

Kant & Steiner
Une réponse à la « correction » de Marcus Andries
Karen Swassjan

« La philosophie du temps présent souffre d'une foi malsaine en Kant ».¹Cette phrase, écrite en 1892, ne semble pas avoir encore perdu totalement sa brisance au jour d'aujourd'hui. À l'occasion, elle ne concerne plus seulement, entre temps, la philosophie ou bien le penser de quelques spécialistes, mais au contraire, ce qui est incomparablement plus important — la sensibilité de nombreux êtres humains, qui n'ont pas non plus lu une seule ligne de Kant. Elle concerne aussi aujourd'hui l'anthroposophie, par dessus le marché (parmi les représentants de laquelle des connaisseurs de toute une palette d'autres orientations de foi « malsaines » peuvent être aussi concernés— totalement à l'instar du memento inoubliable de Charles Maurras : « Je suis athéiste, mais je suis catholique »²).

À quoi donc fait-elle allusion, à présent, une mise en confrontation de Kant et Steiner dans la présentation d'un anthroposophe ? Sans aucun doute il serait adéquat — et sain aussi dans cette mesure — , que ce dernier réfléchît à son kantisme dissimulé, sous-jacent et de ce fait le surmontait. Aucun sens n'en résulterait-il sinon, en tant qu'anthroposophe, de se positionner comme tel ou bien même d'en être un.

Marcus Andries, diplômé en mathématiques en philosophie, défend la position exactement opposée dans sa contribution : « *Rudolf Steiner au sujet de l'éthique kantienne des maximes — une correction* »³ : Ici Rudolf Steiner est soumis au ban d'essai de Kant et à une révision de sa compréhension de Kant. Avec un résultat foncièrement surprenant : Steiner est censé, en conséquence non seulement de ne pas avoir compris Kant, mais de ne pas s'être compris totalement lui-même non plus. Ne s'oppose-t-il pas aux positions de l'éthique des maximes de Kant qui, rigoureusement parlant, ne sont aucune autre que l'éthique kantienne elle-même !

Le cas est en effet aussi cinglant que provocant au premier coup d'œil, qu'il s'avère superficiel et intenable quand on y regarde de plus près. Librement adapté d'Ésope : on brûle d'assécher la mer mais on adjure à l'occasion pourtant encore seulement une tempête dans un verre d'eau.

Incompatibilités

La formulation qui scinde la réception des deux penseurs l'un de l'autre, est claire et tranchante comme un couteau : tout aussi peu que nous pouvons rester avec Steiner chez Kant, nous ne pouvons pas rester avec Kant devant Steiner, ne serait-ce seulement qu'un instant.

Ceci devient non équivoque à partir de la mise en parallèle suivante. *La Philosophie de la liberté* de Rudolf Steiner concorde dans sa bipartition, avec les deux premières critiques de Kant. *La Science de la liberté* correspond à la *Critique de la raison pure*, la *Réalité de la liberté* de son côté à la *Critique de la raison pratique*.

La parenté est nonobstant de caractère purement formel ; elle remonte à l'antique distinction aristotélicienne entre savoir et agir. Au plan du contenu, nous avons à faire, chez Kant, pour préciser, à une parfaite contradiction des deux œuvres désignées : le passage de la première partie de la *Philosophie de la liberté* à la seconde est par contre organique et conséquent. Pour des « résultats d'observation de l'âme selon la méthode de la science naturelle », il n'y a aucune frontière entre le sensible et le suprasensible. Le penser (ainsi le lisons-nous dans l'introduction aux écrits de science naturelle de Goethe) « est ni plus ni moins un organe de perception comme l'œil ou l'oreille. Tout comme toute couleur et toute sonorité, le penser perçoit des idées. L'idéalisme est par conséquent

¹ Rudolf Steiner : *Vérité & Science (GA 3)*, Dornach 1980, p.9.

² Cité d'après Richard Faber : *Démonologie politique. Sur le marcionisme moderne*. Würzburg 2007, p.47.

³ Voir Marcus Andries : *Rudolf Steiner au sujet de l'éthique kantienne des maximes dans Die Drei* 10/2016, pp.53-65. [En raison de son importance, cet article est disponible en français directement, sans plus auprès du traducteur (DDMA1016.DOC) ndr]

parfaitement conciliable avec le principe d'une recherche empirique »⁴. Cet idéalisme empirique croît et passe au-delà dans la pratique (dans *La réalité de la liberté*), d'une manière aussi naturelle et nécessaire, comme une graine devient une plante. Un agir libre est un agir à partir du connaître. En opposition à cela, il n'y a principalement aucune transition entre les deux critiques de Kant. Le suprasensible, théoriquement privé de ses droits, met en évidence, selon Kant, sa réalité comme un fait concret dans des actions »⁵. La *Critique de la raison pure* culmine à des idées qui ne sont pas un savoir, mais *pour* le savoir, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas constitutives, mais régulatrices. Dieu, immortalité, liberté, sont des idées, dont la différence avec des concepts consiste dans le fait que des concepts sont toujours référés à des expériences (sensibles), alors que des idées sont des concepts pour lesquels il n'y a pas, ni ne peut y avoir, d'expérience. Partant, des idées ne renferment aucune connaissance pour la raison qu'une connaissance est seulement possible là où une expérience (sensible) se trouve à sa base. *La critique de la raison pure*, qui expose l'éthique du devoir de Kant, commence exactement là où sa théorie cognitive fait long feu et manifeste sa banqueroute. Aux idées régulatrices est ici imputé un caractère constitutif, à savoir qu'elles s'avèrent, dans le monde de la morale, comme donnant une forme exactement comme le font les concepts dans le monde de la nature. Comme nous le lisons déjà dès la première phrase de la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, la raison humaine est tracassée par des interrogations, « qu'elle ne peut éconduire, car elles lui sont énoncées par la nature même de la raison, auxquelles [interrogations, *ndt*], cependant, elle ne peut pas répondre, car celles-ci dépassent toute capacité de la raison humaine »⁶. Ces interrogations auxquelles on ne peut pas répondre, forment justement le champ thématique de la philosophie pratique (donc de l'éthique), dont témoigne spécifiquement chez Kant l'axiome souvent cité : « Je devais donc suspendre le savoir, pour trouver une place à la foi.⁷ » Avec cela le passage du savoir à l'agir s'avère chez Kant comme un *supra-saut* — en parfait accord avec la double vérité arabo-chrétienne médiévale (*regnum gratiae & regnum naturae*).

Un fait concret et clair, qu'on ne peut méconnaître résulte de cela : La *Philosophie de la liberté* de Rudolf Steiner ne peut pas être classée autrement que dogmatique, voire paranormale, dans le monde kantien. Dans le monde de la *Philosophie de la liberté*, en revanche, le monde kantien ne peut pas s'avérer autrement qu'*aucunement*. Il se peut que cela sonne durement, mais ce qui vaut ici c'est que celui qui se propose intentionnellement de se mouvoir dans le thème Kant-Steiner, sans prendre comme point de départ ce fait fondamental concret, ne peut faire cela qu'à l'instar d'un passager clandestin.

Une « correction » ?

Que les Kantiens soient forcés de refuser en toute rigueur le point de vue de Steiner, cela va tout aussi bien de soi comme il va de soi que les Anthroposophes, avec Steiner, doivent se couper de la position de Kant, non moins rigoureusement.

Marcus Andries semble nonobstant vouloir prendre place entre les deux chaires, celle kantienne et celle anthroposophique. Pour cela il doit pourtant encore soumettre en tout premier lieu l'incompatibilité Kant-Steiner à une correction : « *Ma thèse que je souhaite développer de manière plausible dans ce qui va suivre, c'est qu'ici Steiner entreprend une estimation fautive et classe donc l'éthique de Kant sous sa « valeur » effective.*⁸ La valeur effective de l'éthique de Kant, il la caractérise en attendant avec des

⁴ Rudolf Steiner : *Introductions aux écrits de science naturelle de Goethe (GA 1)*, Dornach 1987, pp.149 et suiv.

⁵ Immanuel Kant : *Critique discernement*, AA V, p.474. Les œuvres de Kant sont citées selon l'*Akademie Ausgabe (Recueils des écrits)*, Berlin pp.1900 et suiv.) avec indication de volume et indication des pages.

⁶ AA I, p.7.

⁷ AA III, p.19.

⁸ Marcus Andries : *Rudolf Steiner au sujet de...*, p.56 — Andries se rattache ici à Hartmut Traub — qui souligne « des erreurs de Steiner à l'égard de Kant » et de ses « méprises et mésinterprétations de l'éthique de Kant » (du même auteur : *Philosophie et anthroposophie*, Stuttgart 2011 p.170 et, selon le cas, p.681 ; voir *ebenda*, pp.199 et suiv., et à Roland Kipke

superlatifs limpides : elle représente « la conception du penser des Lumières et libéral la plus différenciée, à la rigueur la plus développée et la plus influente jusqu'aujourd'hui à bon droit en Allemagne, dans le contexte de l'éthique normative. »⁹ Mais cela ne lui suffit pas. Le lecteur, devenu silencieux, apprend alors : « laquelle conception se trouve aussi être la marraine de la *Grundgesetz* [Loi fondamentale]. »¹⁰ Pourtant si : « la faculté d'intuition morale décrite par Steiner n'est pas devenue une capacité pratique de la très grande majorité de la société » et nonobstant Steiner « lui-même attire l'attention en distinguant clairement le chemin vers le but de l'individualisme éthique caractérisé par lui, de ce but même et en attribuant, à l'action selon des normes sur le chemin vers le but visé, non seulement un rôle « justifié »¹¹ mais en caractérisant encore ce mode d'agir même comme une « étape préliminaire indispensable de moralité ».

Certes, que la grande majorité des êtres humains se trouvent inégalement plus proches de Kant (et de notre « *Grundgesetz* ») que de l'éthique de Steiner, on peut éventuellement en convenir. Mais une position devient d'autant moins juste qu'il est tout aussi peu correct de conclure, à partir de la constatation que des êtres humains sont sujets à des maladies, que la maladie soit préférable et que l'on dût s'y efforcer plus qu'à la santé.

Le philosophe et anthroposophe, Andries, semble à présent vouloir enfoncer des portes aussi bien largement ouvertes qu'aussi (parallèlement) solidement fermées. Non seulement, il veut mettre à nu la fausse estimation de Steiner au sujet de l'éthique de Kant, mais il veut en outre découvrir en Steiner un Kant caché, ce qui est incomparablement déjà plus explosif et d'une dévastation dont on semble n'avoir pas eu la moindre lueur à l'époque du penser humaniste et libéral des lumières.

Avec des yeux largement fermés (*Eyes wide shut*)

L'argumentation de l'auteur ne se signale par aucune sorte de complexité méthodique, elle est claire comme le jour. Deux manques y sont frappants : premièrement, il place constamment sous le loupe des particularités et des détails, qui ensuite — grossis de manière suggestive — ceux-ci apparaissent *pars pro toto* comme un tout. Secondement, il ne semble pas comprendre des concepts en relation avec le tout, mais les isole au contraire.

Pas de doute : les textes de Kant, dont la profondeur des idées, en règle générale — qui est accompagnée d'un acharnement de détail et d'ergotage sur les mots, lequel surprenait déjà les contemporains, — convient au mieux pour cela. À l'occasion il est vrai que l'ancienne façon de parler du Diable, qui se fourre dans les détails, devrait être anthroposophiquement corrigée et complétée. L'anthroposophie ne connaît pas un seul Diable, mais au contraire deux intégraux. De ces deux Diabes anthroposophiques homologués (*quaesto juris* de Kant) l'un se fourre dans les détails — et distraie l'attention de l'autre, qui se fourre dans les généralisations. Ici quelques exemples. Steiner doit « avoir perdu de vue à cet endroit la distinction fondamentale entreprise par Kant et totalement essentielle pour son éthique d'une action « conforme au devoir » et d'une action « à partir du devoir ». La raison de cette fausse attribution repose manifestement dans l'estimation de Steiner de l'éthique kantienne du devoir comme une éthique de contrainte, ce que Andries caractérise comme une fausse interprétation. Que la distinction désignée n'est essentielle et fondamentale que pour l'éthique de Kant, là-dessus il n'y a aucun doute. Mais cela veut dire qu'elle n'est à prendre en considération que là où il s'agit exclusivement de l'interprétation et de la compréhension de Kant. Cela étant, l'objectif de Steiner n'est pas de comprendre, simplement en tant que telle, l'éthique de Kant. Il la comprend pour l'estimer à la lumière de sa propre éthique. S'il perd de vue la distinction mentionnée par Andries, ceci ne témoigne en aucune façon d'un défaut de compréhension de Kant de sa part, mais au contraire purement et

qui parle de « mésinterprétation grave de l'éthique de Kant par Steiner », (du même auteur : *Liberté, morale et éthique — une réplique*, dans *Anthroposophie* 263, p.36.). J'espère aussi pouvoir inclure ces deux auteurs dans le champ de force de mes éclaircissements.

⁹ Ebenda.

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Rudolf Steiner : *La philosophie de la liberté*, (GA 4), Dornach, p.164.

simplement, de sa non-prise en compte d'un détail, qui n'a aucune espèce d'importance pour lui. Andries semble ne pas avoir vu que les détails sont comme des raisins secs que l'on peut certes picorer en les retirant du gâteau, mais que l'on ne devrait pas considérer uniquement comme ce qui y est comestible.

L'éthique du devoir de Kant est et reste une *éthique de contrainte*, nonobstant tous les détails et particularités. Un agir « conforme au devoir », elle peut éventuellement la classer comme non-libre, mais un agir accompli « à partir du devoir » comme libre — c'est tout un : du point de vue de la *Philosophie de la liberté*, tous deux sont *non-libres*. Dans l'éthique de Steiner, un agir ne peut être libre ensuite que si une connaissance repose à son fondement. L'éthique du devoir absolu intériorisé de Kant se trouve, par contre, au-dessus de tout : au-dessus du don de soi et de la magnanimité, de l'amour et de l'inclination, au-dessus de toute connaissance, même au-dessus de Dieu. L'être humain de Kant (*homo kantianus*) n'est pas moral parce qu'il croit en Dieu, mais au contraire, il croit en Dieu parce qu'il est moral. En correspondance à cela, une action est morale si et parce qu'elle est accomplie par devoir. Le devoir est la *chose en soi* transposée dans l'éthique. On sait que *cela est*, mais on ne sait pas *ce que cela est*.

La raison pratique forme donc un parallèle à la raison théorique — elles se déroulent dans le même niveau d'abstraction, sans jamais pourtant se couper. Les deux fois le point de gravité (copernicien) est retroussé de l'extérieur vers l'intérieur : nous connaissons les choses, non pas parce qu'elles sont, comme elles sont, mais au contraire, elles sont comme elles sont, parce que nous les connaissons. Respectivement, notre agir est moral, non pas parce qu'il est bien, mais au contraire, il est bien parce qu'il est moral.

La résignation avec laquelle Andries adapte cette éthique à l'individualisme éthique de Steiner et tente même carrément de « corriger » incidemment ce dernier, agit de manière déconcertante. Mais la raison en a déjà été citée : il tamise des détails (raisins secs) et laisse échapper intentionnellement le tout. Mais que peuvent faire des détails justes dans un tout qui est faux ? On peut les filtrer aussi méticuleusement qu'on veut — un détail déterminé parmi ceux-ci ne mènera pas à la rectification du tout.

Ainsi Andries reproche-t-il à Steiner de citer, avec plusieurs omissions décisives, la glorification du devoir tirée de la *Critique de la raison pratique* de Kant, ce qui a pour conséquence une dénaturation du sens. De nouveau ici, il ne voit pas que Steiner, avec sa citation, omet purement et simplement les passages qu'il tient pour inessentiels dans l'optique de son tout, Steiner cite donc : « *Devoir ! toi, grand nom sublime, tu ne conçois en toi rien de ce qui se fait aimer et qui s'insinue en soi, mais tu requiers au contraire une soumission...* ». Le passage omis a la teneur suivante : « ... tu ne menaces pourtant rien de ce que l'inclination naturelle agite et effraie au cœur [Gemüt], pour mouvoir la volonté, etc. » — Que le devoir soumet purement et simplement, mais ne menace ni n'effraie non plus, ce peut être éventuellement un massepain, censé rendre le fouet moins sensible : mais dans l'essence de la chose, ce complément ne change rien, il est vrai (il faudrait recommander à Andries, de vérifier son interprétation de ce passage à l'instar du contexte de *1984* d'Orwell, où l'on exige, non pas simplement de se soumettre à *Big Brother*, mais au contraire — de l'aimer !).

La pointe se trouve dans le concept de liberté. Andries a naturellement raison quand il dit qu'un agissement libre et un agissement à partir du devoir sont identiques chez Kant au degré de la moralité. Il ne veut pas (ou ne peut pas) y voir que ceci n'est absolument pas pertinent néanmoins au sens de Steiner. Il semble être ainsi emballé par Kant, au point que toute compréhension de Steiner en dérive nécessairement pour lui. « *Malheureusement — écrit-il — l'usage dont fait Steiner du concept de liberté se caractérise, dans la Philosophie de la liberté, par une inhomogénéité et une imprécision, tandis qu'il parle parfois de « liberté dans le penser »¹², parfois de « liberté dans l'agir » et parfois de « liberté dans le vouloir* ». On ne parle pas d'inhomogénéité et d'imprécision, lorsqu'on voit, à gauche, par exemple, une montagne et à droite, aucune. Une liberté dans le penser, c'est donc aussi une liberté dans l'agir

¹² Marcus Andries : *Rudolf Steiner au sujet de...*, p.58.

— eu égard à la pratique et la volonté est libre, dans la mesure où l'être humain réalise cette même atmosphère d'âme qui « vit en lui, lorsqu'il est conscient de la configuration de ces pures intuitions idéelles (spirituelles) ». ¹³

Liberté, au sens de Steiner, c'est identique à connaissance. C'est exactement le contraire que nous rencontrons chez Kant : « Ce qu'est la liberté relativement à la pratique c'est, — écrit ce dernier — que nous le comprenons bien en intention théorique, mais en ce qui concerne sa nature, nous ne pouvons même pas penser pouvoir une fois la comprendre sans contradiction. ¹⁴ » Car « liberté est une simple idée », qui « ne peut jamais être comprise ni même ne serait-ce que facilement vue. ¹⁵ » Ici la liberté commence là où la connaissance (l'expérience) cesse. La liberté, selon Kant, est pratiquement aussi patente et fixe, qu'elle est théoriquement inconcevable. Au fond, nous avons à faire ici seulement à l'ancien Dieu du théisme qui, après avoir fait banqueroute à l'époque des Lumières, re-surgit ¹⁶ dans l'éthique, sous la bannière d'un théisme avancé en postulat. La contradiction saute aux yeux et déchire les oreilles, pourtant Andries semble s'être perdu dans les détails de telle manière qu'il ne remarque ni ne veut pas remarquer cela. Eu égard au ton académique ostentatoire de ses discussions, on fait la sourde oreille aux intentions bien arrêtées et discernements qui se manifestent à peine perceptibles : de vouloir aussi réinterpréter des choses, là où elles sont claires comme le jour. Un exemple encore : Steiner redonne dans ses mots la formulation de l'impératif catégorique : « Agis de manière telle que les principes de ton action puissent valoir pour tous les êtres humains. ¹⁷ » Andries la cite textuellement selon Kant : « Agis seulement selon cette maxime-là, par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle » ¹⁸, et pense aussi avoir découvert ici une dénaturation du sens : Steiner ne distinguerait pas entre (concret-conséquentiel) « tous les êtres humains » et (logiquement formel) « loi universel ». Pourtant pour qui valût donc une « loi universel », sinon pour « tous les êtres humains » — sans tenir compte du fait de savoir si et combien la suivraient effectivement ? C'est cela et seulement cela, que Steiner a en tête, lorsqu'il parle de la « mort de toute instigation individuelle de l'agir » dans l'impératif catégorique de Kant. ¹⁹

Éthique du devoir *in praxi*

Une brève réplique de l'année 1797, intitulée : *Sur un présumé droit de mentir par amour de l'être humain* ²⁰, tire un trait final sous toutes les éventualités d'interprétation et de rectifications de Kant. Il s'agit de la réponse à une note de Benjamin Constant. Celui-ci, sans contester la maxime fondamentale, à savoir, que c'est un devoir de dire la vérité, en récuse cependant le caractère absolu et obligatoire de principe pour tous les cas concrets pensables. Il renforce son idée par un exemple qu'il « a trouvé chez un philosophe allemand qui va si loin au point d'affirmer que le mensonge à l'égard d'un meurtrier qui nous a demandé si notre ami, pourchassé par lui, ne s'est pas réfugié chez nous, serait un crime » ²¹. Constant parle naturellement de Kant. ²² Celui-ci accepta le défi et répondit par le truchement d'une brève réplique.

¹³ Rudolf Steiner: *La philosophie de la liberté*, p.204.

¹⁴ AA VI, p.144.

¹⁵ AA IV, p.459.

¹⁶ Et qui, dans les termes de la formulation de Carl Schmitt « apparaît comme un parasite de l'éthique » (du même auteur : *Positiosn et concepts*, Berlin 1994, p.141).

¹⁷ Rudolf Steiner : *la philosophie de la liberté*, p.158.

¹⁸ AA IV, p.59.

¹⁹ Rudolf Steiner : *La philosophie de la liberté*, p.159.

²⁰ AA VIII, pp.423 et suiv.

²¹ AA VIII, p.425.

²² Devant Kant, le théologien et orientaliste de Göttingen, Michaelis, doit déjà avoir défendu la même opinion. (Voir AA VIII, p.425 (note).

L'idée de Kant est extraordinairement transparente et constitue le noyau de sa doctrine éthique « C'est donc un commandement sacré de raison, absolu et impératif, qui n'est à restreindre par aucunes convenances : d'être authentique (honnête) dans toutes les déclarations ».²³

Après quoi il cite le même exemple : un ami, poursuivi par un meurtrier sanguinaire, vient frapper à notre porte et nous supplie de le cacher. L'expérimentation idéale se laisse culminer de manière quelconque en vue du *reductio ad absurdum* au-delà de l'exemple de Kant : que l'on admette, par exemple, que ce ne soit pas un ami, mais un inconnu. Voir même une femme. Au cas limite, un enfant. Nous lui accordons à peine un refuge, en accord avec notre conscience morale et notre humanité, lors qu'apparaît à notre porte celui qui, en proie à une « fureur de mort »²⁴ nous demande si un garçon de sept ou huit ans ne vient pas de se présenter à nous. Nous respirons profondément, nous retenons notre souffle et répondons : « Mais bien sûr ! Il est là dans le bahut. » Nous agissons ainsi parce que dire la vérité est un commandement sacré de raison et c'est notre devoir inconditionnel qui n'est à restreindre par aucunes convenances — dans tous les cas et dans toutes les circonstances. Le meurtrier pénètre alors chez nous, sort le jeune hors du bahut et — *le dévore*. Il va de soi que ceci ne se passe pas dans la paisible et courtoise Königsberg ou principalement, il ne se passe rien, mais au contraire dans un Paris nettoyé du sang des Jacobins de naguère, des sans-culottes et des têtes coupées promenées sur des piques : en augure et en accomplissement de la maxime du « *divin Marat* », que celui qui crève de faim a le droit de dévorer jusque la jatte qu'on lui présente.

La mesquinerie et le caractère absolutiste de la position kantienne divergent d'une manière provocante de la verbosité d'innombrables commentateurs et interprètes. Voici déjà plus de 200 ans, les philosophes se querelles entre temps sur leur validité ou bien leur illégalité. Le caractère apodictique de l'exemple est délayé à l'occasion par une quantité de présomptions, conditions, clauses, hypothèses au subjonctif, de toutes sortes, ce qui laisse derrière soi une impression étouffante de manies de couper les cheveux en quatre et de séances de jets de poudre aux yeux.

Kant lui-même a donné le ton d'avance pour cela en ayant dilué l'exemple au moyen de l'eau distillée d'une potentialité. Sur le niveau de ses discussions, on pourrait exprimer son opinion en toute netteté, si l'on ne savait pas qu'il s'agit des explications d'un grand philosophe. *Quod licet Jovi* : Dans les comédies de Molière, des philosophes moindrement connus reçoivent des volées de bois vert pour des choses inégalement bien plus dépourvues de prétention.

Que veut Kant ? Tout d'abord et en tout premier lieu, que les loups (le devoir) soient rassasiés. Et seulement après, autant que possible, que les brebis (de l'amour des êtres humains) restent saines et sauvées. En résultent d'étranges appariements de la morale apodictique aprioriste avec la contingence et l'immensité de la stochastique [habileté à conjecturer, *ndt*] de vie. Selon la devise : d'où savons-nous donc que le meurtrier, au cas où nous disons la vérité, refroidirait sa victime réellement et sans réserve ?

Les fantaisies pataudes de Kant font souvenir d'une mauvaise plaisanterie, sinon même d'un délire. Il serait finalement possible, ainsi le pense-t-il, que, pendant que nous remplissons nos devoirs moraux, et que nous disons la vérité au meurtrier, les voisins accourent et l'appréhendent au corps ! Ou bien : nous disons la vérité, mais le persécuté quitte la maison entre temps sans se faire remarquer et reprend la fuite. Mais s'il fuie tandis que nous mentons, ainsi aucun voisin n'accourt et le meurtrier l'assassine sans peine. Ou bien : s'il quitte la maison pendant que nous mentons, alors le meurtrier peut le rencontrer de nouveau en chemin et encore le tuer. Dans ce cas, conclut Kant nous sommes juridiquement responsables du meurtre. « As-tu empêché de fait par un mensonge, pour préciser, justement alors une furie de meurtre, alors tu es responsable au plan juridique de toutes les conséquences qui pourraient en jaillir (par exemple, de l'inaction des voisins — KS). Si tu en es resté rigoureusement à la vérité, alors tu ne donnes aucune prise à la justice publique ; la conséquence imprévue peut être ce qu'elle veut.²⁵ (pour quelle raison imprévue si elle est largement à prévoir ?; le

²³ AA VIII, p.427.

²⁴ *Ebenda*.

²⁵ *Ebenda*.

meurtrier étant — comme nous l'avons accepté — un cannibale — K.S.)» Et plus loin : « Tout être humain n'a pas seulement un droit, mais le plus strict devoir de vérité, au contraire, dans ses dires qu'il ne peut pas contourner : celle-ci peut même, cela étant, nuire à lui-même et à d'autres. Lui-même ne cause pas véritablement de dommage à celui qui de ce fait en souffre, au contraire, c'est le hasard qui l'occasionne à celui-ci. Car tout un chacun ici n'est même pas libre de choisir : parce que la vérité (s'il doit parler une fois) est un devoir inconditionnel.²⁶ »

En somme : On a à dire la vérité, seulement la vérité [... dites, je le jure ! *ndt*], mais pour le reste s'abandonner au hasard. Il n'est pas difficile de deviner que l'immixtion des voisins n'est pas la seule et unique chose que le hasard peut amener. Une foultitude de variantes nous assaillent ! Spécimens : Vous dites la vérité, le meurtrier se précipite sur le bahut, y découvre celui qu'il pourchasse et — il meurt d'un infarctus. Ou bien : Vous dites la vérité et — vous mourez vous-même : on ne sait pas. Ou bien : vous dites la vérité, le meurtrier se précipite vers le bahut, bute sur une chaise, tombe au sol, heurte violemment de la tête le bahut, perd conscience et reste là évanoui jusqu'à ce que le policier entre et le mette en état d'arrestation.

Voilà autant pour une éthique kantienne *in praxi*. On n'a besoin que de la placer sous l'éclairage de la *Philosophie de la liberté*. La vraisemblance n'est pas mince du tout, de sorte que la fantaisie passe un fois pour toutes, ensuite chez maint lecteur, de soumettre la compréhension de Kant chez Steiner à des rectifications.

Die Drei 4/2017.

(Traduction Dr. Daniel Kmiecik)

Prof. Dr. Karen A. Swassjan: étude de philosophie et de philologies anglaise et française. Professeur de philosophie, d'histoire de la culture et d'esthétique à l'université d'Erevan (Arménie). Traducteur en langue russe et éditeur d'œuvres de Rilke, Nietzsche et Spengler ainsi qu'auteur de nombreux ouvrages et essais sur des sujets de philosophie, littérature, histoire culturelle et d'anthroposophie en langue russe et allemande, parmi lesquels dernièrement : *Histoire de la philosophie dans une perspective karmique. Une nécrologie de du penser de Platon à Stirner* (2016). Karen Swassjan est récipiendaire du prix de la fondation Alexandre von Humboldt, de Bonn. Et il reçut en 2009 le premier prix dans un concours d'essais philosophiques de l'académie des sciences russe. Il vit à Bâle comme libre écrivain et conférencier.

²⁶ AA VIII, p. 428.