisme, est repoussée vers l'Amérique du Nord par l'élément anglo-saxon.



C'est ici que vous pouvez ressentir, pour peu que vous le vouliez, les forces qui règnent et agissent. L'impulsion de l'âme de conscience, telle l'apprenti sorcier en quelque sorte, fait naître des nationalismes qui s'implantent sous des formes

diverses, avec des nuances très différentes dans l'humanité. On ne peut l'entrevoir que si l'on étudie sur tous les points l'impulsion de l'âme de conscience, mais en évitant tout systématisme, en gardant un regard ouvert à ce qui est important et à ce qui ne l'est pas. C'est ainsi que l'on peut, en partant des symptômes manifestes, trouver le cours interne de la réalité. Car les apparences sont souvent en complète contradiction avec l'impulsion qui anime intérieurement la personnalité. Et en particulier à une époque où cette personnalité vient prendre appui sur elle-même, les faits extérieurs sont en forte contradiction avec l'impulsion qui l'anime.



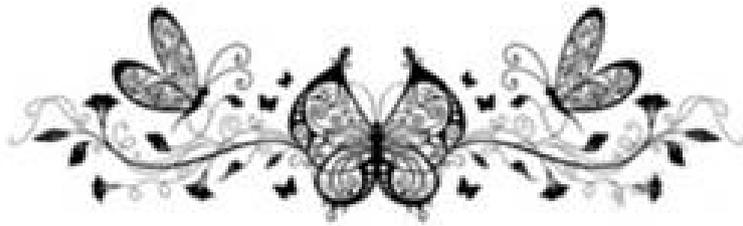
Ce que les maîtres d'école enseignent en histoire, c'est une non-réalité. Voyez-vous, il y a des points où des sortes de vagues entraînent tout à coup, avec la violence d'une éruption volcanique, ce qui était en-dessous (*rouge*). Et à d'autres points, les choses émergent au contraire, et des faits historiques isolés trahissent ce qui se trouve en-dessous ; ce sont les symptômes caractéristiques. Mais parfois ce sont précisément des symptômes sur lesquels on doit arrêter son regard en laissant bien de côté les événements extérieurs.

Une personnalité est particulièrement représentative de la naissance de l'âme de conscience dans l'Ouest de l'Europe ; et elle l'est aussi bien par l'évolution personnelle qu'elle a suivie que par la place qu'elle occupe dans l'histoire contemporaine. Elle a pris cette place précisément au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment où la différenciation entre l'impulsion anglaise et l'impulsion française s'accusait dans toute son ampleur, avec l'influence qu'elle devait exercer sur le reste de l'Europe. Au XVII<sup>e</sup> siècle, cette différenciation était effective depuis un certain temps, elle s'était accentuée. La personnalité qui prend place dans l'histoire à ce moment est étrange, et voici comment on peut la dépeindre : on peut dire qu'elle était extraordinairement généreuse, toute pleine d'une réelle et

profonde reconnaissance à l'égard de toute la connaissance qu'elle avait acquise ; reconnaissante au plus haut point, et de façon exemplaire, vis-à-vis de la bonté que l'humanité témoignait à son égard. Elle était très cultivée, et concentrait en elle presque toute l'érudition de son temps ; une personnalité extrêmement éprise de paix, se détournant des intrigues de ce monde, un souverain tout entier habité par cet idéal de la paix qui doit régner dans le monde, et plein de sagesse quant aux décisions et à la volonté qu'il devait exercer, profondément enclin à témoigner aux humains des sentiments d'amitié. Voilà le portrait que l'on pourrait faire de cette personnalité. Il suffit de pencher un petit peu dans un certain sens pour la décrire sous cet aspect, celui que l'on discerne lorsqu'on la considère telle qu'elle se présente dans l'histoire.

Mais on peut aussi la dépeindre autrement — il suffit pour cela d'être à nouveau un tout petit peu tendancieux. On peut dire : c'était un être d'une affreuse prodigalité, incapable de savoir ce qu'il était en droit de dépenser, un pédant, un vrai *magister* qui dispensait en tous lieux ses abstractions et son érudition de pédant. On peut dire de lui que c'était un être sans caractère, qui se dérobaient partout où il fallait faire preuve de courage pour défendre quelque chose, et qui préférait la paix parce qu'il était pusillanime, un petit caractère. On peut dire encore que c'était un fourbe qui faisait son chemin à travers les obstacles en louvoyant, en choisissant astucieusement les voies qui lui permettaient de passer. On peut dire que cet homme cherchait à nouer des liens avec autrui comme font les enfants ; et que ses amitiés étaient teintées d'un romantisme qui le faisait révéler autrui et attendre d'autrui de la vénération...

Il suffit d'être chaque fois un petit peu tendancieux pour brosser l'un ou l'autre de ces portraits. Et effectivement, les uns l'ont dépeint ainsi, les autres autrement ; certains même des deux façons à la fois. Et dans tout cela, on a le portrait de la personnalité historique que fut Jacques I<sup>er</sup> {18}, qui régna de 1603 à 1625. On peut la dépeindre comme je l'ai fait tout d'abord, ou bien comme je l'ai fait ensuite... et les deux portraits seraient ressemblants... Et lorsqu'on ne connaît que l'un ou que l'autre, on ignore ce qui vivait réellement en lui, en ce membre d'une humanité traversant une certaine phase de l'évolution contemporaine. Pourtant, précisément à l'époque où Jacques I<sup>er</sup> règne en Angleterre, un courant venu des profondeurs affleure à la surface, et des symptômes très caractéristiques manifestent visiblement la réalité des choses. C'est de cela que nous parlerons demain.



## DEUXIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 19 octobre 1918*

J'ai tenté hier de vous donner une image brossée à grands traits des symptômes de l'évolution humaine dans l'histoire moderne ; et pour terminer l'étude de cet ensemble de symptômes (que nous n'avons pas fait défiler point par point, ce que nous verrons encore, mais simplement en donnant une caractéristique d'ensemble) j'ai évoqué la figure singulière de Jacques I<sup>er</sup>, roi d'Angleterre au début du XVII<sup>e</sup> siècle ; ce personnage énigmatique apparaît à peu près au milieu de la période qui s'est écoulée depuis le début de la cinquième période post-atlantéenne jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, si important et marqué par des faits décisifs. Je n'ai pas pour tâche aujourd'hui — cela pourra se faire plus tard — de parler de bien des mystères qui sont liés à la personnalité de Jacques I<sup>er</sup>. Je puis cependant souligner quel personnage étrange, étrange de façon symptomatique, représente ce Jacques I<sup>er</sup> dans le cours de l'histoire contemporaine. Un être humain qui pouvait être caractérisé dans les perspectives contradictoires que j'ai mentionnées hier. Selon les couleurs qu'on utilise, on peut dire de lui les meilleures choses, ou les pires.

Il vivait en un temps où s'est développée en particulier une notion de l'État née de l'impulsion nationale ; le sol où il réside est le terrain libéral, ou tout au moins le terrain d'un parlementarisme enclin au libéralisme, tendant au libéralisme. Or, Jacques I<sup>er</sup> y fait figure de plante déracinée, d'un être qui n'est pas véritablement en harmonie avec ce cadre. Mais si nous regardons ce qui, d'une part, caractérise toute cette cinquième période post-atlantéenne, l'âme de conscience naissante, nous voyons en quelque sorte les choses s'éclairer autour de Jacques I<sup>er</sup>. On voit alors en effet que son attitude révèle la contradiction radicale qu'on rencontre si facilement chez les personnalités de l'ère de l'âme de conscience. N'est-ce pas, à ce moment, la personnalité perd la valeur que lui conféraient les instincts dont elle était pourvue précisément parce qu'elle n'avait pas encore développé la conscience individuelle.

Dans les temps passés, la personnalité se manifestait avec une force élémentaire, pourrait-on dire, avec une force animale — on me comprendra, je pense, si j'emploie ce mot —, animale, mais humanisée, pénétrée d'âme. La personnalité se manifestait instinctivement, elle n'avait pas encore tout à fait pris naissance au sein de l'âme-groupe. Et il lui fallait maintenant s'émanciper, ne dépendre plus que d'elle-même. Ce fait la plaçait d'emblée dans une étrange situation de contradiction. D'une part, tout ce qui lui servait pour se manifester en

tant qu'individu allait lui faire défaut, les instincts devaient disparaître, et dans le sein de l'âme devait peu à peu prendre forme le centre de la personnalité. L'âme devait acquérir une force pleinement substantielle.

Cette situation de contradiction se discerne dans le fait déjà mentionné hier : auparavant, alors que la personnalité n'avait pas encore pris conscience d'elle-même, on était productif, des forces actives alimentaient la civilisation ; désormais, cela va cesser, l'âme devient stérile. Et pourtant, elle devient le centre de l'être ; car ce qui fait précisément l'élément personnel, c'est que l'âme ne s'appuie plus que sur elle-même et devient le centre de l'être. Si bien qu'on ne verra plus des personnalités éminentes comme l'Antiquité en connut : Auguste, Jules César, Périclès — nous pourrions en nommer beaucoup d'autres. La force élémentaire de la personnalité décline, et l'on voit apparaître ce qu'on appellera plus tard la mentalité démocratique, qui nivelle les personnalités et veut tout égaliser. Cependant, c'est justement au niveau de ce nivellement que la personnalité veut percer. Quelle contradiction absolue !

Chacun occupe une fonction de par son Karma. Et Jacques I<sup>er</sup> occupait précisément celle de souverain. Certes, à l'époque des rois de Perse, à l'époque des Khans mongols, et même encore au temps où le pape posa sur la tête du Magyar Istwan I<sup>er</sup> la couronne sacrée de Saint-Etienne {19}, la personnalité signifiait quelque chose à l'intérieur d'une certaine fonction, elle pouvait se ressentir comme adaptée à cette fonction.

Mais Jacques I<sup>er</sup> s'y trouvait comme un homme revêtu d'un habit qui ne lui va en aucun point. On peut dire qu'à tous égards, Jacques I<sup>er</sup>, vis-à-vis de tout ce qui lui incombait, était comme un homme dans un vêtement qui ne lui va absolument pas. Il avait été élevé dans la religion calviniste, s'était ensuite converti à l'anglicanisme, mais au fond, le calvinisme et l'église anglicane lui étaient aussi indifférents l'un que l'autre : en son âme, tout était comme un vêtement qui n'était pas à sa mesure. Il était destiné à régner en souverain au seuil de l'époque parlementaire — et même, le parlementarisme libéral avait déjà été institué pendant un temps. Il était très intelligent, très avisé lorsqu'il parlait avec les gens, mais personne ne comprenait vraiment ce qu'il voulait, car tous les autres voulaient faire autre chose.

Il était issu d'une vieille famille catholique, les Stuart. Mais lorsqu'il monta sur le trône d'Angleterre, ce furent avant tout les catholiques qui s'aperçurent qu'ils n'avaient rien à attendre de lui. Ce fut là le motif d'un projet étrange, bizarre, que conçurent certaines personnes — en 1605 — d'une conjuration qui avait pour but de faire sauter le Parlement et ses membres — après avoir entassé sous l'édifice une quantité de poudre aussi grande que possible. C'est ce qu'on appela la Conspiration des Poudres. L'affaire avorta parce qu'un catholique, en ayant eu vent, la révéla ; sans quoi Jacques I<sup>er</sup> eût un beau jour subi ce sort de sauter avec tout son Parlement.

Il n'était adapté à rien, car c'était une personnalité, et la personnalité a quelque

chose de « singulier », elle pense par-devers soi, elle ne s'appuie que sur elle-même. Mais à l'ère de la personnalité, chacun veut en être une, c'est la contradiction intrinsèque de cette époque, il ne faut pas l'oublier. À l'ère de la personnalité, on ne refuse pas l'idée de roi ou l'idée de pape ; ce qui compte, ce n'est pas de supprimer le pape ou la royauté ; seulement, puisqu'il doit y avoir un pape ou un roi, chacun voudrait être le pape, chacun voudrait être le roi : ainsi, la papauté, la royauté et la démocratie se trouveraient réalisées d'un coup.

C'est tout cela qui apparaît lorsqu'on considère le symptôme que figure l'étrange personnalité de Jacques I<sup>er</sup>. Car il était en tous points un homme des temps nouveaux avec toutes les contradictions qu'impliquait la personnalité. Et les uns n'avaient pas raison qui le caractérisaient d'une certaine manière, mais les autres non plus n'étaient pas dans le vrai qui le voyaient sous un autre jour ; le portrait qu'en donnaient ses propres écrits n'était pas davantage le bon. Car ce qu'il écrivit lui-même ne nous conduit absolument pas par une voie directe quelconque jusqu'au fond de son âme. Et lorsqu'on ne le considère pas dans la perspective ésotérique, il est comme une grande énigme au seuil du XVII<sup>e</sup> siècle, placé à un poste qui, d'un certain point de vue, révélait de la façon la plus radicale la montée de l'impulsion des temps modernes.

Nous avons parlé hier de la distinction qui s'est établie entre la nature française et la nature anglaise. Elle commence à se dessiner au XV<sup>e</sup> siècle ; le point tournant de cette évolution, c'est l'apparition de la Pucelle d'Orléans en 1428. En Angleterre, nous voyons s'effectuer l'émancipation de la personnalité dans une aspiration vers le monde extérieur ; en France, cette émancipation de la personnalité — issue dans les deux cas de l'idée nationale — se fait dans l'aspiration à saisir autant que possible l'être intérieur et à le rendre autonome. C'est dans ce cadre que se trouve au début du XVII<sup>e</sup> siècle l'être qui se présente comme le représentant de toutes les contradictions inhérentes à l'élément personnel : Jacques I<sup>er</sup>. Lorsqu'on définit des symptômes, il ne faut jamais désirer les cerner totalement avec pédanterie, mais au contraire laisser toujours quelque chose dans la pénombre — sinon on n'avance pas. Je ne vous donne donc pas de Jacques I<sup>er</sup> un portrait bien précis, mais une caractéristique qui vous donne à penser, peut-être aussi à deviner.

Une différence fondamentale se dessine de plus en plus entre la nature anglaise et la nature française. En France, après les désordres de la guerre de Trente Ans, se développe sur le terrain national ce que l'on peut appeler l'affermissement de l'idée d'État. Lorsqu'on veut étudier comment l'idée d'État s'est affermie, il faut le faire avec l'exemple — assez unique — de l'étincelante ascension — suivie plus tard d'une décadence — de l'État français, avec Louis XIV, etc. Nous voyons ensuite continuer à se développer au sein de cet État national les germes de l'émancipation de la personnalité telle que l'apportera la Révolution française. Cette Révolution française apporte, on peut le dire, les impulsions les plus absolument justifiées de la vie humaine : le fraternel, la liberté, l'égalité. Mais cette triade — dont j'ai déjà parlé ailleurs — apparaît dans le cadre de la Révolution

française en contradiction avec l'évolution humaine.

Lorsqu'on tient compte de cette évolution de l'humanité, on ne peut parler des trois forces : fraternité, liberté et égalité, sans les mettre de quelque manière en rapport avec les trois éléments constitutifs de la nature humaine. En ce qui concerne la vie commune, la vie des corps, il faut que peu à peu, à cette époque de l'âme de conscience, l'humanité s'élève à la fraternité. Ce serait un malheur indicible et une régression de l'évolution si à la fin de cette cinquième époque post-atlantéenne, celle de l'âme de conscience, la fraternité ne se développait pas au moins jusqu'à un haut degré parmi les humains. Mais on ne peut comprendre la fraternité que si on la pense en liaison avec la vie en commun, le lien de corps humain à corps humain, dans l'existence physique. Si l'on s'élève jusqu'à l'âme, alors on peut parler de liberté. On sera dans l'erreur aussi longtemps que l'on croira pouvoir réaliser la liberté dans la vie extérieure, la vie corporelle ; mais d'âme à âme, la liberté peut se réaliser.

Il ne faut pas concevoir l'homme comme un amalgame formant une unité, et parler n'importe comment de fraternité, de liberté et d'égalité. Il faut savoir que l'être humain se répartit en corps, âme et esprit ; que les hommes n'accèdent à la liberté que lorsqu'ils veulent devenir libres dans leurs âmes ; et qu'ils ne peuvent être égaux qu'en ce qui concerne l'esprit. L'esprit, ce qui nous saisit spirituellement, est pour tous le même. Il est le but de l'aspiration en vertu de laquelle la cinquième époque post-atlantéenne, l'âme de conscience, s'efforce d'acquérir le Soi-Esprit. Et dans cette aspiration vers l'esprit, tous les humains sont égaux. C'est en liaison avec cette égalité dans l'esprit que la sagesse populaire dit : dans la mort, tous les humains sont égaux. Si l'on ne répartit pas entre ces trois éléments constitutifs la fraternité, la liberté et l'égalité, si on les prend dans un ordre indifférent en disant : les hommes doivent vivre fraternellement sur terre, être libres et égaux — on ne peut que créer la confusion.

Considérée comme un symptôme, la Révolution française est extrêmement intéressante. Elle nous présente — sous forme de slogans en quelque sorte, appliqués en désordre et sans distinction à l'être humain dans son ensemble — ce qui doit être cultivé par tous les moyens de l'évolution spirituelle au cours de l'ère de l'âme de conscience, de 1413 à 2160 ans plus tard, soit 3573. La tâche de cette époque, c'est de conquérir pour les corps la fraternité, pour les âmes la liberté, pour les esprits l'égalité. Mais c'est sans discernement, dans un désordre tumultueux que ce noyau de la cinquième période post-atlantéenne apparaît en formules lapidaires avec la Révolution française. L'âme de la cinquième période post-atlantéenne est là en ces trois mots, incomprise : elle est présente, mais ne peut tout d'abord trouver d'organisme social, et au fond amène confusion sur confusion. Elle ne peut trouver de corps extérieur, d'organisme social, mais elle est là, extraordinairement significative, une âme qui exige. Toute la vie intérieure qui doit animer cette cinquième période post-atlantéenne se dresse, incomprise, et n'a pas de moyen d'expression. C'est là précisément que se manifeste un autre symptôme, d'une immense importance.

Voyez-vous, lorsque ce qui doit se réaliser au cours de toute une période à venir se fait jour de façon presque tumultueuse, on est très éloigné de la position d'équilibre dans laquelle l'humanité doit poursuivre son développement, et des forces qui ont été déposées dans les humains de par leur lien avec leurs hiérarchies propres. Le fléau de la balance penche très fort d'un côté. Entre l'influence luciférienne et l'influence ahrimanienne, le fléau de la balance, du fait de la Révolution française, pencha très fort d'un côté, à savoir du côté luciférien.

Un tel phénomène provoque toujours un contrecoup. Mais parlons plutôt en images, et ne prenez pas les mots trop au pied de la lettre, trop littéralement : dans ce qu'amène la Révolution française, l'âme de la cinquième période post-atlantéenne est là en quelque sorte sans corps social, sans existence corporelle. Elle est une abstraction, une âme qui désire un corps... mais cela ne se réalisera qu'au cours de millénaires — au cours de siècles tout au moins. Or, le fléau de la balance ayant penché exclusivement d'un côté, un contre-choc se produit. On voit alors apparaître l'autre extrême. Dans la Révolution française, tout se passe en tumulte, tout est en opposition avec le rythme de l'évolution humaine. Du fait que le fléau penche alors dans le sens opposé — les choses ne sont pas en équilibre ; elles passent tout droit de la position luciférienne à la position ahrimanienne —, les faits s'établissent à nouveau en concordance avec le rythme humain, avec ce qu'exige impersonnellement la personnalité. En Napoléon apparaît le corps tout entier conforme au rythme de la personnalité humaine, mais penchant entièrement dans l'autre sens : sept ans de souveraineté, quatorze ans de gloire et d'inquiétude pour l'Europe, d'ascension — puis sept années de déclin dont il n'emploie que la première à plonger encore une fois l'Europe dans l'inquiétude. Tout cela selon un rythme strict : sept ans, puis deux fois sept ans, puis encore sept ans. Un rythme rigoureux de sept en sept !

Je me suis vraiment donné bien du mal — certains parmi vous savent que j'y ai fait parfois une allusion — pour trouver l'âme de Napoléon. Vous le savez, ces études sur les âmes peuvent être conduites de la manière la plus diverse avec les moyens qu'offre l'investigation spirituelle. Vous vous souvenez certainement comment l'âme de Novalis a été recherchée {20} au cours de ses incarnations antérieures.

Et je me suis donné vraiment bien de la peine pour chercher l'âme de Napoléon — mais je ne peux pas la trouver, car elle n'est pas là. Et telle est sans doute l'énigme de cette vie de Napoléon, qui se déroule avec une régularité d'horloge, selon le rythme même de sept ans. On la comprendra mieux en le considérant comme en parfait contraste avec une vie comme celle de Jacques I<sup>er</sup>, ou encore comme l'inverse de l'abstraction de la Révolution française. La Révolution toute âme sans corps, Napoléon tout corps sans âme — mais un corps fait de toutes les contradictions de l'époque. Ici réside l'une des plus grandes énigmes de l'évolution contemporaine — dans cet ensemble étrange que forment la Révolution et Napoléon. On a l'impression qu'une âme voulait s'incarner dans le monde, qu'elle apparut sans avoir de corps, qu'elle s'agitait parmi les révolutionnaires du XVIII<sup>e</sup>

siècle sans pouvoir trouver de corps... et qu'extérieurement seulement, un corps s'est approché d'elle, qui de son côté ne put trouver d'âme : Napoléon. Il y a dans ces choses bien plus que des allusions ou des caractéristiques judicieuses : ce sont là les impulsions importantes du devenir historique. Ici, au milieu de vous, je puis employer les termes qu'offre l'investigation spirituelle. Mais tout ce que je viens de vous dire, on peut le dire partout à condition de choisir d'autres expressions.

Lorsqu'on s'efforce de suivre le cours de l'histoire à travers les symptômes de l'époque contemporaine, on voit se développer relativement tranquillement, selon un enchaînement normal, la nature anglaise. J'aimerais dire qu'elle donne forme à l'idéal du libéralisme dans un certain calme. La nature française se développe de façon plus tumultueuse. Si bien que lorsqu'on suit le fil des événements dans l'histoire de la France au XIX<sup>e</sup> siècle on ne sait jamais très bien comment un fait se rattache au précédent ; ils se suivent sans motivation, dirait-on. Le trait essentiel de l'histoire du développement de la France au XIX<sup>e</sup> siècle est celui-ci : absence de motivation. Ce n'est pas là un reproche ; je parle en dehors de toute sympathie ou antipathie — ce n'est pas un reproche, mais une simple caractéristique. Cependant, on n'y verra jamais clair dans tout ce tissu de faits symptomatiques de l'histoire contemporaine si l'on n'y discerne pas, comme je l'ai mentionné déjà hier, qu'autre chose encore agit, que j'aimerais caractériser comme suit.

Avant même que débute la cinquième période post-atlantéenne, l'époque de l'âme de conscience, on en sent déjà l'approche. Certaines natures l'éprouvent par prémonition, et elles en ressentent le vrai caractère. Elles sentent que le temps approche où la personnalité doit s'émanciper, mais doit tout d'abord, en un certain sens, devenir improductive, et ne pourra rien apporter par elle-même. Ceci en particulier dans le domaine de la production spirituelle qui doit porter fruit dans l'histoire et dans la vie sociale ; là, il faudra vivre de ce que fournit la tradition.

Telle est l'impulsion profonde qui est à l'origine des Croisades, lesquelles précéderent l'ère de l'âme de conscience. Pourquoi en effet les gens veulent-ils, à ce moment-là, aller en Orient ? Pourquoi désirent-ils se rendre au Saint Sépulcre ? Parce qu'ils ne peuvent rechercher, parce qu'à l'ère de l'âme de conscience ils ne rechercheront pas une mission nouvelle, une idée fondamentalement nouvelle. Ils s'efforcent même de retrouver les apports de la tradition dans leur vraie forme, dans leur vraie substance : à Jérusalem ! — pour retrouver le passé et l'insérer dans l'évolution sous une forme autre que Rome ne l'avait fait. On pressent qu'avec les Croisades approche l'ère de l'âme de conscience, et la stérilité qui est tout d'abord l'une de ses caractéristiques. En liaison avec les Croisades se constitue l'Ordre des Templiers, dont je vous ai parlé hier, et que le roi Philippe le Bel anéantit. Avec l'Ordre des Templiers sont introduits en Europe les mystères orientaux — et insufflés à la culture spirituelle européenne. Le roi de France Philippe a bien fait exécuter les Templiers, il a bien confisqué leurs biens, mais par de nombreux canaux, leurs impulsions avaient pénétré dans la vie européenne et continuaient leur action par l'intermédiaire de loges occultes nombreuses, qui se

manifestèrent ensuite au grand jour, et dont on peut caractériser l'œuvre en disant qu'elles constituèrent progressivement l'opposition à Rome.

Rome était d'un côté, tout d'abord seule, puis ensuite alliée aux Jésuites. Par la suite s'établit en face d'elle tout ce qui — profondément uni à l'élément chrétien — devait rester absolument étranger, et même opposé à elle, et que Rome ressentit en effet comme une opposition. Quelle impulsion profonde était donc à la base de ce phénomène qui, en face de ce qui émanait de Rome — de ce que j'ai appelé hier une impulsion universaliste suggestive —, fit adopter des enseignements et des conceptions orientaux, gnostiques, des symboles et des rites provenant de cette source, et qui furent insufflés à la nature européenne ? En regardant ce qui s'est passé là, nous serons amenés à déceler cette impulsion.

Au moment où l'âme de conscience devait naître, Rome voulait maintenir — et maintient encore aujourd'hui — une culture basée sur la suggestion. Cette culture est propre à freiner le progrès des hommes vers l'âme de conscience, à les maintenir dans l'attitude de l'âme d'entendement. Tel est en fait le combat que Rome mène contre le monde : elle veut en rester à ce qui est valable dans le champ de l'âme d'entendement, tandis que l'humanité veut continuer de progresser pour atteindre à l'âme de conscience.

Mais, d'autre part, en progressant ainsi, l'humanité se met réellement dans une position très inconfortable et qui, pendant les premiers siècles de cette ère de l'âme de conscience et jusqu'à nos jours, fut ressentie par la plupart des humains comme fort incommode. N'est-ce pas, l'homme doit prendre appui sur lui-même, il doit, en tant que personnalité, s'émanciper : voilà ce qu'exige de lui le temps de l'âme de conscience. Il faut qu'il abandonne tous les appuis du passé. Il ne peut plus se laisser simplement suggérer ce à quoi il doit croire ; il faut qu'il participe activement à l'élaboration de ce qu'il doit croire : et c'est cela qu'à la naissance de l'âme de conscience on ressentit comme un danger pour les humains. On sentait instinctivement que l'homme perdait son centre de gravité, et qu'il lui fallait en trouver un nouveau... Mais on disait aussi : quand on ne fait absolument rien, que se passe-t-il ? Qu'advient-il ?

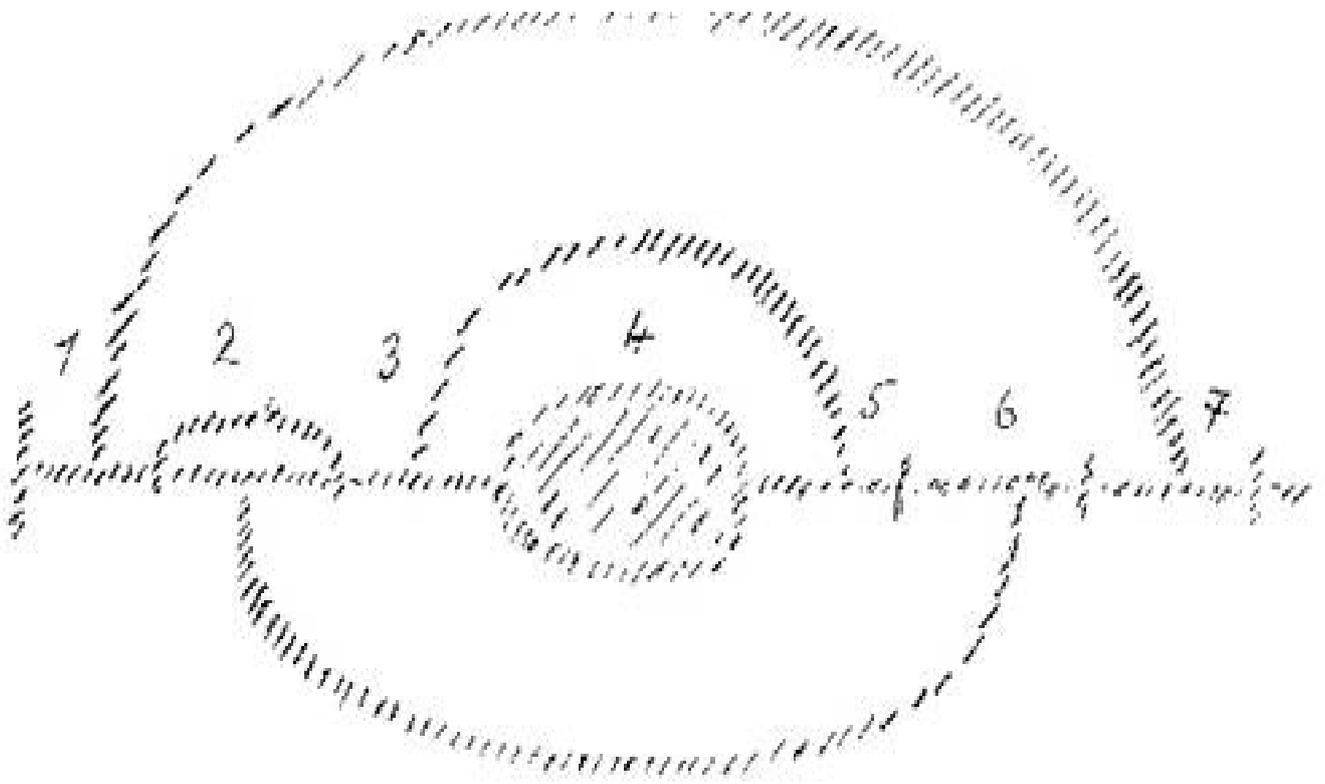
Il peut arriver qu'on laisse simplement l'homme s'engager sur la haute mer, dans la quête de l'âme de conscience, qu'on l'abandonne en quelque sorte aux impulsions, aux impulsions libres du progrès. Une autre possibilité, c'est que Rome acquière une grande importance, qu'elle exerce une grande influence si elle parvient à étouffer l'élan vers l'âme de conscience pour maintenir l'homme dans l'attitude de l'âme d'entendement. On parviendrait alors à ce résultat : ne pouvant s'élever jusqu'à l'âme de conscience, l'homme n'acquerrait pas le Soi-Esprit, il perdrait la possibilité d'évoluer à l'avenir. Ce ne serait là qu'une des voies par lesquelles serait définitivement compromise l'évolution à venir.

Une troisième possibilité enfin est la suivante : elle consiste à procéder de façon encore plus radicale. Afin que l'homme ne soit pas pris dans cette oscillation entre la quête de l'âme de conscience et ce que Rome lui impose, on s'efforce d'anéantir

toute aspiration vers l'âme de conscience, on l'étouffe complètement, plus radicalement encore que Rome ne le fait. On parvient à ce résultat en dépouillant les impulsions de progrès de leur dynamisme, en faisant intervenir la tradition, c'est-à-dire ce qui avait été rapporté d'Orient — il est vrai, les Templiers qui étaient initiés l'avaient fait dans un tout autre but. Mais après que cette aile marchante eut été anéantie, après que l'Ordre des Templiers eut été détruit par Philippe le Bel, quelque chose de cette culture rapportée d'Asie avait subsisté, non pas chez des personnalités isolées, mais dans le champ de l'histoire.

Par de nombreux canaux, je l'ai déjà dit, ce que les Templiers avaient rapporté s'était répandu — mais dépouillé de son véritable contenu spirituel. Or, ce contenu était pour l'essentiel celui de la troisième période post-atlantéenne — le catholicisme constituant celui de la quatrième époque. Ainsi se répandit, mais dépouillé de sa substance spirituelle, comme un citron qu'on a bien pressé, ainsi se propagea sous la forme de la franc-maçonnerie ésotérique, dans les loges écossaises ou de York, tout ce dont s'empara le faux ésotérisme de la population de langue anglaise : le citron dont on avait retiré tout le jus, et qui contenait les secrets de l'époque égypto-chaldéenne, époque d'où devaient partir des impulsions en vue de l'âme de conscience. Ce phénomène reproduisait, sous la forme la plus néfaste, ce qui aurait dû réellement se produire dans l'évolution.

Rappelez-vous ce que je vous ai déjà exposé en vous parlant des sept périodes de notre évolution [{21}](#). Au début se situe la catastrophe atlantéenne : puis viennent les périodes post-atlantéennes avec leurs correspondances :  $1 = 7$  ;  $2 = 6$  ;  $3 = 5$  ; et la quatrième période est sans vis-à-vis, elle constitue en quelque sorte le milieu.



Ce qui était caractéristique pour la troisième réapparaît à un niveau plus élevé au cours de la cinquième. Ce qui était caractéristique dans la seconde réapparaît à un niveau plus élevé dans la sixième ; et ce qui existait dans la première, l'époque hindoue, réapparaît au cours de la septième. De telles corrélations par enjambement se produisent en effet dans l'histoire. Et certains esprits en avaient conscience, tel Kepler [{22}](#), lorsqu'à la cinquième période post-atlantéenne il s'efforce d'expliquer à sa manière l'harmonie du Cosmos par ses trois lois, et qu'il dit : j'apporte les vases d'or des Egyptiens, etc...

Ainsi affleure à la conscience qu'à la cinquième époque post-atlantéenne resurgit en l'homme ce qui fut la substance de la troisième. En un certain sens, lorsqu'on adopte l'ésotérisme, les rites de l'époque égypto-chaldéenne, on crée donc quelque chose de semblable à ce qui doit se faire dans le monde ; mais ce que l'on adopte ainsi peut servir, non seulement à suggestionner et à priver ainsi l'âme de conscience de son autonomie, mais à étouffer, à paralyser la force qui l'anime. Et c'est ce qui fut réalisé dans une grande mesure ! L'âme de conscience encore à naître fut, dans une grande mesure, anesthésiée.

Pour parler un langage imagé, disons que Rome se sert d'encens et endort les gens à moitié en suscitant en eux des rêves. Mais le mouvement dont je parle à présent endort les gens, endort l'âme de conscience complètement. La chose transpira d'ailleurs historiquement au cours de l'évolution contemporaine. Et vous avez d'un côté l'apparition tumultueuse de la fraternité, de la liberté, de l'égalité, mais de l'autre l'impulsion est là qui empêche les humains, au cours de la cinquième époque post-atlantéenne, de voir clairement comment la fraternité,

l'égalité, la liberté, doivent s'implanter en l'homme : car ils ne peuvent le discerner clairement qu'en utilisant pour la vraie connaissance de soi l'âme de conscience, que s'ils s'éveillent à l'âme de conscience.

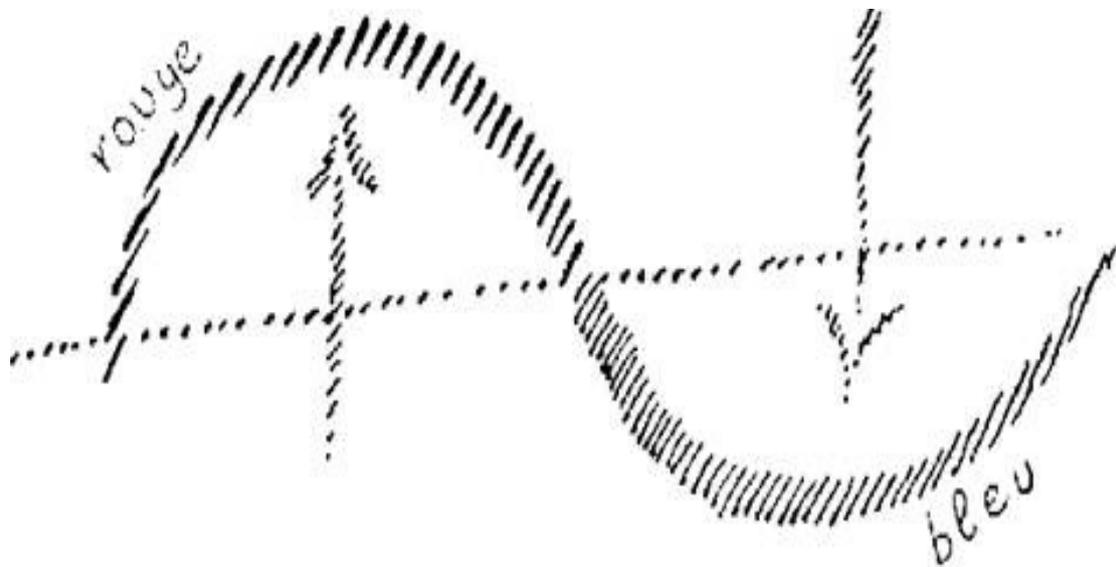
Lorsque les hommes s'éveillent à l'âme de conscience, ils se sentent vivre dans un corps, dans une âme, dans un esprit ; et c'est justement ce à quoi on voulait faire obstacle. Si bien que nous avons, dans l'histoire contemporaine, deux courants : d'un côté on veut — puisque telle est l'impulsion vers l'âme de conscience —, on veut chaotiquement réaliser la fraternité, la liberté, l'égalité ; de l'autre, les efforts des ordres les plus différents tendent à empêcher cet éveil dans l'âme de conscience afin que des individualités isolées puissent en tirer profit pour elles seules. Tels sont les deux courants qui s'entrelacent tout au long de l'histoire des temps modernes.

Or, quelque chose se prépare au moment où, avec impétuosité, l'ère nouvelle aborde le XIX<sup>e</sup> siècle. Jusqu'au milieu de ce siècle, un élan vigoureux entraîne vers l'émancipation de la personnalité ; car lorsque de si nombreux courants sont en présence, la chose ne se déroule pas dans un enchaînement régulier, mais passe par des flux et des reflux. Sur la base du nationalisme et des impulsions dont je vous ai parlé à propos de l'Ouest de l'Europe, nous voyons se développer ce qui tend vers l'émancipation de la personnalité, ce qui veut se dégager de la nationalité et accéder à l'humain universel. Mais cette force ne peut se développer correctement par elle-même, en raison du contre-courant issu des ordres mentionnés tout à l'heure ; ces ordres, en particulier en Angleterre, infestent terriblement toute la vie publique, beaucoup plus qu'on ne le pense dans le monde extérieur. On voit apparaître des personnalités aussi singulières que Richard Cobden {23}, que John Bright {24}, qui sont véritablement saisis par l'impulsion de l'émancipation individuelle, du triomphe de la personnalité sur le nationalisme par toute la terre.

Ces hommes allèrent de l'avant, assez pour aborder une chose qui pourrait être de la plus grande importance si elle gagnait l'évolution historique moderne. En prenant selon les contrées un caractère différent, car bien entendu, ce principe de la non-intervention dans les affaires des autres, dont le royaume anglais fit le principe fondamental du libéralisme, ces hommes ne le définirent que pour leur pays. C'était une chose importante ; mais à peine formulée, elle fut étouffée par les aspirations enracinées dans des impulsions du passé, celles de la troisième époque post-atlantéenne. Ainsi apparaît venant de l'Ouest, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qu'on appelle ordinairement le libéralisme, l'esprit libéral. Sur le terrain politique, cette conception a pris au XVIII<sup>e</sup> siècle la forme des « lumières », et au XIX<sup>e</sup> celle d'une aspiration libérale ; peu à peu elle dépérit pour s'éteindre dans le troisième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Un élément libéral se manifestait encore partout dans les années 60, mais peu à peu il disparut de la vie réelle, et l'on vit alors apparaître autre chose.

Pendant un temps, le courant de l'âme de conscience avait pris son élan vers les

hauteurs, entraînant la vague du libéralisme (rouge). Mais un élan dans un sens est suivi d'un reflux dans l'autre sens, d'un contre-courant (bleu). Le libéralisme (flèche descendante) était l'attitude d'hommes qui se prenaient en main intérieurement, qui voulaient se dégager de toute emprise, ne pas se laisser faire, si on me permet cette expression familière, qui étaient saisis par des idées valables pour l'humanité entière.



Mais l'autre courant était là, il agissait sur le cours de l'évolution et entraîna bientôt dans son sens ce qu'on appelait les idées libérales, si mollement représentées. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, au ciel de la politique, les idées libérales avaient perdu toute chance de se répandre ; car ceux qui par la suite s'en firent les représentants donnaient plus ou moins l'impression d'invalides de la pensée politique. Les partis libéraux ultérieurs ne furent plus que des traîneurs ; depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle prenait de plus en plus d'importance le fruit du travail des ordres et des sociétés secrètes de l'Occident : à savoir endormir, bercer pour l'étourdir, l'âme de conscience. Lorsqu'elle est ainsi hors jeu, ni l'âme ni l'esprit ne sont plus actifs ; ce qui est efficace, c'est uniquement le physique, le sensible. C'est ainsi que depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle apparut, conscient de lui-même, le socialisme sous toutes les formes possibles.

Le socialisme n'est possible que s'il est pénétré d'esprit. Non pas s'il adopte le pseudo-esprit, le masque de l'esprit, la culture intellectuelle qui ne peut appréhender que ce qui est mort ! C'est avec cette science morte que Lassalle {25} s'est colleté, c'est elle que Marx {26} et Engels {27} ont élaborée. Ainsi apparaît le socialisme, en théorie soucieuse d'être appliquée à la pratique, mais qui ne donna rien dans la pratique parce qu'elle en resta au point de vue de la théorie — un des symptômes les plus significatifs de l'histoire, de l'évolution modernes. Nous allons maintenant en examiner quelques éléments caractéristiques.

Ils sont constitués par trois convictions, disons plutôt par les trois éléments d'une conviction. Premièrement, le socialisme se fonde sur une conception

matérialiste de l'histoire, deuxièmement sur la notion de plus-value dans l'économique, et troisièmement sur l'idée de la lutte des classes. C'est là dans l'essentiel la conviction qui imprègne aujourd'hui des millions d'hommes : théorie de la lutte des classes, conception économique de la plus-value, matérialisme historique. Afin de bien comprendre ce qui doit constituer le soubassement de notre travail de demain, essayons tout d'abord de voir bien clairement ce qu'est la conception matérialiste de l'histoire.

Le matérialisme historique estime que tout ce qui se produit dans l'évolution est dû uniquement à des causes extérieures, matérielles. Les humains doivent manger et boire ; il leur faut aller prendre ici ou là leur nourriture, leur boisson. Il leur faut donc faire du commerce, et produire ce que la nature ne donne pas d'elle-même. C'est ce qui constitue le moteur de l'évolution. Prenons par exemple un personnage connu : Lessing {28}.

Comment, se demande-t-on, ce Lessing est-il apparu ? — Eh bien, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, et surtout au XVIII<sup>e</sup>, l'apparition du métier à tisser, de la machine à filer, avait préparé le divorce entre la bourgeoisie et le prolétariat. Le prolétariat n'existait pas encore, il commençait à transparaître sous les couches superficielles de la société. Parmi les anciens « états », la bourgeoisie avait pris de l'importance au cours de l'évolution économique moderne. Le mode de vie du bourgeois, qui a l'ouvrier sous ses ordres, son indifférence vis-à-vis de l'ancienne hiérarchie sociale, son activité de producteur, de répartiteur, de transformateur des biens, engendrent une certaine manière de penser qui se généralise, mais qui n'est rien d'autre qu'une superstructure idéologique coiffant la fonction de production, de transformation, de répartition qui est celle du bourgeois. Cette fonction détermine une certaine manière de penser.

Le paysan — qui n'est pas un bourgeois — qui vit au milieu de la nature et avec elle, pense autrement. Mais ce qu'il pense n'est encore qu'une idéologie ; ce qui importe, c'est la manière dont il produit, transforme et vend ou achète les marchandises. Du fait que les bourgeois sont entassés dans les villes, ils pensent autrement que le paysan. Ils sont loin de la glèbe, ils ne voient pas la nature — et le lien avec elle est pour eux une abstraction. Le bourgeois devient un esprit éclairé qui héberge une idée générale et abstraite de Dieu — et tout cela est la conséquence de la manière dont il produit les marchandises. Je dis les choses un peu grosso modo, mais en un certain sens elles sont ainsi. Du fait donc que depuis le XVI<sup>e</sup> siècle on transforme et on vend les marchandises, une manière de penser est née qui se manifeste particulièrement chez Lessing. Il représente la bourgeoisie à son apogée, à la traîne de laquelle chemine un prolétariat boiteux. On explique Herder, Goethe, etc., de la même façon. En eux aussi, tout est superstructure ; ce qui est réel, c'est la conception matérialiste élémentaire, la manière de produire, de transformer, de vendre les marchandises.

Telle est la conception matérialiste de l'histoire. Elle explique le christianisme en montrant comment, au début de notre ère, les conditions du commerce entre

l'Orient et l'Occident ont changé ; l'exploitation des esclaves, le rapport entre les maîtres et les esclaves se sont modifiés. Et sur ce jeu d'influences économiques, une superstructure s'est édifiée : le christianisme. Les humains se sont trouvés dans la nécessité de produire ce qu'ils mangent et ce qu'ils vendent autrement qu'ils ne le faisaient auparavant ; c'est pourquoi ils ont pensé autrement. Une transformation radicale s'est produite dans la vie économique au début de notre ère, c'est pourquoi s'est effectué dans la superstructure idéologique le bouleversement radical que l'on caractérise par le terme de christianisme. Tel est le premier élément des convictions qui, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ont pénétré dans des millions et des millions de cœurs.

Ceux qui restent des bourgeois n'ont en fait aucune idée de la profondeur avec laquelle ces idées sont maintenant ancrées dans de très vastes milieux. Bien sûr, les professeurs qui parlent de l'histoire, de toutes sortes d'ombres dans l'histoire, ont un auditoire. Mais même parmi eux, quelques-uns se sentent attirés en sourdine vers le marxisme. Mais leurs auditeurs ne se recrutent pas parmi les masses. Ainsi en est-il à l'ère de l'âme de conscience... et l'impulsion de cette âme de conscience continue d'agir. Les gens s'éveillent dans la mesure où on les laisse s'éveiller. D'un côté, on essaie de les endormir ; et de l'autre, ils voudraient s'éveiller en plein sommeil, si l'on peut dire. Mais comme ils n'ont rien d'autre pour orienter leur esprit que le monde strictement matériel, ils construisent le matérialisme historique. C'est ainsi que sont apparus ces symptômes étranges.

Un des esprits les plus nobles, les plus libéraux que nous ayons eus, Schiller {29}, fut longtemps fêté, et apparemment admiré sans mesure. En 1859, quand fut célébré le centenaire de sa naissance, on éleva partout des monuments.

Dans ma jeunesse, un homme vivait à Vienne, Henri Deinhardt, qui dans un très beau livre s'efforça d'initier les gens aux véritables idées de Schiller, aux enchaînements d'idées qu'il a exposés dans ses « Lettres sur l'éducation esthétique ». Le tirage complet de cet ouvrage fut mis au pilon... Son auteur eut le malheur d'être heurté par une voiture, je crois... Bref, il fit une chute dans la rue, se cassa une jambe, mais il était sous-alimenté et en si mauvaise santé qu'on ne put le guérir, bien que la fracture fût bénigne ! Il en mourut. — Ce n'est là qu'un symptôme du traitement qu'on réservait au XIX<sup>e</sup> siècle à ceux qui voulaient rendre accessibles les idées de Schiller, qui voulaient enrichir par ses grandes idées la conscience générale de cette époque ! Certes, vous direz — ou d'autres diront : ne voit-on pas dans tous les domaines de belles aspirations ? Il y en a, et nous en parlerons encore — mais pour la plupart, elles débouchent sur des impasses.

Le second élément des convictions socialistes, c'est la théorie de la plus-value. On peut la caractériser rapidement ainsi : le nouveau mode de production a une conséquence : celui qui est employé pour produire et transformer les marchandises doit utiliser sa propre force vitale comme force de travail, et son travail devient une marchandise comme les autres. Ainsi se forment deux classes : les employeurs et les ouvriers. Les employeurs sont les capitalistes et disposent

des moyens de production ; ils ont la fabrique, ils ont les machines, ils ont tout ce qui constitue les moyens de production.

Les autres, les travailleurs, ne peuvent apporter sur le marché qu'un seul moyen de production : leur propre force de travail. Ce contraste, ce face à face de l'employeur propriétaire des moyens de production et du travailleur qui ne possède rien, qui ne peut apporter sur le marché que sa force de travail —, ce face à face permet de réduire les sommes proposées pour le travail-marchandise, de les réduire à un minimum. Tout le reste va remplir la poche du propriétaire des moyens de production, et constitue la plus-value. Toute la production destinée au marché et à l'humanité se répartit donc en un minimum d'une part : ce que le travailleur reçoit, et en la part réservée aux propriétaires d'entreprises en tant que plus-value.

Telle est la théorie marxiste, devenue la conviction de millions d'êtres humains. Et cette situation est provoquée par la structure économique définie qu'a adoptée la vie sociale à notre époque. En fin de compte, on trouve les exploités et les exploités. Telle est la classification qui, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et de plus en plus, a gagné des cercles restreints tout d'abord, puis des groupements, puis des millions et des millions d'hommes, convaincus qu'il faut établir une structure purement économique. Car en développant les conceptions que je viens d'esquisser rapidement, on arrive facilement à ceci : la possession des moyens de production par des individus isolés est la perte de l'humanité en évolution ; les moyens de production doivent appartenir à tous ; tous ceux qui travaillent doivent pouvoir les administrer en commun. L'expropriation des moyens de production est devenue l'idéal de la classe ouvrière.

Il est très important tout d'abord de ne pas en rester aux idées figées, qui ne correspondent pas à la réalité, et qui sont encore celles de beaucoup de membres de la bourgeoisie en train de dormir pendant que les temps évoluent. Car beaucoup d'esprits de la bourgeoisie se sont encroûtés, ont continué à dormir sans voir ce qui se passe depuis quelques décennies, et se représentent encore qu'il y a des socialistes et des communistes qui veulent partager, qui veulent tout mettre en commun, etc. Ces gens-là devraient s'étonner beaucoup quand ils entendront dire qu'une conception soigneusement élaborée, très ingénieuse, une conception de ce qui doit être réalisé, de ce qu'il faut réaliser, s'est répandue parmi des millions d'êtres humains : à savoir la théorie de la plus-value, qui ne peut être supprimée que si les moyens de production deviennent la propriété de tous. Tout agitateur socialiste aujourd'hui, ou toute personne qui se laisse entraîner par lui, se raille du bourgeois quand il lui parle du communisme et des intentions des socialistes : car il veut dire qu'il s'agit de la socialisation des moyens de production, c'est-à-dire de l'administration collective des moyens de production.

Le travailleur considère comme un mal que la propriété de ces moyens de production soit réservée à des individus isolés, parce qu'ainsi celui qui n'en possède pas est sans armes contre celui qui les a. La lutte sociale à l'époque

moderne, c'est un combat dont l'enjeu sont les moyens de production — et il faut qu'il y ait combat, c'est la troisième conviction de la social-démocratie : tout ce qui s'est établi s'est fait par un combat. La bourgeoisie a pris la première place en évinçant l'aristocratie. Le prolétariat se fera la sienne et conquerra de haute lutte l'administration des moyens de production en éliminant la bourgeoisie, comme celle-ci a éliminé l'aristocratie. Tout est lutte de classes. L'humanité progresse par le triomphe qu'une classe remporte sur une autre.

Donc premièrement : ce sont les seules impulsions matérielles qui font progresser l'humanité, le reste n'est que superstructure idéologique. Deuxièmement : le véritable mal est la plus-value, qui ne peut être supprimée que si les moyens de production sont administrés collectivement — et troisièmement : pour que les moyens de production deviennent le bien de tous, il faut que la bourgeoisie soit éliminée comme elle a éliminé la noblesse autrefois... Telles sont les conceptions socialistes qui se sont répandues à travers le monde civilisé.

Voici un symptôme significatif des récentes années : les membres de la noblesse et de la bourgeoisie se sont étendus sur leur chaise-longue, et n'ont fait que recueillir quelques clichés : partage des biens, communisme, etc., ces mots passe-partout à propos desquels on trouve parfois, à la fin des livres d'histoire, de longues notes — mais rarement quelque chose dans le texte lui-même ! Et l'on a dormi pendant que les événements suivaient leur cours. Finalement, et au milieu de très grandes difficultés, mais sous la contrainte des faits, quelques personnes, sous l'influence de ce qui s'est passé ces quatre dernières années, ont commencé à ouvrir les yeux. On imagine difficilement avec quelle insouciance les gens auraient continué à dormir si nous n'avions pas eu ces quatre dernières années. Sans se soucier des milliers et des milliers de gens qui sont gagnés chaque année aux conceptions socialistes que je viens de caractériser, sans voir qu'ils dansent sur un volcan ! Mais il est bien désagréable de s'avouer qu'on danse sur un volcan, et on préfère se le dissimuler. Seulement, le volcan ne manque pas de cracher feu et flammes, et d'écraser sous les pierres ceux qui dansaient !

Cette conviction socialiste fait partie des symptômes de notre temps. C'est un fait réel, non une théorie. Elle est efficace. Je n'accorde aucune valeur aux théories de Lassalle et de Marx — mais par contre une très grande à l'existence de millions d'hommes qui ont choisi pour idéal de réaliser ce qui, pour eux, découle des trois points que je vous ai exposés. Or, c'est là une chose qui fait radicalement opposition à l'élément national qui, je vous l'ai montré, forme une sorte de terrain de base au début de l'époque moderne. Sur ce terrain national se sont développées toutes sortes de choses. Or, ce à quoi vise le prolétariat fut déjà exprimé à la fin du Manifeste de 1848, dans lequel Karl Marx exposait le programme de ce prolétariat [{30}](#) : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Il n'est presque pas de réunion de ces gens par la terre qui ne prenne fin sur un « Hourra ! » dédié à la social-démocratie révolutionnaire, internationale, à la social-démocratie républicaine. C'est un principe international.

Ainsi prend place, auprès de l'internationale romaine et de son universalisme, l'Internationale du socialisme. C'est un fait : ces hommes si nombreux sont un fait, et il importe qu'on ne l'ignore pas.

Pour parachever demain — au moins provisoirement — cette symptomatologie des temps modernes, il faut que nous puissions bien distinguer la voie par laquelle nous pourrions suivre l'évolution des symptômes jusqu'au point où ils nous permettront de voir : c'est ici qu'on peut percer à jour la réalité. À tout cela vient s'ajouter le fait que d'autres hommes ont créé des problèmes sans solution — il faut que vous sentiez comment les choses ont évolué, comment elles ont pris une forme aiguë. Nous avons vu comment, au XIX<sup>e</sup> siècle, l'orientation vers le parlementarisme libéral s'accroît relativement calmement en Angleterre ; et dans le tumulte, ou plutôt sans motivation, en France.

À mesure qu'on va vers l'Est, de plus en plus l'élément national est une chose importée, qui vient de l'extérieur. Et en même temps, des problèmes sans solution sont créés, et cela aussi, c'est un symptôme ! Bien sûr, les gens qui ne réfléchissent pas pensent que tout a une solution, ils croient que l'on peut tout résoudre. C'est par exemple un problème insoluble de ce genre (insoluble non pas pour l'intellect, mais dans la réalité) qui fut créé en 1870/71 entre l'Europe occidentale et l'Europe du Centre : le problème de l'Alsace. Bien entendu, les gens avisés savaient le résoudre !

Un État conquiert le territoire sur son voisin — ainsi il a résolu le problème, et c'est ce genre de solution qu'on a adopté longtemps, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. On peut aussi procéder autrement, en faisant voter. Voilà qui est simple ! C'est la majorité qui décide. Mais ceux qui plongent dans la réalité, qui ne regardent pas seulement un seul point, qui voient que le temps est un facteur réel et que l'on ne peut pas décider en un bref délai de ce qui doit suivre une évolution lente — bref, les gens qui sont dans le réel savaient que cela est un problème sans solution !

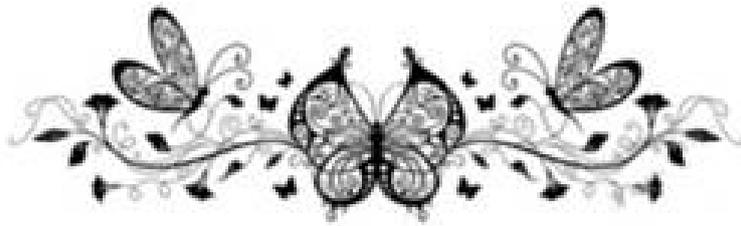
Il faut lire ce qu'ont écrit ceux qui se sont efforcés d'y voir clair dans le déroulement de l'évolution en Europe, ce qu'ils ont pensé, dit et écrit dans les années 70. Ils avaient présent à leur regard, présent à leur âme comment ce qui se passait là créait de bien étranges conditions pour l'avenir de l'Europe : comment le besoin naissait à l'Ouest d'en appeler à l'Est tout entier. Il y avait déjà à l'époque des gens qui savaient qu'on créerait le problème slave en voulant résoudre la chose à l'Ouest autrement qu'en Europe du Centre. Je ne veux ici qu'effleurer cette question, qui constitue un symptôme aussi évident que la guerre de Trente Ans, dont j'ai parlé hier pour vous montrer que dans l'histoire, ce qui vient après n'est pas la conséquence de ce qui a précédé. La guerre de Trente Ans précisément montre que la situation au départ, celle qui précéda la guerre, n'avait en rien changé quand cette guerre eut pris fin. Entre ce qui s'est formé ensuite et ce qui existait avant la guerre, il n'y a pas de relation de cause à effet. Vous avez là quelque chose de caractéristique, et il en est de même pour l'Alsace.

Pour bien des questions qui se posent à l'époque moderne, je pourrais vous faire voir un phénomène semblable : on soulève le problème, mais il n'est pas mené jusqu'à une solution ; il conduit à de nouveaux conflits et débouche dans une impasse. Il est important de bien voir ces choses. Ces problèmes mènent à de telles impasses que les hommes ne parviennent plus du tout à se mettre d'accord ; l'un est d'un avis, l'autre d'un autre, simplement parce qu'ils se trouvent en des lieux différents de l'Europe. C'est un aspect caractéristique des symptômes de l'histoire moderne que cette création par les hommes de situations de fait qui sont sans solution.

Nous avons maintenant réuni toute une série d'éléments caractéristiques dans l'évolution actuelle : le caractère improductif, l'apparition diffuse de notions collectives qui ne contiennent aucune force productive : l'impulsion nationale par exemple. Et au milieu de tout cela la poussée permanente de l'âme de conscience. Un autre élément caractéristique que l'on rencontre partout, c'est l'aboutissement à une impasse. Car une grande partie de ce qui fait aujourd'hui l'objet de négociations, de ce qu'entreprennent les hommes, est un acheminement vers des impasses. Un autre élément caractéristique est l'obscurcissement de la conscience vis-à-vis précisément de la force consciente à développer.

Rien de plus caractéristique que cet engourdissement de la conscience dans ce qu'on appelle les couches cultivées de la population vis-à-vis de la situation réelle du prolétariat. On a tout au plus une vue superficielle des choses. Les maîtresses de maison se plaignent des servantes qui ne veulent plus faire ni ceci, ni cela ; elles n'ont pas du tout envie de prendre intérêt aux théories marxistes qui ont gagné non seulement les ouvriers d'usine, mais aussi le personnel domestique. On parle peu à peu de ce qui est « humain » en général, mais c'est là pure rhétorique aussi longtemps qu'on ne prend pas intérêt à l'être humain individuel, qu'on ne se soucie pas de lui. Car il faut savoir ce qui se passe d'important dans le cours de l'évolution, et s'attacher à vraiment connaître les choses.

Ce n'est certes pas pour vous exposer une quelconque doctrine sociale que j'ai évoqué devant votre âme ce symptôme du socialisme, mais pour vous présenter des signes caractéristiques de l'histoire en évolution. Nous poursuivrons demain ces considérations pour les parachever et trouver sur certains points l'accès de la réalité.



### TROISIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 20 octobre 1918*

Nous avons appris à connaître quelques-unes des forces symptomatiques qui interviennent dans l'évolution de l'histoire moderne. Quelques-unes, bien entendu ; cela nous conduirait loin, très loin, si nous voulions parler de toutes — car elles sont en nombre infini dès que l'on entre dans les détails. Mais même si l'on ne voulait parler que des plus importantes, cela nous conduirait trop loin. Il semble que le désir existe que soit tenu compte en particulier d'impulsions spéciales également symptomatiques. Cela pourra se faire une autre fois, et je parlerai volontiers un jour de la semaine prochaine de symptômes qui concernent particulièrement la Suisse. Nous tenterons donc une fois de dérouler à notre regard un tableau de l'histoire de la Suisse.

Aujourd'hui, nous allons essayer de poursuivre notre étude à partir des points de base sur lesquels elle s'est appuyée. J'ai brossé hier un tableau — bien succinct — d'un des symptômes les plus significatifs apparus dans l'histoire contemporaine : le socialisme. Pour beaucoup d'hommes qui s'efforcent d'identifier les véritables moteurs de l'évolution, ce mouvement social — disons plutôt socialiste — occupe tout l'horizon, et il leur est difficile de porter le regard ailleurs. Si bien que l'attention de nos contemporains ne s'est pas suffisamment orientée vers une influence très importante, qui se dérobe à leur regard. Même là où l'on recherche les éléments nouveaux, l'attention ne se porte pas vers ceux qui sont de nature spirituelle.

Si l'on s'interroge sur les impulsions symptomatiques qui se sont manifestées au cours de l'évolution contemporaine, il ne faut pas se tourner vers les hommes qui se sont peu souciés de les identifier. Dans la mesure où ils appartenaient aux classes qui négligent cette évolution, les historiens se sont contentés de cataloguer la généalogie des familles régnantes, l'histoire des guerres et quelques éléments qui s'y rattachaient. On s'est bien occupé aussi d'histoire de la civilisation ; mais sans guère tenir compte des véritables impulsions de cette histoire.

À côté de tout cela, le prolétariat éprouvait un grand besoin de connaissance — dans le sens que j'ai indiqué hier —, un besoin de culture qui grandissait de plus en plus, et restait centré sur les trois questions dont nous avons parlé. Mais au sein de ce même prolétariat n'existait aucune volonté de discerner les voies subtiles du devenir historique. C'est pourquoi, jusqu'à présent, l'importance historique des conceptions scientifiques matérialistes n'est pas encore apparue dans toute son ampleur.

On peut certes, en étudiant ces conceptions, envisager leur contenu, ou bien la forme nouvelle de pensée qu'elles impliquent. Mais il est important aussi de les considérer en tant que symptôme historique à côté de tous ceux que j'ai déjà énumérés : l'impulsion du nationalisme, la création de problèmes politiques insolubles, etc. En effet, depuis qu'a débuté l'ère de l'âme de conscience, la pensée scientifique s'est développée de plus en plus, elle a gagné des milieux de plus en plus vastes. Et il est faux de croire que seuls pensent scientifiquement les hommes qui connaissent les sciences de la nature. Tout à fait faux. C'est l'inverse qui est vrai.

Les savants cultivent l'actuelle manière de penser parce qu'aujourd'hui, la grande masse de l'humanité civilisée penche dans cette direction, parce que l'on pense de cette façon dans la vie journalière, parce que le paysan dans son champ, l'ouvrier dans son usine, le financier dans son bureau pensent de cette façon : partout se retrouve ce mode de pensée, et c'est pourquoi, peu à peu, il a été adopté par les savants. Dans cette situation, il faut redresser ce qui, dans l'idée des gens, est pensé à contresens : ce n'est pas la pensée des savants ou des phantastes partisans du monisme qu'il faut regarder, c'est la manière de penser du grand public. La science ne constitue pas une force suffisante pour faire opposition à l'impulsion universelle du catholicisme romain. Ce qui forme cette force d'opposition, c'est la pensée généralisée orientée vers le monde naturel. C'est elle qu'il convient d'étudier, le symptôme qu'elle constitue en liaison avec l'évolution que suit l'homme moderne.

Voyez-vous, à l'école, l'enseignement de l'histoire — qui dans l'essentiel n'est pas vraiment pensé — situe le début des temps modernes à la découverte de l'Amérique, l'invention de la poudre à canon, l'invention de l'imprimerie et autres faits de ce genre. Mais lorsqu'on prend la peine d'étudier la marche de l'histoire, on s'aperçoit que ces faits symptomatiques : découverte de l'Amérique, invention de l'imprimerie, etc., amènent certes l'homme à explorer le monde, à faire des découvertes ; qu'ils popularisent et répandent énormément le savoir que détenait alors l'humanité — mais qu'au fond, leur apparition ne modifie guère les facteurs de la civilisation européenne dans les siècles qui suivent. On s'aperçoit que les vieilles impulsions politiques ont repris vie dans les différents pays, mais sont restées les mêmes qu'autrefois, parce qu'elles n'étaient pas capables de tirer de ces voyages d'exploration des fruits notables : dans ces contrées nouvellement découvertes, on s'est livré à des conquêtes, comme on l'avait fait autrefois dans d'autres territoires ; on y a récolté de l'or, on s'est enrichi. L'imprimerie, elle, a permis d'étendre de plus en plus le réseau des censures...

Mais les forces politiques du passé n'ont pas reçu de ces faits, que l'on place habituellement à l'origine des temps modernes, une impulsion vraiment profonde, vraiment significative. Celle-ci n'a pu prendre naissance que lorsque la pensée scientifique — ayant obtenu certains résultats — s'est unie aux possibilités offertes par ces inventions, par ces découvertes, qui s'étaient faites sans sa participation. On ne saurait imaginer les aspirations colonialistes telles qu'elles prirent

naissance dans les pays les plus différents sans l'apport de la science moderne. Ces aspirations colonialistes sont la conséquence des créations de la science dans le domaine de la technique. Ce sont les inventions scientifiques qui ont permis de conquérir les territoires comme le colonialisme devait le faire. Celui-ci ne prend vraiment son essor qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, quand la science commence à porter les fruits de la technique.

C'est à ce moment que s'ouvre l'ère du machinisme, et avec elle une phase nouvelle de la colonisation, qui va s'étendre progressivement à tout le globe. Ainsi prend naissance dans l'âme de conscience une impulsion extrêmement importante de l'évolution moderne. Lorsqu'on connaît les conditions qui sont ici déterminantes, on sait que cette impulsion à coloniser — qui s'étend à la terre entière — tous ces mouvements, ces aspirations, relèvent précisément de l'ère de l'âme de conscience. Cette période, vous le savez, prendra fin au cours du troisième millénaire, et sera suivie de l'ère du Moi spirituel, après avoir amené une modification de l'humanité, une configuration nouvelle qui sera le résultat de la colonisation. À l'ère de l'âme de conscience, on se trouve en présence d'hommes dits civilisés, très civilisés, et d'autres tout à fait sauvages... de ces sauvages dont Rousseau s'est épris au point d'élaborer la théorie du « bon sauvage », être idéal. Au cours de l'époque de l'âme de conscience, cette discrimination cessera — comment, c'est ce que nous ne pouvons aujourd'hui exposer en détail. Mais l'âme de conscience porte en elle l'impulsion qui effacera cette différence de nature, héritée du passé.

Lorsqu'on sait cela, on peut comprendre ce que signifient vraiment pour notre époque des conflits comme la guerre de Sécession ; en considérant toute l'importance des aspirations colonialistes dans ce contexte, on saisit aussi le sens de bien des symptômes. Or, ces aspirations sont inconcevables en dehors de la pensée scientifique qui s'est partout répandue, et qui constitue l'élément auquel il faut s'arrêter si, dans la perspective de la cinquième époque post-atlantéenne, de l'ère de l'âme de conscience, on veut déboucher sur la réalité véritable.

Cette nouvelle pensée scientifique a ceci de singulier qu'elle ne saisit de la réalité que ce qui est mort, que son fantôme. Il faut voir très clairement ce fait important. La pensée scientifique moderne est engagée sur la voie qui, de l'observation, mène à l'expérimentation ; dans tous les domaines, c'est le chemin que l'on suit. Or, il y a une différence considérable entre l'observation de la nature et la connaissance qui se confirme par l'expérience.

Observer la nature, cela s'est fait — avec des nuances différentes — de tous les temps. Mais quand l'homme observe la nature, il lui est uni, il vit avec elle et en elle. Il se produit alors un fait singulier : cette communion avec la nature engourdit en quelque sorte la conscience. On ne peut à la fois vivre de la nature, et connaître au sens que prend ce terme à l'époque de l'âme de conscience. On ne peut pas faire les deux à la fois, pas plus qu'on ne peut à la fois dormir et veiller. Si l'on veut vivre en communion avec la nature, il faut en un certain sens se laisser

étourdir par elle. C'est pourquoi, voyez-vous, l'observation ne peut pas pénétrer les secrets de la nature ; dès l'instant où l'homme observe, il s'endort un peu, sa faculté de connaître s'engourdit, et les secrets de la nature lui échappent. Pour les saisir, il faut qu'il s'éveille au suprasensible. Mais lorsqu'on somnole, on n'accède pas à l'âme de conscience ; et voilà pourquoi la science moderne aspire à dépasser l'observation, à se servir de l'expérience pour atteindre son but. On cherche à expérimenter partout, en biologie, en anthropologie.

Seulement, l'expérience implique avant tout que soit déterminé l'ordre dans lequel elle se fera. Et cet ordre des opérations — c'est ce qui se passe par exemple en embryologie — n'est pas déterminé par la nature, mais par l'intellect de l'homme, par son intelligence ; il est déterminé par le recul que l'homme prend vis-à-vis de la nature pour la considérer en lui-même. Nous tuons la nature pour la connaître dans l'expérience. Or nous ne pouvons tirer des applications techniques que de ce qui nous est acquis par l'expérience. La connaissance de la nature devient mûre pour les applications à la technique, elle acquiert cette maturité par le détour de l'expérience. Ce qui, jusque-là, peut passer de la connaissance de la nature dans la vie sociale, ce n'est pas encore de la technique. Ce serait une énormité de parler de technique aussi longtemps qu'on ne procède pas à la transposition pure d'une expérience dans le domaine de l'ordre social, ou de ce qui sert l'ordre social.

Par cette voie, l'humanité moderne introduit dans l'ordre social les résultats de la connaissance expérimentale devenue technique : c'est-à-dire ce qui est mort. C'est là l'essentiel : la mort s'est mêlée aux aspirations colonialistes ; la mort s'introduit dans les entreprises quand on construit des machines pour l'industrie, et au-delà, quand nos travailleurs sont mis en contact avec ces machines.

La mort pénètre dans les nouvelles structures historiques quand nous étendons à de nouveaux territoires, grands ou petits, notre système financier. La mort est introduite dans l'ordre social quand celui-ci est établi sur le modèle que propose la science moderne — comme l'humanité le fait instinctivement aujourd'hui. Partout où nous introduisons la science dans la communauté humaine, nous y faisons entrer la mort, ce qui se tue soi-même. C'est là un des symptômes les plus importants de notre temps.

Nous pouvons, certes, prononcer de grandes paroles, honnêtes, sincères — qui ne soient pas seulement des ouvrages de rhétorique — sur les grandes conquêtes de l'époque moderne, sur tout ce qu'a produit la science, sur ce qu'elle a apporté à la technique, et par là à la vie sociale. Mais ce ne sont là que des demi-vérités. Car ce que ces conquêtes ont d'essentiel, c'est qu'elles introduisent dans la vie quelque chose qui est définitivement mort, incapable de se développer de soi-même. Les plus grands acquis de la civilisation depuis le XV<sup>e</sup> siècle sont voués à la mort dès l'instant où on les abandonne à eux-mêmes. Et il fallait qu'il en soit ainsi.

On peut ici poser une question : si la technique moderne est un germe de mort, ce qu'elle est en effet, ce qu'elle devait être, pourquoi a-t-elle fait son apparition ?

En vérité, non pas pour offrir aux hommes le spectacle des machines, des industries, mais pour une tout autre raison. Elle est apparue précisément à cause de cet élément porteur de mort qui est dans sa nature ; car l'homme ne peut développer par un contre-choc l'âme de conscience que s'il vit au sein d'une civilisation morte, mécanisée. Aussi longtemps qu'il vivait en union avec la nature, il restait sensible à certaines suggestions parce que, jusqu'à un certain degré, il somnolait.

Aussi longtemps qu'il ne vivait pas dans un monde mort, l'homme ne pouvait pas ne dépendre que de lui-même. La mort d'une part, et d'autre part la conscience qui ne dépend que d'elle-même, sont étroitement liées. C'est une chose que j'ai tenté d'exposer à plusieurs reprises. Lorsque vous êtes intérieurement occupé à vous représenter quelque chose, à connaître, cette faculté n'est pas liée aux forces d'épanouissement et de floraison en l'homme, mais précisément aux phénomènes de déconstruction organique. Ce sont les processus de régression organique, de désassimilation, de mort, qui nous permettent de penser consciemment. Si nous ne pouvions pas développer en nous une « faim du cerveau », c'est-à-dire la désassimilation, la désagrégation, nous ne pourrions pas nous comporter en êtres intelligents.

Nous serions des créatures endormies, vacillantes, rêvassantes. Nous sommes lucides parce que notre cerveau est le siège d'une désassimilation. Et l'ère de l'âme de conscience devait donner à l'homme la possibilité de vivre dans un environnement dévitalisé. Si la pensée moderne, fondée sur la conscience individuelle, s'est développée, ce n'est pas grâce à une vitalité florissante ; dans le for intérieur de l'homme, elle a grandi grâce aux processus de mort de la technique moderne, de l'industrie moderne, de la finance. Voilà ce qu'exigeait l'âme de conscience.

Ce phénomène est manifeste dans d'autres domaines. Revenons aux impulsions dont nous avons parlé précédemment, au parlementarisme anglais par lequel la personnalité qui se fonde sur elle-même veut se réaliser. Car c'est bien la personnalité qui veut par là s'émanciper, ne plus dépendre que d'elle-même. Elle veut à la fois être une personnalité au sein de la collectivité, et montrer ce qu'elle est. Le parlementarisme n'est qu'une voie par laquelle la personnalité veut manifester ce qu'elle vaut. Mais à l'instant où celui qui veut précisément faire apparaître sa valeur personnelle en vient à voter, il anéantit sa personnalité. Celle-ci cesse d'exister au moment où elle vote.

L'étude véritable de la montée du parlementarisme dans l'histoire de l'Angleterre, depuis les guerres civiles du xv<sup>e</sup> siècle, ne révèle pas autre chose. Au moment où cette vie parlementaire commence à se manifester, où l'on tend vers le parlementarisme, nous voyons la société répartie en classes diverses. Ces classes, ces « états » veulent, non seulement mener leur existence, mais aussi avoir une valeur de « voix » ; ils veulent se manifester en parlant. Et ils parlent. Mais leurs membres ne se contentent pas de parler et de s'entendre entre eux, ils veulent

voter.

Et à l'instant où l'on vote, où de la parole on passe à l'élection, on tue ce qui vivait encore en l'âme aussi longtemps qu'on avait la parole. C'est ainsi que de discours en discours, toute forme de parlementarisme aboutit à un nivellement absolu des humains. Il part du besoin qu'a la personnalité de montrer ce qu'elle vaut et aboutit à l'extinction de cette personnalité. Ce cheminement est inéluctable : de la manifestation de la personnalité, on passe à son extinction, et c'est là un cycle complet, comme l'est la vie humaine elle-même. Il commence par une naissance et s'achève par une mort. Chez l'être humain, ces deux événements sont répartis dans le temps ; dans la vie de l'histoire, ils interfèrent et s'entremêlent, naissance et mort sont mêlées. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue.

Il ne faudrait pas prendre ce que je viens de dire pour une critique du parlementarisme. Cela reviendrait à insinuer que je voulais dire : « L'homme naît, c'est absurde, puisqu'il doit mourir... et l'on ne devrait pas admettre cette chose insensée. » Je n'ai pas davantage voulu dire que le parlementarisme est une absurdité parce que la personnalité lui donne naissance, parce qu'il est le fruit de son impulsion — et que ce fruit est ensuite anéanti par elle. J'ai seulement voulu montrer ce qu'il en advient dans la vie réelle — et pas seulement dans les discours. Je le mets en rapport avec ce qui est le propre de toute vie : la naissance et la mort — et ce faisant je montre en quoi il appartient vraiment à la réalité. En même temps, je vous expose ce qui caractérise tous les phénomènes de même nature à l'époque de l'âme de conscience, qui tous sont placés sous le double signe de la naissance et de la mort.

Or, très fréquemment, on a dit en petit comité dans des loges occultes du monde anglophone : ne révélons surtout pas au monde le secret de la naissance et de la mort ! Car si nous le lui révélons, nous l'éclairons en même temps sur la nature de l'époque moderne. Et nous lui abandonnons un savoir que nous voulons être seuls à détenir. C'est pourquoi l'une des premières règles établies dans ces loges était celle du silence à garder dans la vie extérieure sur le mystère de la naissance et de la mort, sur le fait que ce mystère est présent partout, et tout d'abord dans les phénomènes historiques.

Car en parler, c'est imposer à la vie moderne le sceau du tragique, et c'est en faire obligatoirement ce qu'elle n'accepte pas facilement de devenir : le regard de l'homme se détourne alors des résultats du travail pour s'orienter vers le travail lui-même. On doit éprouver de la joie à travailler tout en se disant : ce qu'à notre époque on élabore extérieurement par le travail, on le fait pour la mort, et non pas pour la naissance. Et si l'on ne veut pas travailler en vue de la mort, on ne peut pas œuvrer en homme moderne — car à l'époque moderne, il faut travailler comme une machine. Celui qui s'y refuse veut tout simplement ressusciter le passé.

Étudiez l'histoire de France, et les tentatives faites pour favoriser dans l'être intérieur l'émancipation de la personnalité : tout cela aboutit à cette effrayante extinction de la personnalité que constitue l'épisode final de la Révolution :

l'avènement du régime napoléonien. Et regardez l'Italie : où a-t-elle puisé cette force impulsive qui a intensifié le sentiment national jusqu'au « sacro egoismo {31} », à l'égoïsme sacré ? Il faut souvent creuser les profondeurs pour atteindre la racine des événements... Cette force de l'Italie moderne...

Retournez jusqu'à ce moment important qui précède l'avènement de l'âme de conscience : cette force est sous tous ses aspects puisée à tout ce que la papauté romaine a inoculé à la nature italienne. La papauté romaine a révélé toute sa nature en l'inoculant goutte à goutte à l'âme italienne. Et ce qui en est résulté — comme il arrive bien souvent aux apprentis sorciers —, c'est justement ce que l'on ne souhaitait pas : l'Italie moderne, avec ardeur, s'est détournée de la papauté. Vous voyez ainsi comment ce à quoi on aspire provoque son propre anéantissement. Non pas les pensées, mais les forces de la sensibilité et de l'enthousiasme, celles qui animaient aussi Garibaldi {32}, sont les vestiges de l'ancienne ferveur catholique — mais elles se sont retournées contre le catholicisme.

Les hommes ne comprendront leur propre époque que s'ils établissent entre ces faits les justes rapports. Je vous ai dit : en Europe se produisent différents événements symptomatiques que j'ai évoqués devant votre âme. Comme à l'arrière-plan, à l'Est le complexe russe est constitué par les restes de la structure ecclésiastique byzantine, par l'impulsion slavo-nordique, par l'asiatisme qui s'est répandu sous les formes les plus diverses sur l'Est de l'Europe. Mais cette triade est improductive, elle n'est pas engendrée par l'âme russe. Elle n'est pas non plus caractéristique de ce qui vit dans l'âme russe. Car qu'est-ce qui forme le plus grand contraste avec l'émancipation de la personnalité ? C'est l'élément byzantin.

On méconnaît aujourd'hui une grande individualité de notre époque, un homme éminent : Pobiédonostsev {33} — mais qui fut tout entier imprégné de cet élément byzantin.

Il ne pouvait vouloir réaliser que l'inverse de ce que veut notre époque de conscience, de ce qu'elle fait naître naturellement en l'homme. Même si l'élément byzantin s'était répandu encore davantage au sein de l'orthodoxie russe, et si cette force mortelle avait travaillé plus intensément encore à anéantir les forces individuelles, personnelles... elle n'aurait pourtant fait que nourrir le besoin le plus fort d'émancipation de la personnalité. Vous pouvez étudier l'histoire de la Russie moderne... Si vous n'y discernez pas les faits dont la publication a toujours été interdite, vous n'aurez pas ce qui fait vraiment l'histoire de la Russie, c'est-à-dire son élément vraiment mobile.

En lisant cette histoire officiellement autorisée, vous aurez sous les yeux tout l'élément porteur de mort qui imprègne la vie russe. C'est là qu'on le trouve sous sa forme la plus caractéristique, précisément parce que la vie russe est la plus riche d'avenir. Elle porte les germes du développement du Moi spirituel, et c'est pourquoi, à l'époque de l'âme de conscience, tous les événements qui s'y déroulent manifestent l'action des forces porteuses de mort, et répandent une odeur de

décomposition. Mais il fallait qu'il en fût ainsi : ce qui veut précisément engendrer la vie de l'esprit doit s'élever sur le fondement de la mort.

Si l'on ne comprend pas cette évolution de l'âme de conscience, on ne peut saisir vraiment les besoins réels de notre époque. On ne peut pas davantage concevoir quelles forces destructrices ont assailli l'humanité si l'on ignore que les événements de ces quatre dernières années offrent comme en un condensé l'action de la mort qui s'est infiltrée dans la vie des hommes depuis le début de l'époque de l'âme de conscience.

Il est frappant de voir que cet élément de mort de la pensée scientifique a eu un effet singulier sur une des personnalités les plus prophétiques de notre temps. Dans l'histoire contemporaine, un petit fait très symptomatique restera mémorable : le 2 août 1830, Goethe dit à Frédéric Soret {34}, qu'il reçoit non sans émotion — je veux dire ému intérieurement, mais non pas dans son comportement : « Le mouvement a donc éclaté, tout est en flammes ! » Et quelques phrases encore, qui font croire au visiteur que Goethe lui parle de la révolution qui vient d'éclater à Paris ; et le visiteur de lui répondre dans ce sens. Mais Goethe ne parlait nullement de la révolution, et réplique : « Mais je ne parle pas de cela, ce n'est pas particulièrement important. Ce qui est important, c'est le débat qui, à l'Académie des Sciences de Paris, oppose Cuvier {35} à Geoffroy Saint-Hilaire {36}. »

Cuvier représente l'ancien mode d'étude de la nature, selon lequel on aligne les êtres vivants les uns à côté des autres — cette manière de voir les choses qui devait aboutir à la technique, dirons-nous — et Geoffroy Saint-Hilaire est l'homme qui introduit la vie dans la manière de suivre l'évolution même. Goethe voyait en Geoffroy Saint-Hilaire le chef de file d'une nouvelle école scientifique, l'initiateur d'une pensée nouvelle différente de celle de Copernic, de Kepler, de Galilée. Cuvier reste le représentant de ce passé, Geoffroy Saint-Hilaire celui d'une vue de la nature qui lui rend la mobilité de la vie. À l'instant où ce dernier parvenait à amorcer une pensée scientifique qui, en se développant, devait accéder jusqu'aux lumières du suprasensible, à la connaissance clairvoyante, Goethe voyait se lever l'aube d'une ère nouvelle. Pour lui, c'était cela, la Révolution de 1830, et non pas les événements politiques dont Paris était le théâtre. Et par là, il se révélait être un des esprits prophétiques les plus vigoureux de son temps. Il a montré là qu'il ressentait ce qui, pour notre époque, était l'essentiel.

Il faut aujourd'hui du courage pour regarder les choses en face, un courage dont les temps passés n'avaient pas besoin. Il faut avoir le courage de regarder comment les choses se passent, car il importe que l'âme de conscience puisse accomplir son développement. Cette âme de conscience est ce qui compte à notre époque, et il faut que tout ce que l'homme crée dans le domaine social soit établi dans la vigilance ; il évitera ainsi d'y introduire les anciens instincts. Il ne peut pas y apporter uniquement les fruits de la science, qui sont sans vie, incapables d'animer ce qui est vivant, et ne sèment que la destruction, comme nous l'avons vu

au cours des quatre dernières années. Car voici ce qui importe à notre époque :

N'est-ce pas, les humains ont besoin de dormir. Quand ils sont éveillés, ils disposent de leur libre volonté habituelle... celle qu'ils peuvent employer avec toutes sortes d'éléments d'origine luciférienne et ahrimanienne pour développer les forces de la verticalité. Lorsqu'ils s'endorment, cette libre volonté cesse d'agir. Ils continuent à penser — sans le savoir, mais avec autant d'efficacité.

On ne cesse pas de penser parce qu'on s'endort ; on pense encore jusqu'au réveil. Seulement, au moment où l'on s'éveille, on oublie tout. C'est pourquoi on ignore la puissance des pensées qui habitent l'âme humaine depuis le moment où l'on s'endort jusqu'à celui du réveil. Et songeons-y : pour l'époque de l'âme de conscience, les dieux ont abandonné l'âme humaine pendant le sommeil. Dans les temps précédents, ils l'imprégnaient de tout ce qu'ils voulaient réaliser. Mais s'ils avaient continué à le faire, l'homme n'aurait pas acquis la liberté ; c'est pourquoi maintenant l'homme est accessible à toutes sortes d'autres influences pendant son sommeil. Avec ce que donne la science et ce qu'elle produit, nous pouvons, à la rigueur, vivre et rester éveillés — mais nous ne pouvons ni dormir, ni mourir.

On ne peut penser en scientifique que pendant la veille. À l'instant où vous vous endormez, cette pensée scientifique n'a pas plus de sens pour vous qu'en aurait le fait de parler constamment français dans un pays où personne ne comprend le français. Pendant le sommeil, seul a une signification le langage que l'on acquiert par la connaissance suprasensible, celle qui nous vient du suprasensible. La connaissance suprasensible doit prendre la place de ce qu'autrefois les dieux introduisaient dans les instincts.

Le sens de l'époque actuelle, c'est que l'homme doit s'élever vers les impulsions suprasensibles, et accéder à la connaissance. Croire que toutes les réalisations passées et futures, obtenues sans l'aide des impulsions suprasensibles, sont quelque chose de vivant, qu'elles ne viennent pas apporter la mort, c'est s'adonner à la croyance illusoire qu'une femme des temps modernes peut mettre un enfant au monde sans avoir reçu de germe fécondant. À l'heure actuelle, une femme qui n'a pas reçu ce germe reste stérile et meurt sans descendance. La civilisation moderne, sous la forme qu'elle a prise depuis le début du XV<sup>e</sup> siècle et précisément avec ses conquêtes les plus considérables, restera stérile si désormais elle n'est pas fécondée par les impulsions venues du monde suprasensible.

En cette époque de l'âme de conscience, réalisez la démocratie, le parlementarisme, la technique, les formes modernes de la finance, de l'industrie — appliquez dans le monde entier le principe du nationalisme, agissez en vous inspirant de tous ces points de vue sur lesquels les hommes veulent édifier ce qu'ils appellent l'ordre nouveau — et dont ils discourent en hommes ivres qui ne savent pas de quoi ils parlent : tout cela ne fera que répandre la mort si les impulsions du monde spirituel ne viennent pas le féconder. Car nous devons réaliser dans tous les domaines ce qui est force de mort — et ces réalisations n'auront de valeur que si nous savons les rendre fécondes grâce à la conquête du

suprasensible.

Regardons cette situation gravement, et pensons-la précisément dans la perspective d'une symptomatologie de l'histoire : depuis le XV<sup>e</sup> siècle, on voit apparaître dans l'évolution ce que l'humanité considère comme sa plus grande conquête : la science moderne, la sociologie moderne, l'appareil de la technique moderne, la vie industrielle moderne, les finances modernes... Si les impulsions du suprasensible ne viennent pas les féconder, tout cela nous apportera la mort. En soi, ces conquêtes ne sont pas bonnes. De tout ce que l'humanité moderne prône — non sans témérité et non sans orgueil — comme ses plus grandes conquêtes, rien n'est bon en soi, mais le devient quand l'esprit l'imprègne. Ce que j'exprime ici n'est pas une doctrine arbitrairement formulée ; c'est un enseignement qui se dégage des faits symptomatiques dans l'histoire.

Les temps sont venus où nous devons développer la lucidité. Mais nous savons aussi ce que nous devons exiger de cette conscience lucide. À l'instant où inconsciemment nous nous comportons en dogmatiques, nous ne favorisons pas le développement de cette conscience. C'est pourquoi je vous rappellerai encore une fois le fait suivant.

Un jour, je faisais dans une ville des conférences sur la Bible et la sagesse [{37}](#).

Parmi les auditeurs se trouvaient deux ecclésiastiques catholiques. Comme je n'avais rien dit de particulièrement malsonnant aux oreilles d'un prêtre catholique, et comme ils n'étaient pas de ces Jésuites qui étudient tout minutieusement et ont pour tâche de fourrer leur nez partout — c'étaient des prêtres comme on en voit en tous lieux —, ils vinrent me trouver et me dirent : en effet, nous avons le Purgatoire, et vous parlez d'un temps d'épreuves après la mort, nous avons le Paradis, et vous parlez d'une expérience intérieure de l'esprit ; au fond, on ne peut rien dire contre votre enseignement.

En fait, ils auraient eu beaucoup de choses à dire s'ils avaient creusé la chose — mais une seule conférence ne s'y prêtait pas. Et ils continuèrent : voyez-vous, la différence entre nous est la suivante : vous vous adressez à une certaine couche de la population suffisamment formée, suffisamment cultivée, familiarisée avec certaines notions ; et nous, nous parlons pour tous les hommes, et nous trouvons les mots qui leur conviennent. Et c'est ce qu'il faut faire : parler pour tous les hommes !

Sur quoi je répondis : Votre Grâce (j'ai toujours été pour le respect des titres), Votre Grâce, ce n'est pas là ce qui importe. Je ne doute nullement que vous croyiez parler pour tous les hommes — que vous croyiez avoir préparé vos discours en vue de parler pour tous. Mais, n'est-ce pas, c'est subjectif. C'est ce qu'on se dit en général pour justifier ses paroles à ses propres yeux. Mais ce qui importe, ce n'est pas ce que l'on croit — ce sont les faits, la réalité. Je ne vous demande pas maintenant quelles raisons conformes à la logique prouveraient que je ne parle pas pour tous les hommes ; vous, vous le faites, et nous trouverions sans doute bien des arguments qui parleraient pour vous. Mais voyons les faits : ceux dont

vous pensez que vous parlez pour eux vont-ils aujourd'hui encore tous à l'église ? — Voyez-vous, ce sont là les faits.

Mes deux interlocuteurs ne purent évidemment affirmer que tout le monde va encore aujourd'hui à l'église ! — Voyez-vous, ai-je poursuivi, je m'en tiens à une situation de fait, et je parle pour tous ceux qui ne viennent plus, et qui ont aussi le droit d'être guidés par le Christ. Je vois que ces gens veulent en entendre parler de telle et telle façon : c'est une réalité — et ce qui importe, c'est la réalité et non pas les opinions personnelles, le subjectif.

Voilà qui est avant toutes choses très sain : apprendre à se former une opinion d'après les faits, et non subjectivement, car à l'ère de l'âme de conscience, rien n'est plus dangereux que de s'abandonner à un sentiment subjectif, de le suivre avec prédilection. Pour cultiver l'âme de conscience, il faut éviter d'être dans son inconscient des dogmatiques, et au contraire se laisser dicter par les faits les motifs de nos actions et de nos pensées.

À l'époque moderne, un combat se livre en-dessous de la surface des événements, de l'histoire, un combat important entre le comportement guidé par ce que l'on croit personnellement juste, et celui que nous imposent les faits. C'est un élément très important à considérer lorsqu'on étudie l'histoire. Car pour envisager celle-ci dans la bonne optique, il faut voir en elle la grande dispensatrice d'enseignements. Seulement, on n'a pas le droit d'y introduire les faits sous un aspect qui nous convient — il faut vraiment la laisser parler. Au cours des quatre dernières années, dans le monde entier, on a beaucoup régressé sous ce rapport. C'est à peine si le fait réel parle encore — on entend surtout ce qu'on prend pour le fait.

Il en sera encore longtemps ainsi. Pendant longtemps, la force fera défaut qui permettrait à l'humanité d'appréhender objectivement les faits. Or, à l'époque de l'âme de conscience, ce qui importe dans tous les domaines, c'est précisément que l'on aborde les faits dans une attitude intérieure de disponibilité, qu'on lutte pour acquérir un esprit libre devant la réalité. Ce que notre temps exige, c'est que le regard se dirige vers les forces qui, venant du monde suprasensible, rendent l'homme à nouveau productif. Car nous l'avons vu, tous les phénomènes manifestent aujourd'hui que la productivité s'étiolle. Il faut que l'homme ouvre à nouveau ses sens au monde suprasensible afin qu'en son Moi pénètre ce qui prépare le Moi spirituel, dont sinon les voies lui resteront fermées. L'homme doit apprendre à connaître ce qui est esprit pur, ce qui peut pénétrer son âme jusqu'au centre d'elle-même. Le jour où il inclinera à orienter son regard vers ce centre de son âme par le moyen d'une étude sensée des symptômes dans l'histoire, il sera également prêt à observer d'un regard disponible ce qui se passe à la périphérie.

En l'homme existe une polarité : centre de l'âme — périphérie. En creusant toujours plus avant vers ce centre de lui-même, il doit s'ouvrir aux impulsions historiques que j'ai caractérisées précédemment. Et il aura de plus en plus soif d'esprit s'il veut connaître la réalité historique. En échange, l'aspiration à

connaître la périphérie, le pôle inverse, prendra pour lui un sens. Sa nature corporelle, qui l'entraîne vers la périphérie, aura pour lui un sens. Si l'histoire doit trouver vers le centre de l'homme le chemin que j'ai tracé pour elle en étudiant les faits symptomatiques, il faut que la médecine, l'hygiène, tout ce qui concerne la santé, trouvent le chemin des faits symptomatiques extérieurs, des rythmes cosmiques.

Mais la médecine, l'hygiène, l'administration sanitaire à notre époque ne prennent pas plus le chemin de ces réalités symptomatiques que l'histoire celui des réalités intérieures. Je l'ai souligné bien souvent : un homme isolé ne peut en aider un autre, même lorsqu'il y voit parfaitement clair dans les problèmes, parce que les choses sont justement entre les mains de ceux qui ont emprunté la mauvaise direction. Il faudrait vraiment qu'elles soient remises en la responsabilité de ceux qui s'engagent dans la bonne voie. Bien sûr, extérieurement, il est vrai que tel ou tel bacille a quelque chose à voir avec la grippe par exemple, qui est aujourd'hui si répandue. Mais s'il est exact que les rats véhiculent les germes d'une certaine maladie endémique, on ne peut tout de même pas dire que la maladie vient des rats ; c'est pourtant bien ainsi que l'on se représente la chose. En fait, les bacilles n'ont rien à voir avec ce qu'est la maladie. Ce qu'il faut voir dans un fait de cette nature, c'est que derrière les symptômes de l'histoire on a affaire à des expériences de l'âme et de l'esprit.

Dans d'autres domaines, la situation sera différente. Ici, ce qui importe, c'est la marche rythmée des événements cosmiques : c'est cela qu'il faut étudier. Il faut se demander : dans quelle constellation cosmique nous trouvons-nous lorsque dans les années 90 la grippe apparut, sous la forme bénigne de l'influenza ? Dans quelle constellation cosmique vivons-nous actuellement ? En vertu de quel rythme cosmique l'influenza d'autrefois prend-elle maintenant la forme plus grave de la grippe ? Derrière une série de symptômes historiques, il faut chercher un rythme ; de même, un rythme doit être cherché derrière l'apparition de certaines épidémies.

Dans les solfatares d'Italie, il suffit d'allumer au-dessus du sol un morceau de papier pour qu'aussitôt toutes sortes de vapeurs s'en dégagent. Ceci nous montre que si vous vous livrez au-dessus de la terre à un acte quelconque, elle réagit en vertu de liaisons naturelles. Alors doit-on tenir pour impossible que quelque chose se passe dans le soleil — dont les rayons parviennent chaque jour sur la terre — qui ait une signification pour ce qui monte de la terre, et soit lié à la vie humaine ? Et que cette réaction soit différente suivant les régions où elle se produit ?

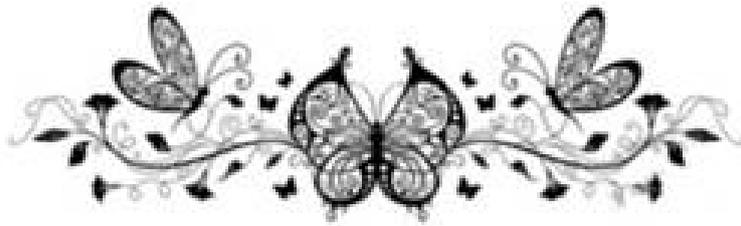
Mais croyez-vous que l'on arrivera vraiment à discerner ce qui se passe avant d'avoir établi une véritable cosmologie fondée sur la connaissance de l'esprit et de l'âme ? Bien sûr, on a taxé d'absurdité l'affirmation suivant laquelle la tendance à faire la guerre serait en liaison avec les taches solaires. Il y a pourtant un point où des affirmations de ce genre cessent d'être des absurdités : certaines manifestations pathologiques du tempérament sont elles-mêmes en liaison avec

des phénomènes cosmologiques de ce genre, telles les périodes où apparaissent les taches solaires. Ces minuscules créatures (bacilles, rats) transportent vraiment d'un être humain à l'autre quelque chose qui est en rapport avec les faits cosmiques — mais cette transmission n'est qu'un phénomène secondaire ; on peut le démontrer facilement, et c'est pourquoi les partisans de cette théorie sont nombreux — pourtant, là n'est pas le fait essentiel. Pour accéder jusqu'à celui-ci, il faut avoir la volonté d'étudier aussi les symptômes périphériques.

Je ne crois pas que les humains acquerront une vue plus raisonnable de l'histoire s'ils ne l'étudient pas en considérant les faits comme des symptômes, à la lumière d'une connaissance suprasensible. Et de même : dans le domaine de la santé, de l'hygiène, de la médecine, les humains n'arriveront à un résultat que s'ils pratiquent l'étude de symptômes, non plus historiques, mais cosmologiques. Car la maladie sur terre nous est envoyée par le ciel. Mais pour le voir, il faut abandonner les idées préconçues dans lesquelles l'humanité vit aujourd'hui. Elle se rend la tâche facile : un Dieu vit partout, omniprésent... Et alors, il lui est possible d'expliquer tous les phénomènes retardants et nuisibles dans l'histoire. Mais quand viennent des années comme les quatre que nous venons de vivre, cette affaire du Dieu unique prend une bien étrange tournure... Ce Dieu vient à se multiplier ! Et chacun sur son territoire défend son Dieu personnel, et s'en sert pour agacer l'adversaire.

Et qu'en advient-il quand il faut se tourner vers la réalité cosmologique, et pourtant garder ce Dieu unique si commode : c'est lui qui nous envoie les maladies !

La conception de cette trinité : Dieu, Lucifer, Ahrimane — présente dans le monde suprasensible, derrière les symptômes historiques, présente aussi dans l'univers cosmique —, lorsqu'on y accède, dispense de se référer au « bon Dieu ». On sait alors que le ciel nous envoie les maladies en vertu de ses liens avec la terre — tout comme je fais monter des vapeurs sulfureuses à l'aide d'une feuille de papier brûlant au-dessus d'un sol contenant du soufre. La vérité ne peut apporter ses bienfaits que si, à l'époque de l'âme de conscience, les humains l'identifient. Car tout dépend de ce seul point : la recherche de la vérité.



#### QUATRIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 25 octobre 1918*

Avant de passer à autre chose, il me faut encore parler de certaines pensées amples qui se dégagent de ce que nous avons étudié à propos de la marche de l'histoire humaine à l'époque moderne. Nous nous sommes efforcés de présenter les faits historiques comme étant, non pas l'essentiel dans l'histoire, mais la manifestation, l'image d'une réalité véritable présente derrière eux. Cette réalité véritable se trouve ainsi dégagée de ce qui peut être perçu dans le monde des sens — c'est-à-dire de ce qu'on appelle les événements historiques. Lorsqu'on reconnaît que ceux-ci ne sont pas la véritable réalité, et que l'on cherche à voir en eux la manifestation de quelque chose présent à l'arrière-plan, on en vient évidemment à concevoir un élément suprasensible.

Lorsqu'on étudie l'histoire, il n'est pas facile de présenter le suprasensible dans son vrai caractère. Car beaucoup de gens, lorsqu'ils établissent simplement certains faits historiques, croient avoir déjà saisi le suprasensible. Il faut voir bien clairement que ne peut être considéré comme suprasensible rien de ce qui nous apparaît au sein du monde des sens, de ce qui est proposé soit aux sens, soit à l'entendement, soit à la sensibilité. Tout ce que décrit l'histoire habituelle appartient au monde des sens. Bien entendu, lorsqu'on étudie les faits en tant que symptômes, on ne leur accordera pas à tous une valeur égale ; cette étude elle-même montrera que tel symptôme est d'une importance capitale pour identifier la réalité cachée derrière les faits — et que d'autres, dans cette optique, sont peut-être tout à fait insignifiants.

J'ai précédemment énuméré un assez grand nombre de symptômes plus ou moins importants apparus depuis que l'humanité est entrée dans cette civilisation de l'âme de conscience. Je voudrais maintenant essayer de préciser pour vous, progressivement, quelques caractéristiques de ce suprasensible présent à l'arrière-plan. Car bien entendu, un trait fondamental de ce qui vit dans le suprasensible, c'est précisément l'accès de l'humanité à cette civilisation de l'âme de conscience, c'est-à-dire l'acquisition des organes nécessaires au développement de cette âme de conscience. C'est là l'essentiel. Mais nous avons vu récemment que l'autre pôle, ce qui vient compléter cette élaboration intérieure de l'âme de conscience, ce doit être l'aspiration aux révélations du monde spirituel. Cette attitude doit devenir désormais celle des hommes : savoir qu'ils ne pourront plus aller de l'avant s'ils ne s'ouvrent pas aux manifestations nouvelles du monde suprasensible.

Ce sont ces deux pôles de l'évolution qu'il nous faut tout d'abord considérer.

Jusqu'à un certain degré, ils ont déjà pris forme au cours des temps qui ont suivi l'année 1413. Ce sont deux puissantes impulsions qui continueront à se développer et qui, au cours des différentes périodes qui nous amèneront au troisième millénaire, adopteront les formes les plus différentes et vaudront à l'homme les sorts les plus variés. Tout cela se révélera peu à peu aux âmes individuellement.

Mais c'est précisément en considérant ces deux impulsions que nous apprenons combien les choses, depuis ce XV<sup>e</sup> siècle, ont pris un cours important. Aujourd'hui, il est déjà possible d'attirer l'attention sur cette importance du cours des événements. Voyez-vous, au XVIII<sup>e</sup> siècle par exemple, et même au début du XIX<sup>e</sup>, on n'aurait pas encore pu, en s'appuyant uniquement sur les phénomènes extérieurs, montrer l'action de ces deux impulsions : elles n'étaient pas à l'œuvre depuis assez longtemps pour révéler leur intensité. Maintenant, elles ont agi avec suffisamment de force pour transparaître aussi à travers les phénomènes extérieurs.

Nous allons tout d'abord évoquer en notre âme un fait important qui se dessine de manière assez significative. Des phénomènes antérieurs l'ont manifesté déjà pour celui qui était plus ou moins initié à ces choses. Mais c'est la Révolution russe dans sa dernière phase, notamment du mois d'octobre 1917 jusqu'à ce qu'on appelle les négociations de Brest-Litovsk {38} — ce mouvement extraordinairement intéressant pour qui veut très sérieusement approfondir les symptômes historiques (car il n'est bien entendu qu'un symptôme) —, qui a dans cette perspective une énorme importance. Le regard embrasse aisément le déroulement de ces faits, car ils s'étendent sur peu de mois. Et tout ce qui s'est passé là a finalement pour origine les impulsions profondes de l'évolution contemporaine.

Dans cette révolution, il s'agit précisément d'idées nouvelles. Car là où l'on parle d'une véritable évolution de l'humanité, il ne peut s'agir que d'idées nouvelles ; tout le reste — nous en avons déjà parlé et nous y reviendrons — relève en quelque sorte des symptômes de mort. Il s'agit donc, au moment d'une révolution, de rendre efficaces de nouvelles idées, de les faire peu à peu se répandre. Il faut, vous l'avez déjà compris par des exposés précédents sur cette question, que ces idées nouvelles gagnent une large masse de la paysannerie en Europe orientale. Bien entendu, on a affaire ici surtout à une passivité de l'âme, mais d'une âme qui précisément est ouverte aux choses les plus modernes — pour cette simple raison, vous le savez déjà, que ces populations portent en elles le germe du Moi spirituel. Le reste de la population terrestre est surtout animé de l'impulsion grâce à laquelle se développe l'âme de conscience. La grande masse de la population russe, avec quelques éléments adventices, porte en elle le germe à partir duquel se développera le Moi spirituel au cours de la sixième époque post-atlantéenne. Ce qui crée naturellement une situation très particulière. Dans la perspective de ce que nous allons étudier maintenant, c'est un fait significatif, rien de plus.

Or une idée — qu'elle soit plus ou moins juste, ou plus ou moins fausse, ou tout à fait fausse —, une idée moderne, qui apparaissait pour la première fois et qui devait se répandre dans cette large masse de la population, ne pouvait venir que de ceux qui, dans la vie, ont l'occasion d'être gagnés à des idées : donc des classes prédominantes.

Après la chute du tsarisme, on vit tout d'abord passer au premier plan un élément lié essentiellement à une classe parfaitement stérile : la grande bourgeoisie — ce qu'on appelle en Occident l'industrie lourde, etc. Cela ne pouvait être qu'un épisode, dont en fait on n'a pas besoin de parler, car cette classe ne produit pas d'idées, ne peut pas en avoir — en tant que classe bien entendu (lorsque je parle de ces choses, mes chers amis, je ne fais jamais de personnalités).

À la gauche de cet élément se trouvaient tout d'abord ceux qui étaient issus de la bourgeoisie, avec quelques apports des milieux ouvriers : ils formaient la couche prédominante des sociaux-révolutionnaires, auxquels se joignirent peu à peu les mencheviks. Ce sont là les hommes qui — en fonction strictement de leur nombre — auraient pu jouer très facilement un rôle prépondérant en Russie, et orienter le cheminement ultérieur de la Révolution. Mais, vous le savez, les choses ont pris un autre cours. Ce furent les éléments les plus radicaux, les plus à gauche, qui prirent le gouvernail. Quand ils en furent là, les socialistes, les mencheviks — et leurs collègues dans les pays de l'Ouest avec eux — étaient naturellement convaincus que tout cela durerait huit jours, et que la boutique s'effondrerait. Eh bien, voilà maintenant plus de huit jours que cela dure, et vous pouvez en être assurés, mes chers amis : si bien des prophètes sont de mauvais prophètes, ceux qui prophétisent selon les vieilles conceptions de certaines classes moyennes sont encore bien plus mauvais. À quoi cette situation tient-elle ? En langage de physicien, j'aimerais formuler la chose ainsi : ce problème de la Révolution d'octobre se prolongeant à travers les mois qui suivirent et jusqu'à aujourd'hui n'est pas un problème de pression, c'est un phénomène d'aspiration. C'est une chose qu'il est important de discerner parmi les faits historiques : il s'agit ici d'un phénomène d'aspiration, de succion — non de pression. Mais que signifie : un phénomène d'aspiration ?

Vous le savez, lorsqu'on a fait le vide dans un récipient à l'aide d'une pompe, et qu'on ouvre ensuite une valve dans ce récipient, l'air s'y précipite en sifflant. Il s'y précipite, non pas de par sa volonté, mais parce qu'on a fait le vide devant lui. C'est ce qui s'est passé avec ces éléments qui, en quelque sorte, tenaient la place intermédiaire entre la paysannerie et les bolcheviks : les sociaux-révolutionnaires, les mencheviks {39} et les éléments radicaux situés plus à gauche.

Et à quoi cela tenait-il ? À ceci que les mencheviks étaient complètement dépourvus d'idées ; ils ne savaient absolument pas quoi dire quant à l'avenir de l'humanité. Sans doute, ils avaient en tête toutes sortes de formules morales attendrissantes ; mais comme je vous l'ai souvent exposé, ce n'est pas avec de belles formules attendrissantes que l'on trouve les impulsions qui peuvent mener

l'humanité de l'avant.

C'est ainsi que se créa un vide, un espace vide d'idées, et tous les éléments révolutionnaires qui se situaient plus à gauche s'y précipitèrent, naturellement. Il ne faut pas croire que de par leur propre nature, ces éléments socialistes les plus révolutionnaires en Russie — qui n'ont que peu de chose à voir avec la Russie elle-même — étaient destinés à jouer ce rôle. Ils n'auraient jamais pu le faire si les sociaux-révolutionnaires et leurs alliés — ces groupes étaient très nombreux — avaient eu quelque conception qui eût fait d'eux des chefs. Mais, demandera-t-on, quelles conceptions auraient-ils dû avoir ? — Seul celui qui n'a pas peur des réalités comprendra quelle réponse féconde on peut donner ici : pour ces couches de la population, il ne pouvait y avoir d'autres idées productives que celles qu'engendre l'expérience du spirituel. En dehors de celle-ci, pas de recours.

Le fait essentiel, c'est que cette classe qui vida l'espace de son air, c'est-à-dire des idées, n'est aujourd'hui en aucun cas capable de concevoir une idée quelconque. Bien entendu, cela n'est pas réservé à la Russie : la Révolution russe dans sa dernière phase — provisoirement la dernière — le fait seulement apparaître avec une netteté particulière. Vous voyez comment, jour après jour, ces gens qui ont fait le vide sont repoussés progressivement, et comment les autres se précipitent dans ce vide, c'est-à-dire prennent leur place. Le phénomène est aujourd'hui répandu dans le monde entier, absolument. L'essentiel ici, c'est que la classe de la population qui se trouve aujourd'hui entre la droite et la gauche s'est depuis longtemps refusée à rechercher une conception du monde qui soit féconde. À notre époque de l'âme de conscience, une telle conception est nécessairement celle qui apporte des impulsions à la vie en commun.

Et, mes chers amis, c'est là ce qui, dès le début, animait notre mouvement spirituel : il ne devait pas devenir une secte, mais au contraire s'efforcer de compter avec l'impulsion de notre temps, avec tout ce qui est aujourd'hui important, essentiel, pour l'humanité. C'est là une chose qu'on a beaucoup de mal à faire comprendre aux hommes, pour la simple raison suivante : la mentalité se fait constamment jour — non pas chez tous, bien sûr, mais chez beaucoup — qui consiste à rechercher dans ce qu'ils nomment l'anthroposophie une sorte de sermon du dimanche amélioré, ce dont on a besoin pour son édification personnelle, bien préservé de toutes les affaires sérieuses qui se règlent au Parlement, au Conseil fédéral ou même autour d'une table de café. Or, ce qu'il faut admettre, c'est que la vie tout entière doit être imprégnée d'idées puisées à la Science spirituelle.

En face de cette indifférence se dressait et se dresse encore l'intérêt très vif du prolétariat. Naturellement, en raison de l'orientation historique de notre évolution, ce prolétariat n'a aucune possibilité de voir au-delà de ce qui relève des sens. Il ne connaît que les impulsions perceptibles aux sens, et ne veut orienter l'évolution que par celles-ci. Tandis que la classe bourgeoise ne connaît que des phrases — ce qu'elle appelle sa conception du monde n'est le plus souvent que

phrases vides, parce qu'elle ne la puise pas directement à la vie du présent, mais aux traditions du passé —, le prolétariat, lui, ancré dans une impulsion économique vraiment nouvelle, vit dans les réalités ; mais ce sont des réalités de nature sensorielle.

Nous avons acquis ainsi un point d'appui important. Voyez-vous, en peu de siècles la vie de l'humanité s'est foncièrement modifiée : au cours de l'ère de l'âme de conscience, nous sommes arrivés à l'époque du machinisme. Les classes bourgeoises, et au-dessus de la bourgeoisie, ont été peu touchées par cette transformation dans leur manière de vivre. Car les grandes impulsions auxquelles elles s'étaient ouvertes remontent à une époque antérieure au machinisme... Même l'usage du café, qui favorise les bavardages de l'après-midi, fut introduit avant l'avènement du machinisme. Quant aux méthodes employées en matière de finances, elles sont aussi mal adaptées que possible aux impulsions nouvelles. Elles ne sont en réalité que la forme plus compliquée d'usances qu'en des temps très reculés on pratiquait déjà dans le commerce.

Par contre, le prolétariat actuel est la caste ou la classe qu'a saisie directement une impulsion moderne dans la vie extérieure, dans le champ des sens ; elle a été en quelque sorte créée par les impulsions modernes. Depuis l'invention de la machine à filer et du métier à tisser au XVIII<sup>e</sup> siècle, la vie économique dans son ensemble s'est modifiée, et ce sont ces inventions qui ont provoqué la formation du prolétariat moderne. Celui-ci est une création de l'époque moderne, et c'est là l'important. Le bourgeois n'est pas une création des temps modernes, mais le prolétaire, oui. Car la classe d'autrefois que l'on pourrait comparer au prolétariat d'aujourd'hui, n'en était pas un ; elle faisait partie de l'ordre patriarcal, lequel était foncièrement différent de celui qui s'est établi à l'époque du machinisme. Dans cet ordre nouveau, le prolétaire se trouve complètement isolé de la nature vivante : il vit dans un environnement entièrement mécanisé. Entièrement orienté vers ce qui relève des sens, il a soif d'une conception du monde, et il a cherché à s'en édifier une sur le modèle de cet environnement auquel il est lié par son corps et par son âme.

Car ce que les humains discernent dans l'édifice de l'univers, c'est tout d'abord ce qui est semblable à leur environnement. Le théologien et le militaire — je vous l'ai indiqué récemment, ils forment un ensemble — voient dans l'édifice du monde des luttes — le combat des forces bonnes et des forces mauvaises, etc. — et ne cherchent pas plus loin. Le juriste et le fonctionnaire — qui forment aussi un ensemble — et le métaphysicien voient dans l'édifice du monde la réalisation d'idées abstraites. Il ne faut donc pas s'en étonner : le prolétaire voit dans cet édifice une immense machine, dans laquelle il est lui-même inséré. C'est pourquoi il conçoit l'ordre social comme un grand mécanisme.

Cependant il y avait — il y a encore — une différence considérable entre le prolétaire moderne d'une part, et le bourgeois moderne, la vie bourgeoise moderne d'autre part (nous ne parlerons pas de la caste en décadence). Cette

différence considérable réside dans ce fait : la bourgeoisie moderne ne s'intéresse pas du tout aux aspects profonds de la conception du monde, tandis que le prolétaire, lui, s'y intéresse avec passion. Bien sûr, dans les réunions, le bourgeois discute, il manie des mots. Tandis que le prolétaire discute de ce qui fait sa vie, de ce que la civilisation du machinisme produit journellement. Lorsqu'on passe d'une réunion bourgeoise à une assemblée de prolétaires, on a l'impression suivante : dans la première, on s'évertue en paroles à évoquer comme il serait beau que les hommes vivent en paix, qu'ils soient tous des pacifistes par exemple, ou toute autre belle chose de ce genre.

Mais ce n'est là que dialectique verbale la plupart du temps, pimentée d'un peu de sentimentalité — et non pas pénétrée de l'impulsion qui veut vraiment saisir ce qu'est l'univers, et cherche à réaliser ce qui se dégage de ses secrets. Si vous allez à une réunion de prolétaires, vous verrez tout de suite que les gens parlent de choses réelles — même si ce sont seulement les réalités du plan physique. Ils connaissent l'histoire — c'est-à-dire leur histoire — et pourraient vous la raconter sur le bout du doigt depuis l'invention de la machine à filer et du métier à tisser. On leur a bien inculqué ce qui s'est passé à ce moment-là, et comment le prolétariat est devenu ce qu'il est aujourd'hui. Chacun sait sur le bout du doigt comment les choses ont évolué dès l'instant où il n'est pas indifférent, où il prend part à la chose — et il en est bien peu dans cette classe de la population qui restent indifférents.

On pourrait énumérer de nombreux signes caractéristiques de cette passivité des classes moyennes vis-à-vis des questions fondamentales. Il suffit de se rappeler comment ces gens se comportent lorsqu'un poète met en scène une pièce où apparaissent des personnages appartenant au monde suprasensible — aux autres qui ne sont pas poètes, cela est interdit, sous peine de se faire traiter de rêveur. Au théâtre, les gens l'admettent à peu près, parce qu'ils n'ont pas besoin d'y croire, parce que ce n'est pas la réalité, parce qu'ils peuvent se dire : ce n'est que de la littérature ! Les choses ont pris cette tournure au cours du développement de l'âme de conscience. Dans l'espace historique — aimerais-je dire — une classe d'hommes s'est constituée qui risque, si elle n'y prend pas garde, de tomber complètement dans la phraséologie. On peut étudier le même phénomène dans le temps, et je vous ai indiqué à ce propos certains moments importants, en les considérant de points de vue différents.

L'ère de l'âme de conscience a commencé approximativement en 1413 ; dans les années 40 du XIX<sup>e</sup> siècle, environ 1840 ou 1845, le premier cinquième de cette ère s'était donc écoulé. Et ces années 40 furent un moment très important. Car les puissances qui donnent à l'évolution du monde son impulsion prévoyaient pour ce moment une sorte de crise. Extérieurement, cette crise se manifesta par la floraison de ce qu'on a appelé les idées libérales. Pendant les années 40, il sembla que l'impulsion de l'âme de conscience allait gagner aussi la sphère politique de l'humanité civilisée, prendre la forme de conceptions politiques. Mais deux choses confluèrent à ce moment.

Le prolétariat n'était pas encore dégagé complètement de sa forme antérieure, il n'avait pas encore pleinement conscience de lui-même. C'est seulement dans les années 60 du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il fut assez mûr pour prendre consciemment place dans l'évolution historique ; ce qui le caractérisait auparavant ne peut être appelé conscience prolétarienne au sens moderne du terme. Naturellement, le problème social se posait déjà. Mais les classes moyennes ne l'ont même pas remarqué. À la fin des années 60, un ministre autrichien de grande notoriété a fait cette célèbre déclaration : « À partir de Bodenbach, il n'y a plus de question sociale ! » — Bodenbach, comme vous le savez peut-être, est une localité à la frontière entre la Saxe et l'Autriche. Voilà comment parlait un ministre bourgeois !

Donc, dans les années 40, la conscience prolétarienne n'était pas encore développée. C'est la bourgeoisie qui, à l'époque, portait essentiellement la politique, la classe moyenne dont je viens de parler. Et d'autre part, le caractère propre aux idées qui, à ce moment, auraient pu inspirer la politique, c'était leur abstraction très prononcée. Vous connaissez tous (jusqu'à un certain point au moins, je l'espère), les idées — que l'on appelle révolutionnaires, mais qui n'étaient en réalité que libérales — qui se sont donné libre cours avec vigueur dans les années 40. Vous savez sans doute aussi que le porteur de ces idées, c'était la bourgeoisie, je viens de le dire. Mais toutes ces idées apparues à cette époque et qui tendaient à prendre place dans l'évolution, étaient sans exception parfaitement abstraites. D'une abstraction totale, parfois de simples formules ! Cela n'était pas gênant, car à l'ère de l'âme de conscience, il fallait en passer par l'abstraction. Il fallait que les idées directrices soient saisies sous cette forme abstraite.

On le sait, l'être humain n'apprend pas à écrire ni à lire en un jour, on le sait bien par soi-même et par les autres. Lorsque l'humanité doit passer par une certaine phase, il lui faut toujours un certain temps. Et ici — nous verrons les choses encore de plus près — du temps lui fut laissé jusqu'aux années 70. Si vous prenez l'année 1845, si vous y ajoutez trente-trois ans, vous obtenez 1878. C'est à peu près le moment où arrivait à son terme le délai laissé à l'humanité pour s'adapter dans la réalité aux idées des années 40.

Dans l'évolution de l'humanité moderne, il importe énormément que l'on puisse considérer ces décennies qui s'écoulèrent entre les années 40 et les années 70. Car il faut que l'homme d'aujourd'hui se rende nettement compte de ce qui s'est passé à ce moment, qu'il aperçoive clairement que commencèrent à se répandre sous une forme abstraite ce qu'on appelle les idées libérales, et qu'un délai fut laissé aux humains pour qu'ils puissent comprendre ces idées, pour qu'ils puissent les rattacher à la réalité.

Mais le porteur de ces idées, la bourgeoisie, manqua à sa tâche. L'évolution de ce XIX<sup>e</sup> siècle a un caractère profondément tragique. Pour celui qui entendait parler les personnalités remarquables — elles étaient répandues de par tout le monde civilisé — pendant ces années 40, et encore au début des années 50, les

choses donnaient l'impression qu'un printemps des peuples allait éclore ! Mais en raison de la nature de cette classe moyenne, comme je l'ai montré, la liaison avec la réalité ne put se faire.

Quand les années 70 touchèrent à leur fin, les idées libérales n'avaient pas été comprises par la bourgeoisie. Des années 40 aux années 70, cette classe sociale a dormi, et la conséquence en fut un fait qu'il faut bien envisager. Car les choses progressent par flux et par reflux, et l'évolution à venir ne peut se poursuivre sainement que si l'on ne craint pas de vraiment voir comment elle s'est déroulée dans un passé très récent. On ne peut s'éveiller à l'époque de l'âme de conscience que si l'on sait qu'auparavant on a dormi ! Si l'on ignore quand et combien de temps on a dormi, on ne s'éveillera pas, on restera plongé dans le sommeil.

Lorsqu'à la fin des années 70 l'archange Michaël prit ses fonctions d'Esprit du temps {40}, la bourgeoisie n'avait pas compris l'impulsion que les idées libérales pouvaient donner à la politique.

Les puissances qui, à cette époque, intervinrent dans la vie de l'humanité, commencèrent par répandre l'obscurité sur ces idées. Si vous voulez vous en donner la peine, c'est une chose que vous pouvez très bien étudier. De la forme à donner aux institutions politiques, les hommes des années 40 avaient une tout autre idée que celle qui se réalisa à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. On ne peut concevoir un plus grand contraste que celui qui oppose les idées certes abstraites, mais lumineuses dans leur abstraction, qui apparurent entre 1840 et 1848, et ce qu'au XIX<sup>e</sup> siècle on a appelé dans les pays les plus différents « un idéal humain élevé ». Qu'on a appelé ainsi jusqu'à nos jours, jusqu'au moment où, des hauteurs de ce grand idéal, tout a glissé à la catastrophe.

Au tableau de l'espace social, c'est là ce qu'il faut ajouter, considéré dans le temps : ce sommeil de la classe bourgeoise pendant les périodes les plus productives, entre les années 40 et 70. Car ensuite, rien ne pouvait plus être obtenu par la voie qui se fût ouverte à ce moment. Ensuite, seul un éveil complet aux réalités spirituelles vécues peut amener un résultat. Tels sont les liens entre les choses dans l'histoire.

À cette époque, et si abstraites qu'elles fussent, les idées, de par leur nature, tendaient à amener tout homme à estimer réellement tout autre. Et si — faisons une hypothèse — ces idées avaient abouti à des réalisations, on verrait déjà commencer à régner cette tolérance active, ce respect de la valeur d'autrui qui, aujourd'hui, en ce qui concerne les idées et les sentiments, font complètement défaut ! Il faut que dans la vie sociale soit acquise une idée beaucoup plus puissante, et qui saisisse l'homme beaucoup plus en profondeur. Je vais tout d'abord exposer d'un point de vue strictement historique, par rapport à l'avenir, ce que doit être cette idée, pour ensuite montrer quels en sont les fondements.

La seule chose qui, à l'avenir, puisse apporter aux hommes le salut — je veux dire à l'humanité, donc à la vie en commun — sera un intérêt authentique de chaque homme pour son prochain. L'une des caractéristiques de l'époque de l'âme

de conscience, c'est que chacun s'isole des autres. La cause en est dans le développement de la personnalité, de l'individualité, qui fait que chacun veut s'isoler. Mais cette tendance à l'isolement doit avoir un contre-pôle, qui sera le développement d'un intérêt vivant de chaque homme pour tout autre.

Cet éveil de l'intérêt vivant de tout homme pour autrui doit être cultivé de plus en plus lucidement à l'époque de l'âme de conscience. De plus en plus, il doit être amené au niveau de la conscience. Dans « L'Initiation {41} », vous trouverez mentionnée, parmi les impulsions essentielles qui y sont indiquées, celle qui est destinée à intensifier l'intérêt qu'un homme peut porter à un autre : ce que j'appelle la positivité, le développement d'une attitude intérieure positive.

La plupart des humains du temps présent devront faire radicalement demi-tour sur la route qu'ils ont empruntée s'ils veulent vraiment développer cette possibilité, car la plupart n'ont même pas encore idée de ce qu'elle est. Dans leur comportement réciproque, dès qu'ils remarquent quelque chose qui ne leur convient pas — je ne veux pas dire qu'ils observent en profondeur, ils observent du haut de leur grandeur, très superficiellement —, ils commencent à dénigrer sans éprouver le moindre intérêt. Ils critiquent. La chose vous paraîtra peut-être paradoxale — elle est pourtant juste : dans la perspective de l'évolution future, il est profondément anti-social d'aborder un autre homme dans une attitude soit de sympathie, soit d'antipathie directes.

Ce qui par contre sera dans l'avenir la qualité sociale la plus belle, la plus importante, ce sera l'intérêt objectif, scientifique, que l'on développera envers les fautes des autres humains, lorsqu'on se sentira porté envers eux d'intérêt, beaucoup plus qu'à les critiquer. Au cours des trois périodes de civilisation qui vont suivre : la cinquième, la sixième et la septième, il faudra que l'individu se consacre de plus en plus aux insuffisances des autres.

À l'époque grecque, le fronton du célèbre temple d'Apollon portait cette devise : « Connais-toi toi-même. » Cette connaissance de soi, on pouvait éminemment y atteindre à cette époque. Mais on y parviendra de moins en moins en se confinant dans le spectacle de sa propre âme. Aujourd'hui déjà, on parvient à peine encore à se connaître par cette voie du retour sur soi-même. Et si les hommes se connaissent si mal, c'est parce qu'ils persistent à se maintenir dans cette attitude, parce qu'ils portent si peu leur regard sur les autres, et notamment sur ce qu'ils appellent les fautes des autres.

Ceci peut nous être confirmé par un fait purement scientifique. Voyez-vous, mes chers amis, le savant fait aujourd'hui deux choses — que j'ai sans doute déjà mentionnées, mais elles sont extrêmement importantes — lorsqu'il veut connaître les secrets de la nature humaine, animale, végétale. La première, c'est qu'il expérimente de façon identique sur la nature inorganique, inanimée, et sur la nature organique. Celui qui peut étudier dans un véritable esprit de connaissance ce que l'expérience peut apporter, sait qu'elle ne peut révéler que la mort. L'expérience ne révèle que la mort, et tout ce qu'un art subtil de l'expérimentation

comme le pratique Oskar Hertwig {42} peut offrir, ce n'est que l'aspect mort d'une chose.

Expérimenter ne permet de rien expliquer, ni comment un être vivant est conçu, ni comment il vient au monde ; on ne peut expliquer ainsi que la mort. L'art de l'expérimentation ne vous révélera jamais rien sur les secrets de la vie. Voilà le premier point.

Une chose cependant — aujourd'hui encore pratiquée avec des moyens très insuffisants, encore à ses débuts — est propre à révéler sur la nature humaine beaucoup de choses : c'est l'étude des caractères pathologiques en l'homme. À observer un homme qui, par un point quelconque, n'est pas tout à fait normal, nous éprouvons le sentiment suivant : tu peux t'unir profondément à cet être ; tu peux connaître sa nature en l'approfondissant ; et par là, tu progresses toi-même.

Par l'expérimentation, on est écarté de la réalité ; par l'étude de ce qu'on appelle aujourd'hui les états pathologiques — que Goethe appelait si justement les « malformations » —, on est au contraire plongé dans la réalité. Il ne faut pas qu'ils nous répugnent, il faut acquérir un sens pour les comprendre. Il faut se dire que précisément ce qui est tragique — et dont il ne faut jamais souhaiter l'apparition — nous apporte des lumières infinies sur les mystères les plus profonds de l'existence. On ne saura ce que signifie le cerveau pour la vie psychique qu'en étudiant de plus en plus des cerveaux malades. Là est l'école de l'intérêt pour autrui. J'irai jusqu'à dire que le monde utilise cet instrument grossier de la maladie pour capter notre intérêt. Cet intérêt envers autrui, voilà ce qui fera progresser l'humanité dans le domaine social, alors que par l'attitude inverse de la positivité, elle régresse — soit par un enthousiasme superficiel, soit par l'antipathie. Ces choses sont liées au mystère de l'âme de conscience.

À chaque époque de l'histoire, une faculté bien déterminée est développée, et cette faculté joue un grand rôle dans la véritable évolution. Rappelez-vous, je vous le disais à la fin de la précédente étude : il faut que les hommes se décident à identifier toujours mieux, dans la réalité historique extérieure, la naissance et la mort — naissance par la fécondation apportée par une révélation spirituelle nouvelle, mort par tout ce que l'on crée, mort par tout ce que l'on produit. Car l'essentiel à l'époque de l'âme de conscience, c'est que sur le plan physique on ne peut produire, sinon dans la conscience que tout ce qu'on produit périra. La mort est inscrite dans ce que l'on crée. Les choses les plus importantes du plan physique à notre époque sont des créations porteuses de mort. Et l'erreur n'est pas de produire cette mort — mais de se refuser à prendre conscience qu'on l'apporte.

Aujourd'hui encore, après que s'est écoulé le premier cinquième de l'ère de l'âme de conscience, les gens disent : l'homme naît et meurt. Ils évitent de dire — parce qu'ils y voient une absurdité : à quoi bon naître, puisque l'on meurt ! Pourquoi mettre un homme au monde, puisqu'on sait qu'il mourra ! Cela, les gens ne le disent pas, parce que dans ce domaine des phénomènes naturels, la nature les oblige à s'accommoder de la naissance et de la mort. Mais dans le domaine de

l'histoire, ils n'en sont pas encore là, ils n'admettent pas encore que la naissance et la mort y ont une fonction. Pour eux, tout ce qui naît est parfaitement valable et doit pouvoir subsister éternellement. À l'ère de l'âme de conscience, un sens doit se développer qui perçoit dans le cours extérieur de l'histoire la naissance et la mort présentes. Et lorsqu'on crée quelque chose, que ce soit un jouet ou un empire, on doit lui donner naissance tout en sachant qu'il périra un jour. Si cette conscience de la mort future des choses est absente, on agit en être déraisonnable — tout comme ferait quelqu'un qui, en engendrant un enfant, prétendrait le voir vivre éternellement sur la terre.

Voilà ce qui doit être présent à l'âme humaine à l'époque de l'âme de conscience. Pendant la période grecque, cela n'était pas nécessaire ; l'histoire allait d'elle-même de naissances en morts. Les choses apparaissaient et périssaient d'elles-mêmes. À l'époque de l'âme de conscience, c'est l'homme lui-même qui insère dans la trame de sa vie sociale la naissance et la mort. Il peut, à notre époque, acquérir le sens qui lui permettra d'insérer dans le social la naissance et la mort parce qu'à l'époque hellénique le germe en a été déposé dans son être dans des conditions déterminées.

Au milieu de l'époque gréco-latine, le moment le plus important dans l'évolution individuelle d'un homme était le début de la trentaine. À cet âge, deux forces venaient en quelque sorte à se rencontrer qui sont actives en l'être humain. Les forces qui agissent dans la vie humaine depuis ce moment jusqu'à la mort, la naissance les manifeste seulement d'une façon caractéristique. La naissance est un symptôme important de l'action de ces forces, mais il en est d'autres tout au long de la vie physique ; seulement ils sont moins importants. De même, les forces de mort commencent à agir dès la naissance ; et quand l'homme meurt, elles se manifestent de façon particulièrement frappante. Ces deux forces polaires se tiennent toujours dans une sorte d'équilibre : forces de naissance, forces de mort.

À l'époque gréco-latine, cet équilibre était établi au début de la trentaine. Jusqu'à cet âge, l'homme développait ses facultés de sensibilité, et ensuite, de lui-même, l'intelligence ; jusque-là, cette intelligence ne pouvait être éveillée que par l'enseignement, l'éducation qu'il recevait. C'est pourquoi nous disons, en parlant de l'époque gréco-latine : c'est l'ère de l'âme d'entendement. Au début de la trentaine, les deux choses confluaient : la sensibilité, l'entendement qui se développait ensuite. Mais maintenant il n'en est plus de même. Maintenant l'homme cesse de se développer intérieurement avant le milieu de son existence. La plupart des gens que vous rencontrez, en particulier dans les classes moyennes, ne mûrissent pas au-delà de la vingt-septième année.

À partir de ce moment, ils vont leur petit bonhomme de chemin avec ce qu'ils ont appris. Un élément extérieur vous rendra la chose sensible : combien peu de gens aujourd'hui se transforment après leur vingt-septième année ! Ils vieillissent physiquement, leurs cheveux grisonnent, etc. ; mais pour l'ensemble, l'être humain est achevé quand il atteint sa vingt-septième année. Prenons un membre

de ce qu'on appelle la classe intelligente, ou intellectuelle. S'il a appris quelque chose avant ses vingt-sept ans, il veut aussi avoir une situation : puisqu'il a appris quelque chose, il veut s'en servir dans la vie. Imagine-t-on qu'un homme intelligent pourrait aujourd'hui devenir une sorte de Faust — c'est-à-dire faire des études non pas dans une, mais dans quatre facultés, jusqu'à cinquante ans ? (Je ne veux pas dire qu'il irait nécessairement à l'Université — il y a peut-être de meilleures possibilités.) Un homme qui continue d'étudier, qui continue d'apprendre, qui puisse se transformer, cela se trouve aujourd'hui très rarement.

Chez les Grecs, cela se trouvait beaucoup plus fréquemment, tout au moins chez les intellectuels, pour cette raison que le fil du développement intérieur ne se rompait pas au début de la trentaine, les forces qui provenaient de la naissance étaient encore très actives. Elles venaient alors à rencontrer celles qui menaient vers la mort, et cela créait au milieu de la vie un équilibre. À notre époque, le fil se rompt, la plupart des gens veulent être des hommes faits, comme on dit, à vingt-sept ans ! Pourtant, on pourrait encore, à la fin de la trentaine, renouer avec la jeunesse et continuer d'apprendre, si seulement on le voulait ! Mais combien d'hommes aujourd'hui le veulent, veulent acquérir ce qui est nécessaire à l'avenir de l'humanité terrestre : toujours apprendre, toujours rester mobile. Cela, on ne pourra l'obtenir que grâce à cet intérêt de chaque homme pour tout autre, dont je parlais. Ce qui doit se répandre, c'est cet intérêt affectueux pour la nature particulière des autres. Et précisément parce qu'il doit se répandre dans l'humanité, il est aujourd'hui en régression, il est devenu très rare.

Le phénomène que je viens d'exposer est très important. Le fil qui rattache la naissance à la mort se rompt en quelque sorte entre la vingt-sixième ou vingt-septième année et la trente-septième ou trente-huitième... et pendant cette dizaine d'années, les forces de la naissance et celles de la mort ne s'unissent pas convenablement. L'attitude dont l'homme a besoin, qu'il avait encore à l'époque gréco-latine par la conjonction naturelle de ces forces, il doit la développer à l'époque de l'âme de conscience en apprenant à discerner dans la vie extérieure de l'histoire la naissance et la mort. Nous devons observer la vie extérieure sans prendre peur, avec courage, en nous disant : ce qu'il faut promouvoir dans tous les domaines de la vie, c'est la croissance et le dépérissement. On ne peut instaurer quelque chose dans le domaine social pour l'éternité. Celui qui construit dans le social doit avoir le courage de constamment faire du neuf, de ne pas s'immobiliser, car ce qu'on a édifié vieillit, s'altère, doit mourir. Parce qu'il faut faire du neuf.

À la quatrième époque post-atlantéenne, la naissance et la mort agissaient sous une forme caractéristique en l'être humain ; il n'avait pas besoin de les percevoir en-dehors de lui. Maintenant, il faut qu'il les discerne extérieurement à lui ; et en lui-même, il faut qu'il développe autre chose, et cela, mes chers amis, est très important. Représentons cette situation par un schéma :



À la quatrième époque de civilisation, l'homme prenait conscience de la naissance et de la mort lorsqu'il tournait son regard vers lui-même. Maintenant, il faut d'abord qu'il les perçoive dans l'histoire, en dehors de lui, pour ensuite les chercher aussi en lui-même. C'est pourquoi il importe infiniment qu'à cette époque de l'âme de conscience l'être humain soit éclairé sur la naissance et la mort dans leur vrai sens, c'est-à-dire dans la perspective des vies successives ; sinon, il ne parviendra jamais à acquérir le sens de la naissance et de la mort dans le devenir historique.

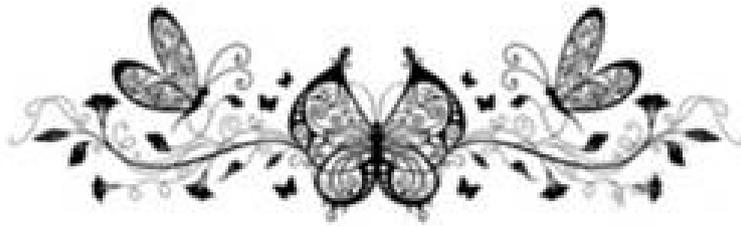
Ainsi, de l'être intérieur de l'homme, la naissance et la mort sont passées à l'extérieur. L'homme devra aussi, pendant la cinquième époque post-atlantéenne, développer quelque chose qui, à la sixième époque, celle qui commence au début du troisième millénaire, passera à l'extérieur : le mal. Le mal doit se développer en l'homme pendant la cinquième époque post-atlantéenne, doit rayonner vers l'extérieur, et dans la sixième époque être perçu à l'extérieur. Le mal doit se développer dans l'être intérieur de l'homme.

Quelle vérité désagréable ! On peut admettre qu'à la quatrième époque post-atlantéenne l'homme se soit familiarisé avec la naissance et la mort ; et qu'ensuite il les perçoive dans le Cosmos, sous la forme de la Conception immaculée et de la Résurrection dans le Mystère du Golgotha, comme je vous l'ai déjà exposé. Si l'humanité de la quatrième époque a ainsi devant les yeux la naissance et la mort du Christ, c'est parce que naissance et mort étaient pour cette époque l'essentiel.

Maintenant, le Christ doit apparaître dans l'éthérique, l'expérience doit être faite à nouveau d'une sorte de Mystère du Golgotha, et le mal doit prendre une importance analogue à celle qu'eurent pour la quatrième époque la naissance et la

mort. Au cours de cette quatrième époque, le Christ puisa dans la mort l'impulsion destinée à l'humanité terrestre. On peut le dire : c'est de cette mort que naquit la force qui a pénétré l'humanité. Et par un cheminement étrange, paradoxal, l'humanité de la cinquième époque sera conduite vers un renouveau du Mystère du Golgotha à partir du mal. Le Christ est apparu à la quatrième époque grâce à l'existence de la mort. Il pourra réapparaître grâce à l'expérience vécue du mal.

Pour comprendre cela, mes chers amis, il nous faut maintenant parler un peu du rapport entre le mystère du mal [{43}](#) et le Mystère du Golgotha. C'est ce que nous ferons dans notre prochaine étude.



## CINQUIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 26 octobre 1918*

Même lorsqu'on le fait avec la discrétion qui s'impose à l'heure actuelle vis-à-vis de ce sujet, on ne peut parler du Mystère du Golgotha sans une profonde émotion. Car on touche ici aux plus profonds secrets de notre cinquième époque post-atlantéenne, à quelque chose qui ne peut rencontrer que des facultés de compréhension encore fort peu développées. Les possibilités de ressentir intérieurement ces choses sont encore peu développées dans l'humanité d'aujourd'hui. Pourtant, dans toutes les sociétés dites secrètes de l'époque moderne, on s'est constamment efforcé de faire certaines allusions par images à ce mystère du mal et au mystère de la mort, qui lui est lié. Mais ces figurations que connaissaient par exemple les franc-maçonneries furent cultivées, depuis le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, avec bien peu de sérieux, ou le furent de la façon que j'ai exposée il y a maintenant bientôt deux ans. {44}

J'en ai parlé à cette époque non sans un profond motif. Car qui a connaissance de ces choses sait aussi à quelles sombres profondeurs de la nature humaine on touche à ce moment. Bien des choses ont d'ailleurs montré combien faible était la volonté de les comprendre ; elle viendra bien, et il faut qu'on fasse en sorte qu'elle naisse. Par toutes les voies possibles, il faut préparer sa venue. Lorsqu'on parle de ces choses, on donne parfois l'impression de vouloir critiquer les temps présents. Ce que je vous ai dit hier par exemple au sujet des idées de la bourgeoisie depuis le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, on peut aussi, en prenant les choses superficiellement, le considérer comme une critique.

Mais rien de ce qui est dit ici ne veut en être une ; ces paroles ne veulent que donner une caractéristique qui permette de discerner quelles forces, quelles impulsions étaient à l'œuvre. D'un certain point de vue, leur action était nécessaire. On pourrait le démontrer : il était nécessaire qu'entre les années 40 et les années 70 la bourgeoisie du monde civilisé dorme. On pourrait montrer que ce sommeil était une nécessité historique. La connaissance de ce fait, de ce sommeil de la culture, doit avoir une action positive, à savoir : faire naître certaines impulsions de connaissance et de volonté qui doivent être actives en vue de l'avenir.

Au cours de cette époque de l'âme de conscience qui est la nôtre, deux mystères — dont je ne puis parler qu'en observant certaines limites —, deux mystères sont d'une importance particulière : le mystère de la mort, et le mystère du mal. Sous un certain aspect, à notre époque, le premier est lié au second. Et nous sommes

tout d'abord amenés à nous poser une grave question : quel est donc le sens de la mort pour l'évolution humaine ?

Ce qu'on appelle aujourd'hui la science se fait la tâche bien facile dans ce domaine. Pour la plupart des scientifiques, la mort est la fin d'une vie. C'est ainsi que l'on considère la mort de la plante, de l'animal, de l'être humain. Mais la Science spirituelle ne simplifie pas les choses de cette façon. Sinon on pourrait dire que la fin d'une montre, c'est sa mort, la mort de la montre. Pour l'homme, la mort est bien autre chose que pour les autres êtres. On ne peut comprendre ce phénomène de la mort qu'en le rattachant aux forces qui sont à l'œuvre dans l'univers, et qui, lorsqu'elles s'emparent de l'homme, provoquent la mort physique. Dans l'univers, certaines forces, certaines impulsions sont actives ; sans elles, l'homme ne mourrait pas. Elles œuvrent dans l'univers, l'être humain fait partie de cet univers, elles l'imprègnent aussi, elles agissent en lui et lui apportent la mort.

Il faut alors se demander : ces forces actives dans l'univers, qu'y provoquent-elles, en dehors de la mort de l'homme ? Ce serait une grande erreur de croire qu'elles n'ont pas d'autre destination que de faire mourir les hommes, qu'elles sont là dans ce but. Ce n'est là, en vérité, qu'un effet secondaire. N'est-ce pas, personne n'aurait l'idée de dire : la locomotive a pour tâche d'user les rails — pourtant, c'est ce qu'elle fait peu à peu ; elle use les rails, et on ne peut pas l'éviter. Mais là n'est pas le devoir de la locomotive. Elle a une autre fonction. Si quelqu'un s'avisait de définir une locomotive en disant que c'est une machine qui use les rails, il dirait une absurdité, bien que personne ne puisse nier qu'en fait l'usure des rails est en rapport avec la nature de la locomotive.

Ce serait faire une erreur semblable que de dire : les forces de l'univers qui apportent la mort à l'homme sont là précisément à cette fin. Mais cette mort qu'elles lui apportent n'est qu'un effet secondaire de leur action. Elles ont vis-à-vis de l'homme une autre fonction, la vraie : celle de le doter de la faculté de l'âme de conscience. Vous voyez combien est étroit le lien entre le mystère de la mort et l'évolution de la cinquième époque post-atlantéenne ! Et combien il importe qu'à cette cinquième époque le mystère de la mort soit révélé à tous ! Car précisément les forces qui, parallèlement, apportent la mort, sont aussi destinées à introduire, à implanter au cours de l'évolution la faculté — je dis la faculté, et non pas l'âme de conscience même — d'acquérir l'âme de conscience.

Ceci ne vous amène pas seulement à comprendre le mystère de la mort — mais aussi à penser d'une manière précise les questions importantes. Sous bien des rapports — et ce n'est pas davantage une critique, c'est une caractéristique — la pensée est actuellement, on me permettra ce terme familier mais expressif, la pensée est bâclée. Dans la science courante, on pense presque constamment comme les gens qui disent : la locomotive a pour fonction d'user les rails. La plupart des affirmations sont de cette qualité. Ce n'est pas ainsi qu'on parviendra à créer à l'avenir un état de choses bénéfique à l'humanité. Et cela, à l'époque de

l'âme de conscience, ne peut être obtenu qu'en pleine lucidité.

Il faut le répéter sans cesse : c'est là une profonde vérité de notre temps. On entend constamment parler de gens qui, pleins d'une sagesse apparemment très fondée, proposent dans le social, dans l'économique, telle ou telle institution ; cette attitude persiste que l'on peut faire de telles propositions sans recourir aux enseignements de la Science spirituelle. Seul celui qui pense en fonction des nécessités de notre temps sait que toutes les propositions concernant la structure sociale à venir de l'humanité, lorsqu'elles ne prennent pas pour fondement la Science spirituelle, ne sont que de la poudre aux yeux. Seul celui qui voit bien les choses ainsi pense conformément aux nécessités de l'époque. Celui qui écoute encore les discours d'économie politique qui se fondent sur une science privée d'esprit, celui-là dort.

Ces forces qu'il faut appeler les forces de mort se sont emparées de la nature humaine autrefois déjà... Comment, c'est ce que vous pouvez lire dans « La science de l'occulte {45} ». Elles ont pénétré la nature psychique de l'homme. Au cours de l'évolution ultérieure, l'homme doit ouvrir son propre être à ces forces de mort, et elles auront en lui une action telle qu'il pourra manifester pleinement, épanouir pleinement en lui la faculté d'acquérir l'âme de conscience.

En abordant le mystère de la mort, c'est-à-dire les forces universelles qui apportent la mort aux hommes, j'ai employé une méthode dont je peux également me servir pour parler des forces du mal. Elles ne sont pas non plus d'une nature telle que l'on puisse dire : elles ont pour effet de provoquer au sein de l'ordre humain les mauvaises actions. Ce n'est encore qu'un effet secondaire. Si les forces de mort n'existaient pas dans l'univers, l'homme ne pourrait pas développer l'âme de conscience, il ne pourrait pas recevoir, au cours de son évolution future, les forces du Moi spirituel, de l'Esprit de vie et de l'Homme-Esprit. Il faut, pour parvenir à ce but, qu'il traverse la phase de l'âme de conscience et pour cela qu'au cours de la cinquième époque post-atlantéenne — jusqu'au milieu du troisième millénaire — il unisse complètement son être aux forces de mort. Cela, il peut le faire. Mais il ne peut pas s'unir de la même façon aux forces du mal. Elles sont dans le Cosmos d'une nature telle qu'il ne pourra s'en pénétrer, comme il le fait actuellement des forces de mort, qu'au cours de l'incarnation planétaire de Jupiter. On peut donc dire que les forces du mal agissent sur l'homme avec une moindre intensité, et ne s'emparent que d'une partie de son être.

Si l'on veut percer à jour la nature de ces forces du mal, il ne faut pas fixer son regard sur leurs effets extérieurs, mais chercher le mal là où il est présent sous sa forme propre, là où il agit comme il doit le faire — car les forces qui dans l'univers apparaissent sous la forme du mal, pénètrent aussi en l'homme. On aborde ici quelque chose qui ne peut être formulé qu'avec une profonde émotion, que l'on ne peut exprimer sinon en posant en condition préalable que cela sera vraiment entendu avec le sérieux le plus profond. Si l'on s'enquiert du mal en l'homme, il ne faut pas le chercher dans les actions mauvaises qui s'accomplissent au sein de la

collectivité, mais dans les tendances mauvaises, dans les tendances au mal. Il faut tout d'abord faire complètement abstraction des conséquences de ces tendances qui peuvent se manifester plus ou moins chez un homme, et fixer son regard sur les tendances mauvaises elles-mêmes. Une question se pose alors : en quels hommes les tendances mauvaises sont-elles actives au cours de la cinquième période post-atlantéenne, celle que nous vivons actuellement ? Ces tendances qui, dans leurs effets secondaires, provoquent ces mauvaises actions qui les manifestent de façon si frappante ? En quels hommes sont-elles à l'œuvre ?

On n'obtient ici la réponse que lorsqu'on s'efforce de franchir ce qu'on appelle le Seuil du Gardien, et d'apprendre à vraiment connaître la nature humaine. La réponse est alors celle-ci : depuis le début de la cinquième époque post-atlantéenne, en tous les hommes les tendances mauvaises, les tendances au mal sont présentes au-dessous du niveau de la conscience. Le fait que l'homme s'ouvre aux tendances mauvaises, voilà ce qui marque précisément son entrée dans cette cinquième époque post-atlantéenne. Exprimée sans ambages, mais dans les mots tout à fait justes, la chose peut se formuler ainsi : celui qui franchit le seuil du monde spirituel fait cette expérience qu'il n'existe aucun crime dans le monde dont tout homme — dans la mesure où il appartient à la cinquième époque post-atlantéenne — ne porte en soi, dans son subconscient, la tendance. Cette tendance provoquera-t-elle dans tel ou tel cas la mauvaise action — cela dépend de toutes autres circonstances, non de la tendance elle-même. Vous le voyez, ce ne sont pas des vérités confortables que l'on doit énoncer lorsqu'on veut dire aujourd'hui sans fard les choses comme elles sont en réalité.

Mais ici la question n'en devient que plus pressante : que veulent donc ces forces qui engendrent en l'homme la tendance au mal, que veulent-elles donc, en imprégnant goutte à goutte la nature humaine ? — Car en vérité, elles ne sont pas présentes dans l'univers pour provoquer des actes néfastes au sein de la société humaine. Ces actions mauvaises, elles les engendrent pour des raisons que nous aurons encore à voir. Elles ne sont pas là pour amener l'homme à commettre des crimes — pas plus que les forces de mort ne sont là uniquement pour faire mourir l'être humain. Elles sont présentes dans l'univers pour éveiller en l'homme, alors qu'il est appelé à développer l'âme de conscience, la tendance à s'ouvrir à la vie spirituelle, comme nous l'avons caractérisé précédemment.

En prenant en lui les forces du mal, l'homme plante en son être le germe grâce auquel il pourra vivre consciemment ce qu'est la vie spirituelle. Ces forces du mal — que l'ordre social détourne radicalement de leur destination — sont là précisément pour que l'homme, au niveau de l'âme de conscience, puisse par son effort accéder à la vie spirituelle. Si l'homme ne s'ouvrait pas à ces tendances au mal, il ne parviendrait pas à faire naître dans l'âme de conscience l'impulsion à recevoir l'esprit qui provient de l'univers, et qui doit désormais féconder toute vie culturelle si celle-ci ne doit pas périr. Ce que nous pouvons faire de mieux, c'est de considérer tout d'abord ce que doivent devenir ces forces dont la caricature nous apparaît dans les mauvaises actions humaines, et de nous demander ce qui doit

arriver au cours de l'évolution sous leur influence qui, en même temps, engendre les mauvaises tendances.

Lorsqu'on parle de ces choses, voyez-vous, on touche de très près au nerf de l'évolution. Elles sont liées à toutes les fatalités qui ont frappé l'humanité de notre temps, qui la frapperont encore, et qui ne sont encore que les éclairs annonciateurs de bien d'autres choses qui vont s'abattre sur elle — des éclairs à la lueur desquels on voit souvent l'inverse de ce qui doit arriver. Ces constatations ne doivent pas engendrer le pessimisme, au contraire, elles doivent faire naître des impulsions à l'action, au réveil. Ce que nous disons ici a pour but d'éveiller les esprits.

Nous parviendrons mieux à notre but en partant d'un phénomène concret. Hier déjà, j'ai parlé d'une impulsion importante à l'époque de l'âme de conscience : le développement de l'intérêt des humains les uns pour les autres. Cet intérêt doit s'amplifier au cours de l'évolution ultérieure, notamment dans quatre domaines.

Tout d'abord, en progressant à l'avenir dans son développement, l'être humain doit voir son prochain d'une manière toujours nouvelle. Aujourd'hui, alors qu'un peu plus du cinquième de l'époque de l'âme de conscience s'est écoulé, l'homme est encore peu enclin à voir son prochain comme il devra apprendre à le faire par la suite. Les humains ignorent aujourd'hui les choses les plus importantes en autrui, et en fait ne portent pas vraiment leur regard sur l'autre. Sous ce rapport, ils n'ont pas encore pleinement tiré parti de ce que l'art a pu introduire dans les âmes à travers les incarnations différentes.

On peut apprendre beaucoup en étudiant l'évolution de l'art, et j'ai déjà çà et là fait mainte allusion à ce qu'on doit apprendre par l'évolution de l'art. On ne peut nier — lorsqu'on observe bien les symptômes —, on ne peut nier que la création et aussi la jouissance artistique ne soient dans tous les domaines en décadence. Tout ce qui a été tenté dans le champ de l'art au cours des dernières décennies doit faire sentir nettement que l'art traverse une période de décadence. Ce qui doit subsister de l'art dans l'évolution, c'est avant tout le fait qu'il instruira l'homme et le préparera à certains modes de compréhension de l'avenir.

Voyez-vous — bien entendu, toute activité artistique a des ramifications et agit alors par toutes sortes d'effets secondaires —, tout art recèle quelque chose qui est propre à conduire vers une connaissance de l'homme plus approfondie et plus concrète. Qui se plonge profondément dans les formes artistiques que créent la peinture, la sculpture, ou dans la nature des mouvements internes qui parcourent la musique et la poésie (c'est ce que bien souvent les artistes eux-mêmes ne font plus de notre temps), qui ressent vraiment ce qu'est l'art, qui le ressent intérieurement, se pénètre de quelque chose qui peut le rendre apte à comprendre l'être humain dans sa nature d'image. C'est cela qui doit se répandre dans l'humanité à l'époque de l'âme de conscience : saisir l'être humain en tant qu'image.

Vous savez déjà un peu quels éléments permettent de saisir cette nature-image

de l'homme. Lorsqu'on regarde la tête humaine, on est ramené vers le passé. Le rêve apparaît comme une réminiscence de ce qui s'offre aux sens à l'extérieur, et reçoit ainsi son caractère essentiel, sa signature ; de même, pour celui qui sait voir la réalité, tout ce qui à l'extérieur relève du sensible est l'image du spirituel. Et ce qu'il nous faut apprendre à discerner à travers la nature-image de l'homme, c'est son archétype spirituel. Dans l'avenir, l'homme deviendra en quelque sorte transparent à l'homme.

La forme de sa tête, sa démarche, éveilleront un intérêt plus intime, une participation plus profonde que ne le comportent aujourd'hui les tendances humaines. Car on croira ne pouvoir connaître l'homme, et en lui le Moi, qu'en fonction de l'attitude suivante : on aura le sentiment profond que tout ce que les yeux physiques peuvent voir d'un être, c'est à sa véritable réalité spirituelle, suprasensible, ce que le portrait peint sur une toile est à la réalité qu'il rend. C'est ce sentiment fondamental qu'il faut développer en soi. Il faut aborder un être — et cela doit s'apprendre — en le ressentant non pas comme une combinaison d'os, de muscles, de sang, etc., mais comme l'image de son être spirituel éternel.

C'est ainsi que l'on verra l'être humain, que l'on pourra le voir. Dès lors que les formes, les mouvements et tout ce qui leur est lié apparaîtront comme une image de l'être éternel, on sera intérieurement refroidi ou réchauffé, imprégné de chaleur ou de froid. On parcourra le monde en apprenant à connaître les humains très intimement : l'un nous donnera froid, l'autre nous réchauffera. Les plus mal lotis seront ceux qui ne nous donneront ni froid, ni chaud.

On aura d'autrui une expérience intérieure dans l'éther de chaleur, qui pénètre tout le corps éthérique : ce sera le réflexe produit par l'intérêt intense qui doit se développer entre les humains.

Un second élément provoquera des impressions qui semblent plus étranges à l'homme du présent, qui ne se sent nullement enclin à admettre déjà ces choses ; mais peut-être acquerra-t-il de la sympathie vis-à-vis de ce qui est juste dans un avenir qui n'est pas tellement lointain. Ce second élément, ce sera une compréhension tout autre. C'est à quoi seront employés les deux millénaires qui s'écouleront d'ici la fin de cette cinquième époque post-atlantéenne. Il est vrai, les deux millénaires n'y suffiront pas, il faudra y ajouter une partie de la sixième époque. À cette nouvelle connaissance du Moi viendra se joindre une autre faculté : sentir, saisir en l'homme vers lequel on va dans quels rapports il est avec la troisième hiérarchie, son lien avec les anges, les archanges, les Archai. Ceci se développera dès lors qu'on reconnaîtra toujours mieux les liens — tout différents de ceux du présent — de l'humanité avec le langage.

L'évolution du langage a déjà dépassé son point culminant. La langue est devenue quelque chose d'abstrait. Et de nos jours, une vague de profonde malhonnêteté passe sur la terre du fait que l'on tend à créer des institutions en fonction des langues : car les humains n'ont plus de juste rapport avec la langue, ils ne l'emploient pas de manière à ce que l'homme transparaisse à travers ses

paroles ; le langage ne sert plus à discerner l'être de l'homme.

Il m'est déjà arrivé de rendre attentif à la surprise que l'on ressent en comparant les articles de Herman Grimm sur la méthode historique avec ceux qu'écrivit sur le même sujet Woodrow Wilson. {46}

J'ai poursuivi très consciencieusement cette étude comparative : or, on peut insérer dans les études de Grimm certaines phrases de Woodrow Wilson, qui sont presque identiques à celles de Grimm. Et inversement, on peut insérer des phrases entières de ce dernier dans les écrits de Wilson sur la méthodologie de l'histoire. Pourtant, il y a entre les deux une différence radicale, que l'on perçoit lorsqu'on lit, mais sans penser au contenu — le contenu littéral aura de moins en moins d'importance pour l'humanité au cours de son évolution. La différence est celle-ci : chez Grimm, tout — même ce que l'on ne peut approuver — est le fruit d'une conquête personnelle, phrase par phrase, degré par degré. Chez Wilson, tout est comme suggéré par son démon intérieur, celui qui le possède dans son subconscient. La source, l'origine des écrits, voilà ce qui importe : dans un cas, une formulation directe dans le champ de la conscience ; dans l'autre, les inspirations soufflées par un démon logé dans le subconscient, si bien que l'on peut dire : ce qu'écrivit Wilson est le fruit d'une certaine « possession ».

Cet exemple est destiné à vous montrer qu'aujourd'hui, ce n'est plus la concordance littérale qui importe. J'écoute toujours avec une profonde mélancolie certains amis de notre mouvement qui me parlent de tel ou tel pasteur, de tel ou tel professeur et qui me disent : « On dirait de l'anthroposophie ! » Mes chers amis, au point de la civilisation où nous en sommes, même un professeur qui fait de la politique peut écrire dans une page importante des choses qui, prises à la lettre, sont identiques à la véritable connaissance : mais ce n'est pas le mot à mot qui importe ! C'est la région de l'âme où les choses prennent naissance, et à travers les mots, il faut trouver cette région de l'âme.

Ceci n'est pas dit par goût des formules : ce qui importe, c'est que ces paroles soient parcourues par la force qui vient directement de l'esprit. S'en tenir au mot à mot sans pouvoir ressentir l'origine spirituelle des paroles, la substance spirituelle qui les imprègne du fait qu'elles s'inscrivent dans l'ensemble de la vision anthroposophique, ne pas avoir égard à ce « comment », c'est méconnaître l'idée qu'elles expriment pour ne voir que leur signification superficielle.

Il n'est pas très commode de donner des exemples de ce genre — car la tendance aujourd'hui va précisément souvent dans le sens inverse. Cependant, là où l'on parle sérieusement, où l'on veut faire plus que donner un euphorisant, une sorte de bon somnifère culturel — c'est un devoir, c'est une nécessité que de ne pas reculer devant de tels exemples à citer, bien qu'ils blessent tant d'oreilles. Les hommes qui parlent sérieusement ne doivent pas craindre d'entendre ce que signifie au fond le fait de ne pas prendre garde au sort qui peut frapper le monde : voir l'ordre de ce monde prescrit par un professeur américain faible d'esprit ! Il n'est pas facile aujourd'hui de parler de la réalité, parce que ce qui convient et plaît

souvent aux gens, c'est qu'on ne leur en parle pas. On ne le fait que là où on ne peut pas l'éviter, et où les réalités touchent les humains de près.

Voir à travers les paroles, voilà ce qui doit être acquis par les humains : il faudra qu'ils apprennent à saisir le geste du langage. Cette époque, ce troisième millénaire ne passera point sans que les hommes aient appris à s'écouter les uns les autres autrement qu'ils ne le font maintenant : en discernant dans les paroles le lien qui rattache celui qui parle avec la troisième hiérarchie, aux Anges, aux Archanges, aux Archai, à tout ce qui, en l'être humain, atteint au suprasensible, à l'esprit.

On sera ainsi amené à entendre l'âme à travers le langage, et un tout autre lien social sera créé. On transmuera assez de forces du mal, de ce qu'on appelle le mal, pour parvenir à écouter à travers les paroles l'âme de celui qui parle. Celui qui entendra l'âme sentira alors monter en lui une singulière impression colorée. Et par ces impressions colorées données par le langage, les hommes de toutes les nations parviendront à se comprendre. Un son de la langue fera naître la même impression que la vue de la couleur bleue ou d'une surface bleue, un autre son celle de la couleur rouge. Ce qui donne une impression chaleureuse lorsqu'on regarde un homme devient en quelque sorte couleur lorsqu'on l'écoute. On fera ainsi l'expérience intime de ce qui, sur l'aile des sons, passera d'une bouche humaine à une oreille humaine. Voilà ce vers quoi va maintenant l'humanité.

En troisième lieu, les humains ressentiront intimement en eux-mêmes les sentiments éprouvés par autrui. Le rôle du langage sera ici important, mais pas seulement celui du langage. Lorsqu'un homme en approchera un autre, il ressentira dans sa propre respiration les sentiments de l'autre. Dans l'avenir, le souffle s'orientera vers la perception de la vie affective de celui en face de qui on se trouvera. Un homme nous fera respirer plus vite, un autre plus lentement, et selon ce rythme plus rapide ou plus lent, nous saurons à quelle sorte d'homme nous avons affaire. Songez alors à ce que sera le lien social, combien intime sera la communauté de vie ! Certes, cette évolution se fera lentement. Pour que la respiration soit ainsi adaptée à la vie de l'âme, il faudra que s'écoule toute la sixième civilisation post-atlantéenne, et que commence la septième.

Quand nous en serons là, une quatrième acquisition sera entreprise : lorsqu'ils appartiendront à une communauté, les humains se digéreront les uns les autres — si vous me permettez ce mot cru. Nous aurons à vouloir telle ou telle chose en commun avec un autre, ou nous voudrons les vouloir ; et nous éprouverons alors des sentiments analogues à ceux que nous ressentons de manière primitive lorsque nous mangeons. Dans le domaine de la volonté, les hommes devront se digérer les uns les autres. Dans celui du sentiment, ils se respireront les uns les autres. Dans celui de la compréhension par le langage, ils recevront les uns des autres des impressions colorées. Ils se connaîtront en tant que Moi en apprenant à se voir réellement.

Mais ces forces appartiendront encore à la vie intérieure, à l'âme. Elles ne se

développeront qu'au cours des incarnations futures de la terre : Jupiter, Vénus, Vulcain. Cependant, l'évolution de notre terre exige déjà que les hommes en cultivent le germe. Les temps présents, avec leur évolution étrange et catastrophique, sont la révolte de l'humanité contre ce qui doit se produire. Elle se cabre. À l'avenir, toute tendance d'isolement dans le contexte social doit être surmontée, c'est pourquoi l'humanité se cabre, c'est pourquoi on répand en tous lieux ce principe banal : les hommes doivent se grouper en nations. Ce que nous voyons aujourd'hui s'accomplir, c'est le recul de l'humanité dressée contre la marche de l'évolution telle qu'elle est voulue par Dieu ; c'est une volonté dressée pour tourner le dos à ce qui doit se faire.

Voilà ce qu'il faut discerner si l'on veut établir une base ferme qui permette de comprendre le mystère du mal. Car le mal est bien souvent un effet secondaire de la force qui doit s'emparer de l'évolution humaine. Lorsqu'une locomotive doit parcourir un long trajet et qu'elle s'engage sur une mauvaise voie, elle démolit les rails, et cesse elle-même d'avancer. L'humanité doit se diriger vers les buts que je viens d'esquisser. Et la tâche de l'époque de l'âme de conscience, c'est de reconnaître que l'homme doit marcher consciemment vers ces buts. Seulement, les rails actuels sont bien mauvais, et un long temps s'écoulera encore avant que de bons rails ne soient posés ; car nombreux sont les points où l'on se prépare à remplacer ces mauvais rails, mais par d'autres qui ne sont nullement meilleurs.

Vous le voyez, la Science spirituelle n'aboutit nullement au pessimisme. Elle vise à rendre discernable pour l'homme la voie sur laquelle il évolue en réalité. Mais elle exige tout de même qu'on puisse — au moins à certains moments solennels de l'existence — se dégager de certaines tendances aujourd'hui répandues. Les hommes ont beaucoup de mal à s'en dégager, en dépit des efforts, chacun retombe aussitôt dans l'ornière ; c'est ce qui crée tant de difficultés lorsqu'on veut parler en toute franchise. Car on touche ici — et cela est lié à la nature du temps présent —, on touche à des domaines dans lesquels l'humanité court aujourd'hui à l'abîme, et il faut constamment inciter les hommes à se réveiller.

Bien des choses ne peuvent être étudiées qu'avec une certaine réserve, ce qui entraîne qu'on garde le silence sur certains points, ou que tout au moins on renonce provisoirement à en parler. Prenons un exemple très proche de nous — et ne m'en veuillez pas si j'en parle comme je vais le faire : il y a huit jours, on m'a prié d'étudier aussi les symptômes dans l'histoire de la Suisse. Pendant ces huit jours, j'ai mûrement pesé cette proposition, je l'ai examinée dans tous les sens. Mais si je développais devant les citoyens suisses — moi qui ne le suis pas — les symptômes dans l'histoire de ce pays depuis le XV<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, je me placerais dans une position singulière.

Permettez-moi d'éclairer ce point d'un autre côté : supposons par exemple qu'au mois de juillet de cette année un homme ait exposé — en Allemagne ou en Autriche —, ou qu'il ait décrit il y a cinq, quinze ou trente ans les événements et les

personnalités actuels — imaginez ce qu'il en serait advenu pour lui ! Je le sais fort bien, je choquerais bien des oreilles si je parlais maintenant de l'histoire suisse telle qu'elle se présentera dans trente ans. Car ici aussi, on ne peut faire autrement que de se boucher les oreilles aux paroles qui décrivent l'avenir. Pour bien des choses, les gens dans de nombreux domaines (et nous sommes finalement aussi « les gens »), et surtout en ce qui les concerne, ne veulent pas entendre la vérité. Ils veulent un somnifère. Et je puis vous assurer que je choquerais bien des oreilles si je ne dispensais pas de somnifère à propos du sujet dont on m'a prié de parler. Pour bien des raisons, je pense qu'il est instamment recommandé de ne pas parler maintenant de ces choses.

En raison de certains jugements qui sont portés, on est amené à présenter les choses comme je l'ai fait aujourd'hui lorsqu'on se sert de la Révolution russe comme exemple, et que l'on décrit les rapports de la bourgeoisie moyenne avec les masses et les éléments plus révolutionnaires, plus à gauche. Lorsqu'on se sert de cet exemple, la chose est acceptée ici en Suisse comme un sermon du dimanche amélioré, et elle passe. Et l'on peut s'abandonner — je ne dirai pas à l'illusion, mais à l'espoir séduisant que ces choses pénétreront dans quelques âmes et y auront plus d'efficacité que les habituels sermons dominicaux... bien que souvent, l'expérience de ces dernières années nous ait démontré le contraire. Prendre pour exemple les situations les plus immédiatement proches n'est pas la tâche de celui qui, n'étant pas Suisse lui-même, parle à des Suisses de l'histoire de leur pays.

Même au moment de donner une caractéristique générale de la situation historique (lors d'une conférence publique à Zürich) je ne me suis pas départi d'une certaine réserve — tout en tirant des faits les conséquences radicales qui s'imposaient. Car n'est-ce pas, c'est extrêmement commode pour la plupart des gens de considérer Woodrow Wilson comme un grand homme qui fait le bonheur du monde. Et quand on vient alors dire la vérité, on dit des choses fort peu agréables — et celui qui les dit est un trouble-fête ! Mais il en a toujours été ainsi avec les vérités qui sont puisées à la source de la vie suprasensible. Seulement, nous vivons maintenant à l'époque de l'âme de conscience, et il est nécessaire que les hommes entendent certaines vérités.

Il n'est absolument pas question de s'en aller en répétant constamment : les gens ne sont pas ouverts ! C'est une question que nous ne devrions même pas nous poser. Ce qui compte, c'est de savoir si nous, nous faisons le nécessaire pour leur faire entendre les vérités quand l'occasion s'en propose. Ensuite, il faut éviter de s'abandonner à l'illusion quant à la réceptivité des gens à ce sujet ; il faut voir très clairement que précisément aujourd'hui les humains sont très peu ouverts à tout ce qui leur serait si nécessaire ; et qu'ils veulent à tout prix instaurer dans le monde un ordre qui ne correspond pas du tout à la ligne prévue pour l'évolution de l'humanité à notre époque. On fait dans ce domaine les expériences les plus amères. Mais on les fait et on les accepte — sans hargne, afin de recevoir la leçon qu'elles dégagent, et qui peut nous profiter par ailleurs.

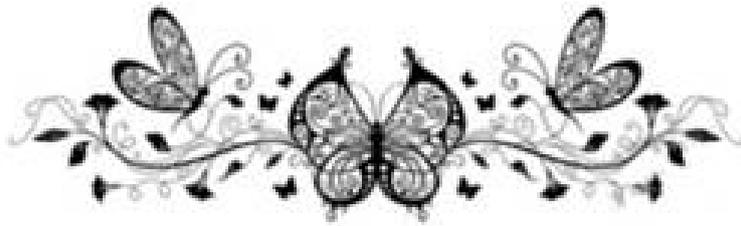
Voyez-vous, il eût été par exemple extrêmement favorable que l'on puisse trouver en Europe du Centre quelques hommes à qui certaines impulsions franc-maçonniques eussent permis de comprendre la portée de ce que je vous ai exposé ici il y a deux ans à propos de certaines sociétés secrètes. Mais à ce moment, on parlait à des sourds — et j'aimerais dire : bien entendu ! Car rien n'était plus stérile que la position de la maçonnerie en Europe du Centre au cours des dernières décennies ! C'est ce que manifeste le fait maintes fois mentionné de la résistance que l'on rencontre lorsqu'on se refuse à amalgamer d'une manière quelconque les enseignements de la Science spirituelle anthroposophique avec la franc-maçonnerie de l'Europe du Centre. Par contre, il suffit qu'un grand bavard soit apparu qui se disait spécialiste de Nietzsche, Horneffer [\[47\]](#), pour qu'on l'ait écouté avec le plus grand sérieux dans de très larges cercles.

La raison profonde de tout cela, c'est à vrai dire que les hommes qui veulent s'assimiler la Science spirituelle anthroposophique se trouvent en face de certaines exigences, et qu'ils n'ont pas la tâche facile ! Il existe aujourd'hui des propagandistes d'un « renouvellement de l'esprit » qui expliquent aux gens qu'il leur suffit par exemple de s'étendre sur un divan et de se décontracter — et le Moi supérieur, et Dieu, et que sais-je encore, s'éveilleront en eux. Pas besoin de se colleter avec des idées aussi épouvantables que cette Science spirituelle anthroposophique ! Il suffit d'écouter la voix intérieure, alors le Moi supérieur, le Moi mystique se lève, et l'on sent en soi la présence de Dieu.

J'ai connu des hommes d'État qui préfèrent suivre un pareil enseignement, qui leur apprend à rechercher le Moi supérieur par des voies commodes, plutôt que d'écouter ce que dit la Science spirituelle anthroposophique. Un ami me rapporta récemment comment un de ces fourriers de Dieu lui avait dit, alors qu'il était encore de ses adeptes : mais vous ne savez pas à quel point je suis bête ! — Mais cet homme-là, qui parlait ainsi pour montrer que l'intelligence n'est pas nécessaire pour ouvrir aux autres les sources de la sagesse —, cet homme-là trouve partout un nombreux public. On l'écoute bien plus volontiers que ceux qui montrent la voie inconfortable où il faut saisir ce qu'est la tâche de l'âme de conscience, qui vous parlent d'une évolution en quatre temps, ou même qui vous disent que les humains doivent se réchauffer les uns les autres, se colorer, se respirer, se digérer ! Pour arriver à comprendre cela, il faut avaler une bonne pile de livres... Que c'est donc peu commode ! Très peu commode ! Et si on le ressent, c'est dû à l'impulsion qui pousse notre époque vers les catastrophes, au malheur de notre temps ! Mais cette situation, loin de nous incliner au pessimisme, nous appelle à être forts, à faire passer la connaissance dans les actes !

Je m'en remets à chacun du soin de réfléchir un peu à ce problème de la pression et de l'aspiration, pour voir s'il n'est pas extrêmement important d'y penser. Sinon, on pourrait se dire : eh oui, en Russie la bourgeoisie n'a pas trouvé le contact avec les paysans, mais chez nous tout ira bien, les bourgeois et les paysans s'accorderont, et le socialisme marchera. — On ne réfléchit pas au fait qu'en Russie, évidemment, des quantités de gens se sont dit cela aussi — et que

tout est arrivé précisément parce qu'ils se le disaient là-bas.



## SIXIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 27 octobre 1918*

En me plaçant à différents points de vue, je vous ai parlé de ce qu'est une impulsion, et des impulsions au sein de notre cinquième époque post-atlantéenne. Vous pressentez — car bien entendu je n'ai pu en évoquer que quelques-unes —, vous pressentez qu'il en est encore beaucoup d'autres que l'on peut essayer de saisir pour comprendre le cours que suit l'évolution à notre époque. Au cours des prochaines conférences, je me propose de parler des impulsions qui furent actives au sein de notre monde civilisé depuis le XV<sup>e</sup> siècle, et en particulier des impulsions religieuses. Ce que je tenterai donc de développer devant vous, dans les trois conférences qui vont suivre, c'est une sorte d'histoire des religions.

Je voudrais parler aujourd'hui — en une sorte d'intermède — d'une chose que les uns ou les autres trouveront peut-être superflue ; je tiens cependant à en parler parce qu'elle peut avoir son importance dans la perspective du lien à créer entre l'individu et les impulsions de l'époque actuelle. Je partirai du fait qu'à un certain moment, j'ai ressenti personnellement la nécessité de donner corps aux impulsions du temps présent dans les considérations qui constituent « La Philosophie de la Liberté {48} ».

Vous savez peut-être que ce livre est paru il y a vingt-cinq ans, donc il y a un quart de siècle, et qu'il vient d'en paraître une seconde édition. Je l'ai écrit — en pleine conscience des exigences de notre temps — au début des années 90 du siècle précédent. Qui a lu l'avant-propos rédigé à cette époque sentira combien le désir d'écrire en conformité avec ce que veut notre temps emplissait mon âme à ce moment. Cet avant-propos, j'en ai fait un appendice qui se trouve maintenant à la fin du livre. Evidemment, quand un livre est réédité après un quart de siècle, bien des circonstances ont changé ; mais pour certaines raisons, je ne voulais rien supprimer de ce qui se trouvait dans la première édition.

Dans la préface de celle-ci, j'avais écrit ce qui était en quelque sorte la devise du livre :

*« La vérité seule nous permet de développer en toute sûreté nos forces individuelles. Celui qui est tourmenté par le doute voit se paralyser ses forces. Dans un univers énigmatique il ne découvre aucun but valable vers lequel il puisse orienter son activité {49} . »*

Et ensuite :

*« Cet ouvrage ne prétend pas montrer 'le seul chemin de la liberté', mais il veut décrire la voie dans laquelle s'est engagé un homme en quête de vérité » . {50}*

Au moment d'entreprendre la rédaction de cet ouvrage qui, d'ailleurs, était dans ses grands traits déjà composé dans ma tête, je fis un court séjour à Weimar. Ou plutôt, je commençai cette rédaction peu de temps avant de quitter Weimar. Je m'y étais rendu sept ans auparavant, ayant déjà en tête ces idées de « La Philosophie de la Liberté ». On en trouve le plan tout entier dans le dernier chapitre de mon petit ouvrage « Science et Vérité », qui fut aussi ma thèse de doctorat {51} en philosophie ; mais bien entendu, dans le texte présenté comme thèse, j'avais supprimé ce dernier chapitre.

Au fond, l'idée de « La Philosophie de la Liberté » s'était formée en moi tandis que j'étudiais les conceptions de Goethe, ce que je fis pendant de longues années. Ce commerce avec la conception du monde goethéenne — et mes publications sur ce sujet — me valurent, on le sait, d'être appelé à Weimar pour collaborer à la grande édition des œuvres de Goethe, dite « édition de la grande-duchesse Sophie {52} », dont les Archives de Goethe avaient commencé la publication à la fin des années 80.

Excusez-moi de rapporter certains détails personnels ; mon propos, je l'ai dit, est de dépeindre ce que peut être la participation individuelle aux impulsions de la cinquième époque post-atlantéenne. Dans les années 90 du siècle dernier, à Weimar, on pouvait sentir l'enchevêtrement des bonnes traditions d'une civilisation mûre, pleine de sens et de substance, qui venait s'unir à ce que j'aimerais appeler le goethéanisme {53}. À ce goethéanisme traditionnel se mêlait l'héritage de l'époque de Liszt. {54}

En outre, du fait que Weimar, possédant une Académie d'art, est restée ville d'art, intervenaient bien des éléments qui eussent pu susciter des forces importantes s'ils n'avaient pas été submergés par autre chose. Car ce qui est ancien ne peut continuer à se développer sainement que s'il est pénétré et fécondé par le neuf. À côté du goethéanisme — quelque peu momifié aux Archives de Goethe, mais cela ne faisait rien, on pouvait le ranimer, et je l'ai toujours considéré comme quelque chose de vivant —, des formes modernes se développaient dans le domaine des arts. Les peintres qui vivaient là avaient tous certaines impulsions très modernes. Sur tous ceux que j'approchais, on pouvait observer l'influence profonde qu'exerçait une nouvelle impulsion artistique qui vivait par exemple chez le comte Léopold von Kalckreuth qui, à ce moment, durant un temps trop court il est vrai, a fécondé de façon extraordinaire la vie des arts à Weimar. Au Théâtre de Weimar aussi, on rencontrait de bonnes, d'excellentes traditions, bien que s'y soient fait entendre ici ou là les grognements du pharisaïsme. On peut dire que toutes sortes d'éléments venaient confluer dans ce que l'on peut nommer une sorte de milieu.

À cela venait s'ajouter la vie des Archives de Goethe, qui devinrent plus tard les Archives Goethe et Schiller. Dans ce lieu, et malgré les principes de philologie, inspirés par la mentalité de l'époque, auxquels devait se conformer le travail, une vie animée participait aux meilleures impulsions de l'époque moderne, du fait en

particulier que les érudits y affluaient de tous les pays. Ils venaient de Russie, de Norvège, de Hollande, d'Italie, d'Angleterre, de France, d'Amérique ; et si déjà l'empreinte néfaste de l'époque actuelle marquait leurs pas, on avait cependant constamment la possibilité de discerner les traces de forces meilleures précisément grâce à ce public d'érudits qui séjournèrent à Weimar, et justement pendant ces années 90.

Je me rappelle un professeur américain qui se consacrait à une étude approfondie et très intéressante du « Faust » : je le vois encore assis en tailleur par terre, parce qu'il trouvait plus commode d'être au niveau de l'étagère et de pouvoir y puiser facilement sans avoir besoin de regagner chaque fois sa chaise. Je me rappelle aussi le bruyant Treitschke, que je rencontrai un jour au repas de midi, et qui voulut savoir — il fallait tout écrire sur des petits papiers, car il était sourd — d'où je venais. Et quand je lui répondis : « d'Autriche », il me dit tout de suite, m'apposant une étiquette à sa manière habituelle : « Ah, ah ! D'Autriche, il nous vient ou bien des gens très astucieux, ou bien des coquins ! » On n'avait plus qu'à choisir la catégorie dans laquelle on voulait se ranger. Je pourrais faire défiler d'innombrables variations sur ce thème de l'influence internationale sur les activités à Weimar.

On apprenait aussi bien des choses du fait des gens qui venaient pour simplement voir ce qui s'était conservé du temps de Goethe. D'autres venaient encore, pour lesquels on éprouvait un vif intérêt en raison de leur manière d'aborder le goethéanisme. Il suffit de se rappeler que Richard Strauss {55} a fait ses débuts à Weimar, après quoi il s'est développé dans un sens à la fois bon et mauvais. À cette époque, il appartenait aux éléments en qui se révélaient sous leur forme la plus gracieuse les aspirations musicales modernes ; car dans sa jeunesse, Richard Strauss était un esprit alerte, et je pense encore avec affection au temps où il venait aux Archives, où il avait pêché une des affirmations les plus enrichissantes qui soient dans les conversations de Goethe avec ses contemporains. Ces conversations de Goethe ont été éditées par Biedermann {56}, et l'on y trouve vraiment des perles de sagesse. — Tout ceci pour vous dépeindre le milieu de Weimar à cette époque, dans la mesure où j'y étais mêlé.

On voyait venir régulièrement aux Archives un personnage distingué, observant les traditions de la meilleure époque, et qui en outre avait un air vraiment princier. C'était le grand-duc de Weimar, Charles-Alexandre {57}, dont la valeur humaine suffisait à inspirer l'affection et l'estime.

Il était lui-même une partie vivante de la tradition : né en 1818, ses années d'enfance et de jeunesse s'étaient encore déroulées du vivant de Goethe. C'était une personnalité pleine d'un charme intérieur extraordinaire. Par ailleurs, on pouvait ressentir un respect véritablement sans bornes pour la manière dont la grande-duchesse Sophie prenait soin des œuvres posthumes de Goethe, et dont elle se consacrait à tout ce qui était mis en œuvre pour qu'elles fussent préservées.

C'est bien inséré dans ce milieu que je rédigeai ma « Philosophie de la Liberté »,

ce livre dont je crois qu'il est l'expression d'une nécessité de notre époque. Je dis cela non par un puéril souci de me mettre en avant, mais pour caractériser ce qu'à l'époque je voulais faire, et ce que je veux faire encore aujourd'hui en le publiant.

Je l'ai écrit premièrement pour dégager dans toute sa pureté aux yeux des hommes l'idée de la liberté, l'impulsion de la liberté, impulsion fondamentale de la cinquième époque post-atlantéenne (et qui devra se développer en prenant appui sur toutes sortes d'autres impulsions qui, elles, se sont effritées). Pour cela, il fallait tout d'abord fonder solidement l'impulsion de la liberté sur une base scientifique. C'est pourquoi la première partie a été intitulée : « Science de la Liberté ».

Evidemment, cette première partie fut pour beaucoup quelque chose de gênant, de malcommode : il fallait maintenant envisager cette impulsion de la liberté solidement ancrée dans des considérations strictement scientifiques, qui certes reposaient sur la liberté de la pensée, et non pas sur la tendance du monisme scientifique qui se manifeste si souvent aujourd'hui. Cette partie du livre, « Science de la Liberté », a peut-être un caractère polémique qui s'explique par l'atmosphère spirituelle de cette époque. Il me fallait en effet confronter mes idées avec la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle, avec toutes les conceptions philosophiques de cette époque. Je voulais établir que la notion de liberté est universelle, je voulais montrer que seul peut comprendre et sentir vraiment ce qu'est la liberté, celui qui perçoit que dans l'âme humaine quelque chose se passe qui n'est pas uniquement terrestre, mais que les grandes ondes cosmiques traversent l'âme de l'homme et peuvent y être saisies.

On ne peut concevoir une philosophie de la liberté que si l'on capte dans le for intérieur de l'homme ce grand processus cosmique, que si on ressent la vie intérieure de l'homme comme étant de nature cosmique. La philosophie de la liberté est inaccessible à celui qui veut laisser aller sa pensée uniquement au fil des perceptions sensorielles, comme l'enseigne la formation scientifique moderne. La tragédie de notre temps, c'est précisément que partout dans nos universités les hommes sont formés à laisser leur pensée à la traîne des perceptions sensorielles. C'est ce qui provoque leur impuissance plus ou moins grande en face des problèmes moraux, sociaux et politiques. Car une pensée qui reste dépendante des perceptions sensorielles ne sera pas capable de se rendre intérieurement libre, de s'élever pour se rendre active dans la sphère de l'action. C'est pourquoi l'impulsion de la liberté a été exactement étouffée par une pensée ainsi conditionnée.

C'était la première chose gênante pour les contemporains dans « La Philosophie de la Liberté » : il leur aurait fallu accomplir l'effort nécessaire pour accéder à la force du poignet à une science de la liberté par le moyen d'une pensée se contrôlant et se guidant elle-même.

La seconde partie de l'ouvrage traite de la réalité de la liberté. Ce qui m'importait ici, c'était de montrer comment la liberté doit prendre corps dans la vie extérieure, comment elle peut devenir une impulsion animant réellement

l'activité humaine, la vie sociale. Je voulais montrer comment l'homme peut s'élever jusqu'au sentiment qu'il agit en esprit libre. Et ce que j'ai écrit à cette époque, il y a vingt-cinq ans, me semble fort bien pouvoir être compris par les âmes devant les événements extérieurs actuels.

Ce que j'avais écrit constituait d'abord une éthique fondée sur l'activité intérieure personnelle, une conception de l'individualisme moral. J'avais à montrer que l'homme ne pouvait en aucun cas être libre si ses actions n'étaient pas engendrées par les idées ancrées dans les intuitions de la personnalité humaine. Cette éthique fondée sur l'activité intérieure reconnaissait comme but ultime du développement moral ce qu'on appelle l'esprit libre. C'est celui qui sait se dégager de la contrainte des lois naturelles, et aussi des règles imposées par les conventions. Celui qui, à une époque où les tendances mauvaises se dressent comme je l'ai exposé hier, a foi en la faculté humaine de s'élever jusqu'aux intuitions et de transmuier en bien les tendances mauvaises, d'en faire ce qui, pour l'âme de conscience, est le véritable bien, la véritable dignité de l'homme. J'écrivis donc à cette époque :

*« Les lois qui s'en dégagent sont vis-à-vis de l'action humaine comme les lois naturelles vis-à-vis d'un phénomène donné. Mais elles ne sont absolument pas identiques aux impulsions qui gouvernent nos actes. Pour comprendre en quoi un acte humain découle du vouloir moral, il faut d'abord étudier le rapport de ce vouloir à l'acte, et envisager les actions où ce rapport est l'élément déterminant {58}. »*

En moi naquit une idée de la vie communautaire libre, telle que je vous l'ai déjà dépeinte d'un autre point de vue, d'une vie commune libre où l'individu isolé cesse de réclamer sans cesse pour soi la liberté, et où, par les liens qui se créent entre les humains dans la vie commune, la liberté peut aussi se réaliser. J'écrivis donc également sans hésitation :

*« Vivre par amour de l'action, et laisser vivre les autres par tolérance pour leur vouloir — ainsi parle la maxime fondamentale de l'homme libre. Il ne connaît qu'un seul tu dois, celui que son vouloir accepte intuitivement. Vis-à-vis de chaque cas précis, c'est toujours son pouvoir idéal qui dirigera son vouloir {59}. »*

Bien entendu, avec cette éthique fondée sur l'individu, j'avais contre moi tout le camp des kantien. Car mon petit ouvrage « Science et Vérité {60} » a un avant-propos qui commence par la phrase : « Il nous faut dépasser Kant. {61} » J'aurais voulu, à ce moment, faire admettre le goethéanisme — peut-être par l'intermédiaire de ceux qui se disent intellectuels — sous la forme qu'il avait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Je n'obtins guère de résultat dans cette entreprise, c'est ce que montre entre autres choses le récit de mes rapports avec Edouard von Hartmann. {62}

Comment mes contemporains, tout prêts à s'adonner au conformisme absolu, n'auraient-ils pas été choqués par cette phrase :

*« Kant déclare : 'Devoir ! Nom sublime et vénéré qui n'admet aucun plaisir ni aucune flatterie, mais exige la soumission, toi qui établis une loi... devant laquelle toutes les inclinations s'évanouissent, même si elles la combattent concrètement...' L'homme conscient de l'esprit lui réplique : 'Liberté ! Nom très cher, nom humain, tu contiens en toi toute ma prédilection morale, tout ce qui ennoblit au plus haut point ma valeur humaine ; tu ne m'asservis à personne et ne m'imposes aucune loi. Tu sais que mon amour moral se sentirait esclave devant toute loi imposée ; c'est pourquoi tu attends qu'il désigne la loi qu'il acceptera en toute liberté' {63} ».*

L'aspiration qui était à la base de « La Philosophie de la Liberté » était celle d'une recherche empirique, mais cependant scientifiquement fondée, de la liberté. « Liberté » est le seul mot qui, de notre temps, rende le son de la vérité immédiate. Si on le prenait dans le sens que je lui donnais à cette époque, les déclarations concernant l'ordre du monde qui se répandent sur tout le globe prendraient un tout autre ton. On parle aujourd'hui de toutes sortes de choses, de paix légale et de paix imposée par la violence. Ce sont là des clichés, car ni le droit ni la violence n'ont plus de rapport avec leur sens originel... La notion de droit est actuellement complètement brouillée — seul le mot de liberté, si nos contemporains l'avaient admis, aurait pu engendrer en eux des impulsions essentielles, les aurait amenés à saisir la réalité. Si au lieu d'idées toutes faites — paix légale, paix imposée — on parlait de la paix par la liberté, le mot se répandrait par le monde qui, à cette époque de l'âme de conscience, peut faire naître dans les âmes un certain sentiment de sécurité. Bien entendu, cette seconde partie, elle aussi, est devenue un instrument de combat — car il fallait d'avance parer aux attaques que le conformisme, les idées toutes faites, la soumission aveugle aux autorités pouvaient déclencher contre cette conception de l'esprit libre.

Bien que quelques-uns aient senti quel vent soufflait à travers cette « Philosophie de la Liberté », il fut extrêmement difficile — à vrai dire, cela fut impossible — de trouver des contemporains ouverts à ce qu'elle apportait. Parmi quelques voix isolées, un critique écrivit dans la « Gazette de Francfort » : « Clair et vrai — voilà la devise que l'on pourrait inscrire sur la première page de ce livre... » Mais les contemporains ne saisirent pas grand-chose de cette clarté et de cette vérité.

Or, ce livre parut au moment où, on peut le dire, la vague nietzschéenne déferlait sur le monde civilisé — et si le contenu de l'ouvrage n'en fut pas influencé, ce qui le fut, c'est l'espoir qu'il serait compris de quelques contemporains. Il s'agit ici de la première vague nietzschéenne, celle au souffle de laquelle on comprit que par l'esprit de Nietzsche {64}, qui paraissait souvent être celui d'un malade, passaient de grandes, d'importantes impulsions. Et avant que l'image de Nietzsche eût été déformée par certains, par des gens comme le comte Kessler ou, en accord avec la sœur de Nietzsche {65}, Kurt Breysig ou ce bavard de Horneffer — un certain public préparé par Nietzsche se serait de quelque façon ouvert à ces idées de liberté. Cet espoir, il est vrai, fut réduit à néant quand Nietzsche fut devenu la victime de la décadence moderne, du snobisme, etc. — je ne sais trop quel terme choisir pour me faire comprendre.

Après avoir écrit « La Philosophie de la Liberté », j'eus à observer la façon dont

les choses se développaient — non pas certes les idées contenues dans le livre (car je savais très bien qu'au début, on n'en vendrait que très peu d'exemplaires), mais les impulsions qui m'avaient inspiré les idées qu'il exposait. J'observai cela pendant un certain nombre d'années encore à Weimar, qui me fournissait un bon observatoire.

Cependant, « La Philosophie de la Liberté » trouva une audience peu de temps après sa parution — l'audience d'un public que peut-être beaucoup estiment timoré ; elle trouva un certain écho dans les milieux que caractérisent avant tout les noms de l'Américain Benjamin Tucker {66} et de l'Allemand-Ecossais ou Ecossais-Allemand John Henry Mackay {67}. Sans doute n'était-ce pas là, dans le conformisme de plus en plus envahissant, une bonne référence, car ces gens comptaient parmi les partisans radicaux d'un ordre social fondé sur la spiritualité libre ; et lorsqu'on était en quelque sorte sous leur protection — et ce fut le cas pour « La Philosophie de la Liberté » pendant un certain temps —, on risquait de se voir interdit en Russie par la censure, ce qui arriva non seulement pour « La Philosophie de la Liberté », mais aussi pour certains de mes ouvrages ultérieurs. Le « Magazin für Literatur {68} », que je dirigeai plusieurs années après, fut autorisé à passer en Russie, mais pour cette raison la plupart de ses colonnes étaient caviardées.

Seulement, le mouvement dont il s'agit là, et que peuvent caractériser des noms comme ceux de Benjamin Tucker et John Henry Mackay, s'était peu à peu perdu dans les sables du prosaïsme croissant de l'époque. Et au fond, cette époque n'était pas particulièrement favorable à la compréhension de « La Philosophie de la Liberté ». J'ai pu tranquillement la laisser de côté provisoirement. Mais maintenant certes, le temps me semble venu où il faut qu'au moins cette « Philosophie de la Liberté » soit là, alors que des horizons les plus différents viendront peut-être les âmes qui poseront des questions orientées vers son contenu.

Certes, vous pouvez dire qu'on aurait très bien pu rééditer « La Philosophie de la Liberté » pendant toutes ces années. Je ne doute pas qu'en effet on aurait pu en vendre de nombreuses éditions. Mais les choses ne seraient pas allées au-delà. Et ce qui m'importe vraiment, c'est non pas que mes livres se vendent en tant ou tant d'exemplaires, mais que l'impulsion profonde dont ils sont issus soit comprise.

En 1897, je quittai Weimar pour Berlin, et en même temps le milieu dans lequel, de l'extérieur en quelque sorte, j'avais suivi l'évolution de l'époque. Lorsque Neumann-Hofer avait abandonné le « Magazin für Literatur », j'en avais fait l'acquisition pour disposer d'une tribune me permettant d'exposer les idées que je tenais pour vraiment conformes aux nécessités de l'époque, des idées au vrai sens du terme. Il est vrai que, peu de temps après mon entrée au « Magazin », ma correspondance avec John Henry Mackay fut publiée, et les bons pharisiens qui constituaient les abonnés du « Magazin » s'agitèrent ; on me fit des reproches de tous côtés : mais que fait donc Steiner avec le « Magazin », où cela va-t-il

mener ? — Cette revue avait été fondée en 1832, l'année de la mort de Goethe, et c'est une raison pour laquelle, outre l'intérêt qu'ils portaient aux études littéraires, tous les professeurs berlinois s'y étaient abonnés. Mais peu à peu, ils se désabonnèrent. Il faut dire aussi que j'avais tout à fait le talent de choquer les lecteurs — les lecteurs, et non pas l'époque elle-même.

J'aimerais rapporter ici un petit épisode datant de cette période. Parmi les hommes appartenant aux milieux cultivés et qui prirent ardemment parti pour le travail que j'avais fourni dans le domaine du goethéanisme, se trouvait un professeur d'Université. Je rapporte ici un fait, et qui me connaît n'interprétera pas comme une puérilité le fait de rapporter ce que ce professeur me dit un jour à l'Hôtel de Russie à Weimar : « Ah ! En regard de ce que vous avez écrit sur Goethe, toutes les choses insignifiantes que nous pouvons dire sont bien pâles... » C'est un fait que je rapporte ici, et dans les conditions actuelles, je ne vois pas pourquoi il faudrait passer précisément cela sous silence. Car finalement, la seconde partie de l'affirmation de Goethe reste vraie — la première partie n'est pas de lui : les louanges qu'on se décerne à soi-même puent, mais quant au parfum qui émane des reproches injustes d'autrui, les gens ne s'en informent que rarement. — Or, ce professeur était aussi abonné au « Magazine ». Vous savez quelles graves questions souleva à cette époque dans le monde l'affaire Dreyfus. Et non seulement j'avais publié dans le « Magazine », au sujet du procès, une chose que j'étais seul à vouloir dire, mais j'avais pris parti avec la plus grande énergie {69} pour le célèbre pamphlet « J'accuse... » qu'Émile Zola avait écrit en faveur de Dreyfus.

Là-dessus, je reçus de ce professeur de littérature, qui m'avait écrit auparavant tant de choses louangeuses (et même les avait fait imprimer) une carte postale disant ceci : « Par la présente, je me désabonne définitivement du 'Magazin', ne pouvant souffrir dans ma bibliothèque un organe de presse qui prend le parti d'Émile Zola, ce traître à son pays, qui est payé par les Juifs. » — Ce n'est là qu'un petit fait, je pourrais en raconter des centaines du même ordre.

Bien des éléments caractéristiques apparaîtraient si je vous racontais les contacts révélateurs que me valut la rédaction du « Magazine ». Elle me valut d'entrer en contact avec toute la génération montante des milieux artistiques et littéraires. C'est là aussi un chapitre qui se rattache à l'histoire de « La Philosophie de la Liberté », aimerais-je dire. Peut-être naïvement, j'étais venu à Berlin dans l'intention d'observer comment des idées d'avenir pouvaient être accueillies par quelques hommes grâce à la tribune qu'offrait le « Magazine », tout au moins aussi longtemps que dureraient les moyens matériels dont il disposait, et aussi la considération dont il jouissait. Considération, il est vrai, que je ruinais complètement. Je pouvais en toute simplicité observer comment se répandaient de telles idées dans le public qui construisait sa conception du monde sur un pharisien comme Wilhelm Bölsche {70} et sur des héros de sa taille, et faire toutes sortes d'études intéressantes qui révélaient ce que l'époque portait en elle, et ce qu'elle ne portait pas.

L'amitié d'Otto Erich Hartleben me valut d'entrer en relation à cette époque avec toute la génération littéraire montante — ou tout au moins avec une grande partie de celle-ci —, celle qui a cessé de donner le ton. Étais-je ou non en harmonie avec elle ? C'est ce que je n'ai pas à décider. Un de ses membres a récemment écrit dans la « Gazette de Voss » un article dans lequel, avec un certain dogmatisme, il s'efforce de démontrer que certes je n'y avais pas ma place d'« érudit de Dieu indépendant et bienveillant » au milieu de gens qui certes n'étaient pas des érudits de Dieu indépendants et bienveillants, mais au moins de jeunes hommes de lettres.

Peut-être les circonstances dans lesquelles j'ai lié pour un temps cette réelle amitié avec Otto Erich Hartleben vous intéresseront-elles en tant qu'épisode. C'était encore durant ma période weimarienne. Il venait toujours à Weimar pour les réunions de la Société Goethe, mais les passait régulièrement à dormir, car il s'était fait une habitude de ne se lever qu'à deux heures de l'après-midi, et les réunions commençaient à dix heures. Lorsqu'elles étaient terminées, je lui rendais visite, et le trouvais régulièrement au lit. Nous passions parfois la soirée ensemble. Et l'attachement particulier qu'il me portait dura jusqu'à ce que l'« affaire Nietzsche {71} », qui souleva tant de poussière autour de moi, l'eût éloigné de moi. Nous restions ensemble, et je sais encore comment l'étincelle de l'amitié s'alluma en lui, un jour où au milieu de l'entretien je lançai cette formule lapidaire : Schopenhauer a justement été un génie borné. — Ce qui plut à Otto Erich Hartleben. Et ce qui, le même soir, lui plut également, ce furent maintes déclarations qui firent bondir Max Martersteig {72} — qui devint célèbre plus tard — en s'écriant : « Ne m'excitez pas, ne m'excitez pas ! »

Or, c'est à l'une des soirées passées à cette époque dans le cercle réuni autour d'Otto Erich Hartleben et de Max Martersteig, tous deux pleins d'avenir, et avec d'autres, que fut inventée la première anecdote sur « Son Altesse Sérénissime {73} », celle dont dérivent toutes les histoires de ce genre. Je ne voudrais pas la passer sous silence, elle a très certainement sa place dans ce milieu que je fréquentais, et qui baignait au moins dans l'atmosphère de « La Philosophie de la Liberté » ; et je sais aujourd'hui encore combien Max Halbe {74} précisément a été stimulé — c'est du moins ce qu'il a dit — par « La Philosophie de la Liberté ». Ces gens l'avaient donc lue, et bien des impulsions qui y avaient leur source ont ainsi passé dans ce qui souffle à travers le monde.

Cette toute première histoire de « Son Altesse Sérénissime », qui a engendré toutes les autres, n'est donc absolument pas née d'un simple besoin de s'amuser aux dépens d'une personnalité quelconque ; elle a sa source dans une ambiance qui doit être liée à l'impulsion de « La Philosophie de la Liberté » : à une certaine manière de regarder la vie avec humour ou, comme je le dis souvent, à une certaine absence de sentimentalité devant la vie, ce qui est nécessaire en particulier lorsqu'on se place au point de vue d'une vie spirituelle très intense. Voici donc cette toute première histoire.

Son Altesse Sérénissime visite la prison de son pays, et demande qu'on lui

amène un détenu, auquel il pose une série de questions : « Depuis combien de temps êtes-vous ici ? — Depuis vingt ans. — Voilà qui compte en effet — un bon nombre d'années ! Et qu'est-ce qui vous a amené ici ? — J'ai tué ma mère. — Ah, ah ! C'est étrange, très étrange, vous avez tué Madame votre mère ? Étrange, très étrange ! Mais dites-moi, mon cher, combien de temps pensez-vous rester encore ici ? — Je suis condamné à vie. — Étrange ! Un bon nombre d'années ! Allons, je ne veux pas abuser de votre précieux temps. Mon cher directeur, par mesure de grâce, les dix dernières années de son temps de prison seront remises à cet homme. »

C'était la toute première histoire, que n'inspirait aucune attitude de bassesse ; elle était née d'une certaine façon de prendre les choses avec humour, ces choses que l'on peut parfaitement, quand c'est nécessaire, envisager dans la perspective morale. Je suis convaincu que la personnalité à laquelle on attribuait cette histoire — peut-être à tort — eût ri de bon cœur si elle l'avait lue.

J'ai pu ensuite, comme je vous l'ai dit, observer à Berlin comment, dans le cercle que je viens de mentionner, on s'efforçait d'instaurer une époque nouvelle. Mais finalement, il s'y mêlait partout un peu de « Bölsche », et naturellement je ne veux pas dire par là seulement le gros Bölsche, qui habitait à Friedrichshafen, mais toute la bölscherie qui joue un rôle extraordinaire dans le monde prosaïque de notre époque. Le style savoureux de Bölsche est déjà particulièrement fait pour nos contemporains. N'est-ce pas, celui qui lit ses articles est obligé de prendre à chaque instant en mains des excréments ou quelque chose de ce genre. C'est son style : qu'on regarde bien ceci ou cela — ce ne sont pas toujours des méduses qu'il faut prendre dans la main, ce à quoi il nous invite, vraiment c'est encore tout autre chose. Et cette bölscherie est devenue un vrai régal pour le prosaïsme répandu à notre époque.

Ce que je fis un jour dans un numéro du « Magazin » n'était pas précisément propre à le lancer. Max Halbe venait de faire jouer son « Conquérant », la pièce qui, certainement, témoigne de sa meilleure bonne volonté, mais qui pour cette raison a essuyé à Berlin un échec retentissant. J'en ai écrit une critique qui mit Halbe au désespoir, car après avoir pris tous les journaux les uns après les autres, j'ai dit à tous les critiques dramatiques ce que je pensais de leur intelligence. Ce n'était pas la bonne méthode pour lancer le « Magazin ». Ce furent là, n'est-ce pas, de bonnes années d'études. On pouvait observer beaucoup de choses d'un autre point de vue qu'à Weimar.

Pendant tout ce temps, une question subsistait en moi : comment l'époque pourrait-elle accueillir les idées de « La Philosophie de la Liberté » ? Si l'on veut s'en donner la peine, on sentira passer l'esprit de ce livre à travers tout ce que j'ai publié dans le « Magazin für Literatur », lequel ne voguait pas sur les eaux du pharisaïsme moderne. Quant à moi, en raison de ces différentes influences, je fus bientôt obligé de le quitter.

L'occasion s'offrait précisément d'une autre tribune : celle des ouvriers

socialistes, de l'Université populaire de Berlin. {75}

J'y ai enseigné pendant des années, j'ai fait bien des conférences dans bien des associations où l'on m'invitait à parler. Et non seulement je faisais des conférences, mais j'enseignais aux gens à parler. Car ils ne voulaient pas seulement comprendre clairement ce que j'exposais, ils étaient aussi désireux de pouvoir vraiment parler, de pouvoir exposer ce qu'ils croyaient juste. Il y eut bien entendu toutes sortes de discussions dans toutes sortes de domaines et dans toutes sortes de cercles. Et c'était là encore une perspective qui s'ouvrait sur l'évolution moderne. Une autre perspective.

Or, dans ces milieux précisément, ce qui était intéressant, c'était de voir qu'une certaine chose ne devait pas entrer en ligne de compte, qui est pour notre époque, et pour la compréhension que nous devons en avoir, de la plus grande importance. Je pouvais parler de tout, car quand on parle concrètement, on peut et on pouvait parler de tout, sauf de liberté. Cela paraissait éminemment dangereux. Je n'avais qu'un seul partisan qui se levait toujours pour prendre ma défense quand je déroulais ce que les autres appelaient mes tirades libertaires, bien entendu. J'ignore ce qu'il est devenu. Il s'agit du Polonais Siegfried Nacht, qui m'a toujours apporté son soutien lorsqu'il s'agissait de confronter la liberté au socialisme et à son programme absolument dépourvu de liberté.

Lorsqu'on observe l'époque présente et tout ce qui s'annonce à l'horizon, on s'aperçoit que ce qui fait justement défaut, c'est ce que veut « La Philosophie de la Liberté ». Elle fonde par un travail de la pensée libre une activité spirituelle, une science de la liberté {76} certes parfaitement en harmonie avec les sciences exactes — mais qui va plus loin.

Cette partie de l'ouvrage donne à des esprits vraiment libres la possibilité de se former au sein de l'ordre social. Car si la liberté n'était saisie qu'en tant que réalité, sans le fondement solide de la science de la liberté — à une époque où le mal s'implante comme je l'ai montré hier —, la liberté, fatalement, ne mènerait pas à des esprits libres, mais à des esprits sans frein. Ce qui est nécessaire aujourd'hui, où la liberté doit devenir réalité, ne peut être trouvé que dans la stricte discipline intérieure d'une pensée libérée de la tutelle des sens, dans une véritable science de la pensée.

Or, à la tendance radicale qui prend naissance, et qui opposera ses impulsions aux nationalistes de toutes nuances — lesquels ne comprennent absolument pas leur époque —, quelque chose manque : à ce socialisme, il manque la possibilité d'accéder à la science de la liberté. Car s'il est une vérité qui compte à notre époque, c'est celle-ci : le socialisme s'est libéré des préjugés de l'ancienne noblesse, de l'ancienne bourgeoisie, des anciennes structures militaires. Mais il n'en est que mieux tombé sous l'emprise de la foi en une science matérialiste infaillible, le positivisme, tel qu'il est enseigné encore aujourd'hui. Ce positivisme est encore tout à fait dans la ligne de la décision prise au huitième Concile œcuménique de Constantinople en 869 {77}. Tel un pape invisible et infaillible, il

tient dans ses serres de fer les partis révolutionnaires, bolchevistes compris, et les empêche de pénétrer dans le royaume de la liberté.

C'est la raison pour laquelle, même s'il parvient à prendre de l'importance, ce socialisme qui n'est pas fondé dans l'évolution de l'humanité ne pourra rien faire de plus que d'ébranler le monde pendant longtemps... mais sans pouvoir le conquérir. C'est aussi la raison pour laquelle il ne porte pas la responsabilité des fautes qu'il a déjà commises — et pourquoi ce sont les autres qui en sont responsables, ceux qui ont fait en sorte qu'il prenne la forme d'une force de succion, au lieu d'une force de pression.

Cette incapacité précisément à se dégager de l'emprise du positivisme, de la science matérialiste, caractérise le mouvement ouvrier moderne — pour celui qui se place dans la perspective d'une évolution de l'humanité, et non pas dans celle des idées périmées de la bourgeoisie, ou dans celle de ce que l'on appelle les nouvelles idées sociales, ou dans celle du wilsonisme, etc.

Je l'ai souvent mentionné, il serait très possible de faire accéder la classe ouvrière à la vie spirituelle. Mais ses chefs ne veulent pas de ce qui n'est pas enraciné dans le marxisme. C'est pourquoi je fus peu à peu éliminé. J'avais essayé d'introduire l'esprit, j'y étais parvenu dans une certaine mesure ; mais je fus éliminé peu à peu. Un jour, une réunion eut lieu à laquelle assistaient mes élèves, qui se comptaient par centaines — et seulement quatre membres de la direction du parti, venus pour faire obstruction ; et ils firent si bien que je fus obligé de partir. J'entends encore nettement mes paroles : « Si l'on veut que le socialisme soit lié de quelque façon à l'évolution, à l'avenir, il faut admettre la liberté de l'enseignement, la liberté des idées... » Alors un des séides de la direction du parti s'écria : « Dans notre parti et dans ses écoles, il ne peut être question de liberté, mais seulement de contrainte raisonnable. » Voilà de ces choses qui sont profondément symptomatiques pour l'époque.

Il faut identifier l'époque par ses symptômes les plus significatifs. On ne doit surtout pas croire que le prolétariat moderne n'est pas avide de nourriture spirituelle ! Il la recherche avec force, avec intensité... Mais celle qu'on lui propose, celle aussi par laquelle il jure, c'est la science positiviste, la science matérialiste... et c'est en partie un aliment indigeste, qui donne aux gens des pierres au lieu de pain.

« La Philosophie de la Liberté », vous le voyez, dut se heurter aussi à cet obstacle ; son impulsion fondamentale, l'impulsion de la liberté, n'a pas trouvé place au sein du mouvement le plus moderne.

Avant même que cette période fût close, je fus invité par la Société Théosophique de Berlin {78} à faire une conférence, qui fut suivie de toute une série d'autres pendant un hiver. C'est ainsi que j'entrai en relations avec la Société Théosophique. Je soulignerai encore une fois — car la chose est souvent mal connue — que ce n'est pas moi qui ai cherché à me rapprocher de la Société Théosophique — aussi présomptueux que cela puisse paraître ; c'est la Société

Théosophique qui a cherché à se lier avec moi. Lorsque parut mon livre, non seulement de nombreux chapitres en furent traduits pour la « Theosophical Society » anglaise, mais Bertram Keightley {79} et George Mead {80}, qui y occupaient à l'époque une position importante, me dirent : « Il y a là-dedans, et sous une forme juste, tout ce que nous avons à élaborer. » À cette époque, je n'avais pas lu un seul livre de la « Theosophical Society » ; je ne fis ces lectures, plus ou moins, que pour des raisons « administratives », car elles me rebutaient toujours un peu.

Il s'agissait à ce moment de saisir là aussi, en quelque sorte, la tournure, l'impulsion à l'œuvre dans la vie de l'époque. On m'avait invité à entrer, je pouvais donc le faire à bon droit, conformément à mon Karma, pouvant peut-être trouver là une tribune où je pourrais exposer ce que j'avais à dire. Il fallait, certes, subir bien des tracasseries, et je rapporterai ici à nouveau un fait symptomatique.

Un jour, alors que je prenais part à un Congrès de la « Theosophical Society » pour la première fois à Londres, je m'efforçai de présenter, en un très court exposé, un certain point de vue. C'était l'époque où l'Entente cordiale venait d'être conclue, et où tout le monde était sous l'impression de cet événement. J'avais essayé de montrer que dans le mouvement que veut être la « Theosophical Society », il ne peut s'agir de répandre l'enseignement à partir d'un centre unique, mais que de tous côtés doit affluer vers un centre commun ce que les temps actuels révèlent. Et j'avais conclu par ces mots : « Si nous construisons sur l'esprit, si nous recherchons concrètement une communauté spirituelle, de façon positive, de telle sorte que l'esprit qui naîtra en tel ou tel lieu soit apporté vers un centre commun, vers la 'Theosophical Society', nous édifierons une autre Entente cordiale. » — C'était mon premier discours, et j'avais parlé tout à fait intentionnellement de cette « autre Entente cordiale ». M<sup>rs</sup>. Besant {81} estima — comme elle le dit, car à propos de tout ce qui était dit, elle ajoutait quelque formule venant de haut — que le « German speaker » avait parlé avec élégance.

Mais les sympathies n'étaient pas de mon côté ; mes paroles furent noyées dans le flot de discours qui suivit. Cela aussi me parut symptomatique ; après que j'eus parlé d'une nécessité historique, de l'autre Entente cordiale, je me rassis et je fus remplacé par un petit bonhomme qui s'approcha en trotinant, frappant le parquet de sa canne. C'était le bouddhiste Jinaradjadasa {82}, qui avait les sympathies de l'auditoire.

J'ai souligné dès le début de l'enseignement — vous le retrouverez dans la préface à « Théosophie {83} » — que dans ce domaine, tout suivra la ligne inaugurée par « La Philosophie de la Liberté ».

Peut-être n'ai-je pas fait la tâche facile à ceux qui cherchèrent dans les ouvrages que j'écrivis par la suite un prolongement direct aux impulsions de « La Philosophie de la Liberté ». Les gens n'ont que très difficilement pris la peine de comprendre les choses comme elles étaient dites et imprimées ! Dans cette Société où je n'avais pas demandé à entrer, où l'on m'avait prié d'entrer, je ne fus pas

jaugé en fonction de ce que j'apportais, mais par rapport à des idées toutes faites, à des clichés. La chose se prolongea assez longtemps, puis un jour un cercle au moins se constitua où l'on cessa de m'apprécier en fonction de ces clichés. Au fond, jusque-là, ce que je disais, ce que je publiais était assez indifférent. Bien sûr, les gens le lisaient, mais lire une chose ne veut pas dire qu'on l'ait assimilée. Ils lisaient tel livre, et même le livre était réédité plusieurs fois.

Mais ils en jugeaient, non pas en fonction de ce qui venait de moi, de ce que contenaient les livres ; l'un y retrouvait sa propre mystique, l'autre sa théosophie, un troisième ceci, un quatrième cela. Et le jugement qui se répandait dans le monde sortait de tout cela comme d'un amas brumeux fait des opinions que les gens se forgeaient eux-mêmes. Ce n'était pas une tâche extrêmement réconfortante, ni idéale, que de faire rééditer « La Philosophie de la Liberté » dans ces conditions. C'est un livre qui, bien sûr, présente parfois de façon incomplète, exclusive, maladroite quelquefois, une petite impulsion de la cinquième époque post-atlantéenne ; cependant il veut dégager ce qui est l'essentiel, la force significative et vraiment efficace de cette cinquième époque.

À l'heure où, après un quart de siècle, ce livre reparaît, je voudrais souligner qu'il est issu d'une participation intérieure intense à notre temps, d'un regard attentif porté sur notre époque, d'un effort fait pour saisir quelles impulsions lui sont nécessaires. Après la catastrophe qui a fondu sur l'humanité, je vois que ce livre est, au vrai sens du terme, conforme à l'esprit du temps. Il est vrai, cette conformité est singulière, puisque ses contemporains se refusent à s'ouvrir à son contenu, et souvent ne veulent pas le connaître.

Si les intentions de ce livre étaient comprises : fonder une morale sur l'activité intérieure de l'individu, fonder une vie sociale et une vie politique, on saurait qu'il existe aujourd'hui des voies et des moyens pour orienter l'évolution humaine dans un sens fécond — des voies et des moyens certes différents de ceux qui sont les plus mauvais, et qui consistent à dénigrer les partis révolutionnaires, à ne faire que les dénigrer, et raconter des petites histoires sur le bolchevisme ! Ce serait bien triste que la bourgeoisie ne puisse faire rien d'autre que s'intéresser à ce que les bolcheviks ont fait ici ou là, à la manière dont ils se sont comportés vis-à-vis de tel ou tel.

Car en réalité, tout cela est à côté de la chose essentielle ! Ce dont il s'agit, c'est d'étudier véritablement si les revendications formulées d'un côté sont en quelque façon justifiées. Si l'on peut trouver la conception du monde et de la vie qui permet de dire : si vous suivez le chemin qui est indiqué ici, vous obtiendrez ce que vous cherchez à atteindre par des moyens imparfaits, et encore bien d'autres choses —, si l'on peut oser parler ainsi, et je suis convaincu que lorsqu'on s'est vraiment pénétré du contenu de « La Philosophie de la Liberté », on peut parler ainsi — alors une lumière serait trouvée. Mais pour cela, il est absolument nécessaire que se répande une véritable conception du monde fondée sur la liberté.

Il est nécessaire que l'on saisisse bien à la racine ce qui fonde la morale véritable dans l'individu, l'individualisme éthique qui s'édifie sur la compréhension du fait que l'homme se trouve en face des intuitions spirituelles animant le cours de l'univers ; qu'en saisissant en lui-même non pas la pensée selon Hegel, mais la pensée libre, l'homme se trouve effectivement relié à ce que l'on peut appeler les ondes des impulsions cosmiques traversant l'être intérieur de l'homme, comme j'ai tenté une fois de le formuler plus simplement dans le petit ouvrage intitulé « Principes d'une épistémologie de la pensée goethéenne ». {84}

L'impulsion de la liberté ne peut être saisie que là ; c'est en partant de là seulement que l'on pourra régénérer les impulsions qui aboutissent toutes à des impasses. Le jour qui verra se lever sur l'humanité une nouvelle aurore, c'est celui où l'on se rendra compte que discuter de droit, de violence, etc., c'est manier des mots vides, c'est faire des discours pompeux ; celui où sera admise cette idée que seule la conception de la liberté engendrée par des expériences spirituelles peut conduire à la réalité. Mais pour qu'on en vienne là, il faut que les humains se guérissent du goût de la facilité qui est ancré en eux. Il faut qu'ils perdent l'habitude de discourir — comme on le fait aujourd'hui dans les milieux scientifiques — à propos de toutes sortes d'idées sociales, de tous les remèdes de charlatan qui doivent restaurer l'ordre politique et social. Il faut qu'ils s'habituent à fonder ce qu'ils recherchent dans ce domaine sur une conception du monde solide, nourrie de Science spirituelle. L'idée de la liberté doit être ancrée dans une science de la liberté.

Ce qui m'est parfois apparu, c'est que l'on peut faire comprendre cela au prolétariat, mais plus difficilement à la bourgeoisie «bölschisée ». Un jour, à Spandau, devant un auditoire d'ouvriers — venus avec femmes, enfants, nourrissons compris, et leurs chiens, Rosa Luxemburg {85} avait fait un discours sur « La science et les ouvriers ». Je pris la parole ensuite, tout d'abord pour dire seulement quelques mots — finalement, ce fut un discours d'une heure et quart. M'appuyant sur ce qu'elle avait exposé, je montrai qu'il existait déjà une base ferme et réelle : concevoir spirituellement la science, c'est-à-dire chercher de nouvelles formes de vie en partant de l'esprit... Dans des cas de ce genre, je rencontrais toujours quelque approbation. Mais jusqu'à présent, tout a échoué du fait de l'indolence de ceux qui font œuvre de scientifiques, et dont les ouvriers finalement tiennent leur science : les savants, les médecins, les juristes, les philosophes, les philologues, etc. Nous avons fait l'expérience de toutes sortes de gens, de Hertzka {86} avec son « Freiland », de Michael Flürsheim et de plus d'un autre, qui voulaient réaliser de grandes idées sociales ; tous ont échoué devant l'obstacle majeur : à savoir l'absence d'un fondement spirituel, d'une base de pensée libre, méthodique.

Ces grandes idées proviennent au contraire d'une pensée qui se corrompt parce qu'elle est tenue en lisière par le monde des sens ; cette pensée est celle de la science positiviste.

Un jour verra vraiment l'aurore d'une nouvelle humanité : celui où l'on cessera de nier l'esprit comme le fait la science positiviste, celui où l'on reconnaîtra qu'il faut bâtir sur la pensée dégagée du réseau des perceptions sensorielles, et sur l'investigation spirituelle, y compris pour tout ce qu'on appelle la science dans le domaine de l'éthique, du social, du politique. Ce jour-là sera vraiment l'aurore d'une nouvelle humanité, qui ne prendra plus pour un sermon dans le désert les paroles que j'ai formulées aujourd'hui si imparfaitement — mais qui comprendra que ce sont les mots qui trouvent le chemin du cœur, le chemin de L'âme de nos contemporains.

On va écouter toutes sortes de choses — Woodrow Wilson par exemple, et on ne fait pas que l'écouter ! Mais ce qui est dit dans l'esprit de l'évolution humaine trouve difficilement l'accès des cœurs et des âmes ! Il faut pourtant le trouver. Il faut que les cœurs et les âmes soient saisis à la pensée de ce qui se répandrait dans le monde si l'on comprenait ce que c'est que la liberté. Non pas une liberté qui ne connaisse pas de frein, mais celle que conçoit l'esprit libre et qui pense avec une grande fermeté. Si l'on comprenait ce que signifieraient pour le monde la liberté et l'ordre instauré par elle, l'obscurité s'éclairerait alors de la lumière à laquelle on aspire en bien des lieux.

Ne m'en veuillez pas d'avoir parsemé cette conférence d'expériences personnelles symptomatiques, d'expériences faites au cours de cette incarnation. Je voulais seulement vous montrer par là que je me suis constamment efforcé de considérer impersonnellement les choses qui me sont arrivées personnellement ; de les considérer comme des symptômes par lesquels se révèle ce qu'exigent de nous le temps et l'esprit du temps.



## SEPTIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 1<sup>er</sup> novembre 1918*

Au cours de ces journées, j'aimerais évoquer devant votre âme deux choses qui, en apparence, n'ont guère de lien entre elles. Mais quand nous en aurons terminé avec cette étude, vous verrez qu'il y en a bien un, et très étroit. Je voudrais en effet vous exposer certaines choses qui peuvent donner des points de vue, des points d'appui symptomatiques sur l'évolution des religions au cours de cette cinquième période post-atlantéenne. Et d'autre part, je voudrais vous montrer un peu comment la vie spirituelle que nous désirons cultiver peut être liée à un édifice qui porte le nom de « Goéthéanum ».

À l'époque présente, les décisions prises dans ce domaine ont, me semble-t-il, une certaine importance. Nous en sommes à un moment de l'évolution humaine où l'avenir peut apporter toutes sortes de choses, et où il importe de regarder courageusement vers cet avenir, qui peut être incertain. Où il importe aussi de prendre, en accord avec le temps, des décisions auxquelles on attache une certaine importance. Le fait extérieur qui a fait choisir ce nom de « Goéthéanum » a été, me semble-t-il, une opinion personnelle exprimée en public {87}, et qui est celle-ci : la maison dans laquelle doit être cultivée l'orientation spirituelle que j'ai en vue, j'aimerais bien lui donner le nom de « Goéthéanum ». Pour moi, il y a à cela toute une série de motifs, mais qu'il n'est pas facile de formuler. Peut-être apparaîtront-ils cependant dans ce qui va suivre.

Vous le savez — je ne mentionnerais pas ces faits d'ordre personnel s'ils n'étaient pas en rapport avec ce qui concerne objectivement le Goéthéanum —, vous le savez, ma première activité littéraire et publique est liée au nom de Goethe. Ce que je pense de Goethe dans la perspective de la Science spirituelle est certes d'une part une affaire personnelle, mais qui est réellement liée à la marche des événements au cours des dernières décennies. « La Philosophie de la Liberté » d'une part, mes écrits sur Goethe d'autre part, sont étroitement liés au fait que jusqu'à la fin des années 80 j'ai vécu en Autriche, et qu'ensuite je suis parti en Allemagne ; d'abord à Weimar, puis à Berlin. Il s'agit là, bien sûr, d'un lien extérieur. Mais lorsqu'on évoque un tel lien extérieur, on est peu à peu amené, si on le fait dans la bonne perspective, à l'étude objective des réalités internes. Par les esquisses historiques que j'ai précédemment brossées, vous aurez déjà remarqué comment j'applique à la vie ce que j'appelle la symptomatologie de l'histoire, comment je comprends l'histoire et aussi bien les vies humaines isolées : à partir de leurs symptômes et de leurs manifestations, parce que c'est ainsi que

tout peut être ramené à ce qui se passe au cœur des choses. Il faut avoir vraiment la volonté de prendre comme points de départ les événements extérieurs pour aboutir au cœur des faits.

Beaucoup de gens à l'époque actuelle, voyez-vous, voudraient apprendre à voir le suprasensible ; mais le chemin qui y mène est difficile, et la plupart aimeraient bien se l'épargner. C'est pourquoi, souvent, pour bien des gens qui peuvent voir le suprasensible, la vie extérieure se déroule en dehors de tout lien avec cette faculté. Certes, quand il en est ainsi, la vision suprasensible ne peut guère avoir de valeur, elle ne peut guère aller au-delà des éléments très personnels. Notre temps est une époque de transition. Bien sûr, toute époque est un temps de transition — il faut seulement discerner en quoi elle l'est, voir ce qui se modifie.

Ce qui actuellement évolue est très important ; c'est quelque chose qui concerne l'homme au tréfonds de lui-même, qui est pour son être intérieur de la plus grande importance. Lorsqu'on suit d'un regard lucide le comportement du public dit cultivé au cours des dernières décennies dans l'ensemble du monde civilisé, on garde l'image pénible d'une humanité endormie. Ceci n'est pas une critique, ni une déclaration engageant au pessimisme : ces paroles doivent exprimer l'impulsion implantant les forces qui permettent aux hommes d'atteindre au moins au but le plus important, le plus important provisoirement : y voir clair, bien comprendre les choses.

Le présent doit dépasser certaines illusions, il faut qu'il arrive à la compréhension des choses.

Ne vous demandez pas : que dois-je faire, que doit faire Untel et Untel ? — Ce sont là, pour la plupart des gens, des questions inopportunes. Celle qui importe, la voici : comment acquérir de la situation actuelle une vue lucide ? — Lorsque ces vues justes seront acquises, les faits prendront la bonne tournure, ils prendront un bon cours. Mais il faut aussi rompre avec bien des choses. Il faut avant tout apprendre à voir dans les événements extérieurs des symptômes, et rien de plus, les signes d'une évolution interne se déroulant dans le champ du suprasensible, qui englobe non seulement la vie de l'histoire, mais aussi l'existence de chacun d'entre nous.

Voici un exemple que je vais prendre comme point de départ : nous avons souvent ici parlé du poète Robert Hamerling {88}. Notre époque est très fière de pouvoir appliquer ce qu'on appelle la loi de causalité à toutes sortes de choses, et cette méthode fait partie des illusions les plus nocives qu'elle cultive.

Celui qui connaît la vie de Robert Hamerling sait quelle grande importance eut pour toute l'évolution de son âme le fait qu'après avoir été peu de temps « maître suppléant » à Graz, comme on dit — il s'agit d'une situation provisoire, avant que l'on soit nommé professeur de lycée —, après donc avoir enseigné à Graz dans un lycée, il fut nommé à Trieste, d'où il lui était facile, en prenant des congés, d'aller à Venise. Qui étudie les dix années vécues par Hamerling dans le Sud, au bord de l'Adriatique, soit à Trieste en qualité de professeur, soit à Venise quand il y allait,

peut percevoir dans cette âme de Hamerling d'abord un enthousiasme fervent pour tout ce que le Sud pouvait lui offrir, mais aussi comment il y puisa la force vitale, la faculté qui devaient nourrir ses créations poétiques. Hamerling, dans toute sa personne, fût devenu un autre s'il n'avait pas vécu ces dix années à Trieste ni passé des congés à Venise durant ce temps.

Représentons-nous maintenant un professeur, un bon bourgeois, qui écrirait une biographie de Hamerling et voudrait répondre à la question qu'il se pose : comment se fait-il que juste au moment opportun dans sa vie, Hamerling ait été nommé à Trieste — comment se fait-il que lui, qui n'avait pas de fortune et ne pouvait vivre que de son traitement, ait été nommé à Trieste au bon moment ? Et je vais vous raconter comment cela s'est fait extérieurement.

Il était donc maître suppléant au lycée de Graz. Ces professeurs suppléants sont souvent très désireux d'être titularisés, d'avoir, comme on dit, une situation définitive. Pour l'obtenir, il faut, comme on a affaire à une administration, faire toutes sortes de demandes accompagnées de certificats, etc. Le tout suit la voie hiérarchique de bas en haut, n'est-ce pas, je ne m'arrêterai pas sur ce cheminement. Le directeur de ce lycée de Graz où Robert Hamerling était maître suppléant était à l'époque le brave Kaltenbrunner. Robert Hamerling apprit qu'il y avait à Budapest un poste vacant, un poste de professeur. À l'époque, l'Autriche et la Hongrie ne faisaient qu'un, si bien qu'un professeur pouvait être nommé de Graz à Budapest et de Budapest à Graz.

Hamerling posa donc sa candidature à ce poste de Budapest, rédigea sa demande d'une belle écriture et la remit, accompagnée de tous ses certificats, au brave directeur Kaltenbrunner. Lequel déposa le tout dans son tiroir et l'y oublia — et ce qui arriva, c'est que le poste vacant à Budapest fut occupé par un autre. C'est ainsi que Robert Hamerling passa les dix années si importantes pour lui non pas à Budapest, mais à Trieste, parce qu'un poste s'y étant trouvé ultérieurement vacant lui fut attribué — car bien entendu, le brave Kaltenbrunner n'a pas laissé une deuxième fois la demande de Hamerling « poche restante » !

Vu de l'extérieur, c'est donc la négligence du brave Kaltenbrunner qui est responsable de cet événement important dans l'évolution de Hamerling — car sans elle, le poète se serait morfondu à Budapest. Ce qui n'est pas une critique à l'égard de Budapest, bien entendu — mais Hamerling s'y serait certainement morfondu sans y trouver ce qui convenait vraiment à son cœur et à son âme. Un biographe authentique pourrait donc raconter comment il se fit que Robert Hamerling vint de Graz à Trieste : c'est que Kaltenbrunner avait tout simplement oublié la demande du poète d'aller à Budapest.

Ceci n'est qu'un cas très frappant ; on pourrait en trouver d'innombrables de ce genre. Et celui qui ne veut suivre, pour comprendre la vie, que le fil des événements extérieurs, ne trouvera guère, même là où des rapports de cause à effet lui apparaissent, que des liens aussi superficiels que la négligence du brave proviseur. Ceci est destiné à vous rendre attentifs au fait qu'il est absolument

nécessaire de faire pénétrer dans les âmes cette idée : la vie, dans son déroulement extérieur, n'est qu'un symptôme par lequel se manifeste une action interne.

Les années 40 à 70 du siècle dernier furent pour la bourgeoisie une époque critique pendant laquelle elle a dormi. La fin des années 70 vit commencer la période malheureuse qui aboutit à la situation actuelle. J'ai moi-même passé en Autriche la première partie de ces décennies. En Autriche précisément, pendant le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, on se trouvait dans une situation très curieuse lorsqu'on voulait prendre part à la culture, à la vie spirituelle. Ma famille était d'origine allemande. Et je dois dire qu'en Autriche, un Allemand est allemand tout autrement que sur le territoire de l'Allemagne, ou qu'en Suisse. Certes, il faut tout comprendre dans la vie — et l'on peut tout comprendre, on peut s'adapter à tout. Mais on peut tout de même se demander ceci : un Allemand d'Autriche pourrait-il, sans s'y être adapté auparavant, comprendre le singulier civisme que l'on rencontre en Suisse ? La réponse à cette question sera très nettement négative. L'Allemand d'Autriche, s'il ne prend pas la peine de comprendre — en se forçant —, doit estimer parfaitement incompréhensible cette sorte de civisme implacable qui est celui du citoyen suisse.

Ce sont là des différenciations au sein de l'humanité dont on tient à peine compte. Or, il faut le faire si l'on veut accéder à la compréhension des problèmes ardues qui, dans ce domaine, vont se poser aux hommes — et même se posent déjà. Ce qui fut pour moi en quelque sorte symptomatique, c'est que je dus passer les années de ma jeunesse, de ma formation, dans un milieu où les choses les plus significatives, au fond, ne me concernaient absolument pas. Je n'en ferais pas mention si ce n'était pas là précisément l'expérience que fait le véritable Allemand d'Autriche. Elle s'exprime chez l'un d'une façon, chez l'autre d'une autre. De ma neuvième à ma dix-huitième année, je vécus en quelque sorte une vie « universelle » austro-allemande ; j'avais à franchir deux fois par jour la frontière entre l'Autriche et la Hongrie, que marque la rivière Leitha.

Car j'habitais en Hongrie, à Neudörfl, et j'allais en classe en Autriche, à Wiener-Neustadt. Le chemin se faisait à pied en une heure, en voiture en un quart d'heure, et il fallait chaque fois passer la frontière ongaro-autrichienne. On apprenait ainsi à connaître les deux visages de ce qu'on appelle à l'étranger l'Autriche. Jusqu'à présent, on avait à distinguer deux parties de l'Empire autrichien ; la première s'appelait officiellement, non pas « Autriche », mais « les royaumes et pays représentés dans le Conseil d'Empire ». Ce terme officiel désignait la moitié du pays située en deçà de la Leitha, à savoir la Galicie, la Bohême, la Silésie, la Moravie, la haute et la basse Autriche, Salzbourg, le Tyrol, la Styrie, la Carniole, la Carinthie, l'Istrie et la Dalmatie. L'autre moitié, c'étaient les pays de la Couronne de Saint-Etienne, c'est-à-dire ce qu'on appelle à l'étranger la Hongrie, dont faisaient partie aussi la Croatie et la Slavonie. Enfin, depuis les années 80, y était adjoint un territoire administré en commun, qui fut tout d'abord occupé jusqu'en 1909, et plus tard annexé : la Bosnie-Herzégovine.

Or, sur ce territoire où j'habitais, il n'y avait rien, même parmi les choses les plus remarquables — je le disais tout à l'heure —, rien qui me concernât. La première chose remarquable fut pour moi Frohsdorf, un château habité par le comte de Chambord {89}, ce Bourbon qui avait fait en 1871 une tentative malheureuse pour monter sur le trône de France sous le nom de Henri V.

Il était cléricliste dans l'âme. Mais sur sa personne et sur tout ce qui l'entourait, on pouvait percevoir et en quelque sorte absorber les symptômes d'un monde en décadence, d'un monde qui sombrait. On voyait là bien des choses — mais qui ne vous concernaient pas. Et l'on ressentait ceci : voilà quelque chose que le monde a considéré autrefois comme très important — et qui en fait est insignifiant, n'a aucune importance particulière.

La seconde chose était un couvent de Jésuites, de véritables Jésuites, mais de ceux qu'on appelle les Rédemptoristes. Ce couvent se trouvait non loin de Frohsdorf. On voyait les moines aller et venir, on entendait parler de ce qu'ils voulaient faire — mais rien de tout cela ne vous concernait. Et l'on ressentait à nouveau cette impression : mais qu'est-ce que tout cela a à voir avec la ligne d'évolution de l'humanité, celle qui conduit vers l'avenir ? À voir ces moines noirs, on avait l'impression que tout cela n'avait aucun lien avec les forces qui mènent réellement vers l'avenir.

La troisième chose était une loge maçonnique, dans la localité même où je me trouvais ; le curé lui réservait de violentes critiques, mais cela ne me concernait pas davantage. Car on ne pouvait y pénétrer, évidemment. Une fois, le portier me laissa y jeter un coup d'œil — tout à fait en cachette. Et le dimanche qui suivit, je pus entendre de la bouche du curé les paroles les plus violentes au sujet de cette loge. Bref, rien de tout cela ne me concernait.

J'étais ainsi bien préparé quand la conscience me vint qu'il fallait laisser agir sur moi les choses qui ne me concernaient en rien. Je considère comme très important, et en quelque sorte judicieusement mis en scène par mon Karma, de n'avoir pas été poussé vers les études secondaires, alors que mon intérêt le plus profond fut tourné très tôt vers le monde spirituel, et que ma vie se déroula très tôt dans son champ. Tout ce que l'on apprend dans l'enseignement secondaire, je l'ai appris plus tard en travaillant seul. En fait, le lycée n'était pas mauvais en Autriche à cette époque. Il a dégénéré de plus en plus à partir des années 70, et depuis bien des années déjà, il se rapproche de façon inquiétante des méthodes que l'on pratique dans les états voisins.

Cependant, je ne me féliciterais pas aujourd'hui d'avoir été envoyé au lycée à Wiener-Neustadt. Mais je fus envoyé à l'école primaire supérieure, ce qui me permit d'entrer en contact avec ce qui préparait à la pensée moderne, et qui préparait surtout à s'adapter intérieurement à l'attitude scientifique. La cause de cette concordance avec la pensée scientifique, c'est que les meilleurs maîtres qui enseignaient dans les écoles primaires supérieures en Autriche étaient ouverts à la pensée scientifique moderne.

Chez nous, à Wiener-Neustadt, il n'en allait pas ainsi dans l'ensemble. Dans les petites classes — dans les écoles primaires supérieures en Autriche, il n'y avait d'enseignement religieux que dans les quatre premières classes — nous avons un professeur d'enseignement religieux qui était un homme très débonnaire, pas du tout fait pour cultiver en nous la fausse piété. Il était prêtre catholique, et qu'il ne fût pas l'homme à faire de nous des âmes « pieuses », un fait y contribuait déjà : quand il quittait notre établissement, trois petits garçons — dont tout le monde disait qu'ils étaient ses fils — venaient le chercher. Mais encore aujourd'hui, j'ai la plus grande estime pour cet homme, en raison de ce qu'il nous a dit en classe en dehors de l'enseignement religieux. En ce qui concerne celui-ci, il le dispensait de la façon suivante : il interpellait l'un de nous et lui faisait lire quelques pages du livre, puis il nous les donnait à apprendre ; on ne savait pas de quoi cela parlait, on le récitait, et on avait une très bonne note. Mais bien entendu, on était passé tout à fait à côté du contenu. Ce qu'il disait hors de la classe, c'était parfois une parole belle, qui éveillait, et qui était surtout gentille, pleine de bonté.

On passait ainsi, dans un pareil établissement, des mains d'un professeur dans celles d'un autre, et ils étaient tous différents. Tout cela a valeur de symptôme. Nous avons deux Carmes qui enseignaient l'un le français, l'autre l'anglais, et celui-ci ne savait à peu près pas un mot d'anglais ; en tout cas, il ne pouvait pas prononcer une phrase complète. En histoire naturelle, nous avons un homme qui ne comprenait absolument rien ni à Dieu, ni au monde. Mais en mathématiques, en physique, en chimie, et surtout en géométrie descriptive, nous avons des gens remarquables. Et c'est ce qui créait pour nous un lien interne avec la pensée scientifique.

C'est là ce qui me donna l'élément, l'impulsion essentiellement liés à ce qui pousse l'humanité vers l'avenir. Lorsqu'ensuite, après avoir mené tant bien que mal ces études, on arrivait dans une École Supérieure, dans une Université, on devait — à moins qu'on ne se fût endormi — prendre intérêt à la vie publique, à tout ce qui se passe autour de nous.

L'Allemand d'Autriche doit accéder à la connaissance de la nature allemande que lui propose la vie tout autrement que l'Allemand résidant à l'intérieur des frontières de l'Empire. Car voyez-vous, on pouvait s'intéresser superficiellement aux affaires de l'État en Autriche ; mais quand on se souciait de l'évolution humaine, on ne pouvait guère s'y sentir profondément lié. Par contre, on pouvait être orienté — et ce fut mon cas — vers ce courant issu de la culture allemande à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, et que j'aimerais appeler le goethéanisme. Lorsqu'on vit en Autriche, on entre en contact avec ce courant autrement que les Allemands d'Allemagne. Et il ne faut pas oublier que lorsqu'on a été formé aux méthodes scientifiques modernes, on se dégage d'un certain milieu artificiel qui a gagné précédemment tout l'Ouest de l'Autriche. On prend ses distances vis-à-vis de ce qui a imprégné extérieurement les Autrichiens de l'Ouest, qui pour une part sont — je ne parle pas de moi bien entendu — des gens extrêmement gentils. Je veux dire le cléricalisme catholique, qui n'est pas vraiment ancré dans l'âme des

Autrichiens de l'Ouest.

Ce cléricalisme catholique est pour l'essentiel un produit de la Contre-Réforme. Il est le produit d'une politique dont il faut dire qu'elle est proprement habsbourgeoise. Les idées et les impulsions du protestantisme s'étaient assez vigoureusement répandues en Autriche ; mais la guerre de Trente Ans et les événements qui s'y rattachèrent permirent aux Habsbourg d'instaurer une Contre-Réforme et de répandre parmi ce peuple germano-autrichien si extraordinairement prédisposé à l'intelligence l'effroyable obscurantisme qui doit se répandre lorsqu'on veut diffuser le catholicisme sous la forme qu'il prit alors du fait de la Contre-Réforme. On crée ainsi dans tous les êtres humains un lien terriblement superficiel avec tout ce qui relève de la religion. Les plus heureux sont encore ceux qui prennent conscience de ce lien superficiel. Les autres, ceux qui croient leur piété sincère et authentique, sont pris dans une immense illusion, dans un terrible mensonge et sans le savoir ; car ce mensonge qui imprègne leur vie est pour l'âme un ferment de désagrégation.

Lorsqu'on est animé d'une impulsion qui vous pousse vers les sciences de la nature, on ne peut pas s'ouvrir à cette effroyable bouillie qui se répand ainsi dans l'âme. Remarquons cependant qu'il y a toujours des personnalités isolées qui se développent en s'en dégageant. Elles se trouvent poussées vers ce qui fut la floraison de la vie spirituelle en Europe du Centre à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Elles apprennent à connaître le courant qui fut inauguré par Lessing et continué par Herder, par Goethe, par les romantiques allemands, ce courant que dans son ensemble on peut nommer le goethéanisme.

Durant ces décennies, la chose importante pour l'Autrichien-Allemand aspirant à l'esprit, c'est que, séparé en quelque sorte du peuple auquel ont appartenu Lessing, Goethe, Herder {90}, etc., transporté par-delà la frontière dans un milieu complètement étranger, il lui fut donné une vue vivante de Goethe, de Schiller, de Lessing, de Herder, etc. On ne s'assimilait pas le reste, on ne recevait en quelque sorte que ce qui venait d'ailleurs, et on le recevait dans son âme isolée. Car on avait vraiment autour de soi des choses qui ne vous concernaient en rien.

On vivait donc avec quelque chose que l'on ressentait peu à peu comme son propre être, mais qui n'appartenait pas au sol sur lequel on s'était formé, et que l'on portait dans son âme au sein d'une communauté qui contenait des choses ne vous concernant en rien. Car c'était une anomalie que d'héberger dans sa tête, à cette époque, des idées goethéennes alors que le monde alentour était enthousiasmé — mais les paroles d'enthousiasme marchaient sur des échasses et n'étaient pas le fruit d'une lutte loyale et sincère —, le monde s'enthousiasmait, disons pour le livre du prince héritier autrichien Rudolf — que ses collaborateurs avaient écrit : « Oesterreich in Wort und Bild » (L'Autriche par la parole et par l'image). Extérieurement, on faisait partie de cette communauté, mais on n'avait aucun lien avec une pareille production. On portait dans son âme ce qui était réellement né de la nature de l'Europe du Centre, et que j'aimerais appeler le

goethéanisme, au sens large du terme.

Ce courant du goethéanisme — et je considère comme en faisant partie ce qui se rattachait encore aux noms de Schiller, de Lessing, de Herder, et aussi des philosophes allemands — occupe dans le monde une place singulièrement isolée, et cet isolement est très caractéristique. Car il amène celui qui veut aborder sérieusement le cours de l'évolution moderne à se livrer à des réflexions à ce sujet.

Voyez-vous, quand on remonte dans le temps, on peut se demander : qu'ont apporté au monde Lessing et ses successeurs jusqu'aux romantiques allemands, en passant par Goethe, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle environ ? Et en quoi cet apport est-il en relation avec l'évolution historique qui précéda ce temps ?

On ne peut nier que la naissance du protestantisme soit intimement liée à l'évolution historique de l'Europe du Centre. D'une part, pour l'Empire allemand — comme pour l'Autriche — l'impulsion universaliste du catholicisme romain s'est maintenue ; sous une forme plus extérieure en Autriche, plus intérieure en Allemagne, il tient les âmes captives. Car il y a, pour qui peut discerner ces choses, une grande différence entre un catholique autrichien et un catholique bavarois. Sur cette culture du catholicisme s'est greffée celle du protestantisme, disons la culture luthérienne, qui a pris en Suisse la forme donnée par Zwingli ou par Calvin. Or, dans la population du Reich, beaucoup d'hommes ont été imprégnés aussi par cette culture.

Quel rapport y a-t-il entre le goethéanisme et le luthéranisme ? En fait, il n'y a absolument aucun rapport entre les deux choses. Bien sûr, Goethe a aussi étudié Luther, et le catholicisme. Mais si l'on envisage les ferments vivant en son âme, on peut dire que pour lui, pour l'évolution qu'il a suivie, rien n'était plus indifférent que le catholicisme ou le protestantisme. Il les voyait dans son entourage, mais sans avoir avec eux aucune espèce de lien. Et l'on peut ajouter à ceci un autre aperçu.

Herder était pasteur, et même surintendant d'Église à Weimar. En tant que pasteur, il avait reçu extérieurement beaucoup de Luther, et il le connaissait bien — mais quand on lit ses œuvres, on s'aperçoit que sa mentalité, que sa pensée n'étaient pas le moins du monde liées au luthéranisme, bien qu'il en fût issu. Ainsi, tout ce qui est rattaché au goethéanisme est complètement isolé. Et lorsqu'on s'interroge sur la nature de cet élément isolé, il faut répondre qu'il était constitué — comme un ensemble de cristaux — de toutes sortes d'impulsions de la cinquième époque post-atlantéenne justement. Luther eut sur Goethe une influence nulle. Tandis que Goethe reçut l'influence de Linné {91}, de Spinoza, de Shakespeare. Il a lui-même mentionné que ces trois personnalités eurent sur son évolution intérieure une très grande influence.

Et parce que le goethéanisme est entièrement isolé, il ne pouvait absolument pas devenir populaire. Car, n'est-ce pas, la situation établie se maintient ; dans la grande masse, on ne tenta même pas de rendre accessibles les idées de Lessing, de Schiller, de Goethe, et moins encore leur manière de sentir. Par contre, comme s'ils

subsistaient depuis avant le déluge, un catholicisme périmé d'une part, et un protestantisme périmé d'autre part poursuivirent leur carrière. Il y a là un phénomène significatif, important : au sein de ce courant qui a produit un Goethe, dont Goethe a fait partie, les activités spirituelles des gens sont sous l'influence des sermons que prononçaient du haut de la chaire les pasteurs protestants. Il en est bien parmi ceux-ci qui se sont ouverts à la culture moderne ; mais elle ne leur sert de rien pour leurs sermons.

La nourriture spirituelle qui est proposée là est, il faut le dire, antédiluvienne, elle n'a aucun rapport avec ce que notre temps exige, avec ce qui peut lui apporter des forces. Par contre, elle est liée à un autre aspect de notre culture : à ce caractère d'irréalité qu'a la vie spirituelle d'une grande partie de l'humanité. Et c'est là la marque la plus significative peut-être de l'esprit bourgeois, pharisien : cette mentalité — et les discours qu'elle produit — sont complètement en dehors de la réalité.

C'est là un des traits caractéristiques de l'époque présente. Et c'est pourquoi s'est produit ce fait remarquable, à savoir qu'une vague spirituelle très puissante, celle du goéthéanisme, n'a rencontré qu'une totale incompréhension. Telle est la douloureuse constatation que l'on peut faire en face des événements catastrophiques actuels. On peut ressentir cette souffrance lorsqu'on se demande : qu'advient-il de cette vague, une des plus importantes à la cinquième époque post-atlantéenne — qu'en advient-il au milieu de l'atmosphère générale ?

En face de cette situation, ce qui a une certaine importance, c'est qu'on se décide à appeler « Goéthéanum » la maison qui veut se consacrer aux impulsions les plus importantes de la cinquième époque post-atlantéenne — et quel que soit le sort qui attende ce Goéthéanum. Peu importe le nombre des années pendant lesquelles l'édifice portera ce nom — l'important, c'est que la pensée soit née de le lui donner au moment des plus grandes difficultés.

C'est précisément grâce au fait que je vous ai mentionné que le goéthéanisme, dans son isolement, pouvait prendre une importance toute particulière : le fait d'avoir vécu en Autriche à l'époque indiquée, en Autriche où tant de choses ne vous concernaient en rien. Car si les gens avaient compris que ce courant les concernait, les temps actuels ne seraient pas venus, les événements catastrophiques actuels ne se seraient pas produits. On aimerait dire : ceci, et bien d'autres choses, créait l'Autriche allemande dans des individualités isolées — car la grande masse vivait sous la terrible pression du catholicisme de la Contre-Réforme — et rendait certaines personnalités capables d'unir intimement leur âme au goéthéanisme. Je fis moi-même la connaissance d'une de ces personnalités : Karl Julius Schröer {92}, dont toute l'activité avait sa source dans l'impulsion donnée par Goethe. L'histoire rassemblera un jour ce que des gens comme Karl Julius Schröer ont pensé des nécessités politiques en Autriche dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ces gens qui n'ont trouvé aucune oreille pour les entendre, mais qui, d'une certaine façon, ont su comment on aurait pu éviter l'« aujourd'hui

», qui a dû pourtant arriver parce qu'ils n'ont trouvé aucune audience.

En arrivant dans l'Allemagne impériale, on avait avant tout l'impression, lorsqu'on avait grandi dans le commerce avec Goethe, qu'on ne trouvait nulle part un cœur ouvert qui pût comprendre ce lien. Je vins m'installer à Weimar en 1890, après avoir déjà publié mon premier ouvrage important sur Goethe ; mais je ne rencontrai vraiment que très peu de compréhension dans les cœurs pour les sentiments que je portais à Goethe. Dans la vie extérieure, et aussi dans le champ interne de celle-ci — ou si vous préférez, dans les formes extérieures que prenait la vie intérieure —, il y avait tout autre chose qu'un lien avec les impulsions données par Goethe.

Ces impulsions sont en fait complètement inconnues dans les cercles les plus vastes, et inconnues en particulier des professeurs d'histoire littéraire, de ceux qui font à l'Université des conférences sur Goethe, Lessing, Herder, etc., inconnues aussi de tous les pharisiens qui ont commis les affreuses biographies de Goethe. Je ne trouvais de réconfort devant ces horreurs qu'en lisant les publications de Schröer et le beau livre de Herman Grimm {93}, dont j'eus connaissance relativement tôt. Mais ce dernier, par exemple, n'est pas pris au sérieux par les universitaires. Ils estiment que c'est un amateur dans le domaine de la vie spirituelle, et non pas un chercheur sérieux.

Prendre Karl Julius Schröer au sérieux, voilà ce qu'un vrai professeur d'Université ne s'est jamais donné la peine de faire ; il est toujours traité comme un épigone. Et je pourrais faire de ce chapitre une peinture très variée. Mais il ne faut pas oublier que cette littérature avec toutes ses ramifications — y compris le journalisme — reçoit les courants issus de la bourgeoisie qui, au cours des dernières décennies, s'est complètement endormie, est tombée en décadence, et, quand elle se livre à des activités spirituelles, n'est en rien liée au contenu de la véritable vie spirituelle. Dans un contexte comme celui-là, il est impossible d'accéder au goéthéanisme. Car Goethe lui-même est l'esprit le plus moderne — au meilleur, au sens le plus vrai du mot — de la cinquième époque post-atlantéenne. Songez seulement à tout ce qu'il a de particulièrement caractéristique.

C'est tout d'abord sa conception du monde dans son ensemble — laquelle peut être élevée à un niveau spirituel encore supérieur à celle de Goethe lui-même. Sa conception, sa vision du monde repose sur une base scientifique solide. Or, sans fondement scientifique, il ne peut exister de conception du monde solide à l'heure actuelle. C'est pourquoi il est si souvent parlé des sciences dans le livre par lequel j'ai clos en 1897 mes études de Goethe, et qui vient d'être publié dans une nouvelle édition, pour des raisons analogues à celles qui ont amené à rééditer « La Philosophie de la Liberté ». Les pharisiens dirent à ce moment — à l'époque, on faisait encore des comptes rendus de mes livres : « Il appelle cela 'La conception du monde de Goethe' {94} ; il devrait dire : 'La conception goethéenne de la nature'. » Bien sûr, que la conception du monde de Goethe ne puisse être exposée autrement que solidement fondée sur sa conception de la nature, c'est ce que

n'admettaient pas les soi-disant goethéanistes ou historiens de la littérature, philosophes, etc.

En second lieu, ce qui fait de Goethe l'esprit le plus moderne de la cinquième époque post-atlantéenne, c'est le chemin spirituel qui s'est ouvert dans son âme, et qui de la vision intuitive de la nature conduit à l'art. L'un des aspects les plus intéressants qui se révèlent quand on étudie Goethe, c'est ce lien entre le regard porté sur la nature et l'œuvre artistique, la création artistique, l'imagination artistique. On aborde là non seulement des centaines, mais des milliers de questions — non pas de celles qui se posent théoriquement aux pédants, mais de celles qui sont pleinement liées à la vie — lorsqu'on étudie ce processus tout à fait étrange qui se déroule en Goethe lorsqu'il regarde la nature en artiste, et cependant ne la perçoit pas moins dans sa réalité. Il œuvre en artiste de telle sorte que, pour employer ses propres mots, on sent dans son art, à un niveau supérieur, comme un prolongement de la création divine dans la nature.

Un troisième élément très caractéristique de la conception du monde goethéenne, c'est la représentation qu'il a de l'homme : il le voit partie intégrante de l'univers — la fleur, le fruit de l'univers. Constamment, il s'efforce de le voir, non pas isolé, coupé du monde, mais comme pénétré par l'activité de l'esprit qui sous-tend les phénomènes naturels ; pour Goethe, l'âme de l'homme est le lieu où l'esprit de la nature se contemple lui-même. À ces pensées exprimées ici sous une forme abstraite se rattachent infiniment de choses lorsqu'on les poursuit dans le concret. Et tout cela constitue la base solide sur laquelle on peut construire et accéder à l'époque moderne aux suprêmes hauteurs de la contemplation spirituelle, suprasensible. Si l'on fait remarquer aujourd'hui que le monde a négligé ce qu'il fallait faire pour comprendre Goethe — car il ne l'a pas fait —, ce n'est certes pas pour morigéner les gens, les traiter de haut ou leur assener des critiques définitives, mais uniquement pour les inviter à comprendre le goethéanisme. Car suivre cette voie du goethéanisme, c'est trouver l'accès de la Science spirituelle anthroposophique. Et sans elle, le monde ne trouvera pas d'issue à la situation catastrophique actuelle. En un certain sens, commencer par l'étude de Goethe, c'est prendre le chemin qui conduit le plus sûrement à la Science spirituelle.

Tout ceci est en rapport avec quelque chose d'autre encore. Je vous ai rendus attentifs au fait que cette vie spirituelle qui se répand à partir de la chaire et qui est pour beaucoup d'hommes si fallacieuse — mais ils n'en ont pas conscience —, que tout cela date d'avant le déluge. De même d'ailleurs que l'érudition de nos universitaires. Cette forme d'érudition devient une anomalie dès lors que le goethéanisme est là. Car un nouvel élément caractéristique dans la personnalité de Goethe, c'est un universalisme grandiose ; certes, dans les domaines les plus divers, il n'a fait que semer de petites graines. Mais ces graines peuvent être cultivées partout ; et cultivées, elles contiennent quelque chose de si grand, de si grandiose, les grandes idées modernes, celles dont l'humanité ne veut rien savoir, et vis-à-vis desquelles la culture universitaire moderne paraît dater d'avant le

déluge ; et elle date terriblement en effet, même lorsqu'elle fait une place à telle ou telle nouveauté. Le goethéanisme, voilà la véritable vie de l'esprit — celle que l'on ignore.

En un certain sens, Goethe est l'universitas litterarum, l'université secrète — et la formation universitaire actuelle occupe illégalement le trône. Tout ce qui se passe dans le monde extérieur, et qui a conduit à la catastrophe actuelle, tout cela est en dernier ressort un résultat de ce qui est enseigné dans les universités. Les gens parlent aujourd'hui de politique, de telle ou telle personnalité, du socialisme qui a pris naissance ; ils parlent des bons et des mauvais aspects de l'art, ils parlent du bolchevisme, etc., etc. Ils redoutent telle ou telle chose, ils voient telle ou telle personne occuper tel ou tel poste, il y en a qui disaient il y a six semaines le contraire de ce qu'ils affirment aujourd'hui... Et d'où vient tout cela ? En dernier ressort des lieux où aujourd'hui l'on reçoit une formation. Tout ce qui se dit est secondaire, plus que secondaire, dès l'instant où l'on ne voit pas qu'il faut porter la hache à la racine de ce que l'on appelle la culture moderne. À quoi serviront ce qu'on appelle les idées judicieuses, si l'on ne distingue pas avec quoi il faut rompre ?

Je puis encore, comme je l'ai fait précédemment, vous parler de choses qui ne me concernaient pas. Lorsqu'après l'école primaire supérieure j'entrai à l'Université, je me fis inscrire à différents cours que je suivis. Je ne me sentais en rien concerné par tout cela, car nulle part on ne pouvait sentir la présence d'une impulsion réellement en rapport avec l'évolution de notre temps. J'avais pourtant une certaine sympathie pour cette université qu'est le goethéanisme, parce que Goethe, au fond, lorsqu'il avait passé par la formation universitaire, avait passé par quelque chose qui en réalité ne le concernait en rien. Il s'est fort peu occupé de ce qui se faisait à Leipzig et à l'Université royale de Saxe. Et à Strasbourg, plus tard, il s'est fort peu soucié des cours qu'il suivait.

Et pourtant, tout chez lui, même les œuvres d'art les plus pures, repose sur le terrain solide d'une rigoureuse connaissance de la nature. Goethe s'est progressivement lié aux impulsions de connaissance les plus modernes, en opposition avec la mentalité universitaire. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'on parle de goethéanisme. Voilà ce que j'aurais voulu faire entrer dans les têtes lorsque j'ai écrit mes études sur Goethe, et aussi le livre intitulé « Goethe et sa conception du monde ». J'aurais bien voulu leur faire prendre conscience de ce que fut le véritable Goethe. Mais voilà — le temps ne s'y prêtait pas : la table d'harmonie manquait dans une grande mesure. Elle était là en germe : à Weimar, le terrain était favorable. Mais rien ne fut construit sur ce terrain, et ceux qui s'y trouvaient en rejetèrent ceux qui auraient pu y prendre place. Si les temps actuels avaient quelque peu assimilé le goethéanisme, ils s'ouvriraient de toute leur aspiration à la Science spirituelle. Car il prépare à la recevoir. En même temps, il constitue la méthode par laquelle peut s'accomplir une véritable régénération de l'époque présente.

Après avoir fait hier la conférence à Bâle, j'ai dû penser : ce qu'il y aurait à dire est en fait tel qu'il ne pourrait y avoir aujourd'hui aucun savant honnête qui, en se penchant sur la chose, ne puisse y adhérer. S'il s'y consacre ! Ce qui fait obstacle, ce ne sont pas des raisons logiques, c'est cette brutalité même qui, dans tous les domaines du monde civilisé, a provoqué la catastrophe actuelle. Qu'il existe une Société Goethe, c'est un fait qui reste naturellement toujours profondément symbolique ; une Société Goethe qui, il y a quelques années, n'eut rien de mieux à faire que de se donner pour président un ancien ministre des Finances en retraite. Dans le mensonge dans lequel il vit, ce président croit naturellement qu'il vénère Goethe, parce qu'en raison de la formation actuelle, il ne peut se faire la moindre idée de la distance incommensurable — il faudrait faire appel à des distances cosmiques entre étoiles pour la mesurer — qui sépare ce président de la Société Goethe de la forme la plus élémentaire du goethéanisme.

Ce temps n'était certes pas fait pour ouvrir les esprits à la compréhension profonde du goethéanisme. Car voyez-vous, le goethéanisme n'est pas une propriété nationale, il n'est pas allemand. Il est nourri de Spinoza — qui n'était pas Allemand —, de Shakespeare — qui n'était pas Allemand —, de Linné — qui n'était pas Allemand. Goethe l'a dit lui-même, ce sont là les trois personnalités qui ont eu sur lui la plus grande influence, et il n'était certainement pas dans l'erreur sur ce point. Celui qui connaît Goethe sait combien cette affirmation est fondée. Le goethéanisme pourrait imprégner toute pensée humaine, toute vie religieuse, toute activité scientifique, toute institution sociale dans la communauté. Il pourrait régner en politique — il pourrait régner partout... Mais le monde aujourd'hui écoute des bavards... et je ne dis pas : des politiciens bavards — aujourd'hui, l'adjectif et le substantif font presque double emploi...

Voyez-vous, en regard de la distance qui sépare ce remue-ménage spirituel de la réalité, ce que nous voulons ici — et qui sera si vigoureusement détesté dans l'avenir que sa réalisation sera très compromise —, ce que nous voulons ici constitue une protestation vivante. Protestation que l'on ne peut exprimer mieux qu'en disant : ce que nous voulions réaliser ici, c'est un Goethéanum. Quand nous parlons ici d'un Goethéanum, nous exprimons la conscience que nous avons des caractéristiques les plus importantes, des exigences les plus importantes du temps présent. Dans ce monde de pharisiens, ce Goethéanum au moins aura été voulu, et devrait s'élever bien haut au-dessus du monde actuel, de celui que l'on dit civilisé.

Bien entendu, si les choses allaient selon le cœur de nombreux contemporains, on dirait peut-être qu'il eût été plus malin de parler d'un « Wilsonianum » — cette bannière sous laquelle tout se range à notre époque. Car c'est ce à quoi le monde aujourd'hui veut se soumettre et probablement se soumettra.

Il peut sembler étrange à plus d'un de dire : le seul recours contre le wilsonisme, c'est le goethéanisme. D'autres viennent alors qui se prétendent mieux informés et disent : c'est un utopiste qui parle ainsi ! — Mais qui sont ceux qui parlent d'« utopie » ? — Précisément ceux qui sont adaptés au monde, qui en ont

fait ce qu'il est devenu ; ceux qui se sont toujours crus pleins de sens pratique ; ceux-là précisément qui se dressent naturellement contre les paroles fondées sur les réalités les plus profondes : le wilsonisme rendra le monde malade, et dans tous les domaines, le monde aura besoin d'un remède, et ce remède, c'est le goéthéanisme !

Si je peux terminer par une remarque d'ordre personnel ce commentaire de mon livre « Goethe et sa conception du monde », qui vient de paraître dans sa seconde édition : par un singulier enchaînement de faits, le livre n'est pas encore là. N'est-ce pas, à notre époque en particulier, on est toujours prêt à faire quelques concessions. Il y a quelque temps, des esprits pratiques nous ont proposé la chose suivante — il y a des mois déjà : on devrait envoyer ici directement de l'imprimerie ces deux livres, « La Philosophie de la Liberté » et « Goethe et sa conception du monde », afin qu'ils n'aient pas à faire le long détour par Berlin. Et l'on se dit donc que les esprits pratiques s'y connaissent dans ce genre de choses. « La Philosophie de la Liberté » fut donc annoncée par eux comme envoyée, mais n'arriva pas ici au long des semaines. À Berlin, les gens pouvaient déjà s'en procurer depuis longtemps ; ici, pas un exemplaire, parce que les esprits pratiques avaient organisé la chose — nous autres, gens sans sens pratique, nous ne devons pas nous en mêler. Qu'était-il donc advenu de « La Philosophie de la Liberté » ? Il s'était passé ceci : les esprits pratiques avaient indiqué à l'imprimerie que les exemplaires du livre devaient être envoyés à Dornach près de Bâle.

Mais le responsable à l'imprimerie s'est dit : Dornach près de Bâle, c'est en Alsace — car il y a aussi un Dornach près de Bâle, mais en Alsace —, nous pouvons les affranchir au tarif de l'intérieur en Allemagne. Ces indications pratiques ayant été observées, tout l'envoi est parti pour Dornach en Alsace, où bien entendu on n'a pas su quoi en faire. Il fallut que les gens dépourvus de sens pratique fassent une réclamation et enfin, après ces longs détours et quand l'homme de la pratique eut bien voulu reconnaître que Dornach près de Bâle, ce n'est pas Dornach en Alsace, « La Philosophie de la Liberté » est arrivée ici. Quant à « Goethe et sa conception du monde », a-t-il été envoyé par un esprit pratique quelconque de Stuttgart au pôle Nord, au lieu de Dornach près de Bâle, je l'ignore. Ceci n'étant qu'un exemple vécu de la participation des esprits pratiques à la vie pratique.

Voilà donc la tentative que j'ai faite dans le domaine qui m'était proche — davantage par les circonstances que par mes goûts — de vraiment servir l'époque. Et je crois, quand je considère ce qui, à partir des impulsions de l'époque, me relie à ces livres, qu'ils servent vraiment l'époque dans les domaines les plus différents. C'est pourquoi aussi ils m'ont enseigné combien de choses ont été entreprises et vraiment réalisées au cours des dernières décennies contre l'époque. Les gens, dans leur brutalité, peuvent croire tant qu'ils voudront qu'on arrive par la force à ses fins : en vérité, rien ne peut être obtenu par la force de ce qui s'oppose aux impulsions de l'époque. Bien des choses peuvent être freinées qui leur sont conformes ! Mais elles se fraieront leur chemin, bien que peut-être sous un tout autre nom et dans de tout autres contextes. Je crois cependant que ces livres — à

côté de bien d'autres choses — permettent de voir comment, en observant son temps, on peut le servir. Car on peut le servir en toutes choses, dans les moindres activités. Il faut seulement avoir le courage d'adhérer au goethéanisme, à cette *universitas liberarum scientiarum* qui s'élève à côté de l'université antédiluvienne que tous vénèrent, et les révolutionnaires plus que les autres.

Ces choses peuvent facilement paraître comme inspirées par un sentiment personnel — et c'est pourquoi j'hésite toujours à en parler. On est naturellement exposé à s'entendre dire : ah ! ah ! Il n'est pas devenu professeur d'Université, voilà pourquoi il en dit du mal — oui, il faut accepter d'entendre cela quand on se trouve dans la nécessité de montrer ce qu'est le véritable mal de notre temps, celui que ne discernent pas les gens qui parlent d'un point de vue politique, ou scientifique, ou économique, ou confessionnel quelconque. Le point de vue effectif à considérer, seuls le voient ceux qui parlent du dogme d'infaillibilité le plus pernicieux, de ce dogme d'infaillibilité qu'un consensus fatal a imposé à ce qui mène aujourd'hui l'humanité. Bien entendu, lorsque je parle de ces maisons de la science officielle aujourd'hui, où poussent tant de mauvaises herbes — mais aussi quelques bonnes petites plantes naturellement —, je ne vise jamais l'individu isolé, un professeur déterminé, pas plus que quand je parle des états ou des nations ; ils peuvent être excellents. Ce qui est en cause, c'est la nature de l'institution.

Et combien elle est détestable, cette institution, cela se voit déjà au fait que les écoles qui ont commencé à se développer à partir d'un élément naturel : les Écoles supérieures techniques, ont déjà adopté des allures d'Université, et en réalité, ont fait ainsi un grand pas en direction de l'enlissement.

Considérez ce que je viens d'exposer à nouveau aujourd'hui comme une sorte d'élément épisodique intercalé dans nos entretiens anthroposophiques. Mais je pense qu'il peut, qu'il doit y trouver place, tant l'époque présente incline nos pensées et nos sentiments dans cette direction. Et il faut bien que cela soit exposé ici, ne serait-ce que parce que, malheureusement, cela ne peut être fait ailleurs.

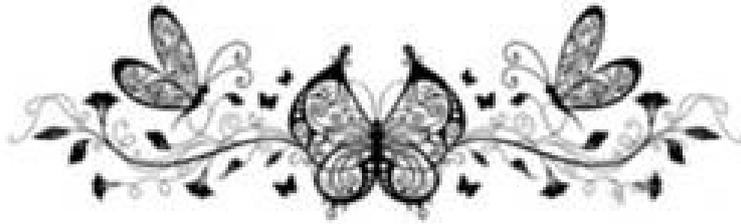
Notre époque est bien, bien éloignée du goethéanisme, qui vraiment est tout autre chose que l'étude de la vie et des œuvres de Goethe. Notre époque a terriblement besoin de ce goethéanisme. Dire cela, c'est paraître utopique, dépourvu de sens pratique — c'est pourtant ce qui, à notre époque, est essentiellement la conception la plus pratique qui soit. En fondant les différentes branches de l'activité sur le goethéanisme, on dépassera le rationalisme. Qui se place sur le terrain du goethéanisme saura trouver la Science spirituelle. C'est ce qu'on voudrait graver en lettres de feu dans le cœur des humains aujourd'hui.

Voilà de longues années que je le tente, par les voies les plus diverses. Mais ces mots qui sortaient du cœur pour servir l'époque ont souvent été pris pour des sermons édifiants. Car au fond, les gens qui dorment si bien de leur sommeil culturel, ils ne veulent rien entendre d'autre que des sermons, n'est-ce pas ? Et l'humanité aurait tant besoin que l'on recherche concrètement ce que le temps exige, ce dont l'époque a besoin, ce qu'elle exige ! C'est cela qu'il faut chercher à

comprendre, car aujourd'hui, ce qui importe avant tout, c'est de bien voir les choses. Dans l'immense confusion qui sera bientôt plus grande encore, il est bien banal de se demander : que doit faire l'individu isolé ? — Ce qui est avant tout nécessaire, c'est de se soucier d'y voir clair, de comprendre, afin que l'infailibilité, en particulier dans le domaine dont nous venons de parler, s'engage sur la bonne voie.

Ce livre : « Goethe et sa conception du monde », a été surtout écrit pour montrer que dans toutes les branches de la connaissance, il y a aujourd'hui deux courants : l'un qui est en décadence, que tous révèrent — et l'autre qui renferme les germes d'avenir les plus féconds, et que tous évitent. Au cours des dernières décennies, les humains ont fait bien des expériences fâcheuses, et souvent par leur propre faute. Mais ce qu'ils devraient comprendre, c'est que les plus mauvaises — et ils en feront de plus mauvaises encore —, ils les ont faites avec leur maître d'école. Il semble que tout d'abord, l'humanité ait besoin de passer par l'expérience qu'elle doit faire avec le maître d'école universel... car c'est d'un maître d'école qu'elle a fait l'organisateur universel ! Aux bavards qui ont inondé le monde de leurs discours vient ainsi se joindre celui qui doit organiser le monde conformément à ces parolotes d'universitaires.

Les paroles qui précèdent sont dites, non pas pour incliner au pessimisme, mais pour éveiller les impulsions qui permettront d'opposer le goethéanisme au wilsonisme. Elles ne sont pas davantage inspirées par un sentiment national quelconque, car Goethe lui-même n'est certainement pas un nationaliste — c'est un véritable esprit international. Que le monde soit préservé du mal que signifierait pour lui l'avènement du wilsonisme au lieu et place du goethéanisme !



## HUITIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 2 novembre 1918*

Nous avons précédemment tenté de projeter quelque lumière sur les traits caractéristiques et les particularités de ce que nous appelons la cinquième période post-atlantéenne — la nôtre — qui a commencé au début du XV<sup>e</sup> siècle, et se terminera au milieu du quatrième millénaire. Or, beaucoup d'événements symptomatiques du temps présent ont un lien étroit et fort avec ce qui s'est passé au début de cette période. Pour des raisons qui apparaîtront peut-être dans les conférences ultérieures, et qui tiennent à l'ensemble de l'évolution, on peut distinguer dans cette cinquième époque post-atlantéenne cinq phases ; et nous en sommes actuellement à un moment particulièrement important, au tournant où elle va passer de la première à la seconde de ces cinq phases.

Je voudrais évoquer à votre regard spirituel, dans une sorte d'ensemble, les impulsions qui ont nourri les religions, dans la mesure où ces impulsions étaient symptomatiques. Mais je serai obligé de présenter bien des choses sans préciser, en les esquissant. Car dès que l'on aborde sérieusement cette évolution des impulsions religieuses, les réalités que l'on doit considérer se traduisent si difficilement par les mots du langage humain que l'on peut seulement s'exprimer approximativement, par allusions. C'est pourquoi il vous faudra vous efforcer, aujourd'hui et demain, de voir dans les mots et derrière les mots. Non que je veuille faire des mystères — mais parce que la langue est par trop impuissante à exprimer vraiment la multiplicité et la variété des impulsions réelles.

Et, surtout, je dois vous rendre attentifs à la nécessité, pour celui qui étudie ces choses du point de vue de la Science spirituelle, de vraiment penser. L'humanité actuelle a plus ou moins perdu l'habitude de penser. Je ne parle naturellement pas de ce mode de pensée qui fonde tout l'orgueil de la science d'aujourd'hui ; je veux dire cette pensée qui est capable de vraiment faire des distinctions précises correspondant à la réalité. Je dois avant tout vous rappeler que je vous ai parlé de deux courants dans l'évolution de l'humanité. Je ne sais pas si tous les auditeurs présents auront écouté assez attentivement les expressions que j'ai employées dans les considérations précédentes, et s'ils auront déjà remarqué ce que je vais souligner spécialement aujourd'hui, afin que par la suite il ne naisse aucun malentendu.

J'ai tout d'abord souligné dans l'évolution de l'humanité post-atlantéenne le point suivant : l'humanité rajeunit, si l'on peut parler ainsi. Ce qui signifie que dans la première période post-atlantéenne, celle que l'on appelle l'Inde antique,

les hommes restaient capables de se développer corporellement jusqu'au-delà de la cinquantième année. À l'époque de la Perse antique, ce développement s'arrêtait à un âge moins avancé, et à l'époque égypto-chaldéenne, moins avancé encore. Vint ensuite l'époque gréco-latine, où les hommes n'étaient plus capables de se développer au-delà de trente-cinq ans. À présent, ils ne peuvent le faire grâce à ce qui leur vient de l'extérieur que jusqu'à vingt-huit ans. Ce qui peut leur permettre de poursuivre leur développement, ils doivent le puiser dans ce qu'apportent les impulsions spirituelles. Une humanité viendra ensuite qui ne sera plus capable d'évoluer au-delà de vingt et un ans ; ce sera la sixième époque post-atlantéenne. Et ainsi de suite. En progressant dans le temps, l'humanité rajeunira. C'est là une manière d'évoluer de l'humanité.

Ce qu'il faut bien voir — je viens de le dire, je ne sais pas si tous ont remarqué cela —, c'est que cette évolution concerne l'humanité dans son ensemble. Dans le cadre de ce que j'appellerai la première évolution, nous dirons que l'humanité en est à une phase située entre la vingt-huitième et la vingt et unième année. Or, ce sont les années où se développe particulièrement l'âme de sensibilité. Nous en sommes donc actuellement au moment où l'humanité entière développe spécialement l'âme de sensibilité — l'humanité dans son ensemble — dans le cadre de l'une des évolutions.

Mais j'ai à vous parler d'une autre évolution, dans le cadre de laquelle, lors de la première époque post-atlantéenne, celle de l'Inde antique, l'individu isolé s'est développé par le corps éthérique. Pendant la seconde période, celle de la Perse, il s'est développé par le corps de sensibilité ; pendant la période gréco-latine, par l'âme de sensibilité et d'intelligence, ou âme d'entendement. Et à l'époque actuelle il se développe par l'âme de conscience. Ceci constitue la deuxième évolution. Elle concerne les individus isolément, et se poursuit tandis que se déroule également la première, qui concerne l'humanité dans son ensemble. Si je considère à nouveau notre époque, je dirai que l'homme isolé développe l'âme de conscience.

Il faudrait en outre considérer un troisième courant d'évolution : celui que suivent les différents peuples ou peuplades. Dans ce contexte, je vous ai déjà exposé que le peuple italien par exemple, dans ce qui appartient au peuple, développe particulièrement l'âme de sensibilité ; le peuple français, ce qui est stimulé par l'âme d'entendement ; les peuples anglophones, ce qui développe particulièrement l'âme de conscience, etc. Ceci constitue la troisième évolution. Vous le voyez, les courants interfèrent, et je ne peux pas dégager un principe unique pour notre époque.

- *Première évolution* : l'humanité entière développe l'âme de sensibilité.
- *Deuxième évolution* : l'individu développe l'âme de conscience.
- *Troisième évolution* : celle des peuples.

Mais ces trois courants se croisent en chaque être humain, ils interviennent dans toutes les âmes. Vraiment, mes chers amis, l'ordre de l'univers n'est pas une chose simple ! Si vous voulez qu'il puisse pour vous s'exprimer par les idées les plus simples, il faut vous faire professeur ou roi d'Espagne. Rappelez-vous en effet la légende de ce roi d'Espagne à qui l'on exposait une structure de l'univers pourtant bien moins compliquée que celle qui est envisagée ici : si Dieu lui avait laissé le soin d'organiser le monde, disait-il, il ne l'aurait pas fait aussi compliqué. Il aurait beaucoup simplifié les choses. Et certains manuels, ou ouvrages de vulgarisation, se sont toujours conformés à ce principe : la vérité doit être simple. Principe que l'on applique non pas en se fondant sur une réalité, mais uniquement par indolence, je pourrais même dire à cause de la paresse humaine générale. En schématisant, en classant tout, on ne rend vraiment pas compte de la réalité. Et ces conceptions simplistes si appréciées aujourd'hui dans le domaine des sciences officielles, elles sont à des années-lumière — pour employer le langage des astronomes — de la réalité véritable.

Lorsqu'on veut comprendre tout ce qui agit dans les âmes humaines de cette cinquième époque post-atlantéenne, il faut bien tenir compte de ces évolutions particulières insérées dans l'ensemble de l'évolution. Car elles procèdent lentement, progressivement. Et pour envisager l'évolution religieuse de cette même période, nous aurons présent à l'arrière-plan, en quelque sorte, ce triple cheminement.

Au moment où commence cette cinquième époque post-atlantéenne, en effet, beaucoup de choses, et aussi la vie religieuse de l'humanité civilisée, sont prises dans les ondes profondes d'un mouvement de transformation. Mouvement qui n'est nullement achevé de nos jours, et qu'il faut comprendre dans ses effets profonds ; par là, les hommes pourront vraiment faire usage de l'âme de conscience. Car, comme je le disais hier, les humains ne pourront vraiment prendre part à l'évolution ultérieure que s'ils voient clairement ce qui se passe. Au début du XV<sup>e</sup> siècle, les impulsions religieuses de l'humanité civilisée sont véritablement agitées de remous.

Voyons tout d'abord l'Europe ; car ayant acquis une vue de ce qui s'y est passé à ce sujet, nous aurons également une image du globe terrestre tout entier. Les remous dont je parle se préparaient depuis longtemps, depuis le X<sup>e</sup> siècle et même le IX<sup>e</sup> déjà, dans la vie spirituelle de l'Europe et de l'Asie mineure. Ils se préparaient par les effets que provoquait encore, sous une forme tout à fait particulière, l'impulsion du Christ. Nous le savons, cette impulsion poursuit son action avec le temps. Mais cette expression abstraite : elle poursuit son action — ne dit vraiment que très peu de chose. Il faut pouvoir discerner sous quelles formes diverses, différentes, elle se poursuit, modifiée, ou mieux encore métamorphosée.

Lorsqu'on observe ce qui se mit ainsi en mouvement au début du XV<sup>e</sup> siècle, et agit encore très profondément dans les hommes aujourd'hui — bien souvent sans

qu'ils en aient la moindre conscience —, on le voit en rapport avec les événements catastrophiques actuels. Et la chose s'exprime tout d'abord, à partir des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, par la possibilité de créer sur un certain territoire du monde civilisé le vrai peuple du Christ : peuple qui fut doté de la faculté, de la possibilité intérieure de répandre dans les siècles futurs la révélation chrétienne. On exprime la chose dans son sens le plus authentique lorsqu'on dit qu'à cette époque, et pour préparer les temps futurs, un peuple fut rendu particulièrement apte à devenir le peuple du Christ.

À l'origine de ce phénomène, il y a tout d'abord ce fait : dès le IX<sup>e</sup> siècle, l'impulsion du Christ, poursuivant son action efficace, prit des formes différentes en Europe. Des âmes se révélèrent alors capables de s'ouvrir directement à la révélation chrétienne — et cette forme que prenait l'action de l'impulsion christique fut rejetée vers l'Europe orientale. Tout ce qui s'accomplit sous le patriarche Photius, sous le pape Nicolas I<sup>er</sup> {95}, aboutit à rejeter l'impulsion christique dans son intensité particulière vers l'Est de l'Europe.

Une controverse s'alluma à ce moment, vous le savez : fallait-il penser que le Saint-Esprit venait du Père et du Fils, ou avait-il une autre origine ? Mais je ne m'arrêterai pas à cette controverse dogmatique. Ce que je veux considérer, c'est ce qui a une action durable. Cette différenciation, cette métamorphose de l'impulsion christique se produisit donc : les habitants de l'Est de l'Europe ouvrirent leur âme aux influx permanents de l'impulsion du Christ, à la présence perpétuelle, permanente, du souffle du Christ. Cette forme nouvelle fut rejetée vers l'Est, et de ce fait, le peuple russe au sens le plus large du terme devint, dans le cadre de la civilisation européenne, le peuple du Christ.

Il est particulièrement important de savoir cela à notre époque. Et ne dites pas qu'en présence des événements actuels, une pareille vérité paraît bizarre. En parlant ainsi, vous manifesteriez seulement que vous vous méprenez complètement sur le principe fondamental de la sagesse spirituelle, à savoir que souvent, les événements extérieurs ont un aspect absolument opposé à la réalité, à la vérité profondes. Et ce qui compte, c'est que l'on discerne les processus internes, les véritables réalités spirituelles. Celles-ci ont eu pour résultat de lancer en direction de l'Est de l'Europe une vague qui amena la naissance du peuple du Christ.

Mais que veut dire en fait cette expression : la naissance du peuple du Christ ? Vous pourrez le discerner par l'étude des symptômes dans l'histoire extérieure. Vous verrez — si vous portez votre regard sur les processus internes, et non pas sur les faits extérieurs souvent en contradiction avec la réalité —, vous verrez que tout cela est parfaitement exact. Cette expression, la naissance du peuple du Christ, signifie qu'à l'Est de l'Europe un territoire fut réservé où vivaient des hommes directement unis à l'impulsion du Christ, des hommes qui, en permanence, recevaient dans leur âme l'impulsion du Christ. Le Christ est là, présent, en permanence : c'est l'aura intérieure qui imprègne la pensée, le

sentiment de ce peuple.

De ce que j'avance ici, on ne peut trouver aucune preuve extérieure plus nette, plus directe, que la personnalité de Solovieff, le plus grand philosophe russe des temps modernes. Lisez-le, et vous sentirez — en dépit de toutes les singularités de cet homme dont j'ai parlé dans d'autres perspectives — comment afflue en lui directement ce que l'on pourrait appeler l'inspiration christique. Inspiration qui agit avec une telle force en son âme qu'il ne peut se représenter la structure de la société autrement que gouvernée par le Christ. Le Christ invisible est pour lui le souverain de la communauté humaine, et toute action accomplie par l'homme se fait par l'action efficace, pénétrant jusque dans les muscles, de l'impulsion du Christ. Le plus pur, le plus beau représentant du peuple du Christ, c'est le philosophe Solovieff. {96}

C'est cette orientation qu'a gardée jusqu'à ce jour, jusqu'à cette heure, l'évolution russe. Et lorsqu'on sait que le peuple russe est le peuple du Christ, on peut comprendre que l'évolution actuelle se soit poursuivie jusqu'à la forme qu'elle prend présentement. C'est là une des métamorphoses, préparée par le peuple du Christ, une des différenciations de l'impulsion du Christ.

Une seconde forme différente fut l'œuvre de Rome. Ayant observé la métamorphose authentique, l'action efficace et permanente de cette forme nouvelle en direction de l'Est, Rome, faisant de la souveraineté spirituelle du Christ une souveraineté temporelle de l'Église, décréta que tout ce qui concerne le Christ fut révélé une fois pour toutes au début de notre ère — une unique fois. Révélation qui fut confiée à l'Église, et que l'Église a pour tâche de diffuser. Par là, la révélation chrétienne se trouva liée à une puissance temporelle, et dépendit de l'administration, de la souveraineté de l'Église. C'est ce qu'il importe de bien comprendre. On aboutit ainsi à une amputation de l'impulsion du Christ. Elle est portée dans sa totalité par le peuple du Christ, qui la répand sous la forme d'une activité efficace, directe, présente. L'Église romaine a annulé, supprimé cette action permanente, elle a réduit l'impulsion du Christ à un fait historique situé au début de notre ère, et mis tout l'accent sur la tradition, sur la lettre des Écritures ; et tout cela est désormais placé sous l'administration de l'Église.

Par un tel cheminement, l'impulsion du Christ, chez les peuples sur lesquels l'Église romaine avait étendu son influence, descendit des hauteurs spirituelles où elle s'est maintenue dans l'Est, et fut amenée au niveau d'intrigues politiques, de cette confusion entre la politique et l'Église dont je vous ai déjà dit, dans d'autres perspectives, qu'elle caractérisait le Moyen-Âge. En Russie, cette confusion — bien que le tsar eût été nommé pape de l'Église russe — n'existait pas, elle n'était inscrite que dans les faits extérieurs, dans des apparences. La véritable collusion entre les problèmes de pouvoir et les questions d'administration cléricale fut l'œuvre de Rome.

Cette confusion entre l'administration cléricale et le pouvoir politique, en raison de motifs, de réalités internes historiques, provoqua une certaine crise au début de

la cinquième époque post-atlantéenne. C'est celle de l'âme de conscience, nous le savons, celle où la personnalité veut se manifester et prendre appui sur elle-même. Et de ce fait, dès lors que point l'aube de cette autonomie de la personnalité, il devient particulièrement difficile d'y voir clair dans le problème de la personnalité du Christ Jésus lui-même. Jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, le Moyen-Âge avait maintenu ses dogmes sur la manière dont, en la personne du Christ, l'esprit divin s'unissait au corps physique. Ces dogmes avaient naturellement revêtu des formes différentes. Mais sans provoquer des conflits, des bouleversements dans les âmes. Dans les contrées où s'était répandu le catholicisme romain, ces conflits surgirent au moment où la personnalité humaine, aspirant à se saisir elle-même, demanda aussi des explications sur la personnalité du Christ.

Au fond, les oppositions de Huss, de Wyclif, de Luther, de Zwingli {97}, de Calvin, le combat que menèrent ensuite les Baptistes {98}, Gaspard Schwenkfeld, Sébastien Franck et bien d'autres encore, étaient l'expression du besoin de savoir comment la nature divine et spirituelle du Christ est rattachée à la nature humaine temporelle de Jésus. Voilà ce qui était en discussion, et qui certes créa beaucoup de remous.

En particulier, des doutes s'éveillèrent vis-à-vis du courant d'évolution qui avait émoussé l'action efficace durable, permanente, de l'impulsion du Christ, qui l'avait réduite à un événement placé au début de notre ère, et dont l'Église devait assurer la diffusion. On peut dire qu'ainsi, tout ce qui recevait l'influence de Rome devint le peuple de l'Église. Des Églises, des sectes furent alors fondées, qui avaient une certaine importance. Ne venez pas dire qu'en Russie aussi on a fondé des sectes. Ce sont de ces notions qui pervertissent toute vue de la réalité : on emploie le même mot pour des choses qui, dans un territoire, sont foncièrement différentes de ce qui s'est produit ailleurs. En étudiant les sectes russes, on s'apercevra qu'elles n'ont pas la moindre ressemblance avec ce que furent les sectes dans les régions placées sous l'influence de l'Église catholique et romaine. Ce qui compte, ce n'est pas que l'on puisse désigner les choses par le même mot : c'est la pulsation de la réalité qui passe à travers elles.

Ce qui caractérise la vie et les aspirations des humains au début du XV<sup>e</sup> siècle, c'est précisément cette attitude de rébellion — pour les raisons que j'ai déjà exposées, et aussi parce qu'ils se dressaient contre l'Église catholique et romaine, uniforme et agissant par le moyen de la suggestion.

Cet assaut de la personnalité provoque un contrecoup : au romanisme de l'Église vient se joindre le mouvement jésuite qui dans son sens fondamental (que déforment aujourd'hui les ragots, pardonnez-moi cette expression brutale, qui parlent partout de « jésuitisme »), qui dans son sens fondamental n'est possible qu'à l'intérieur de l'Église catholique romaine. Car dans l'essentiel, il repose sur ceci : au sein du véritable peuple du Christ, la révélation de l'impulsion christique reste en quelque sorte dans la nuée du suprasensible, elle ne descend pas dans le monde physique, dans le monde des sens. Solovieff veut hausser le royaume de ce

monde jusqu'au royaume de Dieu, il ne veut pas que ce dernier descende dans le temporel. Le mouvement jésuite vise au contraire à implanter le royaume de Dieu dans le temporel, et à susciter dans l'âme des impulsions telles que ce royaume de Dieu agisse dans le champ physique comme le font les lois du monde physique. Le mouvement jésuite aspire à établir une souveraineté temporelle, sous la forme d'une royauté, du royaume temporel du Christ. Il veut y parvenir avant tout en préparant ses adeptes — les membres de l'Ordre de Jésus — comme s'ils étaient une communauté militaire, une armée.

Le Jésuite se sent soldat spirituel, et pour lui le Christ n'est pas un être spirituel agissant sur le monde par les voies de l'Esprit. Il doit le porter dans ses pensées, dans sa sensibilité, comme un souverain temporel, le servir comme on sert un roi en ce monde, comme un soldat sert son général. L'administration ecclésiastique, du fait qu'elle régit le spirituel, ne peut prendre les formes d'un gouvernement militaire, mais elle doit soumettre son organisation à un ordre militaire strict. Tout doit viser à faire du vrai chrétien un soldat du généralissime Jésus. C'est là — pour caractériser aujourd'hui d'un autre point de vue une chose que j'ai déjà exposée à Karlsruhe {99} —, c'est là le but essentiel des exercices que pratique tout Jésuite pour cultiver en lui cette force immense dont disposa longtemps l'Ordre de Jésus, et dont l'action sera encore sensible dans les formes décadentes des temps de chaos que nous abordons maintenant. Toutes les méditations prescrites par Ignace de Loyola {100}, et que les Jésuites pratiquent scrupuleusement, visent à faire de ceux-ci les soldats du généralissime Christ.

En voici quelques échantillons. Prenez par exemple, parmi ceux que le Jésuite doit pratiquer, par lesquels il acquiert sa force, les exercices spirituels de la seconde semaine. On doit commencer par une introduction au cours de laquelle est évoqué en imagination « le royaume du Christ ». Mais le Jésuite doit se représenter ce royaume avec le Christ guidant et précédant ses légions, comme un capitaine, pour conquérir le monde. Vient ensuite une prière de préparation, puis le premier préambule :

- « *Premier préambule* — Composition : voir le lieu. Ici, voir par le regard de l'imagination les synagogues, les bourgs et les villages où le Christ notre Seigneur prêchait. »

Tout cela doit être totalement représenté sous la forme d'une image, si bien que le disciple, l'élève, doit porter en lui la situation avec tous ses détails comme s'il les percevait par les sens.

- « *Second préambule* — Demander la grâce que je veux. Ici demander la

grâce à Notre Seigneur, afin de ne pas être sourd à son appel, mais prompt et diligent à accomplir sa très sainte volonté. »

Vient ensuite l'exercice proprement dit, dont la première partie englobe plusieurs points. L'âme est très soigneusement préparée :

- « *Premier point* — Me représenter un roi humain, choisi par la main de Dieu notre Seigneur, auquel rendent respect et obéissance tous les chefs chrétiens et tous leurs hommes. »

Le méditant doit, par l'imagination, se représenter tout cela avec la même intensité que celle des impressions sensorielles.

- « *Deuxième point* — Regarder comment ce roi parle à tous les siens et leur dit : « Ma volonté est de conquérir tout le territoire des infidèles. Pour cela, celui qui voudra venir avec moi devra se contenter de la même nourriture que moi, de la même boisson, du même vêtement, etc. Il devra aussi peiner avec moi le jour et veiller la nuit, etc., pour prendre part ensuite avec moi à la victoire, comme il l'aura prise à la peine. »

Ceci renforce la volonté ; les images sensibles imprègnent cette volonté de leur feu, de leur intensité.

- « *Troisième point* — Considérer comment doivent répondre à un roi si généreux et si humain les sujets fidèles, et aussi combien celui qui n'accepterait pas la requête d'un tel roi mériterait d'être blâmé par tout le monde et tenu pour lâche chevalier. »

Il lui faut donc voir bien clairement la chose : s'il n'est pas un véritable soldat, un chevalier du généralissime, le monde entier le considérera comme un indigne.

Vient ensuite la seconde partie de cet exercice de la deuxième semaine : La seconde partie de cet exercice consiste à appliquer l'exemple précédent du roi temporel au Christ notre Seigneur, en suivant les trois points ci-dessus.

- « *Premier point* — Dans le premier point, s'il faut prêter attention à un tel appel adressé par le roi temporel à ses sujets, combien est-ce une chose qui mérite plus d'attention encore que de voir le Christ notre Seigneur, Roi éternel, et devant

lui tout l'univers qu'il appelle, en même temps que chacun en particulier, en disant : « Ma volonté est de conquérir le monde entier et tous les ennemis, et d'entrer ainsi dans la gloire de mon Père. Pour cela, celui qui voudra venir avec moi doit peiner avec moi, afin que, me suivant dans la souffrance, il me suive aussi dans la gloire. »

- « *Second point* — Considérer que tous ceux qui auront jugement et raison offriront toute leur personne à la peine.

- « *Troisième point* — Ceux qui voudront aimer davantage et se distinguer au service total de leur Roi éternel et de leur Seigneur universel, n'offriront pas seulement leur personne à la peine ; mais encore, allant contre le sensible en eux et contre leur amour charnel et mondain, ils feront une offrande de plus haut prix et de plus haute importance, disant : « Éternel Seigneur de toutes choses, je fais mon offrande, avec votre faveur et votre aide, devant votre infinie Bonté et devant votre Mère glorieuse et tous les saints et saintes de la cour céleste. Je veux et je désire, et c'est ma détermination réfléchie, pourvu que ce soit votre plus grand service et votre plus grande louange, vous imiter en endurent toutes les injustices et tous les mépris, et toute pauvreté, aussi bien effective que spirituelle, si votre très sainte Majesté veut me choisir et m'admettre à cette vie et à cet état. »

- « *Première note* — On fera cet exercice deux fois dans la journée : le matin au lever, et une heure avant le déjeuner ou le diner.

- « *Seconde note* — Pour la seconde semaine, ainsi que pour les suivantes, il est très utile de faire quelques lectures dans le livre de l'Imitation de Jésus-Christ, dans les Évangiles ou dans les vies des saints ».

Il faut savoir ce qu'il advient de la volonté lorsqu'elle est sous l'influence de ces imaginations — cette volonté de soldat en esprit, qui fait du Christ Jésus un généralissime. Il parle de « la cour céleste » que l'on sert dans toutes les formes de l'humilité et de la soumission. Ces exercices qui, à partir de l'imagination, modèlent particulièrement la volonté, ont une action très puissante sur celle-ci lorsqu'ils sont constamment répétés. Il est recommandé de répéter quotidiennement la méditation ci-dessus qui est fondamentale dans les semaines qui suivent, si possible sous la même forme, avant la « contemplation ». Prenons par exemple le quatrième jour. Nous avons la « prière préparatoire habituelle », puis un premier préambule.

- « *Premier préambule* — L'histoire. Ici, le Christ qui appelle et qui veut tous les hommes sous son étendard, et Lucifer, au contraire, sous le sien. »

Il faut se représenter exactement l'étendard. Et deux armées précédées chacune d'un étendard, celui de Lucifer et celui du Christ.

- « *Second préambule* — Composition : voir le lieu. Ici, voir un vaste camp dans toute la région de Jérusalem, où le souverain capitaine général des bons est le Christ notre Seigneur. Un autre camp dans la région de Babylone, où le chef des ennemis est Lucifer. »

Les deux armées et les deux étendards sont face à face.

- « *Troisième préambule* — Demander ce que je veux. Ici, demander la connaissance des tromperies du mauvais chef et le secours pour m'en garder, ainsi que la connaissance de la vraie vie qu'enseigne le souverain et vrai capitaine, et la grâce pour l'imiter. »

Voici maintenant la première partie de l'exercice proprement dit : l'étendard de Lucifer ; le méditant dirige donc son regard imaginatif sur l'armée qui suit l'étendard de Lucifer.

- « *Premier point* — Imaginer le chef de tous les ennemis dans ce vaste de camp de Babylone, comme assis dans une sorte de grande chaire de feu et de fumée, avec un aspect terrible et terrifiant.

- « *Second point* — Considérer comment il procède à l'appel de démons innombrables, et comment il les répand, les uns dans une ville, les autres dans une autre ; et cela à travers le monde entier, sans omettre une province, une contrée, un état de vie ou une personne en particulier. »

Cette action qui répand les démons doit donc être représentée dans le détail et concrètement.

- « *Troisième point* — Considérer le discours qu'il leur tient et comment il leur enjoint de jeter leurs filets et leurs chaînes : ils doivent tenter d'abord par la convoitise des richesses, comme c'est le cas le plus fréquent, afin qu'on en vienne

plus facilement au vain honneur du monde et enfin à un orgueil immense. De la sorte, le premier échelon est la richesse, le second l'honneur et le troisième l'orgueil. Et, par ces trois échelons, il amène à tous les autres vices. »

Seconde partie : l'étendard du Christ. C'est tout à l'opposé qu'il faut imaginer le souverain et vrai capitaine, le Christ notre Seigneur.

- « *Premier point* — Considérer comment le Christ notre Seigneur se tient en un vaste camp dans la région de Jérusalem, en humble place, beau et gracieux.

- « *Second point* — Considérer comment le Seigneur du monde entier choisit tous ces hommes : apôtres, disciples, etc., et les envoie par le monde entier répandre sa doctrine sacrée parmi les hommes de tout état et de toute condition.

- « *Troisième point* — Considérer le discours que le Christ notre Seigneur tient à tous ses serviteurs et à tous ses amis qu'il envoie à cette expédition. Il leur recommande de chercher à aider tous les hommes, en les entraînant, premièrement, à la suprême pauvreté spirituelle, et non moins à la pauvreté effective si la divine Majesté doit en être servie et veut bien les choisir ; secondement, au désir des humiliations et des mépris, car de ces deux choses résulte l'humilité. De la sorte, il y a trois échelons : le premier est la pauvreté opposée à la richesse, le second les humiliations ou les mépris opposés à l'honneur mondain, le troisième l'humilité opposée à l'orgueil. Et, par ces trois échelons, ils doivent amener à toutes les autres vertus. [101](#) »

C'est ainsi que sont pratiqués les exercices. Ce qui importe, je vous l'ai dit, c'est qu'un royaume temporel et organisé comme tel doit être représenté comme étant l'armée du Christ. Cet esprit jésuite porte l'empreinte la plus rigoureusement logique, la meilleure, d'une excellente forme d'organisation, celle que véhiculait le second courant dont j'ai parlé : l'impulsion du peuple de l'Église. Dans l'essentiel, on constatera que cette impulsion vise à faire descendre la révélation unique faite à Jérusalem jusqu'au niveau d'un royaume temporel. Tous les exercices ont pour but d'amener le méditant à se choisir lui-même comme soldat servant sous l'étendard du Christ, à se ressentir comme un véritable soldat du Christ. C'est bien le sens que prit pour Ignace de Loyola la révélation qu'il reçut lui-même : tout d'abord guerrier, il dut s'aliter après avoir été blessé, et fut alors amené au cours de ses méditations (je ne dirai pas par quelle puissance) à une métamorphose intérieure : dans son âme, l'impulsion qui avait fait de lui un guerrier se transforma en celle qui le faisait combattant du Christ, soldat du Christ. C'est un des phénomènes les plus intéressants de l'histoire du monde que cette

métamorphose, chez un très vaillant guerrier, de l'impulsion à combattre en une impulsion spirituelle.

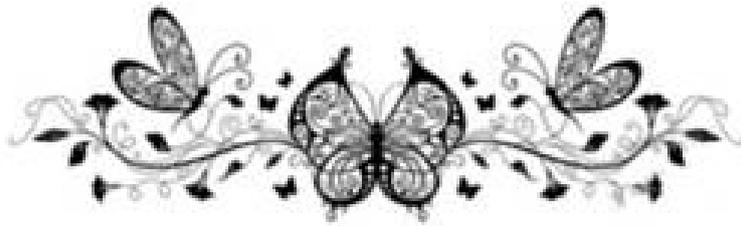
Il est évident que, là où l'impulsion du Christ avait été amputée de l'efficacité permanente qu'elle possédait au sein du « peuple du Christ », elle devait prendre cette forme extrême. On peut maintenant se demander s'il n'existe pas une forme du christianisme diamétralement opposée à celle que mit au point le mouvement jésuite. Il faudrait alors qu'elle soit née sur le territoire occupé par le peuple de l'Église. Il faudrait que les différentes réactions du luthéranisme, de Zwingli, de Calvin, des Baptistes, etc., que ce chaos, ces forces dispersées, aient produit quelque chose qui s'oppose diamétralement au mouvement jésuite, qui en quelque sorte cherche à s'en dégager, tandis que le courant jésuite s'ancrait toujours plus profondément dans la population de l'Église. Le mouvement jésuite veut transformer l'impulsion du Christ en une souveraineté purement temporelle, il veut fonder un État terrestre qui soit en même temps un État jésuite, et que gouvernent ceux qui se sont faits les soldats du Christ. Quelle pourrait être la force qui vienne s'opposer à cette tendance ?

Ce serait celle qui cherche, non pas à faire descendre jusqu'au plan terrestre ce qui est dans les hauteurs, mais à élever vers le monde spirituel ce qui est ici-bas. Cette tendance est comme innée, c'est une prédisposition chez le peuple du Christ ; elle s'exprime chez Solovieff — bien que souvent par des balbutiements. Or, sur le territoire du vrai peuple de l'Église, il existe bien quelque chose qui s'oppose radicalement au courant jésuite, qui veut que l'impulsion du Christ agisse dans les âmes, et sur le monde extérieur à travers les âmes. Une telle impulsion pourrait apparaître au sein du peuple de l'Église ; mais elle voudrait orienter l'évolution de telle sorte que l'impulsion christique spirituelle pénètre seulement dans les âmes, qu'elle reste en quelque sorte ésotérique — ésotérique au sens le meilleur, au sens le plus noble du terme. Le mouvement jésuite veut tout transformer en un royaume temporel. L'autre courant voudrait considérer le royaume temporel comme quelque chose qui doit, à la rigueur, être présent sur le plan physique, mais qui surtout unit les hommes entre eux afin que dans leur âme ils puissent s'élever vers les mondes supérieurs. Ce contraste direct, ce pôle à l'opposé du courant jésuite, c'est le goéthéanisme.

Il veut exactement l'inverse de ce à quoi vise le mouvement jésuite. Et lorsqu'on l'envisage dans cette orientation, on comprend le goéthéanisme dans une perspective nouvelle. C'est pourquoi le mouvement jésuite a juré et jurera de plus en plus d'être l'ennemi éternel du goéthéanisme. Ils ne peuvent subsister ensemble. Chacun sait fort bien ce qu'est l'autre. Le meilleur livre sur Goethe est l'ouvrage du père jésuite Baumgartner {102} — du point de vue jésuite bien entendu. Ce que les professeurs allemands ou l'Anglais Lewes {103} ont écrit sur Goethe {104}, c'est du travail bâclé vis-à-vis de ce qu'a écrit le père jésuite Baumgartner sur Goethe dans ses trois volumes, car il sait pourquoi il écrit ! Le

regard de l'adversaire n'en discerne que mieux ce qu'il voit chez Goethe.

Il n'écrit pas non plus comme un professeur allemand doté de l'intelligence moyenne du bourgeois, et moins encore comme l'Anglais Lewes, lequel décrit bien un homme né certes en 1749 à Francfort, et qui a passé par les mêmes expériences qui furent celles de Goethe, mais qui n'est pourtant pas Goethe. Le Jésuite Baumgartner décrit avec tout ce qui, par ses méditations, s'est déversé dans sa volonté. Et c'est ainsi que sur ce point se rejoignent le goethéanisme, qui doit jouer un rôle dans l'avenir, et un élément apparu directement au moment où commence le XV<sup>e</sup> siècle, et qui, à travers la Réforme, aboutit au jésuitisme. Je décrirai demain le troisième courant. Aujourd'hui, je vous ai décrit le peuple du Christ et le peuple de l'Église, et je décrirai demain la troisième influence qui est intervenue, en vue d'acquérir une vue intérieure de l'évolution actuelle de la religion en fonction de ses symptômes.



## NEUVIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 3 novembre 1918*

Par les faits exposés hier, nous avons, dans l'essentiel, indiqué comment ce que nous appelons le peuple du Christ s'est trouvé relégué à l'Est, et comment, en raison d'autres faits, le peuple de l'Église proprement dit — on pourrait dire aussi « les peuples de l'Église » — s'est développé à partir du centre de l'Europe, mais davantage en direction de l'Ouest. À cette situation fondamentale sont liés divers conflits qui prirent leur extension environ le tournant qui marqua l'entrée dans la cinquième époque post-atlantéenne, et immédiatement après. Du fait que l'impulsion du Christ ne s'est pas maintenue sous la forme d'une efficacité permanente, mais sous celle d'une tradition et d'une interprétation traditionnelle des Écritures, une unification, une confusion s'est établie entre le christianisme et la papauté, l'Église du pape, romaine et organisée en État, en ensemble politique ; et d'autres églises aussi se sont constituées, dans le contexte de l'Église du pape.

Certes, on peut dire que ces autres églises manifestent de grandes différences avec l'Église du pape — mais elles ont aussi beaucoup de points communs avec elle, et ce sont là des choses qui présentent pour nous un intérêt. Dans cet éclairage, l'Église d'État protestante nous apparaît tout au moins plus proche de l'Église catholique romaine que par exemple de l'Église orthodoxe, de l'Église russe, pourtant elle aussi église d'État — mais ce ne fut jamais son caractère essentiel. Ce qui est essentiel en cette église russe, c'est la manière dont, à travers le peuple russe, l'impulsion du Christ, poursuivant son action en permanence, s'est affirmée. Nous avons vu également comment s'est constitué le mouvement jésuite, et comment est apparu, en opposition à ce mouvement, ce qu'on peut appeler le goethéanisme.

Ce goethéanisme, disais-je, s'efforce de promouvoir un courant opposé qui a une certaine ressemblance avec le christianisme russe. Il vise en effet à élever vers les mondes spirituels ce qui se trouve dans le monde physique. Ainsi, malgré ses conditions d'existence dans le monde physique, l'âme s'unit aux impulsions du monde spirituel, lesquelles ne sont pas directement transposées sur le plan de la réalité sensible — c'est ce qui se passe au sein du mouvement jésuite — mais sont seulement portées par les âmes.

Goethe n'a pas souvent exprimé ses pensées les plus intimes à ce sujet. Mais si on veut les connaître, il faut revenir à un passage du « Wilhelm Meister » dont j'ai déjà parlé : Wilhelm est conduit au château d'un gentilhomme où, entre autres choses, on lui montre une galerie de tableaux qui représentent l'histoire

universelle et, dans le cadre de cette histoire du monde, l'évolution religieuse de l'humanité — Goethe présente ainsi, sous une forme littéraire, une grande idée. Son guide conduit Wilhelm Meister jusqu'à un certain point : l'histoire est montrée jusqu'à la destruction de Jérusalem ; Wilhelm fait alors remarquer ce qui lui paraît manquer : la représentation de la vie, comme il dit, de l'homme divin qui fut actif en Palestine immédiatement avant cette destruction de Jérusalem.

Il est alors conduit dans une autre, dans une seconde galerie dans laquelle est montré ce que l'on ne voit pas dans la première, où manque toute la vie, comme il est dit, de l'homme divin, du Christ Jésus. On lui montre alors dans la seconde la vie du Christ Jésus jusqu'à la Cène. Et on lui explique alors ceci : toutes les impulsions religieuses représentées dans la première galerie, et actives jusqu'à la destruction de Jérusalem, concernent l'être humain en tant que membre d'une ethnie, d'un peuple. Ce que l'on voit dans la seconde galerie concerne l'individu seul, c'est l'affaire personnelle de chacun. Cela ne peut être proposé qu'à la personnalité. Ce n'est pas la substance d'une religion commune à tout un peuple, mais celle qui s'adresse à l'être humain en tant que tel.

Wilhelm remarque alors que dans cette seconde galerie, la vie du Christ Jésus n'est représentée que jusqu'à la Cène ; mais le récit de la Passion, jusqu'à la mort et au-delà, fait défaut. Il est alors conduit dans une troisième galerie tout à fait secrète où figurent les scènes de cette troisième partie. Mais en même temps, on lui fait remarquer que c'est là quelque chose qui touche à l'être le plus intime de l'homme, et que l'on n'a aucunement le droit de la présenter d'une manière profane, aux yeux du monde extérieur, comme on le fait habituellement. Cela doit parler à l'être profond de l'homme.

On peut toutefois remarquer à bon droit que ce qui était encore valable du temps de Goethe — à savoir que la Passion du Christ n'était pas faite pour tous les yeux —, cela n'est plus valable maintenant. Depuis ce temps, nous avons franchi d'autres étapes de l'évolution. — Mais je voudrais signaler que dans ce passage du « Wilhelm Meister », c'est l'attitude foncière de Goethe à ce sujet qui nous apparaît. Pour Goethe, la chose nous est clairement montrée, l'impulsion du Christ doit être reçue au plus profond de l'âme ; il ne veut pas qu'elle se confonde avec ce qui vient du peuple, ni en tout cas avec les circonstances extérieures, celles du plan physique. Il veut au contraire qu'un rapport direct s'établisse entre l'âme de chaque être individuellement et l'impulsion du Christ.

C'est là une chose extrêmement importante pour la compréhension non seulement de Goethe, mais aussi du goethéanisme. Je vous disais récemment : en face de la culture extérieure, Goethe et le goethéanisme sont en fait isolés ; mais lorsqu'on considère l'évolution en marche, les progrès qu'accomplit dans son lien avec la religion l'être intime de l'homme, on ne peut plus dire cela. Dans cette perspective, la personne de Goethe représente un autre élément qu'elle prolonge. Mais pour bien comprendre comment Goethe est en contraste avec tout ce qui se manifeste dans les Églises de l'Europe du Centre, il faut considérer une troisième

impulsion.

Cette troisième impulsion se localise davantage à l'Ouest. Donc peuple du Christ, peuple de l'Église, et maintenant une troisième impulsion qui anime aussi les peuples d'une certaine façon — on ne peut pas dire qu'elle les inspire, mais qu'elle les anime, les impulse. C'est ainsi, mes chers amis, et il faut dire : ce qui en fait est apparu et a revêtu sa forme la plus extrême dans le mouvement jésuite, dans cette armée du généralissime Jésus-Christ, est profondément enraciné dans la nature même du monde civilisé, que l'on ne peut comprendre si on ne remonte pas bien au-delà dans l'évolution historique de l'humanité, vers quelque chose qui a longtemps continué d'agir par la suite.

Vous savez certainement par l'histoire des religions que parmi les formes diverses sous lesquelles le christianisme gagna les peuples en cheminant, si l'on peut dire, de l'Est vers l'Ouest, on compte celles de l'arianisme et de l'athanasisme. Les peuplades goths, lombardes ou même franques qui ont pris part à ce qu'on appelle à tort — mais le mot est employé — la migration des peuples, ces peuplades étaient à l'origine des ariens. La différence entre le dogme conçu par Arius {105} et celui que confessait Athanase {106} vous intéresse probablement peu.

Mais elle a joué un certain rôle, ce qui nous oblige à y revenir. Cette divergence aboutit à une controverse qui se déroula en particulier à Antioche. Athanase admettait que le Christ est un dieu au même titre que Dieu le Père, et que par conséquent il existe un Dieu-Père, et un Dieu-Christ de même nature et de même essence que lui, et depuis l'éternité. C'est la conception qu'adopta le catholicisme romain. Aujourd'hui encore, il confesse la même foi qu'Athanase. Il faut donc dire qu'à la racine du catholicisme se trouve la foi en un Fils d'éternelle et semblable nature et essence que le Père.

Arius s'opposa à cette conception. Il était d'avis qu'un Dieu existe qui domine tout, un Dieu-Père, et que le Dieu-Fils, le Christ, fut créé par le Père avant que le temps n'existât — mais fut tout de même créé par lui. Issu du Dieu-Père, il est plus proche que lui des humains, et se fait en quelque sorte le médiateur entre le Dieu-Père planant dans les hauteurs, inaccessible tout d'abord aux forces de la connaissance humaine, et ce que l'être humain trouve en lui-même.

Si étrange que soit la chose, elle semble n'être tout d'abord qu'une divergence dogmatique. Mais elle ne l'est que pour les hommes d'aujourd'hui. Dans les premiers siècles du christianisme, elle n'était pas réduite à cela. Ce christianisme arien, édifié sur ce que je viens de vous exposer, sur ce rapport entre le Fils et le Père, était une lumière instinctive qui illuminait spontanément ces peuplades : les Goths, les Lombards, tous ceux qui prirent la place des Romains pendant et après la chute de l'Empire. D'instinct, ces hommes étaient des ariens. Wulfila {107}, qui traduisit la Bible, se révèle par cette traduction un véritable arien. C'est ce qu'étaient aussi les Goths, les Lombards qui envahirent l'Italie ; et les Francs ne se convertirent au christianisme que lorsque Clovis {108} l'eut fait lui-même. Ils

adoptèrent alors extérieurement quelque chose qui ne convenait pas vraiment à leur être intérieur, car eux aussi étaient auparavant ariens. Extérieurement, ils adoptèrent la foi selon Athanase. Et lorsque le christianisme se fut rangé sous ce drapeau dont le principal partisan était Charlemagne {109}, tout s'adapta à cette foi athanasienne, ce qui permit le rattachement à la papauté. Une grande partie des peuplades barbares : Goths, Lombards, etc., fut anéantie ; ce qui n'avait pas spontanément disparu fut pourchassé et exterminé par les athanasiens. L'arianisme subsista sous forme de sectes ; mais en tant que religion populaire et directement agissante, il disparut.

Il faut ici se poser deux questions. Tout d'abord : qu'est-ce qui distingue l'arianisme de l'athanasisme ? Et ensuite : pourquoi cet arianisme a-t-il disparu, au moins sous sa forme de phénomène visible et symptomatique dans l'histoire ? Il y a là une évolution extrêmement intéressante.

Voici ce que l'on peut répondre à la première question : l'arianisme est en quelque sorte le dernier vestige, la dernière des conceptions par lesquelles on s'efforçait de trouver encore un lien entre le monde extérieur, le monde des sens, et le monde spirituel divin. Il fut le dernier surgeon par lequel ceux qui en ressentaient le besoin pouvaient relier l'apparence sensible au spirituel, au divin. On peut dire que dans l'arianisme, l'impulsion christique russe est vivante ; non pas sous sa forme sacrée, cultuelle, mais sous une forme un peu plus abstraite. Elle fut extirpée par les athanasiens précisément parce qu'elle ne devait pas se répandre parmi les peuples d'Europe.

Lorsqu'on veut comprendre mieux ce qui se passait là, il faut tenir compte de ce qu'était à l'origine l'attitude d'âme des peuplades d'Europe, de celles dont on rapporte qu'elles supplantèrent l'Empire romain, comme on dit — ce qui n'est pas vrai, mais je n'ai pas le temps de rectifier ici ce point d'histoire —, qui ont pénétré sur son territoire, et dont on sait seulement qu'elles ont supplanté l'Empire romain ; cette attitude d'âme de ce qu'on appelle les peuplades germaniques repose en fait à l'origine sur un tout autre fondement. Elles venaient des directions les plus diverses et se mêlèrent en Europe à une population autochtone qu'on qualifie non sans raison de celtique, et dont encore aujourd'hui subsistent certains vestiges dans certaines populations. Aujourd'hui où l'on veut conserver tout ce qui a trait à la nature des peuples, on est en quête du celtisme partout où l'on en trouve — ou bien où l'on s'imagine en avoir trouvé — afin de le conserver sous une forme quelconque. Mais on n'a de l'élément des peuples en Europe une représentation juste que lorsqu'on imagine une culture européenne originelle, première, le celtisme, au sein duquel se développèrent les autres cultures : germanique, romane, anglo-saxonne, etc.

Sous sa forme originelle, l'élément celte s'est maintenu le plus longtemps dans les Iles Britanniques, et notamment au pays de Galles. C'est là qu'il a conservé le plus longtemps son caractère propre, originel. Une certaine forme de sentiment religieux avait été repoussée vers l'Est, et c'est ainsi que le peuple russe devint le

peuple du Christ. De façon analogue, et du fait de certains événements dont vous pouvez trouver mention dans les manuels d'histoire, ou tout au moins dans certains, une certaine impulsion partit de l'Ouest, notamment des Iles Britanniques, et qui était un prolongement du celtisme originel. C'est ce prolongement de l'antique celtisme qui finalement a donné à l'Ouest son empreinte à la structure religieuse, comme l'ont fait d'autres influences que j'ai indiquées pour l'Est et l'Europe du Centre.

Pour y voir clair dans ces faits, demandons-nous : qu'était donc le peuple celte ? Sur bien des points, les Celtes différaient entre eux, mais ils avaient un trait commun. Ils ne s'intéressaient guère au lien qui existe entre la nature et l'humanité. Dans leur âme, ils se représentaient l'être humain seul, isolé de la nature. Ils avaient de l'intérêt pour tout ce qui est humain, mais aucun pour les liens qui unissent l'homme à la nature, pour l'Homme, être naturel. En Orient, où s'est développée une attitude diamétralement opposée, on ressent profondément et toujours le rapport entre la nature et l'homme ; et celui-ci apparaît comme issu de celle-là. C'est ainsi, je l'ai exposé, que Goethe le voit. Le Celte ne ressentait guère ce lien entre la nature humaine et la nature cosmique. Par contre, il avait un sens assez fort de la vie communautaire — mais une vie en commun réglée par une répartition entre supérieurs qui ordonnaient, et inférieurs qui se laissaient guider. C'était là son élément essentiel : anti-démocratie, structure aristocratique. En Europe, cet élément remonte à l'antiquité celte. À l'époque, elle avait pour caractère essentiel une forme d'organisation basée sur l'aristocratie.

Cet élément celte aristocratique de la royauté eut, dirai-je, une certaine floraison. Le roi, qui est le chef, qui groupe autour de lui ses auxiliaires, etc., cet élément se dégage du celtisme. Et le dernier en quelque sorte de ces chefs, dont les intentions personnelles étaient encore enracinées dans les impulsions originelles, celui qui apparaît le dernier, c'est le roi Arthur avec sa Table ronde au pays de Galles, avec ses douze chevaliers dont il est raconté — ce qu'il ne faut évidemment pas prendre au pied de la lettre — qu'ils eurent à vaincre des monstres, à triompher de démons. Tout cela atteste encore ce que fut le temps du passé, de l'union avec le monde spirituel.

La manière dont s'est formée cette légende du roi Arthur, tout ce qui s'est groupé autour de lui, montre l'élément celte sous la forme de société monarchique par laquelle il s'est prolongé. Et c'est de là que vint la compréhension pour le commandement, l'organisation, la direction par un souverain.

Il se passa alors ceci : le Christ tel que le concevait Wulfila, le Christ des Goths, dont on avait un sentiment intense conforme à l'arianisme, c'était un Christ pour tous les humains, pour des hommes qui en un certain sens se sentaient tous égaux, qui ne faisaient entre eux aucune distinction de classe, ne concevaient aucune aristocratie. Il était aussi le dernier fruit efficace du sentiment qu'avait l'Orient d'une communauté de nature entre l'homme sur terre et le Cosmos, entre l'homme et le monde naturel. Tandis que la nature était en quelque sorte exclue de

cette structure, de cette organisation monarchique du celtisme.

Ces deux éléments confluèrent tout d'abord en Europe (je ne puis exposer la chose que dans son principe, sans entrer dans les détails), puis avec un troisième facteur. Dès le premier contact, ce fut l'arianisme qui poussa une pointe. Mais parce qu'il était né d'une conception qui rattachait l'être humain à la nature, il ne fut pas compris de ceux qui se trouvaient sous l'influence des impulsions celtes pures — parmi lesquels aussi des peuplades germaniques, franques, etc. Ceux-là ne comprirent que ce qui était en accord avec leur conception d'une organisation monarchique de la société. C'est ainsi que s'éveilla tout d'abord le besoin — sensible encore dans le vieux poème saxon « Heliand {110} » — de faire du Christ le roi d'une armée, un chef souverain, un seigneur que suivent ses vassaux.

Cette interprétation du Christ roi, chef d'armée, est née d'une incapacité à comprendre ce qui venait d'Orient, et du besoin de concevoir ce que l'on doit vénérer sous la forme d'un souverain, d'un roi temporel.

Le troisième élément venait du Sud, et de l'Empire romain. Celui-ci avait déjà été infecté autrefois par cette mentalité que l'on pourrait qualifier aujourd'hui d'« administrative ». L'Empire romain n'était pas un État — un meilleur terme pour le désigner serait : « ensemble analogue à un État ». Mais en un certain sens, il était très semblable — bien que son point de départ eût été différent — à ce que devait engendrer l'organisation basée sur le principe de la monarchie. Tout d'abord république, il avait pris la forme d'une organisation impériale, d'un empire analogue aux différents royaumes groupés dans le monde celtique, mais avec une coloration germanique.

La manière dont était conçue et ressentie la vie sociale dans le Sud, dans l'Empire romain, parce qu'elle débouchait sur une structuration extérieure, physique, ne pouvait pas vraiment s'unir à l'impulsion ancienne, instinctive, qui venait de l'Orient, à l'arianisme. Elle exigeait que les choses ne fussent pas proposées à la compréhension, mais décrétées souverainement. Et comme dans un royaume ou dans un empire on gouverne par décrets, la papauté, elle aussi, procéda par décrets. L'enseignement d'Arius pouvait être compris par tous les hommes. Il faisait appel à certains sentiments présents avant tout chez les peuples dont j'ai parlé, mais que tous les hommes portent quelque peu en eux.

Dans la foi confessée par Athanase, bien peu de choses parlent à la compréhension intérieure, au sentiment ; elle doit être imposée par voie d'autorité. Pour qu'elle puisse être incorporée à la communauté, au peuple, il fallait en faire une loi, à l'instar des lois séculières. Ainsi en advint-il : cette notion complètement incompréhensible, étrange, de l'identité du Fils avec le Père, dieux tous deux de toute éternité, fut par la suite conçue comme n'ayant pas besoin d'être comprise. Il fallait y croire. C'est une chose que l'on peut décréter. La foi athanasienne peut être imposée par décret. Et du fait qu'elle dépendait directement d'une décision autoritaire, elle put être insérée dans un organisme d'Église à caractère politique. L'arianisme s'adressait à l'individu isolé, à l'homme

; on ne pouvait pas l'imposer par l'autorité, on ne pouvait pas non plus l'insérer dans une structure cléricale.

Ainsi vint confluer ce qui venait du Sud, de l'athanasisme avec sa tendance autoritariste, avec le besoin instinctif d'une organisation dirigée par un souverain que suivaient ses vassaux. En Europe du Centre, ces éléments se sont confondus. Mais en Europe occidentale, sur le territoire britannique, et plus tard aussi en Amérique, un certain reste subsista de l'ancien aristocratie, de cet élément qui donne une structure à la société en introduisant dans la vie sociale le spirituel.

En effet, là l'élément spirituel était conçu comme lié à la vie sociale ; c'est ce que nous voyons, dans la légende du roi Arthur, dans le fait que les chevaliers de la Table ronde avaient à triompher de monstres et de démons, etc. Le spirituel ne peut se cultiver que si, au lieu de l'imposer par des décrets, on l'introduit dans le principe de la structure elle-même, si on l'insère naturellement dans l'ensemble. Ainsi, tandis que le peuple de l'Église se développait en Europe du Centre, vers l'Ouest, et notamment dans les populations anglophones, il se forma ce que l'on peut appeler — pour trouver une troisième dénomination — le peuple, ou les peuples, des loges : il apparut — ou ils apparurent — là où à l'origine une certaine tendance était présente à former des sociétés, un certain esprit d'organisation.

Mais en dernier ressort, une organisation n'a de valeur que si on la crée par des moyens spirituels, sans qu'elle soit remarquée ; sinon il faut l'imposer par décret. C'est ce qui arriva en Europe du Centre. Dans les populations anglophones, la forme qui s'établit fut davantage celle de la souveraineté issue des loges, là où subsistait le celtisme. Le peuple — ou les peuples — des loges porte visiblement en lui ce qui peut non pas organiser l'humanité dans son ensemble, mais lui donner une forme de structure sociale, la répartir en ordres.

Dans la vie de l'histoire, les choses ne procèdent pas par filiation directe, l'une suivant l'autre ; elles viennent à se recouper. C'est ainsi qu'on observe un fait étrange : en ce qui concerne la manière de se représenter les choses, l'activité de l'âme, ce principe des loges (dont la franc-maçonnerie est une caricature simiesque) est dans sa nature profonde apparenté au mouvement jésuite. Si foncièrement hostile que ce dernier soit aux loges, il lui ressemble énormément quant à la faculté de représentation qu'il cultive. Et à coup sûr, à l'œuvre grandiose qu'accomplit Ignace de Loyola, un élément celtique a contribué qu'il portait dans son sang.

À l'Est apparut donc le peuple du Christ, ce peuple qu'habite l'impulsion permanente du Christ. L'homme de l'Est voit sa vie tout naturellement liée à ce qui constamment se déverse en son âme : à l'impulsion du Christ. Pour le peuple de l'Église des pays du centre de l'Europe, cette impulsion s'est émoussée ou paralysée, du fait qu'elle a été une fois pour toutes localisée au début de notre ère, et qu'ensuite elle a été transmise par la voie des principes, de la tradition fixée par des décrets d'État. À l'Ouest, dans le système des loges, l'impulsion du Christ perdit davantage encore de sa force, et fut très compromise.

Ces loges issues du celtisme cultivèrent une faculté de représentation dont naquit le déisme, et avec lui ce qu'on appelle l'esprit des lumières. Il est extrêmement intéressant de voir la différence considérable entre l'attitude d'un membre du peuple de l'Église en Europe du Centre vis-à-vis de l'impulsion du Christ, et celle d'un citoyen de l'Empire britannique. Mais je vous en prie, n'appliquez pas tout cela à chaque individu isolé, car évidemment l'impulsion de l'Église s'est répandue également en Angleterre. Et il faut prendre les choses comme elles sont en réalité : il s'agit ici des gens qui sont liés à ce que j'ai appelé l'impulsion des loges, et qui dans tout l'Occident a envahi la vie des états. C'est elle qui a engendré un rapport différent des êtres avec le Christ.

On peut demander : mais qu'en est-il de ceux qui appartiennent au peuple du Christ ? — Chacun d'eux sait ceci : lorsque je ressens vraiment ce qui habite mon âme, je trouve l'impulsion du Christ ; elle y est présente, elle continue d'agir. — Le membre du peuple de l'Église se dit à peu près — tel saint Augustin, qui à l'âge de la puberté se demandait comment trouver le Christ : « L'Église me dit qui est le Christ ; je puis l'apprendre d'elle, car dans sa tradition elle a conservé ce qui, au commencement, a été dit du Christ. » Celui qui appartient au peuple des loges — et vraiment il lui appartient — s'interroge au sujet du Christ de tout autre façon que le peuple du Christ. Il se dit : l'histoire parle d'un Christ qui a existé. Est-ce raisonnable de l'admettre ? Comment la raison peut-elle confirmer ce que fut l'influence du Christ dans l'histoire ? — Cette attitude donna dans l'essentiel la christologie des lumières, celle qui exige que le Christ soit confirmé par la raison.

Pour comprendre ce que nous devons considérer maintenant, il faut voir clairement qu'en tout temps, on peut parvenir à Dieu sans être animé par l'impulsion du Christ. Il suffit que l'on soit, en un point quelconque de son être, mal conformé — et l'athée est un homme dont le physique est malade en un point quelconque — et l'on peut parvenir à la notion de Dieu, admettre l'existence de Dieu par des démarches spéculatives, ou par la voie mystique. La foi des lumières est l'élément déiste fondamental. On y parvient tout droit, à cette foi des lumières qui admet l'existence d'un Dieu.

Mais pour ceux qui sont les héritiers du peuple des loges, il faut en outre justifier par la raison l'existence du Christ à côté de Dieu. On peut ici choisir parmi les personnalités caractéristiques de cette attitude. Herbert Cherbury [\[111\]](#), par exemple, qui mourut en 1648, l'année du Traité de Westphalie. Il s'efforça de justifier par la raison l'impulsion du Christ.

Un véritable membre du peuple du Christ ne peut absolument pas imaginer comment raisonner à propos de l'impulsion du Christ. Il aurait la même impression que si quelqu'un exigeait de lui qu'il justifie par le raisonnement la présence de sa tête sur ses épaules. On possède une tête — et on possède de même l'impulsion du Christ. Tandis que les gens comme Cherbury interrogent : est-il conforme à la raison d'admettre à côté d'un Dieu, à la notion duquel conduit la pensée éclairée, l'existence d'un Christ ?

Il faut d'abord étudier raisonnablement les conceptions humaines pour se convaincre que leur attitude est justifiée.

Bien entendu, tous les membres du peuple des loges ne procèdent pas ainsi. Les philosophes élaborent des concepts qu'ils expriment ; mais les autres ne pensent pas autant ; ils ont cependant cette attitude de par leurs instincts, par ce qu'ils ressentent, par les conclusions qu'ils tirent inconsciemment, tous ceux-là qui d'une façon ou d'une autre sont en rapport avec l'impulsion des loges. Ainsi l'homme dont je viens de parler se disait tout d'abord : considérons toutes les religions et ce qu'elles ont de commun. — C'est là un procédé, un truc de la philosophie des lumières : on ne peut pas parvenir soi-même à l'esprit, tout au moins en ce qui concerne l'impulsion du Christ, mais seulement à la notion abstraite d'un Dieu. Alors on demande : est-il naturel pour l'homme d'avoir découvert ceci ou cela ? — Cherbury, qui avait beaucoup voyagé, chercha tout d'abord à s'informer de ce que les religions avaient en commun.

Il trouva en effet beaucoup de points communs. Et il tenta de condenser en cinq propositions ce qu'il avait ainsi rassemblé. Ces cinq thèses ont une grande importance, et nous allons les regarder de près.

- La première dit : il existe un Dieu. Comme les différents peuples appartenant aux religions les plus différentes ont tous admis l'existence d'un Dieu, il trouve qu'il est conforme à la nature d'admettre qu'il existe un Dieu.
- Deuxièmement : le dieu exige d'être vénéré — nouveau trait commun à toutes les religions.
- Troisièmement : cette vénération doit être faite de vertu et de piété.
- Quatrièmement : les péchés doivent entraîner le remords et l'expiation.
- Cinquièmement : il est dans l'au-delà une justice qui récompense et qui punit.

Vous le voyez, on ne trouve là-dedans rien de l'impulsion du Christ. On y trouve tout ce à quoi l'on parvient lorsqu'on s'appuie sur l'impulsion religieuse émanant des loges. Et c'est cette manière de voir qui se développa à l'époque des lumières. Les auteurs comme Hobbes {112}, Locke {113} et d'autres cherchent constamment à s'interroger : il existe une tradition qui parle du Christ, disent-ils.

Est-il raisonnable d'admettre son existence ? — Et finalement, ils en viennent à dire : ce que disent les Évangiles, ce que la tradition transmet au sujet du Christ concorde avec les principes essentiels qui, au fond, sont communs à toutes les religions. On a donc l'impression que ce Christ rassemble dans sa personne ce que toutes les religions ont en commun ; il aurait existé une personnalité emplie de Dieu (ce qu'on se représente plus ou moins bien) et qui a enseigné ce qu'il y avait de meilleur dans toutes les religions. — Voilà ce que finalement on trouva

conforme à la raison. Un auteur qui vécut de 1657 à 1753, Tindal {114}, a écrit un livre intitulé : « Le christianisme est aussi vieux que la Création ». C'est un ouvrage très important pour qui veut vraiment connaître l'esprit des lumières, qui fut par la suite délayé par le voltairisme par exemple. Tindal voulait montrer qu'au fond, tous les humains, les meilleurs d'entre eux, ont toujours été des chrétiens, et que le Christ a rassemblé ce que les religions avaient de meilleur.

Ainsi le Christ est-il rabaissé : on en fait un professeur, et quel que soit le nom qu'on lui donne : Messie, ou Maître, ou ce que vous voudrez, il n'est plus qu'un enseignant. Le fait de sa nature n'importe plus, mais bien qu'il soit là, qu'il donne un enseignement rassemblant ce que les religions du reste de l'humanité ont de plus précieux et de commun.

Cette conception que je viens d'exposer peut revêtir les nuances les plus différentes ; mais la coloration fondamentale subsiste : le Christ est un enseignant. Si nous voulons considérer les interprétations typiques ainsi établies par le peuple du Christ, par le peuple de l'Église et par le peuple des loges — types qui ont connu les variantes les plus diverses —, si nous voulons saisir la vraie réalité derrière l'apparence, nous pouvons dire que pour le peuple du Christ, Christ est l'esprit, et qu'il n'a donc rien à voir avec une institution quelconque sur le plan physique. Seul est réel le mystère de sa présence dans une forme humaine. Pour le peuple de l'Église : le Christ est roi, conception qui peut revêtir des nuances variées. C'est celle du peuple des loges à l'origine, mais avec le temps elle se modifie et devient : le Christ est l'enseignant.

Voyez-vous, il faut bien saisir ces nuances créées par la conscience européenne. Car elles sont vivantes, non seulement dans les âmes individuelles, mais dans ce qui s'est développé à la cinquième époque post-atlantéenne et qui a modelé les formes sociales. Ce sont là les nuances principales revêtues par l'impulsion du Christ. On pourrait dire encore bien des choses là-dessus. Le temps dont je dispose m'oblige à seulement les esquisser.

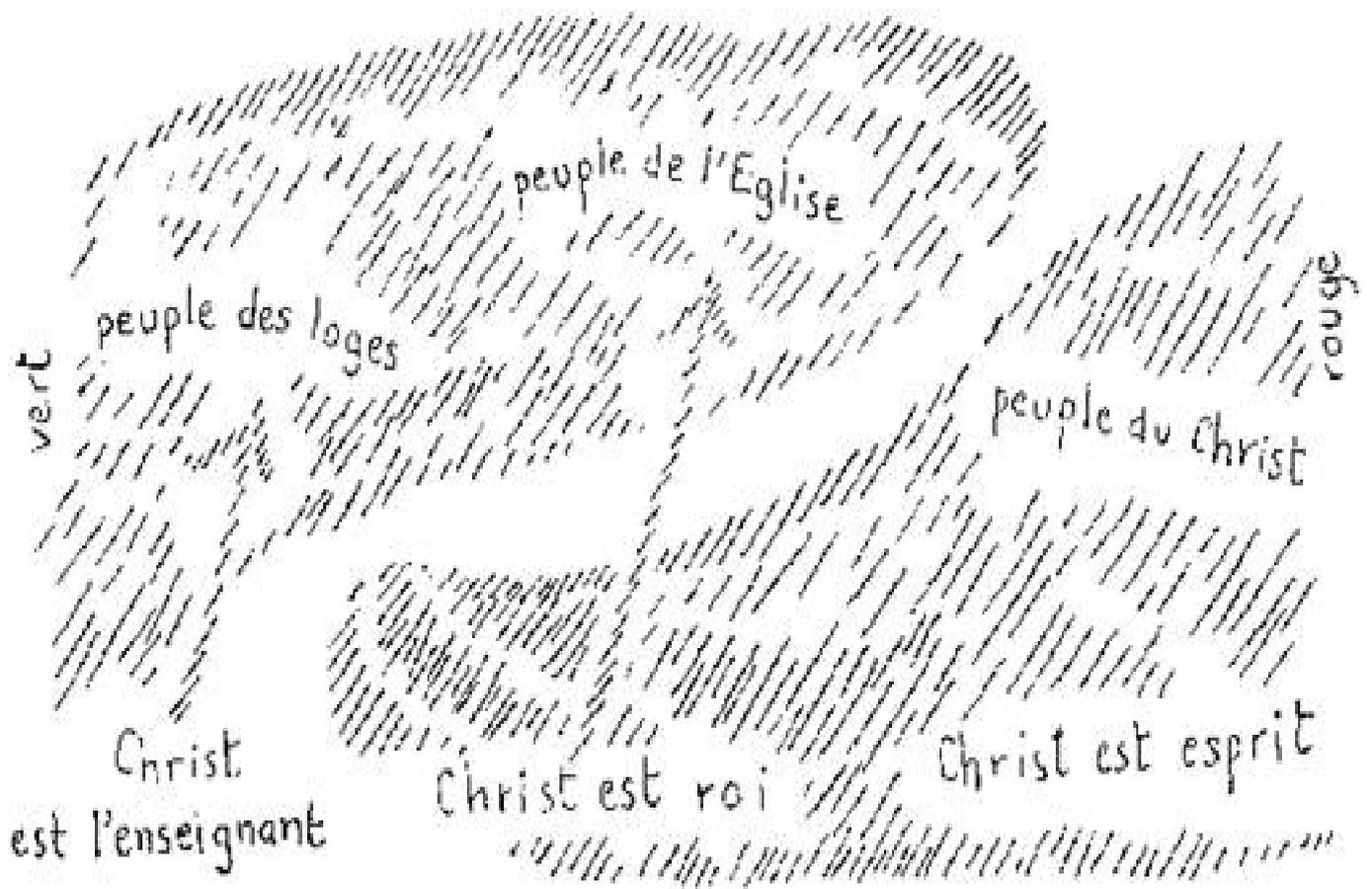
Revenons maintenant aux trois formes d'évolution dont nous parlions précédemment : l'humanité tout entière vit maintenant dans l'âme de sensibilité — correspondant à l'âge de vingt-huit à vingt et un ans. L'individu, l'homme isolé, lui, développe au cours de la cinquième époque post-atlantéenne l'âme de conscience. Enfin, une troisième évolution se déroule également, qui concerne les âmes des peuples. Vous avez d'une part les phénomènes historiques et l'action qu'ils exercent : et d'autre part les âmes des peuples avec leurs religions différemment nuancées. Les trois nuances qui naissent sous cette double influence : Christ est l'esprit — pour le peuple du Christ —, Christ est le roi — pour le peuple de l'Église —, Christ est l'enseignant — pour les peuples des loges —, sont en relation avec la répartition en peuples, c'est-à-dire rattachées à la troisième évolution.

Dans la réalité extérieure, les choses interfèrent toujours, évidemment. Un représentant tout à fait pur du peuple des loges, du déisme des lumières, est par

exemple le Berlinois Harnack {115} — beaucoup plus pur que ceux que l'on trouve de l'autre côté de la Manche. Dans la vie moderne, les choses sont très entremêlées. Mais si l'on veut bien comprendre ce qui se passe et remonter à l'origine des choses, il ne faut pas en rester aux éléments extérieurs. Il faut voir clairement que la troisième évolution est liée à l'ethnie, au peuple.

Mais en raison de l'existence des autres courants d'évolution se produit une réaction, un assaut de l'âme de conscience dressée contre ce qui vient du peuple, et cette réaction se manifeste sur les points les plus différents. Elle donne l'assaut à partir de plusieurs centres. Et l'une de ces vagues d'assaut, c'est précisément le goéthéanisme. En fait, il n'a rien à voir avec ce que je viens de décrire, et d'autre part, considéré sous tel ou tel aspect, il a beaucoup à voir avec tout cela. De bonne heure, un courant parallèle à celui du roi Arthur s'est développé : le courant du Graal, en parfait contraste avec lui.

Celui qui veut parvenir au Temple du Graal doit parcourir les chemins les plus difficiles pendant soixante lieues ; le Temple est si bien caché qu'on ne peut rien savoir du lieu où il se trouve aussi longtemps qu'on ne pose aucune question — bref, toute cette atmosphère est celle qui caractérise la recherche du lien entre le noyau le plus intime de l'âme humaine, là où s'éveille l'âme de conscience, et les mondes spirituels. Il y a là un effort conscient de rattacher le monde sensible au monde spirituel — ce qui est l'aspiration instinctive du peuple du Christ. Parmi les étranges influences réciproques des impulsions religieuses en Europe, nous avons une impulsion qui, aujourd'hui encore, vit instinctivement, en germe, non développée, dans le peuple du Christ (Voir dessin : rouge) ; les esprits qui, comme Solovieff, deviennent des philosophes, s'ouvrent tout naturellement à cette impulsion.



La structure ethnique et ethnographique de l'Europe du Centre ne la prédispose pas à s'ouvrir de la même manière spontanée ; il faut que la volonté intervienne. On a ainsi une intervention du courant du Graal qui se répand dans toute l'Europe — on a comme une inflexion du tourbillon (Voir dessin : rouge) —, courant du Graal qui n'est pas lié au peuple. Or, Goethe portait en lui — bien que dans ses forces les moins conscientes — cette atmosphère du Graal. Et dans ce sens, il n'est pas isolé, il se rattache à ce qui a précédé. Il n'a rien à voir avec Luther ni avec les mystiques allemands ; il n'a reçu d'eux que ce qu'en prend tout homme cultivé.

Mais il est amené à distinguer trois degrés dans le rapport de l'être humain avec la religion : le premier est dépendant du peuple, le second est réservé au sage, à l'individu (c'est celui de la seconde galerie), et enfin le troisième touche au plus intime de l'être et enclot le mystère de la mort et de la résurrection. Ce qui l'amène ainsi à vouloir élever vers les hauteurs spirituelles la piété agissant dans le monde sensible, c'est l'atmosphère du Graal. Et si paradoxale que paraisse cette affirmation, mes chers amis, c'est en Russie que règne l'atmosphère du Graal. Le rôle qu'à l'avenir jouera la Russie pendant la sixième époque post-atlantéenne, ce rôle repose sur l'invincible atmosphère du Graal présente en Russie. C'est ce qu'il faut envisager lorsqu'on étudie l'un des aspects.

Mais considérons un autre aspect, nous avons alors l'impulsion du Christ envisagée dans la perspective du bon sens, de la raison. C'est la forme qui s'est répandue sous l'action des loges et de leurs ramifications, de leurs prolongements. Sur le dessin, elle est figurée en vert. C'est ce qui a revêtu par la suite une forme

politisée, l'ultime produit du courant du roi Arthur. L'impulsion du Christ au sein du peuple russe s'est prolongée par le Graal et pénètre de ses rayons tous les humains de bonne volonté en Occident.

L'autre courant pénètre aussi tous les humains du peuple de l'Église et prend la coloration particulière du mouvement jésuite. Que les Jésuites soient les ennemis déclarés de ce qui vient des loges importe peu. Car on peut devenir l'ennemi déclaré d'un courant dont on a reçu l'empreinte. Non seulement — et la chose est historiquement avérée — les Jésuites se sont introduits dans toutes les loges, et des Jésuites de haut grade sont en rapport avec de hauts dignitaires des loges, mais en outre, les deux courants, bien qu'implantés chez des peuples différents, ont une racine commune, bien que l'un ait donné naissance à la papauté, et l'autre à la liberté, au bon sens, à l'esprit des lumières. Ce qui précède vous donne une sorte de tableau de ce que je peux appeler les effets de l'évolution de l'âme de conscience. Je vous avais décrit précédemment les trois formes, allant d'Est en Ouest, qui sont en liaison avec l'élément du peuple, de l'ethnie. Si la chose a pris à l'Ouest la forme de l'esprit des lumières, c'est parce qu'en chaque être humain s'accomplit l'évolution de l'âme de conscience.

Puis nous avons un troisième courant, celui par lequel l'humanité tout entière rajeunit et se trouve maintenant à l'âge de l'âme de sensibilité.

Il passe à travers toute l'humanité. Lorsque nous décrivons le premier courant, le courant ethnique, là où naissent les religions des peuples : religion du Christ, religion d'Église, religion des loges, nous sommes dans la perspective de l'évolution des peuples, que je répartis ainsi d'ordinaire : peuples italiens = âme de sensibilité, peuple français = âme d'entendement, etc. Lorsque nous décrivons le développement de l'âme de conscience en chaque individu depuis le début de la cinquième époque post-atlantéenne, nous avons éminemment ce qui va vers l'élément religieux. Mais à partir de là se produit aussi la collaboration avec ce qui est l'évolution en tous les humains : celle de l'âme de sensibilité, qui se déroule parallèlement et est beaucoup moins consciente que l'évolution de l'âme de conscience.

Regardez comment un homme comme Goethe — bien que par des impulsions souvent subconscientes — se donne très consciemment à lui-même son orientation religieuse, et vous découvrirez comment agit l'âme de conscience. Mais à côté de celle-ci, un autre élément règne au sein de l'humanité moderne, un élément qui vit très fortement par les instincts, par des impulsions inconscientes, et est intimement rattaché à l'âme de sensibilité, stade actuel de l'évolution de l'humanité dans son ensemble. C'est le socialisme, qui est au début de son évolution.

Certes, les élans initiaux sont toujours donnés par l'âme de conscience ; mais le socialisme, c'est la mission de la cinquième époque post-atlantéenne jusqu'au quatrième millénaire où il trouvera son achèvement, et ceci parce que l'humanité collectivement se trouve à l'âge de l'âme de sensibilité, entre la vingt-huitième et la

vingt et unième année. Le socialisme n'est pas l'affaire d'un parti, bien qu'il existe de nombreux partis au sein de la société, des corps sociaux. Le socialisme est né d'une nécessité inscrite dans l'évolution de la cinquième époque post-atlantéenne. Et lorsque cette cinquième époque aura pris fin, dans l'essentiel et pour le monde civilisé les instincts du socialisme seront enracinés dans les êtres humains.

Outre ces courants actifs pendant cette cinquième époque post-atlantéenne, une autre chose encore est à l'œuvre dans les profondeurs du subconscient : la tendance à établir pour l'humanité terrestre tout entière une structure sociale juste d'ici le quatrième millénaire. Si l'on se place à un point de vue très profond, il ne faut pas s'étonner de voir le socialisme provoquer tant de remous, dont certains peuvent être très dangereux ; il faut penser que les impulsions qui l'animent viennent de profondeurs inconscientes.

Tout cela bouillonne et s'agite vigoureusement, et le moment est encore bien éloigné où le socialisme prendra la bonne voie. Tout bouillonne — mais non dans les âmes : dans la nature humaine, et dans les tempéraments avant tout. Et pour expliquer ces remous dans les tempéraments humains, on trouve des théories. Celles-ci ne sont pas les expressions de réalités profondes comme nous les avons dans la Science spirituelle. Bakounisme {116}, marxisme, lassallisme, tout cela n'est que masque, apparence, ornement de surface sous lesquels on dissimule la réalité : car les réalités, on ne les voit qu'en plongeant le regard vers les profondeurs de l'évolution humaine, comme nous nous efforçons de le faire dans cette étude.

Tout ce qui se passe actuellement dans le monde extérieur, ce ne sont aussi que les préparatifs tumultueux de quelque chose qui en dernier ressort est aux aguets, on peut vraiment dire : non pas dans les âmes, mais dans les tempéraments. Vous êtes tous socialistes, et vous ignorez souvent à quel point vous l'êtes, parce que c'est votre être tout à fait inconscient qui l'est. Mais c'est en étant informé d'un fait de ce genre que l'on abandonne cette recherche confuse et ridicule de la connaissance de soi, cette tendance à regarder en soi-même, et qui ne trouve — je ne vous décrirai pas quel irréel *capta mortum*, quelle abstraction. L'être humain est une créature complexe. Pour apprendre à la connaître, il faut connaître le monde tout entier.

Considérez dans cette perspective l'humanité et l'évolution qu'elle a suivie au cours de la cinquième époque post-atlantéenne. Dites-vous à vous-même : nous avons à l'Est le peuple du Christ avec son impulsion essentielle : Christ est esprit. Il est dans la nature de ce peuple d'apporter au monde comme par une puissance instinctive, élémentaire, par une nécessité de l'histoire, quelque chose qui n'a pu prendre qu'une forme préparatoire dans le reste de l'Europe. Au peuple russe en tant que tel est dévolue la mission de cultiver la réalité essentielle du Graal, d'en faire un système religieux d'ici la sixième époque post-atlantéenne, afin qu'elle puisse devenir un ferment de culture pour la terre entière. Rien de surprenant, lorsque cette impulsion se croise avec les autres, à ce que celles-ci revêtent des

formes étranges.

Ces autres impulsions, quelles sont-elles ? Pour l'une : le Christ est roi — pour l'autre : le Christ est l'enseignant. On peut à peine aller jusque-là, car « Christ est l'enseignant », c'est ce que ne comprend pas en fait l'âme, le cœur russe, comme je le disais déjà. Elle ne comprend pas que l'on puisse enseigner le christianisme, qu'on n'en ait pas l'expérience directe en soi-même. Mais l'autre conception : « Christ est roi », le peuple russe ne l'a-t-il pas adoptée en profondeur ? Et sur ce point, nous voyons confluer deux choses qui, dans le monde, n'ont jamais eu d'affinité entre elles : l'impulsion « Christ est esprit » entre en contact avec le tsarisme, caricature orientale du principe qui veut instaurer sur le terrain de la religion une souveraineté terrestre. « Christ est roi et le tsar est son représentant » : voici donc couplés cet élément occidental qui s'exprime par le tsarisme, et quelque chose qui n'a absolument rien à voir avec et qui, à travers l'âme du peuple russe, vit dans la sensibilité russe !

Ce qui est caractéristique, c'est que dans la réalité physique, extérieure, les choses qui au fond ont le moins à voir les unes avec les autres doivent précisément se mêler, se confronter. Tsarisme et russisme ont toujours été profondément étrangers l'un à l'autre, n'ont aucun lien entre eux. Qui comprend bien la nature russe, et sa religiosité en particulier, trouvera toute naturelle l'attitude qui devait aboutir à éliminer le tsarisme au moment nécessaire. Songez toutefois que cette conception : « Christ est esprit », est enclose au plus profond de l'être, qu'elle est en rapport avec la forme la plus noble de la culture de l'âme de conscience, et que, tandis que le socialisme engendre des remous, elle entre en contact avec ce qui vit dans l'âme de sensibilité. Rien de surprenant alors à ce fait que dans cette partie orientale de l'Europe, le socialisme en expansion prenne des formes absolument incompréhensibles : un entremêlement inorganique de la culture de l'âme de conscience avec celle de l'âme de sensibilité.

Beaucoup de choses qui se passent dans le monde extérieur vous apparaîtront claires et compréhensibles si vous portez votre regard sur ces liaisons internes. C'est une nécessité pour l'humanité actuelle et son évolution à venir qu'elle ne néglige pas, par indolence et par paresse, ce qui appartient à sa nature : à savoir de comprendre les rapports, les liaisons au sein desquelles nous nous trouvons maintenant. On n'a pas voulu les comprendre, on ne les a pas compris. C'est ainsi qu'est né le chaos, l'effroyable catastrophe dans lesquels se trouvent maintenant l'Europe et aussi l'Amérique. Nous ne trouverons pas d'issue à cette situation de catastrophe aussi longtemps que les humains n'inclineront pas à se comprendre tels qu'ils sont, et tels qu'ils sont dans le cadre de l'évolution actuelle, de l'époque présente. Voilà ce dont il faut se rendre compte.

C'est pourquoi il m'importe tellement que le mouvement anthroposophique, tel que je le conçois, soit vraiment relié à la connaissance des grandes impulsions d'évolution dans l'humanité, et à ce que l'époque exige maintenant, immédiatement, des humains. C'est certes une grande douleur que de voir

combien l'époque incline peu à comprendre et à envisager la conception du monde anthroposopique, de ce point de vue précisément.

Pour compléter dans la perspective de points de vue généraux ce que je vous disais précédemment à propos de « La Philosophie de la Liberté », je vous dirai ceci : vous comprendrez que le courant du socialisme qui apparaît actuellement est un phénomène entièrement fondé dans la nature humaine, et qui prendra de plus en plus d'extension. Les réactions qui se dressent contre lui sont, pour celui qui pénètre la nature des choses, quelque chose d'effroyable.

Pour qui comprend vraiment ce qui se passe, le socialisme qui se répand par toute la terre — même sous une forme tumultueuse, même dans une sourde agitation —, cet élément international est porteur d'avenir ; et l'établissement de tant d'états nationaux, de tous petits états, est contraire au cheminement de l'évolution. « À chaque nation doit correspondre un état » : ces mots dressent un effrayant obstacle sur le chemin de l'évolution à la cinquième époque post-atlantéenne. Et naturellement, on ignore complètement où cela peut mener ; mais on le dit ! C'est un principe qui, en même temps, est entièrement imprégné des forces passées de l'impulsion du roi Arthur, celle de l'organisation extérieure. Son contraire est l'aspiration que représente le Graal, intimement apparentée aux principes goethéens, fondée dans tous les domaines — celui de la morale, celui de la science — sur l'individu, sur la personne. Ce courant considère avant tout l'individu en voie d'évolution, et non pas des groupes qui aujourd'hui n'ont plus de signification, et que l'élément socialiste international doit faire disparaître de ce monde, parce que c'est dans le sens de l'évolution.

C'est aussi pour cette raison qu'il faut dire : le goéthéanisme avec son individualisme (comment cet individualisme est fondé dans la conception gothéenne du monde, vous pouvez le lire dans « Goethe et sa conception du monde »), cet individualisme qui atteint son apogée avec la philosophie de la liberté, est aussi ce qui doit nécessairement conduire vers le socialisme en formation. On peut ainsi reconnaître l'existence de deux pôles : celui de l'individualisme et celui du socialisme, vers lesquels tend l'humanité durant cette cinquième époque post-atlantéenne.

Mais il faut comprendre vraiment de quoi il s'agit. Et pour bien comprendre, il faut acquérir la notion de ce qui doit venir se joindre au socialisme pour qu'il progresse dans le sens de notre évolution. Les actuels socialistes n'ont aucune idée de ce à quoi doit se lier nécessairement le socialisme, qui n'arrivera à un certain achèvement qu'au cours du troisième millénaire. Il faut avant tout qu'il se développe en liaison avec une juste faculté de sentir ce qu'est l'être humain dans sa totalité : corps, âme et esprit.

Les différentes nuances qu'il peut revêtir, les différentes impulsions religieuses liées aux ethnies les apporteront ; elles donneront ainsi leur contribution à une compréhension de l'homme tripartite : corps, âme et esprit. L'Orient et le peuple russe feront en sorte que l'esprit soit compris ; l'Ouest, que le corps soit compris ;

et le Centre travaillera à ce que l'âme soit comprise. Bien entendu, tous ces efforts se mêleront. Ne procédons pas par schémas et par catégories... Au sein de toute cette œuvre doit se développer d'abord le principe réel, la véritable impulsion du socialisme.

Mais en quoi consiste-t-elle en réalité ? En ce que les humains parviennent vraiment à réaliser au sein de la structure sociale extérieure la fraternité, au sens le plus large du terme. Bien entendu, la véritable fraternité n'a rien à voir avec l'égalité. Prenez seulement le terme dans son sens le plus étroit, au sein de la famille : un frère a sept ans, l'autre vient au monde. Il ne peut naturellement pas être question d'égalité. Il faut d'abord que soit bien comprise cette notion de la fraternité. Ce qui est à réaliser sur le plan physique, c'est que soient remplacés les systèmes d'états par des organisations englobant toute la terre, et qui soient imprégnées de fraternité. Par contre, tout ce qui est organisation extérieure, État et tout ce qui ressemble à un État, doit être séparé de ce qui concerne l'église, la religion, qui doivent devenir une affaire de l'âme, et se développer librement dans les âmes vivant côte à côte. Une liberté de pensée absolue en ce qui concerne les choses de la religion doit aller de pair avec l'évolution du socialisme.

C'est ce que la forme actuelle du socialisme : la social-démocratie, exprime aujourd'hui — disons, en gros, par cette formule : la religion est une affaire privée. Mais elle s'y conforme en fait à peu près comme le taureau furieux réalise la fraternité en se jetant sur quelqu'un. Et elle ne la comprend absolument pas : car le socialisme est lui-même, sous sa forme actuelle, une religion, il travaille dans un esprit sectaire, et avec une profonde intolérance. Il faut que, tandis que le socialisme évolue, la vie religieuse fleurisse réellement, et se fonde sur la liberté dans ce monde des âmes qui œuvrent sur terre en commun.

Voyez comment les choses ont travaillé considérablement à mettre obstacle à l'évolution. Mais il faut que tout d'abord soit mis obstacle à l'évolution pour qu'ensuite, pendant un certain temps, on puisse travailler dans le sens de l'évolution. Ensuite viendra encore un contre-courant, etc. Je vous l'ai exposé précédemment à propos des principes généraux dans l'histoire : tout est là pour finalement mourir. Quel obstacle à ce cheminement parallèle de la liberté de pensée en matière de religion avec la fraternité dans la vie sociale que la dépendance de celle-ci d'un organisme d'État !

La vie religieuse ne doit en aucun cas être liée à l'organisation de l'État ; pour que le socialisme puisse régner, il faut qu'elle anime les âmes d'êtres humains vivant ensemble ; mais elle doit être complètement indépendante de toute organisation extérieure. Que de fautes n'ont pas été commises dans ce domaine ! « Christ est esprit »... et à côté l'effroyable organisation cléricale du tsarisme. — « Christ est roi » : attelage parfait de la papauté avec les convictions religieuses ! Et non seulement l'Église catholique et romaine s'est elle-même constituée en État, en corps politique, mais elle a aussi trouvé le moyen, au cours des derniers siècles notamment et grâce au mouvement jésuite, de s'insinuer dans les autres états et

de les marquer de son organisation.

Comment en effet s'est développé le luthéranisme ? Certes, Luther a pour point de départ une certaine impulsion — que j'ai déjà exposée ici — et c'est un esprit qui tourne l'un de ses visages vers la quatrième époque post-atlantéenne, et l'autre vers la cinquième, ce en quoi il est animé d'une impulsion conforme à notre temps. Luther apparaît donc — et que se passe-t-il alors ? Alors on voit s'unir ce qu'il a voulu réaliser dans le domaine religieux avec les intérêts des princes allemands. C'est un prince qui est fait évêque, membre d'un synode, etc. Ainsi se trouvent couplés des éléments qui ne devraient jamais l'être. Ou encore, le principe d'État qui domine toute l'organisation extérieure est complètement imprégné du principe religieux catholique ; ce fut le cas en Autriche, dans cette Autriche maintenant en perdition, et en fait, ce naufrage a pour cause cette collusion. Sous d'autres égides — sous celle du goéthéanisme en particulier — il eût été fort possible de mettre de l'ordre en Autriche.

De l'autre côté, à l'Ouest, dans la population anglophone, partout l'esprit des loges imprègne les princes. C'est là un phénomène caractéristique : l'organisation qui préside à la vie de l'État ne peut absolument pas être comprise en dehors de cette imprégnation par l'esprit des loges — et la France et l'Italie en sont entièrement infectées —, pas plus qu'on ne peut comprendre l'Europe du Centre si l'on ne voit pas qu'elle est pénétrée par le mouvement jésuite ou par autre chose. Tout cela constitue les fautes graves qui ont été commises et mettent obstacle au développement du socialisme.

Ce développement doit aller de pair avec un autre élément dans le domaine de la vie spirituelle : à savoir l'émancipation de toute aspiration vers l'esprit, qui doit être indépendante de l'organisation d'État. Ce qui est nécessaire, c'est que soit libérée de son encasernement la science et tout ce qui lui est rattaché. Ces casernes de la science répandues de par le monde, et que l'on nomme universités, sont parmi les choses qui entravent le plus l'évolution de la cinquième époque post-atlantéenne.

Car comme la liberté doit régner dans le domaine de la religion, dans celui de la connaissance il faut que tous soient pairs et égaux, que chacun ait part au progrès de l'humanité. Si le mouvement du socialisme doit se développer sainement, il faut absolument supprimer privilèges, patentes, monopoles dans tous les secteurs de la connaissance. Mais comme nous sommes encore très loin de ce que je veux dire par ces mots, il n'est sans doute pas nécessaire que je vous montre en un point quelconque comment on pourrait faire sortir la science des casernes, et comment chaque être humain pourrait participer à l'évolution.

Car cela ne peut se faire qu'en liaison étroite avec des impulsions de portée profonde qui se développeront dans l'éducation, et même dans ce qui régit le comportement des humains vis-à-vis d'autrui. Il arrivera alors ceci, c'est que tous les monopoles, les privilèges, les patentes qui règlent la possession des connaissances spirituelles disparaîtront ; seule subsistera la possibilité pour tout

être humain de réaliser dans toutes les directions, dans tous les domaines, le spirituel qui vit en lui, et de lui donner une expression correspondant à la force avec laquelle il vit en lui. Aujourd'hui, on tend de plus en plus à monopoliser par exemple la médecine au bénéfice des universités ; et dans les domaines les plus différents, on veut aussi organiser toutes choses. Il n'est pas nécessaire alors de parler en détail de l'égalité spirituelle. Car nous en sommes encore très éloignés, naturellement, et la plupart peuvent attendre leur prochaine incarnation pour accéder à la compréhension complète de ce qui est à dire sur ce troisième point. Bien sûr, on peut partout commencer à travailler.

Tout ce que l'on peut faire, c'est d'avoir présentes à l'esprit, pour prendre part à l'humanité moderne et aux temps actuels, les impulsions qui sont à l'œuvre — en particulier le socialisme et ce qui doit aller de pair avec lui : la liberté de la pensée religieuse, l'égalité dans le domaine de la connaissance. La connaissance doit devenir égale pour tous, dans le sens du proverbe qui dit que tous sont égaux devant la mort ; car elle conduit elle aussi vers les mondes suprasensibles, où la mort nous introduit. On ne peut pas monopoliser la connaissance ni la soumettre à patente, pas plus qu'on ne peut le faire pour la mort.

Le faire, c'est produire non pas des êtres qui portent la connaissance, mais ceux qui sont devenus ce qu'on appelle aujourd'hui les porteurs de la connaissance. Bien entendu, ces paroles ne visent nullement des individus isolés. Elles s'en prennent à ce qui a de notre temps une importance : aux formes sociales à notre époque. Notre époque en effet, qui fut le cadre de vie d'une bourgeoisie décadente, a montré combien toute rébellion contre ce qui entrave l'évolution est inefficace. La papauté va à contre-sens de l'évolution. Lorsque les Vieux-Catholiques [{117}](#), dans les années 70, se rebellèrent contre le dogme de l'infaillibilité, ce couronnement du monarchisme papal, on leur fit la vie très dure, on la leur fait aujourd'hui encore ; tandis qu'ils auraient pu rendre de bons services dans le travail d'opposition à la papauté monarchique.

En vous remémorant ce que j'ai exposé, vous trouverez qu'actuellement, sur le plan physique, quelque chose est présent qui appartient aux âmes, qui relève de l'homme-esprit ; tandis que c'est la fraternité achevée en elle-même qui veut se manifester sur le plan physique. Quelque chose s'est manifesté sur le plan physique et l'a organisé, qui ne doit pas s'y trouver directement, mais seulement par l'intermédiaire des âmes des hommes qui vivent sur ce plan physique. Là, les religions par exemple doivent former des communautés d'âmes, et n'être en rien emprises dans une organisation extérieure.

Les écoles devraient être organisées tout autrement, et surtout ne pas être écoles d'État. Tout doit être déterminé par la liberté de la pensée, par l'individualité. Du fait que dans la réalité les choses viennent à se confondre, il arrive alors que le socialisme par exemple manifeste souvent le contraire de son principe tel que je vous l'ai exposé. Il se comporte alors en tyran, il est avide de pouvoir, il voudrait prendre tout en mains. Intérieurement, il est en réalité

l'adversaire du prince illégal de ce monde, lequel apparaît quand on enserme extérieurement l'impulsion du Christ ou le spirituel dans une organisation d'État, quand on ne laisse pas régner dans l'organisation extérieure la simple fraternité.

Vous le voyez, lorsqu'on effleure des questions très importantes, essentielles, actuelles, on aborde bien des choses qui sont désagréables pour l'humanité d'aujourd'hui. Mais il est nécessaire que ces choses soient vues et comprises en profondeur. C'est seulement en y voyant clair que l'on peut sortir de la situation actuelle de catastrophe, je dois le répéter constamment. C'est seulement ainsi que l'on pourra travailler à la véritable évolution de l'humanité : en acquérant la connaissance des impulsions que l'on peut déceler en procédant comme nous l'avons fait.

Lorsqu'il y a huit jours je vous ai parlé de « La Philosophie de la Liberté », j'ai essayé de vous montrer comment, par mon activité, je suis arrivé en réalité à me faire mettre à la porte partout. Vous vous rappelez certainement comment cela s'est passé dans différents domaines. Et je peux bien le dire : je puis aussi me considérer comme mis à la porte avec le goethéanisme partout où, au cours des dernières années si pénibles, j'ai voulu attirer l'attention sur lui. Le goethéanisme ne consiste vraiment pas à parler de Goethe — c'est aussi du goethéanisme que de se poser cette question : que faut-il faire de plus fécond, en quelque endroit que ce soit, maintenant que tous les peuples de la terre se combattent ? — Mais là aussi je me suis partout vu mis à la porte. En disant cela, je ne me laisse pas aller au pessimisme, je connais trop bien ce qui constitue le Karma. Je ne le dis pas non plus parce que je ferais demain encore la même chose que j'ai faite hier si l'occasion s'en offrait. Mais il me faut dire, parce que cela est nécessaire pour faire connaître à l'humanité certaines choses ; parce que l'humanité ne pourra trouver par elle-même les impulsions qui conviennent à l'époque actuelle que si elle porte le regard sur la réalité.

Faut-il donc que les humains ne parviennent jamais, en vivifiant ce qui habite leur cœur et leur âme au plus profond, à trouver le chemin de la lumière ? Faut-il qu'ils y soient amenés par une contrainte extérieure ? Faut-il que d'abord tout s'effondre pour que les hommes commencent à penser ? Ne devrait-on pas poser cette question chaque jour ? Je n'exige pas que chacun fasse ceci ou cela — car je sais très bien qu'à l'heure présente on ne peut faire que bien peu... Ce qui est nécessaire, c'est qu'on acquière la claire compréhension des choses, qu'on cesse d'en juger à faux et sans se donner de peine, qu'on regarde les choses comme elles sont en réalité.

Une remarque que j'ai lue ce matin m'a fait une étrange impression. Je lisais dans la « Gazette de Francfort », donc dans un journal allemand, une étude d'un homme que j'ai bien connu il y a dix-huit ou vingt ans, et avec lequel j'ai parlé de bien des choses. Je lisais donc une chronique de lui dans la « Gazette de Francfort ». Il est poète et dramaturge, ses drames ont été représentés. Il s'appelle Paul Ernst [118](#), et autrefois nous nous connaissions bien.

Je lisais aujourd'hui un petit article sur le courage moral, dans lequel il y a une phrase — oui, c'est très bien que quelqu'un écrive aujourd'hui une telle phrase, mais on se demande toujours : fallait-il que fonde sur nous ce qui s'est passé pour qu'une phrase comme celle-là soit écrite ? — Un Allemand authentique, un Allemand très cultivé écrit donc : « On a toujours prétendu chez nous que l'on hait les Allemands. Je voudrais bien savoir », dit-il, « qui dans le monde a vraiment haï l'esprit allemand. » Et alors, la mémoire lui revient : « Dans les dernières années, ce sont les Allemands qui ont le plus haï l'esprit allemand ! »

Et surtout, une véritable haine intérieure se dresse contre le goéthéanisme. Je ne dis pas cela pour critiquer quoi que ce soit, et encore moins pour dire quelque chose de beau qui soit une concession faite à Wilson par exemple. Quelle impression douloureuse, lorsque les choses ne se font que sous la contrainte des faits, alors qu'elles seraient si bénéfiques si elles étaient le fruit de la liberté ! Il faudrait qu'aujourd'hui des pensées libres donnent naissance à ce qui est l'objet de la liberté. Je le répète toujours : si je parle ainsi, ce n'est pas pour répandre le pessimisme, mais pour parler à vos âmes, à vos cœurs, pour que vous puissiez à votre tour parler à d'autres âmes, à d'autres cœurs, et y éveiller la compréhension des choses — et par là le jugement !

Car ce qui a le plus souffert ces derniers temps, c'est le jugement qui partout se laisse aveugler par la soumission à l'autorité. Que le monde est donc heureux — de par toute la terre — d'avoir à vénérer comme une idole un maître d'école ! Ce n'est pas là vertu ou défaut national — c'est une chose répandue de par le monde, et qu'il faut combattre par l'effort de chacun à se former une base de jugement. Mais on ne forme pas son jugement en laissant tomber de haut constamment — pardonnez-moi ces mots durs — des jugements. On a besoin de volonté pour entrer dans la réalité. Les hommes qui aujourd'hui sont souvent aux postes de direction, sont — je l'ai déjà dit ici dans un autre contexte — l'élite des plus mauvais, amenés par les circonstances. C'est cela qu'il faut bien voir. Ce qui importe, ce n'est pas de se cramponner à des slogans : démocratie, socialisme, etc. — ce qui importe, c'est de voir la réalité derrière les mots.

C'est cela qui parfois submerge l'âme et déborde des lèvres à notre époque, où l'on voit si nettement que les quelques êtres qui se sentent aujourd'hui amenés à s'éveiller ne le font que sous la contrainte, n'y viennent que par la contrainte. Voilà ce qui nous dit : ce qui importe, c'est le jugement, la vue claire des choses. Mais on n'y voit clair dans l'évolution des peuples que lorsqu'on embrasse du regard des enchaînements profonds. Il faut alors avoir le courage de se dire : toute science des peuples et tout ce qui participe à l'organisation sociale sans connaître ces choses, est sans compétence. Il faut avoir ce courage, et c'est de ce courage-là que j'ai voulu parler une fois. J'ai parlé bien longuement aujourd'hui, mais il me paraissait important de montrer les impulsions européennes profondes qui sont directement liées aux impulsions du temps présent.

Vous savez qu'aujourd'hui, on ne peut jamais dire du jour au lendemain à quel

endroit on sera, et que l'on peut aujourd'hui être contraint à s'en aller ici ou là. Mais quelle que soit la marche des choses — peut-être parlerons-nous ensemble encore longtemps, peut-être seulement peu de temps —, même si je devais partir rapidement, la dernière conférence en tout cas que je fais ici ne sera pas celle d'aujourd'hui. Je verrai à faire en sorte que je puisse vous parler encore ici.

---

{1} « *Das Geschichtsleben der Menschheit* » (*La vie de l'histoire dans l'humanité*). Non publié en français.

{2} Philippe le Bel fit en sorte que les cardinaux élisent pour pape, sous le nom de Clément V, un évêque français, qui s'installa en Avignon en 1309.

{3} Fondé en 1119 à Akkon. Philippe IV le Bel fit arrêter les Templiers en octobre 1307, et le pape Clément V interdit l'Ordre en 1312. Son dernier Grand-Maître, Jacques de Molay, fut brûlé vif à Paris en 1314.

{4} Henry Thomas Buckle (1822-1862), historien anglais : « *History of civilisation in England* ».

{5} Friedrich Ratzel (1844-1904), géographe et ethnologue : « *Anthropo-géographie* ».

{6} Ernst von Wildenbruch (1845-1909), auteur de drames nationalistes.

{7} Ottokar II Przemysl (1253-1278), roi de Bohême, conquiert l'Autriche et la Styrie, et reçut en héritage la Carinthie et la Carniole. Il fut tué dans un combat contre le roi Rudolf de Habsbourg, qui avait exigé de lui trois fois, mais en vain, acte d'allégeance.

{8} La lutte entre la Rose rouge, maison des Lancaster, et la Rose blanche, maison des York, ou guerre des Deux-Roses.

{9} Jean Huss (1369-1415) critiqua les abus de l'Église. Pour lui, la seule source de la foi était la Sainte Écriture. Au Concile de Constance de 1412, auquel il s'était rendu muni d'un sauf-conduit du roi Sigmund, il fut condamné par les pères conciliaires et mourut sur le bûcher.

{10} Girolamo Savonarole (1452-1498), réformateur italien, prieur du couvent des Dominicains de Saint-Marc à Florence. Ayant attaqué la papauté, il fut déclaré hérétique et ennemi de l'Église et mourut sur le bûcher.

{11} Martin Luther (1483-1546), réformateur allemand, mis au ban de l'Église par le pape Léon X.

{12} Jean Calvin (1509-1564), réformateur genevois. Le calvinisme s'est répandu surtout en France, aux Pays-Bas et dans les pays anglo-saxons.

{13} Charles le Téméraire, duc de Bourgogne (1433-1477), fut vaincu à Grandson et à Morat par les Suisses et tomba devant Nancy.

{14} John Wyclif (environ 1325-1384), réformateur anglais, attaqua avec violence l'organisation de l'Église médiévale et traduisit la Bible en anglais.

{15} Philippe II (1527-1598), fils de Charles Quint, roi en 1556. Sa flotte, l'Armada, fut détruite par les Anglais en 1588.

{16} Martinitz et Slawata, deux gouverneurs impériaux à Prague ; Fabricius, secrétaire.

{17} La guerre de 1754-1763 fit perdre à la France ses possessions en Amérique, qu'elle dut remettre à l'Angleterre et à l'Espagne. La guerre d'Indépendance (1773-1783) fit des États-Unis une nation libre.

{18} Jacques I<sup>er</sup> (1566-1625), fils de Marie Stuart, roi d'Écosse et aussi roi d'Angleterre à partir de 1603.

{19} Saint Etienne (997-1038), premier roi de Hongrie. Le pape Sylvestre II lui octroya la couronne royale, la « couronne de Saint-Etienne » et le titre de « roi apostolique ».

{20} Question souvent exposée par Rudolf Steiner, par exemple dans une conférence du 2 mai 1912 dans « *Der irdische und der kosmische Mensch* » (*L'homme terrestre et l'homme cosmique*). Non publié en français.

{21} « La direction spirituelle de l'homme et de l'humanité », aux Editions Fischbacher, Paris.

{22} Johannes Kepler (1571-1630), l'un des fondateurs de l'astronomie moderne. id. « J'apporte les vases d'or... » : Citation littérale dans Max Caspar, « Johannes Kepler » : « J'ai dérobé les vases d'or des Égyptiens pour en faire pour mon Dieu une enveloppe sacrée, loin des frontières de l'Égypte. »

{23} Richard Cobden (1804-1865) fut le chef des adversaires de la loi douanière concernant les céréales.

{24} John Bright (1811-1889), homme d'État anglais, fut après 1843 le chef du libéralisme économique exigeant toute liberté en matière de commerce et de concurrence, et refusant tout droit d'intervenir à l'État.

{25} Ferdinand Lassalle (1825-1864), érudit allemand, agitateur socialiste, fondateur de l'Association allemande des travailleurs.

{26} Karl Marx (1818-1883), fondateur du socialisme scientifique. Œuvre principale : « Le Capital ».

{27} Friedrich Engels (1825-1864), corédacteur du Manifeste communiste.

{28} Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), philosophe et homme de lettres allemand.

{29} Friedrich Schiller (1756-1805), philosophe, poète et dramaturge allemand.

{30} Le Manifeste communiste de 1848, rédigé par Engels et Marx.

{31} L'expression est d'Antonio Salandra, président du Conseil italien de 1914 à 1916.

{32} Giuseppe Garibaldi (1807-1882) a lutté à partir de 1856 pour l'unité de l'Italie. id. « Je vous ai dit » : dans la première conférence, voir p. 14 et suivantes.

{33} Constantin Petrovitch Pobiédonostsev, né en 1821, orthodoxe, appartenant au courant du centralisme « vieux-moscovite » et du panslavisme, précepteur des grands-ducs, eut sur le tsar Alexandre II, qui régna de 1881 à 1894, une influence déterminante.

{34} Frédéric Soret (1795-1865), premier traducteur des œuvres de Goethe sur la botanique. Précepteur du prince héritier Karl Alexander à Weimar.

{35} Georges Cuvier (1769-1832), zoologue et anatomiste.

{36} Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), zoologue. Auteur entre autres de « Sur le principe de l'unité de composition organique », 1828.

{37} Entre autres à Hambourg le 5 décembre 1908. Non publié en français.

{38} « Les négociations de Brest-Litovsk » : la paix fut conclue le 3 mars 1918.

{39} « Les mencheviks » : aile droite des sociaux-démocrates en Russie, opposés au parti de la majorité, les bolcheviks, partisans du communisme radical, qui accédèrent au pouvoir en 1917.

{40} « L'archange Michaël prit ses fonctions d'Esprit du temps » : cf. les conférences publiées sous le titre « La Chute des Esprits des Ténèbres », aux Éditions du Centre Triades, Paris.

{41} « L'initiation » : « Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ou l'Initiation », aux Éditions du Centre Triades, Paris.

{42} Oskar Hertwig (1849-1922), auteur de « Das Werden der Organismen » (Le devenir des organismes), Léna, 1916.

{43} « Le mystère du mal » : cf. les conférences des 3 et 4 novembre 1917 et 28 septembre 1918 sur le problème du Faust, et les conférences du 11 au 13 octobre 1918 in « Das Geschichtsleben der Menschheit » (La vie de l'histoire dans l'humanité), non publiées en français.

{44} « Il y a maintenant bientôt deux ans » : cf. les conférences des 15 et 30 octobre 1916 in « Goethe und die Krisis des neunzehnten Jahrhunderts » (Goethe et la crise du XIX<sup>e</sup> siècle), et celles des 18, 19 et 26 novembre 1916, in « Das Karma des Berufes in Anknüpfung an Goethes Leben » (Le karma de la profession). Non publié en français.

{45} « La science de l'occulte » : aux Éditions du Centre Triades, Paris. 94 Herman Grimm (1828-1901), historien de l'art.

{46} Woodrow Wilson (1856-1924), président des États-Unis de 1912 à 1920. 99 « Il y a deux ans » : cf note de la p. 87.

{47} Ernst Horneffer, né en 1871, successeur de Fritz Kögel dans l'activité de publication des Archives Nietzsche.

{48} « La Philosophie de la Liberté » : les citations des pages suivantes sont empruntées à la traduction de Georges Ducommun, parue aux Editions Anthroposophiques Romandes, Genève.

{49} « La Philosophie de la Liberté », deuxième supplément (N.d.T.).

{50} Ibid

{51} « Ma thèse de doctorat » : présentée pour l'obtention du titre de docteur en philosophie à Rostock en 1891. Cf. « Science et Vérité », aux Editions Anthroposophiques Romandes, Genève.

{52} La grande-duchesse Sophie Louise de Saxe-Weimar (1824-1897), épouse du grand-duc Karl Alexander. Le testament du petit-fils de Goethe, Walter von Goethe, faisait de la grande-duchesse l'héritière des archives de la famille Goethe.

{53} « Le goéthéanisme » : Rudolf Steiner employa cette expression dès 1884 dans un article intitulé « Ein freier Blick in die Gegenwart », paru dans « Methodische Grundlagen der Anthroposophie » (Bases méthodiques de l'anthroposophie). Non publié en français.

{54} Franz Liszt (1811-1886) fut maître de chapelle de la cour à Weimar de 1848 à 1861. Grâce à lui, Weimar devint un des centres du monde de la musique. id. Comte Leopold von Kalckreuth (1855-1928), peintre de paysages et de portraits, de 1885 à 1890 professeur à l'École des Beaux-Arts de Weimar. id. Heinrich von Treitschke (1834-1896), historien allemand.

{55} Richard Strauss (1864-1949) fut maître de chapelle de la cour à Weimar de 1889 à 1895. C'est pendant cette période qu'il composa « Don Juan » (1889), « Macbeth » et « Till Eulenspiegel » (1890), ainsi que « Mort et Transfiguration » (1891).

{56} Woldemar von Biedermann publia de 1889 à 1896 les « Conversations de Goethe » en dix volumes.

{57} Grand-duc Karl Alexander de Saxe-Weimar (1818-1901).

{58} Op. cit., chapitre IX (N.d.T.).

{59} Ibid

{60} « Science et Vérité » : cf. note de la p. 102.

{61} « Il nous faut dépasser Kant » : littéralement : « La philosophie du temps présent souffre d'une foi malsaine en Kant. Le présent écrit veut contribuer à dépasser cette situation. »

{62} « Mes rapports avec Edouard von Hartmann » : Rudolf Steiner avait envoyé au philosophe un exemplaire de sa « Philosophie de la Liberté » en 1894. Celui-ci le lui renvoya pourvu de ses remarques et de ses objections, que Rudolf Steiner commenta dans un article paru en 1917 dans la revue trimestrielle « Das Reich ».

{63} Ibid.

{64} Friedrich Nietzsche (1844-1900), malade depuis 1899.

{65} « La sœur de Nietzsche » : Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935). id. Kurt Breysig (1866-1940), philosophe historien.

{66} Benjamin Tucker publia à partir de 1881, en Amérique, la revue « Liberty. The Pioncer Organ of Anarchism » dans le sens d'un anarchisme individualiste.

{67} John Henry Mackay (1864-1933), lié d'amitié avec Rudolf Steiner. En opposition avec l'anarchisme communiste, il prônait un « anarchisme individualiste », qui inspira son roman « Die Anarchisten ».

{68} « Das Magazin für Literatur » : fondé en 1832 ; Rudolf Steiner en fut le rédacteur du 1<sup>er</sup> juillet 1897 au 6 octobre 1900. Cf. « Autobiographie », chapitre XXIV, aux Éditions Anthroposophiques Romandes, Genève.

{69} « J'avais pris parti avec la plus grande énergie » : dans le numéro du 19 février 1898, sous le titre «

Émile Zola à la jeunesse », puis dans « Le serment d'Émile Zola et la vérité sur Dreyfus », « L'intelligence des hommes de lettres et l'Ile du Diable ».

{70} Wilhelm Bölsche (1861-1939), auteur de nombreux ouvrages de vulgarisation scientifique tels que « Das Liebesleben in der Natur » (L'amour dans la nature), « Vom Bazillus zum Affenmenschen » (Du bacille au singe anthropoïde), etc.

{71} « L'affaire Nietzsche » : le conflit avec Madame Elisabeth Förster-Nietzsche. Cf : « Autobiographie », chapitre XVIII, aux Editions Anthroposophiques Romandes, Genève.

{72} Max Martersteig (1853-1926), acteur et directeur de théâtre.

{73} « Son Altesse Sérénissime » : le grand-duc Karl Alexander de Saxe-Weimar.

{74} Max Halbe (1865-1944), poète et dramaturge danzicois.

{75} « L'Université populaire de Berlin » : cf. « Autobiographie », chapitre XXVIII, aux Editions Anthroposophiques Romandes, Genève.

{76} « Une science de la liberté » : la première partie de « La Philosophie de la liberté » est intitulée « La science de la liberté », la seconde « La réalité de la liberté ».

{77} « Dans la ligne de la décision prise au Concile » : le huitième Concile œcuménique de Constantinople, en 869, réuni sous le pape Adrien II, décréta contre Photius que l'homme possède une âme raisonnable et connaissante (*unam animam rationabilem et intellectualem*), si bien qu'on ne devait plus parler d'un principe spirituel présent en l'être humain. L'esprit fut donc désormais considéré comme une simple qualité de l'âme.

{78} « La Société Théosophique de Berlin » : cf. « Autobiographie », chapitre XXX, aux Editions Anthroposophiques Romandes. La première conférence, du 22 septembre 1900, fut sur Nietzsche, la seconde, le 29 septembre 1900, sur Goethe. Les 27 conférences qui suivirent furent condensées en un livre : « Mystique et esprit moderne », paru aux Éditions Fischbacher, Paris.

{79} Bertram Keightley (1860-1949) fut en 1901 le Secrétaire général de la Section indienne de la Société Théosophique, puis par périodes Secrétaire général de la Section européenne, dont le siège était à Londres.

{80} George Mead (1863-1933), auteur d'un ouvrage sur les Gnostiques. Il quitta la Société Théosophique quand la Section allemande en fut exclue.

{81} Annie Besant (1847-1933) succéda à H.S. Olcott, président-fondateur de la Société Théosophique, au fauteuil de la présidence.

{82} C. Jinarajadasa devint en 1953 président de la Société Théosophique.

{83} « Théosophie » : « Théosophie — Connaissance suprasensible du monde et de la destinée », aux Editions du Centre Triades, Paris.

{84} « Principes d'une épistémologie de la pensée goethéenne » : aux Editions Fischbacher, Paris.

{85} Rosa Luxemburg (1870-1919), socialiste, dirigea avec Karl Liebknecht le parti des Spartakistes et fut tuée au cours de la révolte de ses adhérents.

{86} Theodor Hertzka (1845-1924), économiste, auteur de « Freiland ! Ein soziales Zukunftsbild » (Terre libre ! Une image sociale de l'avenir).

{87} « Exprimée en public » : pour la première fois à Bâle le 18 octobre 1917 : « Je voudrais de préférence donner à cette conception du monde (l'anthroposophie)... selon les sources d'où elle est née pour moi, le nom de goethéanisme, de même que je préférerais nommer Goethéanum l'édifice de Dornach qui est consacré à cette conception du monde. »

{88} Robert Hamerling (1830-1889), écrivain autrichien.

{89} Henri, duc de Bordeaux, comte de Chambord (1820-1883), dernier rejeton mâle de la maison des Bourbons et de ce fait prétendant au trône de France ; élevé chez les Jésuites. Après la chute de Napoléon III, il publia un manifeste dans lequel il déclarait que la France ne pouvait prospérer que sous la bannière fleurdelysée. Il mourut à Frohsdorf.

{90} Johann Gottfried von Herder (1744-1803), écrivain et philosophe allemand.

{91} Karl von Linné (1707-1778), savant suédois. « Gœthe reçut l'influence de Linné, Shakespeare et Spinoza » : selon ses propres déclarations : « Pour l'instant, je reconnais qu'après Shakespeare et Spinoza, Linné est celui qui a fait sur moi le plus d'effet, et cela précisément par la contradiction qu'il provoqua de ma part. » Voir « La métamorphose des plantes », au chapitre « Histoire de mes études de botanique », p. 82. Editions du Centre Triades, Paris.

{92} Karl Julius Schröer (1825-1900), poète, historien de la littérature, spécialiste des dialectes. D'abord professeur à l'Université de Pest, il enseigna de 1867 à 1895 à l'École technique supérieure de Vienne, où Rudolf Steiner fut son élève ; et c'est à sa recommandation que Steiner doit d'avoir été invité à publier à Weimar les œuvres scientifiques de Gœthe. Entre autres ouvrages, K.J. Schröer a ressuscité les « Jeux de Noël » allemands populaires en Hongrie. Cf. « Autobiographie », chapitres III et IV, aux Editions Anthroposophiques Romandes, Genève.

{93} « Le beau livre de Herman Grimm » « Gœthe » (1876), qui contient les 25 conférences que Herman Grimm fit à l'Université de Berlin en 1874/75 sur Gœthe et son temps.

{94} « Gœthe et sa conception du monde » : aux Éditions Fischbacher, Paris. 140 « Avec leur maître d'école » : Woodrow Wilson.

{95} Nicolas 1<sup>er</sup>, pape de 858 à 867, décréta en 863 Photius banni et déchu de ses fonctions de patriarche de Constantinople, et provoqua ainsi la séparation de l'Église grecque orientale de l'Église romaine occidentale.

{96} Wladimir Solovieff (1853-1900), philosophe russe.

{97} Ulrich Zwingli (1484-1531), réformateur suisse, se querella avec Luther au sujet de la Cène.

{98} « Les Baptistes » : mouvement religieux de l'époque de la Réforme, pratiquant le baptême des adultes.

{99} « Une chose que j'ai déjà exposée à Karlsruhe » : dans les onze conférences d'octobre 1911 parues sous le titre « De Jésus au Christ », aux Éditions du Centre Triades, Paris.

{100} Ignace de Loyola (environ 1491-1556) fonda l'Ordre des Jésuites et en fut le premier Général.

{101} Les textes des exercices sont extraits de Ignace de Loyola, « Exercices spirituels », traduits par François Courel, s.j., Desclée de Brouwer, 1963, 65 sq.

{102} Alexander Baumgartner, s.j. : « Gœthe, sein Leben und seine Werke » (Gœthe, sa vie et ses œuvres), Fribourg-en-Br., 1885-1886.

{103} George Henry Lewes (1817-1878), « Life of Gœthe », Londres, 1855.

{104} « Wilhelm Meister » : dans Gœthe, « Carnets de route de Wilhelm Meister », chapitre souvent appelé « La province pédagogique ».

{105} Arius, presbytère d'Alexandrie, mort en 336 à Constantinople. L'arianisme se maintint surtout parmi les Germains, à qui il avait été apporté par Wulfila, apôtre des Wisigoths.

{106} Athanase (environ 311-373), « père de l'orthodoxie », Père de l'Église à Alexandrie.

{107} Wulfila (310-383), évêque des Goths.

{108} Clovis (Louis) I<sup>er</sup> (466-511) fonda en 486 le royaume des Francs, se convertit en 496 au christianisme et vainquit les Alamans, puis les Wisigoths en 507.

{109} Charlemagne (742-814), roi des Francs à partir de 768, soumit les Saxons, les Lombards et la Bavière, et rénova en 800 l'Empire romain.

{110} « Heliand » pour Heiland : le Sauveur. Cf. Rudolf Steiner : « Der Baldur-Mythos und das Karfreitag-Mysterium » (Le mythe de Baldour et le Mystère du Vendredi saint), deux conférences des 2 et 3 avril 1915, non publiées en français.

{111} Edward Herbert, Lord Herbert of Cherbury (1581-1648), fondateur du déisme anglais. Il déduit des formulations générales de la raison la religion naturelle, sans avoir besoin d'une révélation supranaturelle – bien que, dit-il, il puisse exister aussi une religion révélée.

[{112}](#) *Thomas Hobbes (1588-1679), philosophe et publiciste anglais.*

[{113}](#) *John Locke (1632-1704), philosophe anglais : « The reasonableness of Christianity » (1695).*

[{114}](#) *Matthew Tindal (1657-1733), déiste anglais. L'Écriture était pour lui le document de la religion naturelle, si bien que l'Église devenait une institution d'état.*

[{115}](#) *« Le Berlinois Harnack » : Adolf von Harnack (1851-1930), historien de l'Église protestant et libéral.*

[{116}](#) *« Bakounisme » : Michael Alexandre Bakounine (1814-1876), révolutionnaire russe d'orientation radicalement anarchiste, ce qui le fit rompre avec Engels et Marx. L'un des fondateurs du nihilisme.*

[{117}](#) *« Les Vieux-Catholiques » : c'est ainsi que se nomment les catholiques d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse qui n'ont pas voulu se soumettre au dogme de l'infaillibilité du pape, proclamé au Concile du Vatican du 18 juillet 1870 sous Pie IX.*

[{118}](#) *Paul Ernst (1866-1933), poète néo-classique. id. « Un maître d'école » : cf. note de la p. 140.*