

Klaus J. Bracker

Liberté — Dignité — Personne

Origine chrétienne d'une démocratie moderne.

En même temps un coup d'œil sur Theo Kobusch : « *La découverte de la personne* »

Depuis 75 ans et plus, la vie anthroposophique a pu se développer et prospérer dans la plupart des régions d'expression allemande, à l'intérieur de la chose publique, qui garantissent la vie dans toute sa splendeur, intégrées dans des États libres et démocratiques. Cependant, là où, comme on le constate de plus en plus récemment, les visions du monde inspirées par l'anthroposophie se mêlent aux prémices d'un nationalisme ethnique renaissant, c'est souvent la démocratie elle-même qui est visée avec scepticisme.¹ Cela soulève des questions quant à l'image anthroposophique de soi, d'autant plus que cette critique de la démocratie renvoie à certaines déclarations de Rudolf Steiner, notamment dans le premier « *Mémoire* » de 1917 :

On ne peut guère imaginer plus regrettable que la superstition selon laquelle un tour de passe-passe serait accompli si, outre ce que l'on a toléré de l'Angleterre, on se laissait désormais presser par elle dans un poncif démocratique. [...] Cela ne signifie pas que l'Europe centrale ne doive pas se développer davantage sur le plan politique interne ; cependant, ce développement ne doit pas être une imitation de la prétendue démocratie d'Europe occidentale, mais plutôt réaliser précisément ce que cette démocratie empêcherait en Europe centrale en raison de ses circonstances particulières. [...] Ceci [...] n'est notoirement propre qu'à faire des gens d'Europe centrale une partie de la domination mondiale anglo-américaine.²

La critique de Steiner du « démocratisme » occidental ne doit cependant pas être interprétée principalement comme un refus de la démocratie. Car deux années déjà, après la fin de la première Guerre mondiale, il dresse le bilan :

Que la démocratie doive pénétrer sans plus la vie des peuples, voilà ce qui devrait être [...] une connaissance allant de soi. [...] La catastrophe de la Guerre mondiale a démontré l'impossibilité d'un développement ultérieur de tout ce qui contredit la démocratie. Tout ce qui est anti-démocratique s'est lui-même conduit à l'anéantissement. Pour ceux qui pensent, sous quelque forme que ce soit, à une restauration d'un tel anti-démocratisme, il ne pourra désormais s'agir pour leur manière de voir que d'accepter comme preuve ce que la réalité a prouvé par des flots de sang.³

En 1919, ce fut le temps de la *Dreigliederung*. On peut interpréter par conséquent cette déclaration ainsi que la démocratie, quoi qu'il en soit d'elle, offre les conditions les plus favorables à la réalisation

1 Ainsi, Martin Barkhoff veut contrer la démocratie avec le « Reich ». — Martin Barkhoff & Caroline Sommerfeld : *Volkstod. Volks auferstehung [Mort nationale. Résurrection nationale]*, Schnellroda 2021, p.86.

2 Rudolf Steiner : *Über die Dreigliederung des sozialen Organismus und zur Zeitlage. Schriften und Aufsätze 1915-1921 [Sur la Dreigliederung de l'organisme social et sur la situation actuelle. Écrits et essais, 1915-1921](GA 24)*, Dornach 1982, p.350.

3 Du même auteur : *Die Dreigliederung des sozialen Organismus, die Demokratie und der Sozialismus [La triple configuration fonctionnelle de l'organisme social, démocratie et socialisme]* (Juillet 1919) dans, à l'endroit cité précédemment, p.201.

tion de la *Dreigliederung* — une perspective qui est encore défendable aujourd'hui, mais qui nécessiterait aujourd'hui cependant une clarification plus précise.⁴

L'idée de la personne

Dans ce qui va suivre, je voudrais renvoyer à l'origine chrétienne de la démocratie moderne. Celle-ci repose sur une *forme* juridique complexe, qui communique par surcroît de manière multiple avec celles des autres nations, raison pour laquelle des *normes* internationales sont aussi importantes. Il est utile ici de rappeler quelques-unes des positions les plus importantes de la *Charte des Droits de l'homme* de l'Union européenne : il s'agit là de la dignité de l'être humain : le droit à la vie ; du respect de l'intégrité ; à l'interdiction de la torture ou bien de la punition et des traitements inhumains ou dégradants ; l'interdiction de l'esclavage et du travail forcé. En outre, du droit de liberté, et de sécurité de la liberté de penser, de conscience morale et de religion ; la liberté d'expression de l'opinion et d'information ; celle de se réunir et de s'associer ; liberté de l'art et de la science et le droit à l'éducation-formation ; le droit d'asile ; la protection contre la déportation, l'expulsion et l'extradition. L'égalité devant la loi, c'est par ailleurs une protection juridique ; la non-discrimination ; la multiplicité des cultures, religions et langues ; l'égalité des hommes et des femmes ; les droits des enfants des personnes âgées et des êtres humains handicapés.⁵

Les porteurs de ces droits tout comme de certains devoirs, sont en particulier les personnes naturelles. Cet essai examine, entre autres, le fait que cette notion – tout comme celle de « personne morale » – représente une réalité qui place la personne et sa dignité inhérente au cœur des questions philosophiques. Ceci rend nécessaire une réflexion sur ce terme. Car la distinction entre « personne » et « personnalité » est souvent insuffisamment prise en compte dans les discussions anthroposophiques. Cela peut être lié à la grande importance du concept-Je de l'être humain chez Rudolf Steiner et parmi les générations d'anthroposophes.

Dans la lecture pertinente, « personnalité » désigne l'entrelacs de singularités et de qualités individuels qui caractérise un être humain unique, son caractère, ses habitudes et ses préférences intellectuelles en motivations et émotions ou bien ses aversions. On parle de la « personnalité extérieure » pour ce qui entoure le « Je » proprement dit. Cela inclut également le mot « rôle » que quelqu'un joue dans la vie extérieure. En arrière-plan se trouve à cette occasion l'ancien concept de « *persona* » (en grec : *prosōpon*) qui désigne le « masque », le « rôle que l'on porte ou que l'on joue dans la tragédie » [de cette vallée de larmes... Ndt]. L'évolution européenne plus tardive connaît cependant [la, ndt] « *personne* » en opposition à cela comme l'individuel dans sa qualité unique de l'être humain — et aussi son principe immortel. Depuis le Moyen Âge chrétien, le terme « personne » est même associé à la Deuxième Personne de Dieu, le Fils. Pendant longtemps, cet aspect du concept de personne n'a été que marginalement abordé dans les discussions anthroposophiques.⁶

Qui, comme l'auteur, considère depuis longtemps les droits de l'homme et les libertés civiles comme le fruit des Lumières peut être surpris d'apprendre que la dignité, la liberté et la personnal-

4 Une contribution importante au sujet de la compréhension de la démocratie chez Rudolf Steiner se trouve dans l'écrit de Uwe Werner & Bodo von Plato : *Thesen Zur Weihnachtstagung 1923/24 [Thèses pour le Congrès de Noël 1923/24]*, Stuttgart 2024.

5 Voir Claus Dieter Classen (éditeur) *Europa-Recht EuR [Droit européen EuR.]*, Munich 2024, pp.209 et suiv.

6 Un exemple : L'œuvre des commentaires de Stefan Leber pour le cycle de l'anthropologie générale. Dans l'index des seules 100 pages, le concept de « personne » n'apparaît point.

[Alors que dans les **commentaires de Lucio Russo (Osservatorio Spirituale)**, sur ce même cycle important on compte sur les 34 conférences que celui-ci a données sur le même document de Rudolf Steiner depuis la première rencontre (4 novembre 1999, jusqu'à la 34^{ème} et dernière rencontre, (6 juillet 2000) le mot « personne » est recensé au moins cinquante fois. Il semble qu'il y ait un problème sérieux à cette estimation. Note du traducteur de l'italien au français) Ndt !

té, telles que nous les concevons aujourd'hui, sont issues d'un développement continu d'idées qui remonte à environ huit siècles – jusqu'au premier tiers du XIII^e siècle. Dans une étude à grande échelle, Theo Kobusch a retracé cette histoire idéale européenne. Bien que son œuvre remonte à 30 ans, il est probablement justifié de la présenter ici sous forme d'extraits, car elle n'a guère été reçue dans le contexte anthroposophique.⁷ Son importance peut être démontrée par le fait que la dignité, la liberté et la personnalité au sens de cette histoire des idées contrastent à première vue clairement avec le Je et la liberté humaine dans le contexte de la science spirituelle de Rudolf Steiner.

Les franciscains

« La personne est quelque chose d'existant de nature morale et c'est pourquoi la dignité lui est propre. » ainsi pense Alexander von Hales, autour de 1220. Et quelque peu plus tard, Philippe le chancelier, lequel, comme Alexander, enseignait à Paris, déclare, tout à fait dans ce sens : « L'être de la personne est un élément moral et c'est sur cela que repose sa dignité. »⁸ — C'était l'époque du décret de la *Magna Charta* (1215). Alexandre von Halles (1185-1245) est docteur en Philosophie à Paris et ses cours étaient très courus ; dans la formation de la scolastique, il précède Thomas d'Aquin de quelques quatre décennies. Son élève le plus célèbre fut Johannes Bonaventura (1221-1274), qui lui succéda à la chaire et qui fut sanctifié plus tard. Alexandre et Bonaventura formaient de ce qu'on appelait alors la « vieille école franciscaine » qui suivait une voie intermédiaire entre l'aristotélisme des Dominicains et le platonisme des Cisterciens pour ainsi dire, à l'instar d'une troisième voie.

Alexandre découvrit donc l'être moral, une dignité humaine et une liberté se rattachant à l'être de la personne en tant que résultats de ses profondes réflexions christologiques. À la question de savoir comment la personne du Christ se comporte selon sa nature — comme pour son entité — il s'en-suivait pour lui, comme réponse, qu'en Jésus, trois niveaux de l'être sont à distinguer : l'*ens naturae* à laquelle, par exemple, appartient sa corporéité physique vivante, l'*ens* [ou « part » ; *ndt*] *morale* à laquelle revient sa décision dans la question de ce qui est à faire et à laisser. Pour Alexandre, l'*ens morale* adopte la position la plus insigne. Car pour lui l'être moral de la personne réunit les caractéristiques de ce qui tient à la nature et ce qui tient de la raison en soi et les englobe.

En termes simplifiés, l'idée d'Alexandre — lui-même, soit dit en passant, était un fervent dévot de Marie — pourrait être résumée comme suit : à partir de son *ens morale*, de son être moral, le Christ Jésus a pu accomplir l'acte de rédemption et placer ainsi chaque être humain dans son *ens morale* — laquelle lui est propre — dans un nouvel état de liberté. — L'impact de ces idées gé-nerales allait par la suite prendre des dimensions inattendues.

Cela commença déjà avec Johannes Bonaventura, qui concevait l'apport d'Alexandre quelque plus concrètement pour sa part car, selon lui, une « infinie dignité de sa personne » revient au Christ Jésus. Par l'union rédemptrice au Fils avec la nature humaine, une même dignité infinie correspondante revient depuis aussi à la personne de l'être humain. Bonaventura distingue fondamentalement entre le domaine des nécessités de nature et celui de la grâce et de la révélation divines. Mais entre les deux, il aperçoit quelque chose de conciliant, notoirement le domaine de la liberté humaine qui est uni avec la dignité de l'être humain. Dans une asymétrie signifiante pour lui, la nécessité de nature et la liberté humaine s'excluent l'une l'autre, mais pas la liberté et la grâce. Une liberté humaine

7 Voir Manfred Krüger : *Metaphysik der Freiheit*, dans *Novalis. Zeitschrift für europäisches Denken* 12/01.1997/98 ; ainsi que : Michael Frensch : *Weisheit in Person [Sagesse en personne]* Schaffhausen 2000. Dedans, le chapitre consacré à Kobusch : *Freiheitsmetaphysik [Métaphysique de la liberté]* et le *similitudo Dei*, pp.291-358.

8 Cité d'après Theo Kobusch : *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild [La découverte de la personne. Métaphysique de la liberté et image humaine moderne]* Fribourg en Brisgau 1993, p.24 — Les deux citations sont en latin dans le texte.

reposait, selon lui particulièrement dans la capacité du vouloir de l'être humain. Theo Kobusch récapitule, en écrivant : « Avant tout chez Bonaventura et son école, les bases de la personne humaine moderne ont été aussi posées au plan de la terminologie. »⁹

Le franciscain Richard von Mediavilla rajoute, au 13^{ème} siècle, qu'une liberté est une « chose incalculable » pour lui. Selon sa nature, elle réside de manière innée en la personne et ne devrait pas donc être acquise. Depuis qu'une sorte de « droit naturel international » a émergé à travers la scolastique tardive espagnole, au début de l'ère moderne, ce principe de la « chose inestimable » a été considéré comme fondamental pour les droits de l'individu : le droit à ce que la liberté lui appartienne véritablement et ne puisse être reconnue que par des tiers. C'est ici que se trouvent les prémices de ce qui deviendra plus tard les « droits subjectifs ». Ainsi, l'être de la personne /personnalité au sens de l'*ens morale*, n'est plus resté/e une question abstraite, mais est devenue une source de droit.

Pour simplifier les choses, on peut dire que la scolastique tardive espagnole mentionnée ci-dessus, et en particulier l'École de Salamanque, a constitué le pont entre la fin du Moyen Âge et l'ère moderne. Jusqu'au 16^{ème}/17^{ème} siècles, cependant, la connaissance autour de la personne en tant qu'*ens morale* et être de liberté traversa un chenal plutôt étroit. Et cela resta ainsi jusqu'à l'apparition du jésuite Francisco Suárez (1548-1617). Après les objections sur l'importance de l'*ens morale*, il voulut donner une nouvelle acception à sa position unique.

De Suárez à Pufendorf

Suárez explique comment l'*ens morale* de l'être humain, ou encore l'*esse morale*, diffère de l'ordre de l'être de l'intellect purement conceptuel. Cela ne peut pas en soi justifier la liberté humaine. Ce qui était crucial pour Suárez, c'était que la dignité humaine et la liberté soient principalement liées à la volonté humaine et à l'action volontaire. La raison doit préparer des décisions volontaires et elle doit également être d'accord avec elles, mais l'élément moral *en soi* réside dans l'acte de volonté lui-même. « Moral » ici ne signifie pas ce qui est bon ou mauvais au sens moral. Il s'agit de l'optionnalité morale fondamentale. Sans elle, il n'y aurait pas de liberté de volonté ni de choix. Mais comme la liberté en tant que telle ne garantit pas que les décisions de la volonté seront bonnes, une réglementation ou une loi est nécessaire. Il en résulte la pertinence juridique du penser dans l'ordre de l'*ens morale*. Et ainsi l'être moral et sa liberté, dans toute leur fragile indifférence, deviennent la *causa essendi*, la cause de l'être de la loi — comme ce fut le cas deux siècles plus tard avec Emmanuel Kant. Avec Suárez, la doctrine de l'*ens morale* acquit donc une importance fondamentale pour la jurisprudence.

Hugo Grotius (1583-1645) est souvent considéré comme la personne qui, pour la tradition du droit naturel, a défini le droit comme une qualité morale de la personne, à qui, précisément par le biais du droit, revient le « pouvoir » comme une possibilité d'effectuer certaines actions. Theo Kobusch fait la remarque qualificative suivante : « H. Grotius a simplement repris une définition de F. Suárez, laquelle de son côté est fermement ancrée dans le penser médiéval. »¹⁰

Samuel Pufendorf (1632-1694), né à Dorfchemnitz dans les Monts Métallifères, allait développer cette doctrine en une véritable ontologie de l'être moral. Ce faisant, il lui a donné un caractère systématique et cohérent. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles ses nombreux écrits sont devenus des « *longsellers* » [En anglais dans le textes pour « des ouvrages qui se sont vendus fréquemment pendant longtemps », ici-même durant deux siècles ! *Ndt* »] lesquels ont connu jusqu'à 60 éditions en deux siècles.

⁹ *Ibid*, p.30.

¹⁰ *Ibid*, p.33.

Pufendorf voulait poser la droit naturel sur un fondement assuré. Au contraire de Thomas Hobbes, qui opérait quelques décennies avant lui et voulut mettre en place un tel fondement systématique, Pufendorf exigeait lui, pour sa part, que, non seulement des questions du droits privés, mais plus encore la chose publique dans son ensemble, dût être édifiée sur l'idée de l'*ens morale*, de la personne humaine. Et non pas — comme chez Hobbes — sur l'idée que ce qui définit l'homme consiste en définitive uniquement dans sa nature animale. Pufendorf a critiqué la métaphysique aristotélicienne parce qu'elle n'était essentiellement qu'une métaphysique des choses. Pour clarifier la position de l'être moral, il faut en réalité avancer vers une métaphysique de la morale ou encore : une métaphysique de la liberté. Il a donc imaginé une éthique universelle.

L'un des résultats de la systématisation de Pufendorf fut que, outre l'*ens morale* « individuelle », l'*entia moralia* communautaire devint également au centre de l'attention. Il s'agit de ces liens qui ont du sens parce que les gens les créent par leur activité libre — en interaction avec l'activité des nombreux membres de la communauté. Cela inclut, par exemple, les relations juridiques et patrimoniales, ainsi que l'existence d'institutions. Ces structures, y compris les différentes structures étatiques, sont issues de « positions » de libre arbitre fondamental. En ce qui concerne les institutions, on peut parler, avec Pufendorf, d'une *persona moralis composita* — quelque chose comme une association légalement réglementée d'un certain nombre d'individus. Les historiens y voient l'ancêtre de la « personne morale » d'aujourd'hui.

Dans l'esprit des premiers penseurs de la *persona moralis composita*, qui prenaient très au sérieux les réalités spirituelles, il semble approprié de penser ici, d'un point de vue anthroposophique, à ce que l'on peut appeler les « nouvelles âmes en groupe » — par exemple celles de la Société anthroposophique ou de l'École libre de science spirituelle du Goethéanum.¹¹

Au 18^{ème} siècle, l'œuvre de Pufendorf en était alors là où la doctrine de l'état et la philosophie morale étaient lues presque partout en Europe centrale et au-delà. Vers 1750 ses écrits avaient été traduits dans au moins 13 langues européennes — Pufendorf a probablement franchi le pas le plus important dans la préparation des Lumières, qui lui ont sans doute succédé, en précisant que les *entia moralia*, dans leur œuvre, sont constituées — librement — à partir d'actes de volonté humaine et indépendamment de l'acte divin de création.

Jean-Jacques Rousseau

Christian Wolff (1679-1754) et Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) furent ceux qui devaient jeter le pont entre Pufendorf et Immanuel Kant. Wolff soutient que la doctrine de l'*entia moralia* est passée à une « métaphysique de la morale ». Il convient également de noter ici que cette doctrine — au sens de Pufendorf et de Christian Wolff — a contribué à la formation des idées lors de la Révolution américaine de 1760-1783 tout autant que l'œuvre de John Locke ; et que la Révolution française de 1789-1799 fut également façonnée par cette influence — tout comme le fut finalement la promulgation de la « Loi foncière générale pour les États prussiens » de 1794.¹²

Chez Rousseau se trouve un penser remarquablement développé de la *persona moralis composita*. Il déclare l'état comme une nécessité parce que les conflits d'intérêts inévitables, tels qu'ils doivent surgir entre les nombreux porteurs d'un vouloir à chaque fois naturel, sont à compenser à un niveau plus élevé. — Ce que le dispositif de l'état unit et tient ensemble c'est pour lui ce qu'il appelle une *volonté générale* (*Gemeinwille*). Pour lui, cette *volonté générale* est toujours aussi un *être*

11 Uwe Werner et Bodo von Plato examinent dans leurs « Thèses au sujet du Congrès de Noël 1923/24 » et aussi les ainsi-désignées « nouvelles âmes en groupe ». Uwe Werner & Bodo von Plato *op. cit.*, pp.88 et suiv. [Le risque ici, c'est de confondre avec l'âme groupe animale, mais il ne peut s'agir ici de cela car l'auteur se préoccupe du Je et de sa science... *ndt*]

12 Voir Theo Kobusch ; *op. cit.*, pp.101-116. [À signaler dans ce cadre-ci l'importance de Wilhelm von Humboldt dans la suite de ce qui vas se passer en Prusse : voir Thomas Brunner : Wilhelm von Humboldt comme précurseur d'une organisation sociale dignement humaine [Traduit en français : <https://www.edition-immanente.de/nachricht/humboldt-in-franzoesischer-uebersetzung> — *Ndt*]

moral. Celui qui n'a tout d'abord qu'à mettre en accord son vouloir naturel avec cette volonté commune doit pour cela offrir sa « liberté naturelle », bref, l'épuisement de ses intérêts particuliers. En contrepartie, il acquiert cependant la liberté supérieure d'une « volonté morale ».

Pour Rousseau, l'important pionnier de la Révolution française, il ne s'agit pas — comme pour Thomas Hobbes — d'assujettir son propre vouloir à un corps (par exemple celui de l'État ou de l'Église) — pour pouvoir s'y incorporer. Il a beaucoup plus devant les yeux, par exemple — en tant que condition au « Contrat social », en vue de la formation d'une forme étatique déterminée — quelque chose qu'il aborde comme une *aliénation totale*. Ici se joue et entre en jeu, selon Kobusch une certaine tradition de la mystique française.¹³ L'aliénation totale, selon Kobusch, signifie « selon la tradition, que l'esprit humain devient étranger aux choses de ce monde et à lui-même, dans la mesure où il veut encore « ceci » et « cela », non pas pour ne plus rien vouloir du tout, mais pour rendre possible la volonté universelle authentique, la volonté divine en lui-même ». Et :

Par « l'aliénation », la volonté de l'âme n'est pas tuée, mais transformée. C'est l'idée cruciale qui sous-tend également la conception de la *volonté générale* chez Rousseau. En se « donnant complètement » dans l'*aliénation totale*, la volonté de l'individu se transforme. La même volonté qui auparavant, dans l'état de nature, ne poursuivait que des intérêts particuliers, désire maintenant, après la conclusion du contrat, le bien absolument universel, le bien public, la liberté pour tous.¹⁴

Le contrat social soutenu par l'État devrait être construit sur cette base. En ce qui concerne le mépris de la volonté pour elle-même, tel que suggéré par Rousseau, nous devrions rappeler ce que Rudolf Steiner a appelé un jour le « renversement de la volonté » — en particulier en ce qui concerne le développement des niveaux supérieurs de conscience et de connaissance.¹⁵ Il serait prometteur d'examiner cela en comparaison avec ce que Kobusch a suggéré.

Rousseau s'intéressa aussi plus fortement, en vieillissant, à la manière dont la *volonté générale* pouvait se présenter dans le privé. C'est la raison pour laquelle des productions littéraires telles que le roman éducatif *Émile* (1762), mettent particulièrement l'accent sur le développement de la conscience morale humaine. Il comprend la conscience morale comme la voix intérieure liée au divin, qui annonce en détail comment la *volonté générale*, par ailleurs abstraite, déciderait face à des situations et des défis concrets.

Il ne conviendrait pas de juger, rétrospectivement, la *volonté générale* de Rousseau, donc la volonté générale, à partir de la manière dont Maximilien de Robespierre (1758-1794) a développé plus avant cette idée de Rousseau. Robespierre identifiait en effet la volonté commune aux objectifs de la Révolution française et à son règne de terreur. Ses critiques et ses adversaires, décida-t-il en 1793, s'opposaient à cette *volonté générale* et ne méritaient donc que l'exécution. Robespierre croyait que cela était nécessaire pour rendre le peuple apte au contrat social recommandé par Rousseau. — Cette politique signifiait cependant à tous égards la perversion complète des intentions de Rousseau.

Immanuel Kant

Le philosophe de Königsberg, comme G.W.F. Hegel plus tard, — se rattacha à Rousseau, en reprenant avec approbation l'idée de la morale et tout ce qui s'y rapporte et en la développant davantage en une « ontologie morale » et une « éthique pure » correspondante. L'œuvre principale tardive

13 Entre autre le penser de François Fénelon (1651-1715) est cité dans ce contexte.

14 Voir Theo Kobusch ; *op. cit.*, p.124.

15 Voir Rudolf Steiner : *Vom Menschenrätsel [De l'énigme de l'être humain]* [GA 20]. Dornach 1984, pp.163 et suiv.

d'Emmanuel Kant (1724-1804), qui montre de nombreuses traces de ce processus, est *La Métaphysique des mœurs* (1797). Ses « *Critiques* » antérieures (de la raison pure et de celle pratique) avaient, pour lui, un caractère qui préparait cette métaphysique. Si celles-ci ont été conçues pour l'analyse, celui-ci devrait en fournir la synthèse.

Une idée centrale des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) pourrait être résumée ainsi : la liberté est le fondement de la dignité de la personne humaine. Cette dignité représente une « valeur absolue », alors que tout le reste dans le monde ne peut avoir qu'une valeur relative, est mesurable et – dans le sens d'un prix – abordable (à l'inverse : la dignité humaine n'a pas de prix). Et : L'autonomie est ce qui établit la dignité de la nature humaine. L'autonomie libérale constitue à son tour la base première et finale de toutes les lois et de toute morale, de tous les droits et de toutes les vertus. Dans son essai « *Sur la paix perpétuelle* » (1795), Kant déclare : « Bien sûr, s'il n'y a pas de liberté et pas de loi morale fondée sur elle, mais si tout ce qui arrive et peut arriver n'est qu'un simple mécanisme de la nature, alors [...] toute sagesse pratique et le concept de loi sont une idée vide. »¹⁶

En pratique, la liberté en question devient relevante lorsque toute personne a le droit de l'exercer. Dans « *Réflexions sur la philosophie du droit* », Kant l'exprime ainsi : « La liberté (l'indépendance par rapport à la volonté arbitraire d'autrui), dans la mesure où elle peut coexister avec la liberté de tout autre selon une loi universelle, est ce droit unique et originel auquel tout être humain — en vertu de son humanité — a droit. »¹⁷

Avec Kant, on peut imaginer un « royaume de la liberté » qui unit l'*entia moralica* et s'oppose au royaume de la nécessité naturelle. Dans son traité sur la religion de 1793, Kant parle du domaine dans lequel dominant les *principes* (qu'ils soient bons ou mauvais) et qui n'est justement pas un domaine de nature mais de liberté, dans lequel on ne peut que disposer des choses et personne n'est esclave ou serf.¹⁸ De plus, la liberté kantienne ne devient réelle que dans la communication de tous les porteurs de liberté, des habitants du royaume de la liberté. On pourrait dire qu'il s'agit de « communiquer les libertés » – un motif que Hegel développera plus tard.

L'individualisme éthique de Rudolf Steiner

Comme indiqué antérieurement, il serait sensé de suivre — si on le pouvait — en remontant le temps de l'évolution dans la discussion anthroposophique entre les concepts « Je » et « personne », sans être éclipsée par la seule interchangeabilité supposée des termes « personne » et « personnalité ». Ci-dessus les réflexions tendent fortement à considérer la « personne » dans le contexte de la métaphysique de la liberté comme étant plus proche du « Je », dont Rudolf Steiner a examiné la cognition et l'action dans sa « *Philosophie de la liberté* ». Considérant la cognition comme la réunion valable de la « perception » et du « concept », on dit : « La satisfaction de la cognition » intervient lorsque par la qualité inhérente au Je, les deux éléments de la réalité, qui sont inséparablement liés dans le monde, sont reliés. Et : « Les conditions préalables à la naissance d'un connaître sont [...] par et pour le Je. »¹⁹ À propos du monisme prôné par Rudolf Steiner avant le

16 Cité d'après Theo Kobusch : *op. cit.*, p.140.

17 Cité d'après *ibid*, p.146.

18 Voir Immanuel Kant : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La religion dans les limites de la simple raison], édition de Berlin d'après la première édition de 1793, Francfort-sur-le-Main 1977, pp.737 et suiv.

19 Rudolf Steiner : *La philosophie de la liberté* (GA 4), Dornach 1995, p.115. [En replaçant le contexte, pour mémoire : « Il résulte du concept du connaître, comme nous l'avons déterminé qu'on ne peut pas parler de limite au connaître. Celui-ci n'est pas une affaire générale du monde, mais une opération que l'être humain doit régler avec lui-même. Les choses ne requièrent aucune explication. Elles existent et agissent les unes sur les autres selon les lois qui sont découvrables par la pensée. Alors notre qualité-Je les confronte et elle n'éprouve d'elles que ce que nous avons caractérisée comme une perception. Mais dans l'intériorité de cette qualité-Je se trouve la vertu pour découvrir aussi l'autre partie de la réalité. C'est seulement lorsque la qualité-Je est aussi parvenue pour elle-même à réunir ces deux éléments — lesquels sont inséparablement associés dans le monde — alors l'apaisement du connaître est intervenu : le Je est de nouveau parvenu à la réalité.

tournant du 20^{ème} siècle, on dit qu'il voit « dans le monde de la perception, tel qu'il se présente immédiatement au percevoir, une demi-réalité ; dans l'union de celle-ci avec le monde des concepts, il trouve la pleine réalité. »²⁰ Qu'on fasse bien attention ici, il ne se produit ici rien de nouveau dans le monde. Ces lignes illustrent aussi ce que Steiner pensait, lorsqu'en 1893, il écrivait à Rosa Mayreder que l'on a ici devant soi, dans la première partie de *la philosophie de la liberté* avec sa focalisation sur le connaître, la « fondation d'une doctrine radicale de l'ici-bas ». ²¹

Du côté du vouloir et de l'agir on insiste de manière correspondante sur le fait que celui-ci est vécu comme libre lorsque sa raison repose dans la partie idéale de l'action individuelle. Il va de soi qu'aussitôt que des contraintes ou des nécessités le déterminent au travers des normes morales, on le vit comme non-libre : « L'homme n'est libre que dans la mesure où il est capable de se suivre lui-même à chaque instant de sa vie. »²² Par conséquent, notre propre action n'est morale que si elle peut être qualifiée de libre.

On peut interpréter cela comme signifiant que l'action libre et morale se déroule également entièrement « *par et pour* la qualité-Je », tout comme la connaissance se déroule d'abord selon ce qui précède, et qu'une telle action est également conforme à la « *doctrine radicale d'Ici-bas* » mentionnée ci-dessus. Car tout ce qui se passe essentiellement dans la connaissance et l'action libre a sa source uniquement dans le Je. On ne peut pas identifier ici de relation avec l'*ens morale*.

Cela correspond clairement aux pensées que Rudolf Steiner a consignées sept ans avant *la Philosophie de la liberté* dans les « *Introductions aux écrits de science naturelle de Goethe* ». Ici, le jeune Steiner s'oppose fermement à toute religion de révélation. Il est digne de L'être humain seul de chercher lui-même la vérité, sans se laisser guider par l'expérience ou la révélation. Si cela était bien compris, alors :

les religions révélées sont tombées en désuétude. L'homme ne voudra alors plus que Dieu se révèle à lui ni qu'il lui accorde ses bénédictions. Il voudra connaître par son propre penser et établir son bonheur par sa propre vertu. Qu'une puissance supérieure guide notre destinée pour le bien ou pour le mal ne nous concerne en rien ; nous avons tracé nous-mêmes le chemin que nous avons à suivre.²³

Dans ce processus de construction de son propre chemin, vit sans aucun doute la liberté qui préoccupait Rudolf Steiner à cette époque. Mais il reste encore un long chemin à parcourir pour parvenir aux libertés de communication mentionnées ci-dessus.

En lien avec les « intuitions morales » qui jouent un rôle central dans ses écrits sur la liberté — le fondement de son « individualisme éthique » — il soutient qu'en ce qui concerne l'action volontaire, on ne peut pas examiner de manière intellectuelle et abstraite si elle est « bonne ou mauvaise ». L'acte doit être exécuté parce que l'agent « l'aime ». ²⁴

Les conditions préalables pour faire naître le connaître sont donc *par et pour* le Je. Ce dernier se pose à lui-même les questions de la cognition. Et certes il les sort de l'élément en soi parfaitement clair et pénétrable du penser. Si nous nous posons des questions auxquelles nous ne pouvons guère répondre, eh bien il se peut que le contenu de ces questions dans toutes leurs parties, n'est ni clair ni évident. Ce n'est pas le monde qui nous posent les questions, au contraire c'est nous qui les posons. (pp.115 et 116 ; traduction D.K.) ISBN 3-7274-6271-x

20 *Ibid*, p.125.

21 Du même auteur : *Briefe / Lettres*, vol.II. 1890-1925 (GA 39), Dornach 1987, p.198.

22 GA 4, p.164 [Voyons ici le contexte plus large : « L'homme n'est libre que dans la mesure où il est capable de se suivre lui-même à chaque instant de sa vie. Un acte moral est seulement *mon* acte que lorsque dans cette acception il peut être appelé libre. Ici, il est d'abord question de savoir sous quelles conditions préalables son action voulue est ressentie comme libre ; la manière dont cette idée de liberté est conçue comme purement éthique se réalise dans l'entité humaine va être démontrée dans ce qui suit. »(pp.164 et 165 ; traduction D.K.) ISBN 3-7274-6271-x

23 Du même auteur : *Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften [Introductions aux écrits de science naturelle de Goethe]*, (GA 1), Dornach 1987, p.125. — Les religions révélées, sont, en première ligne celles abrahamiques, le Judaïsme, le christianisme et l'Islam.

24 GA 4, p.162

Steiner estime que ce qu'il défend doit être opposé à Emmanuel Kant. Voici comment il écrit à propos de l'intuition morale, au sens de l'individualisme éthique :

Le contraire exact de ce principe moral est celui kantien : agit ainsi que les principes de ton action puissent valoir pour tous les êtres humains. Cette proposition est la mort de tout incitation à l'action individuelle. Ce qui peut être décisif pour moi, ce ne serait pas la manière dont agiraient *tous* les autres êtres humains, mais au contraire c'est ce qui est à faire pour moi dans le cas individuel.²⁵

Se soumettre à l'impératif catégorique de Kant, signifierait faire le sacrifice de sa liberté individuelle.

Il semble toutefois que Kant ne serait pas compris ici de manière pertinente. Car dans la citation (raccourcie par Steiner)²⁶ celui-ci n'a pas en tête une égalisation d'actions individuelles diverses, mais simplement les « principes d'action ». Peu après la citation, Steiner lui-même déclare : « Le concept de connaissance qui naît d'une situation spécifique à laquelle je suis confronté n'est en même temps un concept moral que si je me place sur le terrain d'un principe moral spécifique. »²⁷ Il prône ainsi le fait de se placer sur le terrain d'un principe moral spécifique, comme Kant l'avait fait avant lui.

Réconcilier Steiner avec Kant. Une approche possible

En cet endroit, il nous faut entreprendre la tentative de laisser Kant et Steiner s'éclairer mutuellement.— En ne perdant pas de vue les sources de la moralité et de la liberté humaines. Car ici, on

25 À l'endroit cité précédemment, p.159. [En haut de la page, précisément le début même de la page 159. : En voici la traduction intégrale : « Le contraire exact de ce principe moral est celui kantien : agit ainsi que les principes de ton action puissent valoir pour tous les êtres humains. Cette proposition est la mort de tout incitation à l'action individuelle. Ce qui peut être décisif pour moi, ce ne serait pas la manière dont agiraient *tous* les autres êtres humains, mais au contraire c'est ce qui est à faire pour moi dans le cas individuel.

Un jugement superficiel pourrait peut-être rétorquer à ces développements : Comment donc l'action peut-elle être à la fois individuelle sur le cas particulier et forgée par la situation, et se voir déterminée purement au plan idéal à partir de l'intuition ? Cette objection repose sur une confusion entre le motif moral et le contenu perceptible de l'action. Ce dernier *peut* être, et il est aussi un motif, par exemple, dans le progrès de la culture, dans l'action par égoïsme, etc. Lorsque l'on agit sur la base d'une intuition purement morale, ce n'est *pas* le cas. Mon Je focalise naturellement son regard sur ce contenu perceptible, mais ne se laisse pas *déterminer* par celui-ci. Ce contenu est uniquement utilisé pour former un *concept de connaissance*, le Je ne dérive pas le *concept moral* correspondant de l'objet. Le concept de connaissance qui naît d'une situation particulière à laquelle je suis confronté n'est en même temps un concept moral que si je me place du point de vue d'un principe moral particulier. Si je voulais me défendre seul sur le terrain de la morale du développement culturel général, alors je ferais le tour du monde en suivant un itinéraire fixe. De tout événement que je perçois et qui peut me concerner, naît un devoir moral ; à savoir apporter ma contribution pour que l'événement en question soit mis au service du développement culturel. En plus du concept qui révèle le lien de loi naturelle d'un événement ou d'une chose, ces derniers ont également attaché une étiquette morale qui contient une instruction éthique pour moi, l'être moral, quant à la manière dont je dois me comporter. Cette étiquette morale est justifiée dans son commandement, mais à un point de vue plus élevé, elle coïncide avec l'idée qui surgit en moi face au cas concret.

Les gens diffèrent quant à leur capacité d'intuition. Pour certains, les idées surgissent, pour d'autres elles s'acquièrent avec difficulté. Les situations dans lesquelles vivent les gens et qui constituent le théâtre de leurs actions ne sont pas moins diverses. La manière dont une personne agit dépendra donc de la manière dont son intuition fonctionne dans une situation particulière. La somme des idées qui agissent en nous, le contenu réel de nos intuitions, constitue ce qui, malgré l'universalité du monde des idées, est individuel chez chaque être humain. Dans la mesure où ce contenu intuitif se rapporte à l'action, il s'agit du contenu moral de l'individu. Vivre ce contenu est le motif moral le plus élevé et en même temps le motif le plus élevé de celui qui réalise que tous les autres principes moraux sont finalement unis dans ce contenu. Ce point de vue peut être qualifié d'*individualisme éthique*. », (pp.159-160 ; traduction D.K.) ISBN 3-7274-6271-x *ndt*]

26 L'éditeur de *La philosophie de la liberté* (Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung Dornach Schweiz) donne pour cette citation la remarque 170 à la page 280 : Immanuel Kant : *Kritik der praktischen Vernunft / Critique de la raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre 1, article principal, : § 7 littéralement : « Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte [Agissez de telle manière que la maxime de votre volonté puisse à tout moment être considérée comme un principe de législation générale], GA 4, p.280.

27 *Ibid.*

peut voir à quel point le monde des idées de l'individualisme éthique et la métaphysique de la liberté retracées dans cet essai tendent à se toucher.

La philosophie de la liberté fournit une indication de comment se distinguent clairement une intuition morale et une intuition cognitive dans quelque chose de ce qui se joue à l'intérieur du grand événement de l'ordonnement cognitif depuis l'extérieur — comme déjà signalée : la réalité de l'amour : « Je n'examine pas intellectuellement si mon action est bonne ou mauvaise ; Je la fais parce que je l'aime. Elle devient « bonne » lorsque mon intuition, immergée dans l'amour, est intégrée de la bonne manière dans le contexte du monde intuitivement vécu ; « mauvaise » si ce n'est pas le cas. »²⁸

Cependant, de ce point de vue, il ne s'ensuit pas pour Rudolf Steiner — dans la période antérieure à 1900 — qu'il eût retiré sa « doctrine radicale de ce monde ». Car « l'amour de l'action » trouve sa propre justification :

Ce n'est que lorsque je suis mon amour pour l'objet que c'est moi-même qui agis. Je n'agis pas à ce niveau de moralité parce que je reconnais un maître sur moi, ou une autorité extérieure, ou encore une soi-disant voix intérieure. Je ne reconnais aucun principe extérieur à mes actions car j'ai trouvé en moi la raison de l'action, l'amour de l'action.²⁹

Mais cet amour, d'après Steiner, devrait-il correspondre intensément au principe moral déterminé cité par lui-même ? Est-ce que quelque chose de nouveau peut venir au monde uniquement par une véritable intuition morale née de l'amour ? — Il faut rappeler ici que Valentin Tomberg, un élève important de Rudolf Steiner, disait qu'au baptême dans le Jourdain l'Esprit du Christ s'était uni à Jésus de Nazareth par la « porte intérieure », celle de l'intuition. Pour Tomberg, « l'entrée du Christ dans l'être humain » signifiait « la plus haute intuition morale ».³⁰

En ce qui concerne Steiner, une grande clarté apparaît lorsqu'on considère ses progrès dans la connaissance dans les années après 1900. Ceux-ci sont liés à la position prédominante que le Christ Jésus allait désormais assumer pour lui, de plus en plus, notamment en ce qui concerne la connaissance et l'action, à la liberté et à la dignité de l'être humain.

Dans la dernière des conférences consacrées au thème *De Jésus au Christ*, il est dit qu'une antique disposition à la liberté humaine est aussi à éclairer au moyen d'une influence luciférienne. Or, une telle influence dut être payée en retour par une profonde restriction de soi dans la vie matérielle et l'égoïsme qui en ressort nécessairement. Le tournant vers une liberté individuelle plus significative car accompagnée d'une plus grande dignité fut amené par le Christ qui entra dans le monde terrestre au Baptême du Jourdain et qui par la suite accepta sur Lui le Mystère du Golgotha :

De ce fait uniquement, la liberté de l'être humain est seulement devenue possible dans la complète dignité humaine. Que nous puissions être des êtres libres, nous le devons à un acte d'amour divin. Ainsi avons-nous le droit de nous sentir libres comme des êtres libres, nous ne devons jamais oublier que nous sommes redevables de cette liberté à l'acte d'amour divin. Si nous pensons ainsi, l'idée viendra déjà se placer au cœur de notre sentir : tu peux en arriver à la dignité humaine ; mais il y a une chose seulement que tu ne dois jamais oublier, à savoir que, ce que tu es, tu le dois à Celui qui t'a rendu ton archétype humain par la rédemption sur le Golgotha ! — Les êtres humains ne devraient pas pouvoir appréhender l'idée de liberté sans

28 À l'endroit cité précédemment, p.162.

29 *Ibid.*

30 Valentin Tomberg : *Anthroposophische Betrachtungen über das alte Testament* [Réflexions anthroposophiques sur l'Ancien Testament] Schönach 1989, p.221.

Les œuvres principales de Tomberg sont accessibles en français grâce aux traductions de Véronique Bordes publiées à la maison d'édition Achamoth, qui a eu beaucoup de mérite dans cet important travail : https://fr.wikipedia.org/wiki/Valentin_Tomberg — Je signale ici tout de suite que tout un chacun et tout une chacune, doivent, par lui-même ou elle-même prendre connaissance de son important apport dans le penser anthroposophique, sans plus. Certains ténors de l'anthroposophie institutionnelles ayant adopté à leur époque, à son sujet, des positions ou des attitudes de rejets intellectuellement inacceptables à l'égard de Valentin Tomberg. *Ndt*

l'idée de rédemption du Christ.

Car seulement ensuite l'idée de liberté est une idée justifiée. Si nous voulons être libres, nous devons faire l'offrande d'être redevable de notre liberté au Christ ! Alors seulement nous pouvons vraiment la percevoir. Et les êtres humains qui croient restreindre leur dignité humaine, s'il la doit au Christ, devraient reconnaître, que les opinions des hommes vis-à-vis des faits concrets du monde ne signifient rien, et qu'ils reconnaîtront un jour vraiment de bon cœur qu'ils ont acquis leur liberté du Christ.³¹

Ici, c'est comme si Steiner et Kant pouvaient se commenter et se renforcer mutuellement à partir de leur perspective respective. Dans la *métaphysique de la morale* déjà mentionnée, il y a un passage qui semble être essentiellement apparenté aux paroles de Steiner ci-dessus. Le philosophe de Königsberg y parle de l'humanité dans sa perfection morale.³² Ceci fait référence au Christ Jésus. Sa relation au Père est éclairée par le Prologue de Jean. Ensuite il est dit que l'être humain a à s'élever à cet idéal de perfection morale. En même temps, dans le Christ l'archétype de l'image nous est descendue du Ciel », pour s'unir à l'être humain. Cela pourrait finalement autoriser celui-ci à « se considérer comme un objet non indigne du plaisir divin ». ³³ — Rudolf Steiner et Immanuel Kant, tout deux se réfèrent à la même image archétype.

Les derniers mots cités de Kant contiennent ce qu'Alexander von Hales décrivait déjà comme les fondements de cette « métaphysique de la liberté », et ils signifient : La dignité de la personne dans la liberté de l'*ens morale* est confirmée par Dieu lui-même. — Mais elle doit en même temps être confirmée et défendue librement par les êtres humains dans la liberté, ce qui n'est concevable aujourd'hui que dans le sens des valeurs démocratiques fondamentales. D'autant plus au vu des attaques diverses et croissantes contre ces valeurs.

L'espoir est que l'inclusion de la dimension de l'*ens morale* dans le discours anthroposophique, comme suggérée ici, puisse, tout particulièrement renforcer la résilience contre les opinions antidémocratiques.

Die Drei 2/2025.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Klaus J. Bracker, né en 1956 après des études d'Eurythmie (La Haye) et d'Eurythmie curative (Stuttgart) il est actif dans la pédagogie Waldorf et la pédagogie curative anthroposophique. De 1995 à 2004, il fut libre collaborateur à la revue culturelle *Novalis*.

Publication d'ouvrages : *Wiederverkörperung und die innere Natur des Menschen. Sankhya, Buddhismus, Anthroposophie* [Réincarnation et la nature intérieure de l'être humain. Sankhya, Bouddhisme, Anthroposophie] (Schaffhausen 1995) ; *Grals-Initiation. Anthroposophische Esoterik und die künftige Jesus-Offenbarung* [Initiation au Graal. Ésotérisme anthroposophique et la révélation de Jésus à venir] (Stuttgart 2009) ; *Veda und lebendiger Logos. Anthroposophie und Integraler Yoga im Dialog* [Véda et Logos vivant. Anthroposophie et Yoga intégral] (Francfort-sur-le-Main, 2014) ; *Manichäismus und moderne Geisteswissenschaft. Wie zukünftig ist Manis Impuls ?* [Manichéisme et science spirituelle moderne. Quelle est l'impulsion d'ave-

31 Rudolf Steiner : *De Jésus au Christ* (GA 131), Dornach 1988, pp228 et suiv.

[La traduction avancée ici est plus précise que celles qui existent sur de ce cycle de conférences. Ayant étudié ce cycle à deux reprises à quelques années d'intervalle dans un travail de groupe d'études anthroposophiques à Valenciennes, au sein de la branche Caspar Hauser [†, actuellement en dormance dans le monde spirituel], j'ai décidé, à mon niveau basique de reprendre complètement la traduction du cycle dans son ensemble, que je diffuse librement sans plus. Il est important de rappeler ici que les courants de l'anthroposophie qui sont particulièrement sensibles à Lucifer, l'ancien « porteur de lumière », deviennent d'autant plus victimes d'Ahriman — lequel les tient alors plus aisément encore « au col » sans qu'ils s'en aperçoivent, car il faut se souvenir de l'avertissement Rose-Croix : *Christus est verus luciferus*. : *Christ est véritable porteur de la lumière*, voir, par exemple : https://anthrowiki.at/Christus_verus_Lucifer Ndt]

32 Immanuel Kant : *Die Metaphysik der Sitten* [La métaphysique de la morale], Édition de l'œuvre vol. VIII 1988, Francfort-sur-le-Main 1977, pp.712 et suiv.

33 *Ibid.*, p.714.

Klaus J. Backer : *Liberté — Dignité — Personne*

nir de Mani ? (Stuttgart 2019)