

Je & Tu

Aspects vers une théorie de l'inter-personnalité dans la *Philosophie de la liberté* de Rudolf Steiner Hartmut Traub

Université Alanus [Alain de Lille] pour l'art et la société, département de la science de la formation (Alfter près de Bonn, Rhénanie-du-Nord-Westphalie, Allemagne)

1. Échappée introductive sur une histoire de l'idée d'inter-personnalité

« Pas de Tu, pas de Je ; pas de Je, pas de Tu » (Fichte, 1834, *SW I*, p.189).¹ Avec cet axiome fondamental, Johann, Gottlieb Fichte établit, en 1794 dans sa *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Base de l'ensemble de la doctrine de la science], l'être humain comme un être corrélatif, un être qui est imprégné par la qualité de détermination réciproque du Je et du Tu et du Tu et du Je. Le co-présence de l'être avec autrui fonde et imprègne l'existence de l'être humain et certes de manière constitutive. Ce qui s'exprime dans le second axiome de base de Fichte qui affirme : « L'être humain [...] ne devient tel que parmi les êtres humains » (*SWIII*, p.39).

La question sur le caractère constitutif de la qualité de détermination d'être de l'être humain par le fait d'être avec autrui, est traitée, en ce qui concerne le problème historique, en philosophie sous le thème de l'interpersonnalité ou bien de l'intersubjectivité.²

Depuis leur mise à plat *philosophique* à l'issue du 18^{ème} siècle, la relation entre Je et Tu a été commentée de manière multiple et certes non seulement philosophiquement mais encore théologiquement et psychologiquement. Son actuelle variante *philosophique* la plus connue, c'est probablement celle du traité de Martin Buber *Je et Tu* et du *principe dialogique* développé par lui (Buber, pp.5-136). L'histoire évolutive, riche en facettes, du « penser dialogique », depuis son début chez Friedrich Heinrich Jacobi (*ibd.*, p.301), en passant par Fichte et Feuerbach, jusqu'à Karl Jaspers et d'autres au 20^{ème} siècle, Buber l'a caractérisée de manière critique dans *Au sujet de l'histoire du principe dialogique* (*ibd.*, pp.299-320).³ Dans cette ligne philosophique du penser dialogique se laisseraient ranger dans l'époque plus moderne, l'amorce développée par K. O. Appel (1976) et J. Habermas (1991) dans le cadre de *l'éthique du discours* vers le « dialogue sans domination » et la « théorie du consensus de la vérité » qui lui est liée.⁴

En dehors de la philosophie, la relation-Je-Tu joue aussi un rôle important dans la théologie et la psychologie. Ainsi l'un des théologiens les plus importants du 20^{ème} siècle, Karl Barth, déclare :

« L'humanité [est] la qualité de détermination de notre être comme un être dans la rencontre avec autrui. » (Barth, 1992, p.296). C'est-à-dire que le *ens humanum* n'est pas octroyé à l'être humain comme une constante anthropologique, mais résulte plutôt et se révèle à chaque fois, dans l'interaction avec autrui. Et pour le psychothérapeute et anthropologue, Viktor Frankl, c'est en cela l'unique chance d'une auto-réalisation homogène de l'être humain :

¹ Les œuvres de Fichte sont citées d'après les *Fichtes sämtliche Werke*, éditées par I.H. Fichte. Berlin 1834-1846 comme *SW*.

² La détermination différente de la relation-Je-Tu comme interpersonnalité ou intersubjectivité renvoie à une différence aussi théorique qu'existentielle dans la mise au point de l'analyse de ce thème, sur laquelle nous revenons plus en détail dans ce qui va suivre.

³ On se demande si l'on peut parler, comme le fait Buber, d'abord avec la thématization explicite de la relation Je-Tu, d'un penser dialogique ou bien d'un principe dialogique. Un penser dialogique se présente, pour le moins comme principe méthodologique, dans la dialectique platonicienne et la forme de dialogue correspondante, celle du dialogue socratique. Au plan de l'histoire de l'humanité, la question se pose, par dessus le marché, de savoir si, dans l'élément dialogique et communicatif de l'interaction humaine, s'articule si possible un principe archétype d'évolution historique universelle du vivant d'une manière spécifique à l'espèce. D'après cela, par exemple, pourvu que l'on fût prêts à concevoir le concept de *Logos* quelque peu plus loin [sans se faire traiter de blasphémateur ! *ndt*], il faudrait comprendre pareillement le chant d'interaction des merles ou la communication des baleines par leurs chants. Une autre cas intéressant de la relation Je-Tu est celui du modèle de « dialogue intérieur » particulièrement intensifié par le protestantisme de la Réforme, que Kant a élargi ensuite au plan de la philosophie de la morale en « tribunal intérieur ».

⁴ Voir la thèse d'Apel sur la *Reconnaissance réciproque des membres également justifiés d'une communauté d'argumentation*, dans du même auteur, (1976), p.400. Chez Apel, la référence à Buber est explicite. Voir *ibd.*, pp.87 et suiv.

« Je ne peux être totalement un être humain et réaliser mon soi que dans la mesure où je me transcende moi-même en direction de quelque chose d'existant dans le monde ou de quelqu'un dans le monde existant. » (Frankl 2018, p.53)

Avec le thème de l'interpersonnalité, qui détermine l'être humain « humain » et le rempli de sens essentiellement à partir de la relation transcendante du Je envers un autrui, se lie un second thème, fondamental au plan de l'histoire des idées de la découverte du Je, pour préciser celui de la *reconnaissance*. Subjectivement, en soi et pour soi, l'être humain peut se tenir pour pluriel — pour autant qu'il en soit arrivé à un certain niveau de réflexion sur soi. Pour de multiples images possibles du Soi, aucunes limites ne sont en effet posées dans l'espace intérieure d'une conscience à la découverte du Soi. Mais par contre, l'être *objectif* de l'être humain se fonde lui dans sa reconnaissance par les autres, que cette reconnaissance soit fondée au plan métaphysique-théologique, comme aimée de Dieu et à son image exacte, ou qu'elle soit fondée en tant qu'être humain, sur le plan de la reconnaissance de l'inviolabilité de sa dignité, garantie par l'état et la société, ou bien soit exprimée par une estimation de valeur à l'intérieur des relations sociétales où elle est alors éprouvable pour et par lui.

Comme pour le thème de l'interpersonnalité, se présentent aussi pour la dimension de reconnaissance d'un être interpersonnel, des justifications de fondements et de théories puissamment agissantes dans l'histoire de l'esprit à partir de la philosophie et de la théologie. Cela vaut tout particulièrement de manière décisive pour la période marquante de la philosophie allemande classique pour Rudolf Steiner. Ainsi par exemple, dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, où il est dit, au chapitre sur la constitution de la conscience de soi :

« Elles [deux personnes se rencontrant] se reconnaissent mutuellement comme étant dans une situation de reconnaissance réciproque active » (Hegel, 1807, p.147) Et c'est seulement à partir de cette rencontre avec l'autre, l'étranger, que se constitue explicitement la conscience d'un soi propre déterminé comme une conscience de soi. Ce que veut dire spécialement la reconnaissance mutuelle du Je et du Tu, Fichte l'avait développée à son tour en 1796 dans les *Grundlage des Naturrechts [Base du droit naturel]* :

« La relation des êtres libres les uns par rapports aux autres est [...] la relation d'une interaction par intelligence et liberté. Aucun ne peut reconnaître l'autre si tous deux ne se reconnaissent pas réciproquement. Et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre, si tous deux ne se traitent pas mutuellement comme tel » (Fichte, 1834, *SW III*, p.44).

Outre l'aspect, positivement connoté avant tout ici, de la reconnaissance et de la pose objective d'autrui par la corroboration mutuelle de leur liberté et la manière de se traiter réciproquement et mutuellement avec respect qui en dérive, l'objectivation du sujet par le « regard d'autrui » a particulièrement aussi un aspect « dénudant » et « extradant » du Je en son vis-à-vis. En « regard d'autrui », selon J. P. Sartre, le Je fait l'expérience de sa liberté de faire du Je un objet. « Ainsi autrui est pour moi l'être, pour lequel je suis un objet, au moyen duquel je gagne ma qualité d'objet » (Sartre, 1991, p.486). Sa qualité d'objet dans le « regard d'autrui », le Je en fait en vérité l'expérience comme une aliénation, comme la « mort de ses possibilités », comme un « décentrage de son monde » et ceci immédiatement dans le « malaise » du sentiment, de la « honte » (*ibid.*, p.493). Souterrainement, le motif de Sartre du regard objectivant d'autrui et de la honte qu'il fait naître en retour dans le Je, renvoie au motif biblique du péché originel — à l'événement de la découverte et de l'extradition du Je à la harangue et au regard d'autrui, là où Dieu est. La création de Dieu à l'image exacte de Lui-même, l'Être humain, métamorphose alors sa relation fondatrice à Dieu au moyen du manquement à l'injonction divine, de ne pas manger de l'arbre de la connaissance. Il devient, en se dissimulant devant Dieu, le vis-à-vis de Dieu, qui en se mettant en quête de lui, l'appelle en tant que *tu*. « Où **es-tu**, Adam ? » Et Adam lui répond « honteusement » : « J'entends ta voix [...] et j'ai peur ; car je suis nu, c'est pourquoi je me cache » (**Gn 3**, v.7-9) ; Cette idée de l'être humain appelé par la voix de Dieu comme tu, est — à la suite de Martin Buber — la « contribution la plus significative [...] à notre cause [du principe dialogique] » d'un autre penseur de

l'interpersonnalité théologique, Franz Rosenzweig. En partant de « la manière de Dieu de s'adresser au tu » de l'être humain Adam, Dieu est révélé avec cela comme « l'auteur et l'ouvreur primordial de tout dialogue entre Lui (Dieu) et l'âme » de l'être humain (Buber, 2009, p.305).

L'ouverture du Je à l'interpellation et au regard d'autrui a donc ainsi l'ambivalence en soi que le Je a dans le même temps en cela, en tant que Je objectivement posé et reconnu en liberté, mais il est découvert aussi dans sa sécurité d'essence-close-en-soi, qui peut lui être aussi dérobée et le placer ainsi sous le regard direct du jugement d'autrui dans la « mise à nue » blessante de son objectivité et de sa qualité objectale.

Comment — et ce sera à présent la question à laquelle il faudra répondre ici — le penser de Rudolf Steiner se trouve-t-il au sujet du problème de l'interpersonnalité et de la reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire à l'égard d'un thème vis-à-vis duquel, après la reconstruction de l'histoire de l'évolution du « penser dialogique » de Buber, de fortes impulsions ont émané directement de cette tradition philosophique-là, sur laquelle Steiner s'est orienté particulièrement à ses débuts ou qui fut intensément discutée, selon le cas, dans la philosophie et la théologie au commencement du 20^{ème} siècle ?

2. L'anthroposophie — un concept de la « rédemption du Soi » ?

Pour l'anthroposophie, comme un enseignement de l'être humain, ainsi me semble-t-il avec la meilleure volonté, l'autre, le Tu — et ce qui dans la reconnaissance de la réalisation du soi et de l'interaction qui est fondée en elle dans la relation-Je-Tu — et en cela en même temps l'humanité qui entre en discussion dans son ensemble — ne joue aucun rôle exposé, constitutif ou bien systématiquement réfléchi. Ce n'est pas un hasard. La raison de cette « tâche blanche » de l'interpersonnalité dans l'anthroposophie, on peut la fixer dans L'orientation-Je, par principe, dès son amorce. Parce qu'il s'agit pour l'anthroposophie — mais aussi déjà pour la *Philosophie de la liberté* de Rudolf Steiner — avant tout de la découverte, de la construction et du déploiement de facultés cognitives et d'action référées au Je [attention ici, en fait à la *Ichsamkeit* référée au Christ, voir l'œuvre de Salvatore Lavecchia. *ndt*], à savoir du Je libre, et du monde suprasensible qui est exploré par lui, le regard sur autrui et le regard de celui-ci sur le Je, étant plutôt un phénomène accessoire. Cela ne veut pas dire que le social, le sociétal et le politique en tant que tout, fussent restés principalement inconsiderés par Steiner. Bien au contraire : la société et les traditions qui l'imprègnent, l'organisation étatique — et aussi celle économique — ainsi que les institutions culturelles les Églises et la foi qui est transmise par elles, jouent dans le penser de Steiner foncièrement un rôle et sont pensées systématiquement, par exemple, dans son concept de la *Dreigliederung* de la société. Par contre, la question de l'être vis-à-vis prioritairement du champ de son existence — avant tout ouverte par Kierkegaard — et le « monde proche de l'être-avec », l'interpersonnel qui en est exploré, a tout juste une signification pour l'anthropologie et l'enseignement constitutif de la conscience de soi ou de celle du Je de Steiner. C'est beaucoup plus l'idée qui suit le perfectionnisme, à savoir celle de « l'âme qui s'élève en luttant vers la liberté » ainsi qu'un concept de philosophie au premier plan qui « l'intéresse presque à l'instar encore d'une expérience [intérieure] de l'individu » (GA 39, pp.232 et suiv.).⁵ Ces déclarations de Steiner qui se trouvent en relation avec la publication de sa *Philosophie la liberté* en l'année 1894, sont paradigmatiques.⁶ Car plus tard ensuite, Steiner se déclare en considération de l'essence de l'acquisition des connaissances anthroposophiques presque dans la similitude des termes et dans le même sens introspectif. Ainsi est-il dit dans la postface de la huitième édition de 1918 de son *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* : « Ce qui sur la voie vivifiée de l'âme humaine, que l'on a ici à l'esprit, cela se déroule foncièrement sur le champ d'une expérience relevant purement de la vie de l'âme et de celle de l'esprit » (GA 10, p.216). Et sur cette voie, il s'agit

⁵ Les écrits de Steiner cités ici sont précédés de l'initiale de l'œuvre complète *Gesamt Ausgabe* de Rudolf Steiner de Dornach, de même que selon la *Rudolf Steiner Schriften- Kritische Ausgabe (SKA)* éditée sous la responsabilité directe de Christian Clement. Stuttgart-Bad Cannstatt.

⁶ Ces déclarations-ci de Rudolf Steiner et l'attitude qui vient en expression en elles, doivent être vues nécessairement dans le contexte biographique d'alors, de l'influence durable du *Zarathoustra* de Nietzsche et de son idéal de penseur solitaire. Des lettres de Steiner à Rosa Mayreder et à Pauline Specht, de cette année 1894, réfèrent expressément la *Philosophie de la liberté* à Nietzsche et ceci dans un sens qui pût permettre de croire que Steiner eût adressé l'ouvrage à Nietzsche – voir GA 39, p. 232 et pp.238 et suiv.) [Étant donné que dans les médias français, en ce moment, on entend n'importe quoi sur le mot « *paradigmatique*, je crois utile de rappeler ici son sens philosophique : « qui sert de modèle). *Ndt*]

avant tout que « dans l'expérience intérieure de la vie de l'âme [...] l'on [puisse] prendre son courage « à deux mains » pour isoler aussi la partie pensante active [avant tout corporellement] et en faire l'expérience en soi », et donc de rendre capable de [sur-, *ndt*]vivre [à] une expérience de « révélations spirituelles » (*ibd.*, pp.317-220) [à savoir plus clairement, sans pour autant se voir « terrassés à terre » comme celle que provoque l'Ange « d'apparition » (voir à titre d'exemples Jeanne d'Arc, Anne-Katherine Emmerich, mais aussi plus récemment le témoignage du médecin Zoltán Schermann) *ndt*]. Sur cette voie-ci d'une optimisation et d'un perfectionnement spirituels du soi, le Tu d'autrui ne joue aucun rôle constitutif, mais au contraire plutôt un rôle périphérique, par exemple, celui de l'enseignant ou d'indicateur (voir *ibd.*, pp.221 et suiv.). C'est pourquoi Helmut Zander parle avec un certain droit de l'anthroposophie comme d'une méthode de « rédemption de soi ».⁷

Néanmoins : Contre cette tendance anthroposophique d'une réalisation de soi de l'être humain sur le cheminement d'une intériorisation et d'une vivification du suprasensible, la *Philosophie de la liberté* renferme en particulier quelques réflexions de philosophies culturelles et morales qui sont appropriées pour agir à l'encontre de l'impression décrite de l'anthroposophie comme théorie de la rédemption de soi et non pas quand bien même sans rompre la dominance d'un monisme égologique⁸, mais de le contre-carrer pour le moins.⁹

Le débat systématique de ces aspects ouvre un coup d'œil aussi inconnu jusqu'à présent que remarquable sur la théorie de communication autant générale qu'anthroposophique, quant à la conception de Steiner sur la structure relationnelle élémentaire de l'être humain en relation au Je et au Tu.

3. La longue respiration de la répartie de Steiner au reproche de solipsisme de Eduard von Hartmann

Le 1^{er} novembre 1894, Rudolf Steiner écrivit une lettre significative à Eduard von Hartmann. Dans cette lettre il s'agissait des commentaires de celui-ci au sujet de l'ouvrage *Philosophie de la liberté* de celui-là. Le thème central auquel se confronte Steiner dans sa lettre à Hartmann, c'est la critique de ce dernier que « l'individualisme éthique » que défend Steiner dans la seconde partie de son ouvrage, « mène avec une conséquence inévitable au solipsisme, [...] à l'illusionnisme et l'agnosticisme, [et court donc le danger] de glisser dans l'abîme de la non-philosophie » (GA 4a, p.420).

De quoi s'agit-il dans la critique de Hartmann ? Steiner avait affirmé à l'encontre de Kant et tenté de fonder le fait que la fondation des maximes morales n'a pas à se produire par leur vérification au moyen d'impératifs catégoriques et de la contrainte qui en résulte au devoir, mais au contraire sur la base d'une intuition morale individuelle, si la liberté est réellement censée être réelle (SKA 2, pp.204-2013).¹⁰

L'individualisation des principes moraux sur la voie d'une source cognitive individuelle, l'intuition, fit naître chez Hartmann l'impression d'une pure fondation subjectivement immanente de la morale chez Steiner. Cette impression n'était pas non plus à dissiper du fait que Steiner avait tenté de ce fait d'assurer l'intuition contre l'arbitraire morale, du fait qu'il la déterminait comme une capacité de pouvoir penser des concepts et idées universels.¹¹ Le reproche à l'encontre de la *Philosophie de la liberté* selon lequel elle menât au « solipsisme », à « l'illusionnisme » et courût le danger de glisser dans « l'abîme de la non-philosophie », se trouvait dans l'air. Et Steiner ne pouvait absolument pas le laisser ainsi planer durablement.

⁷ H. Zander (2019), entre autres aux pp.61 et suiv. et p.207).

⁸ Voir à ce propos l'essai de Steiner : *L'individualisme en philosophie* (1899), dans GA 30, pp.99-152 [et paru dans *Info3* à l'initiative de Felix Hau, traduit en français et accessible sans plus auprès du traducteur, (égologique = logique de l'égo il n'y a pas de faute ! *ndt*)

⁹ Sur la ligne de cet aveuglement de ce thème sous la primauté de la « rédemption de soi » se trouve par exemple la série de recueils inspirée par l'anthroposophie et éditée par K.M. Dietz : *La philosophie de la liberté de Rudolf Steiner. Une anthropologie du Soi supérieur*. Le thème de l'interpersonnalité n'est mentionnée par aucun des auteurs de cette série, pour passer sous silence un éventuel commentaire systématique (voir Dietz, 1994). Par contre, Herbert Witzmann, dès 1985 dans son essai *L'éveil à autrui*, a renvoyé aux aspects interpersonnels de la *Philosophie de la liberté* ainsi que sur la signification soulignée par Steiner de ces thèmes pour la vie de la « communauté au sein de la Société anthroposophique » (Steiner cité par Witzmann 1985, p.39). Nous entrerons encore plus loin dans le détail de cet essai. Je suis redevable au Pr. J. Schieren de ce renvoi à Witzmann.

¹⁰ Voir à ce sujet H. Traub (2011), pp.744-792.

¹¹ Avec cet aspect de l'argumentation de Steiner se confronte la réponse plus tardive de Hartmann du 13 juin 1897 (GA 39, pp.357 et suiv.), sur laquelle nous reviendrons encore plus loin en détail.

Sa réplique aux reproches de Hartmann est digne d'être remarquée, aussi bien dans la cause elle-même, qu'en considération de son caractère durablement renouvelable [ce que signifie *sustainable*, en anglais *ndt*] de l'œuvre. Ce sont avant tout deux arguments avec lesquels Steiner se coltine dans la critique de Hartmann. Dans le premier, il donne raison à Hartmann sur le fait que son reproche de solipsisme fût effectivement pertinent en vérité mais sous la présupposition que pour lui [donc pour Hartmann, *ndt*] valût aussi « l'axiome de Schopenhauer que le monde est ma représentation ». ¹² Pourtant, selon Steiner ce n'est pas le cas, car il réalise à l'encontre d'une théorie de l'immanence (**GA 39**, p.226) dont Hartmann l'impute à tort, un idéalisme subjectif :

« Je ne peux pas faire le pas par lequel le monde empiriquement donné m'est entré dans la conscience. C'est pourquoi je ne suis pas non plus un phénoménaliste. Le contenu du monde empiriquement donné n'est pas un contenu de conscience pour moi » (*ibd.*)

C'est-à-dire que Steiner persiste fondamentalement et aussi là où il s'agit d'intuition individualisée d'idées morales universelles, à savoir des contenus de « l'imagination morale » (*ibd.*), à être là-dessus toujours un empirique et un réaliste. Il ne doit pas être ici décisif de savoir de quelle sorte de réalité il s'agit avec les idées sur le champ de l'imagination morale. Ce qui est important, tout d'abord seulement, c'est de constater cet état de fait. Car une telle clarification pose la base pour la discussion sur un thème plus large — un thème qui, pour autant que je le vois, a été peu traité dans la littérature de recherche au sujet de la conception philosophique du monde de Steiner, mais qui est d'une certaine importance pareillement pour son anthroposophie plus tardive dans son champ d'application pratique, particulièrement pour la pédagogie et aussi la médecine, pour préciser dans notre thème de l'interpersonnalité, que nous avons esquissé dans notre introduction.

Concrètement dans le contexte de la lettre à Hartmann, il s'agit de la question de la philosophie morale selon les conditions de la possibilité d'une capacité à tomber d'accord sur des intuitions morales de diverses consciences « individualisées » (*ibd.*, p.226). Ce qu'exprime Steiner dans la lettre de 1894 à l'encontre de Hartmann, c'est d'une manière comprimée, ce qu'il avait déjà développé dans la *Philosophie de la liberté* là-dessus dans le chapitre **IX** — pour préciser :

« parce que les individus humains *sont* un esprit, ils sont donc capables aussi de déployer librement leur vie les uns à côté des autres » (**SKA 2**, p.187). ¹³

À l'encontre de von Hartmann, il est dit dans la lettre :

« L'idéal moral, que je pense [comme conscience individuelle] est numériquement identique à celui [idéal], qu'autrui pense. Ceci *semble* seulement ne pas être ainsi, parce que cet idéal [celui moral] est rattaché à certains contenus de perception du monde [sensible], qui eux ne sont pas numériquement identiques, notoirement avec des individus organiques. Mais ceux-ci ne sont pas numériquement identiques pour la raison que ce sont des entités spatio-temporelles. Là où cependant les concepts *espace* et *temps* cessent d'avoir une signification, comme dans la sphère de l'éthique, cesse aussi la possibilité de parler de *différences numériques* » (**GA 39**, p.226).

Cela étant, Steiner concède à Hartmann qu'un défaut de son livre c'est de ne pas avoir résolu d'une manière satisfaisante ce problème de conciliation entre individualité et universalité, nonobstant cela — selon l'espoir de Steiner — les remarques de Hartmann « lui seraient très profitables pour y parvenir lors d'une nouvelle exposition quelconque de ses idées » (*ibd.*, p.228). Et il en vint ensuite aussi à cela. Car dans le premier supplément de la nouvelle édition de la *Philosophie de la liberté* de 1918 (**SKA 2**, pp.251-256), Steiner relia immédiatement de nouveau les fils interrompus en 1894 de sa confrontation d'avec Eduard von Hartmann à propos du thème de l'interpersonnalité. Les paroles qui introduisent ce premier supplément ont la teneur suivante :

¹² Steiner était bien familier de la philosophie de Schopenhauer et tout particulièrement de son œuvre principale *Le monde comme volonté et représentation* n'avait-il pas été chargé par l'éditeur *Cotta*, en effet, d'en assurer l'édition des œuvres de Schopenhauer dans les années 1890.

¹³ Au sujet du contexte de cette thèse et sa continuation, voir Traub (2011), p.843.

« Des objections qui m'ont été faites sitôt la parution de cet ouvrage [la *Philosophie de la liberté*] du côté de la philosophie, me donnent l'opportunité d'adjoindre ici le bref développement suivant à cette ré-édition » (*SKA 2*, p.251).

Et après quelques phrases, Steiner est de nouveau *in media res*, à savoir dans le débat de la question esquissée par Hartmann en 1894, envers la possibilité du « comment une autre vie d'âme humaine pût agir sur celle propre (à l'observateur) » (*ibd.*). Et aussi le problème du « solipsisme » « absurdement » imputé à tort à Steiner par Hartmann, l'hypothèse que « les autres personnes ne vécussent qu'à l'intérieur de ma conscience » (*ibd.*, pp.259 et suiv.), se retrouve donc en débat.

Or, vingt-quatre années infiniment mouvementées se sont écoulées depuis la parution de la *Philosophie de la liberté*, durant lesquelles, Steiner a évolué du philosophe, en passant au théosophe et à l'anthroposophe — et voilà qu'il se voit contraint de reprendre les anciens problèmes de l'essence de l'interaction spirituelle et morale-éthique entre des personnes ainsi que de reprendre une fois encore leur situation au plan cognitif théorique pour résoudre, si possible, le problème laissé à reposer à l'époque.¹⁴

Cette entrée d'ordre biographique et relevant de l'histoire des idées peut éventuellement faire palper du doigt le fait que le thème de l'interpersonnalité — la relation entre « Je & Tu » — dans le contexte de la *Philosophie de la liberté* n'a pas été amené artificiellement au penser de Steiner, lui-même eut alors à cœur de reprendre cette question une fois encore à l'horizon de sa philosophie et de son anthroposophie et de la thématiser expressément.¹⁵

4. Réminiscences et dimensions de l'interaction et de la communication interpersonnelle dans la *Philosophie de la liberté* de Steiner.

On va explorer plus en détail trois passages de la *Philosophie de la liberté* dans ce qui va suivre, pour y clarifier la question de savoir dans quelle ampleur l'œuvre philosophique principale de Steiner est aussi la base d'un point de repère, pour en dériver la fondation d'une impulsion conceptionnelle originaire à une théorie de l'interpersonnalité. Que Steiner n'a consacré aucun chapitre propre dans son œuvre à ce thème important, relevant des philosophie et théologie modernes — et aussi des sociologie et psychologie — ne signifie pas qu'il ne l'ait pas thématisé. Immédiatement après la parution de l'ouvrage, Steiner lui-même a concédé dans les hauts et les bas de l'édification et de l'exécution de son travail et signalé l'urgence d'une « grande aspiration à parvenir au but » (*GA 39*, p.232) dont maintes élucidations plus détaillées ont été victimes (*ibd.*). Un de ces thèmes est possiblement l'interpersonnalité. Et qu'il a été conscient d'avoir quelque peu « sauté » ce thème nécessitant un approfondissement de la recherche dans l'esprit de son penser philosophique et anthroposophique, c'est ce que montre la reprise de ce sujet dans le premier supplément de la seconde édition de la *Philosophie de la liberté* et dans le sillage des rééditions suivantes, à des endroits importants où il adjoint des clarifications ainsi que des reprises du thème dans le contexte de la réédification de la Société en 1923 et du premier Goetheanum après la destruction de celui-ci par le feu en 1922.

4.1 La rencontre humaine du semblable

La première réponse de Steiner au reproche de solipsisme de Hartmann se réfère à un passage du chapitre **IX** de la première édition. Steiner y avait expliqué la manière dont une « synchronisation » des intuitions d'idées morales se laisse penser chez divers individus. Ce qui est remarquable à cet endroit du texte, c'est le fait qu'il ne discute pas d'un problème de solipsisme critiqué par Hartmann, mais plutôt

¹⁴ En 1897, Hartmann s'est encore exprimé une fois encore vis-à-vis de Steiner sur cette affaire — dans une lettre du 13 juin. Nous y reviendrons plus loin. Si Steiner parla en 1918 des « objections qui m'ont été faites sitôt la parution de cet ouvrage » (*SKA 2*, p.251), on peut se poser la question de savoir s'il a fait entrer en 1918 la réponse de Hartmann rédigée en 1897. Car on comprend mal celles-ci comme des objections « ayant été faites immédiatement après la parution de l'ouvrage ».

¹⁵ Qu'en 1923 il affût encore « l'éveil à autrui » comme une catégorie centrale, précisément aussi pour l'édification et l'organisation d'une Société Anthroposophique Universelle (SAU), cela rend évident combien la dimension de l'interpersonnalité lui tenait à cœur et aussi dans le contexte institutionnel (voir à ce sujet : Witzmann, 1985a, pp.38 et suiv.). [pour l'instant cet aspect reste « dormant », il va se réveiller peut-être à l'issue des trois fois 33 ans qui seront bientôt échus d'ici peu. *Ndt*]

d'un problème d'atomisation morale. Car la question a la teneur suivante ici : « Comment un vivre ensemble des êtres humains est-il possible, si chacun s'efforce seulement de faire valoir sa propre individualité ? » (*SKA 2*, p.186). C'est-à-dire, à la différence du solipsisme de Schopenhauer de la manière de lire de Steiner, pour lequel seul existe un sujet se représentant, notamment le mien, Steiner présuppose même la pluralité à chaque fois close en soi des sujets individuels moraux. C'est dans le fait quelque chose d'autre que le solipsisme imputé par Hartmann. La solution de Steiner au problème de l'atomisme consiste, ici au chapitre **IX**, dans le renvoi à l'universalité du monde idéal, la participation duquel est fondamentalement possible à tout individu. Car le « monde des idées qui est actif en moi [n'est] aucun autre que celui qui est aussi actif chez mon semblable » (*ibd.*). L'atomisme moral, l'égoïsme ou l'individualisme (et aussi le solipsisme [à savoir, la forme outrée d'idéalisme qui amènerait un sujet à s'affirmer lui-même comme la seule réalité, le monde et autrui n'ayant pas plus d'existence qu'un rêve, *ndi*]) résulte d'après cela de la focalisation analytique sur les divergences fortuites ou accidentelles des situations individuelles d'actions, ainsi que les données biographiques ou personnelles et les intérêts amenés par les personnes agissant dans ces situations. Si l'on fait abstraction de ces phénomènes d'accompagnement moralement insignifiants, et que l'on prend en considération le noyau moral de chaque intuition, alors — sous la condition préalable du réalisme idéal de Steiner — non seulement une contradiction est exclue entre les maximes d'action des individus, mais une congruence spirituelle et morale se laisse en outre encore instaurer entre elles sur cette voie. En conséquence « une méprise morale, un heurt [...] chez des êtres humains moralement *libres*, est exclu(e) ». Ils peuvent donc se rencontrer, à l'exclusion des influences de situations contingentes, « dans la même aspiration, et dans la même intention » (*ibd.*, p.186, soulignement en italique de H.T.).

Ce qui peut avoir l'air d'être historiquement problématique comme une nouvelle édition de « l'idée de la synthèse du monde spirituel » de Fichte (Fichte, 1962 **GA III**/4, pp.43-53)¹⁶ ou bien comme une variante de « l'harmonie pré-établie » de Leibnitz (Leibnitz, 1979, pp.24-35) ou bien aussi telle une anticipation de « l'*a priori* de la communauté de communication » de K.O. Apel (Appel, 1976, pp.358-435), a néanmoins un accent particulier dans la *Philosophie de la liberté* de Steiner — en y regardant de plus près. Steiner parle de *rencontre*. Et celle-ci n'est en rien générale surtout entre des individus ou des sujets mais au contraire toujours une « rencontre » entre « moi et mon semblable » (*SKA 2*, p.186). Steiner a ici quelque chose d'autre à l'esprit que la fondation théorique d'un éventuel arrangement entre des sujets individuels hypothétiquement acceptés. Cela devint évident par l'ajout auquel il se vit obligé à cause de la critique de Eduard von Hartmann à la seconde édition. Steiner place ici la dimension d'une *libre rencontre entre des êtres humains* et de celle d'un monde idéal s'y développant moralement en commun sous une restriction — à savoir celle de l'expérience d'observation. La mise en valeur de l'unité du monde idéal qui est mien et celui de mon semblable est « un résultat de l'expérience du monde [...] et doit être cela. Car fût-il à connaître autrement que par observation, alors il y aurait dans ce domaine non pas une expérience individuelle, mais des normes de validité générale (*ibd.*). le motif de « l'expérience individuelle » rien que fondée sur ce qui est éprouvé et observé ou la dimension de ce qui appartient à ma jé-ité et à la sienne c'est cela qui constitue la différence qualitative entre le débat théorique non associé à une situation du problème d'interpersonnalité et l'expérience réelle d'une rencontre inter-humaine. En même temps la qualité d'expérience et d'observation de la rencontre marque aussi la différence entre une expérience de liberté postulée et celle *réelle* de cette liberté. Ici aussi, dans la rencontre vécue co-humainement, Steiner s'avère — comme on a insisté là-dessus en entrée de cet article — comme plus empirique.¹⁷

La thèse, selon laquelle il s'agit pour Steiner à cet endroit — et pas seulement à celui-ci — de la différence entre ce qui est saturé d'expérience et la discussion spéculative de relations interpersonnelles,

¹⁶ Voir aussi : C. Klotz (2005), pp.43-56.

¹⁷ La *Transformation de la philosophie* de K.O. Apel discute, en référence à Martin Buber, un concept d'empirie qui n'est pas seulement remarquablement proche de celui du penser d'interpersonnalité de Steiner, orienté sur ce qui est éprouvé par l'expérience, mais se trouve encore spécialement proche d'une amorce pédagogique dérivant de ce concept d'expérience. Les « nouveaux horizons [et] possibilités du monde des styles de la vie sociale » s'ouvrant, il y a une « empirie de fait » (Appel 1976, vol. 2, p.87). Celle-ci se développe toujours plus ensuite « si nous n'incluons pas — comme dans le quotidien de la science naturelle — les données d'expérience en tant que cas intégré dans un système de règles déjà tout prêt, mais si vous réussissons au contraire une authentique « perception » [...] avant tout des personnes et de leur comportement (*ibd.*, pp.87 et suiv.) Dans la note au bas de page 97, Apel développe plus loin : « Le phénomène, dont il s'agit ici, c'est la fondation d'un pédagogie inspirée par la philosophie de l'existence et par la science de l'esprit, en particulier se rattachant à ce qui a été dégagé par la recherche de M. Buber [...] que la « rencontre dialogique ». [par exemple chez] O. Fr. Bollnow : *Philosophie de l'existence et pédagogie* » (Apel, *ibd.*, p.88).

est étayée par deux autres déclarations au sujet de cette amorce fondamentalement méthodologique du penser de la *Philosophie de la liberté*. Dans une lettre fameuse, et citée de manière réitérée, adressé à Rosa Mayreder, du 4 novembre 1894, Steiner écrit :

« Je n’enseigne pas ; je raconte ce que j’ai intérieurement vécu de part en part, [...] Tout est personnellement pensé dans mon ouvrage, [...], chaque ligne [une] expérience personnelle » (GA 39, p.232).

En considération du thème de l’interpersonnalité, ceci marque — si on le veut ainsi — la qualification cognitive méthodologique de la *Philosophie de la liberté* comme étant aussi le caractère de rencontre conforme à l’expérience de la relation entre le « à moi » de Steiner et ses « semblables ». La seconde déclaration orientée sur cette amorce méthodologique expérimentale [experte et mentale, aussi à la fois *ndt*] de la *Philosophie de la liberté* porte contre Eduard von Hartmann, à la critique duquel Steiner se confronte une fois encore dans le premier supplément de la seconde édition de l’ouvrage. À cet endroit Steiner s’occupe aussi bien de la théorie de l’inconscient de Hartmann que des critiques que celui-ci lui a adressées (voir *SKA 2*, pp.251-256). Indépendamment des détails de cette confrontation, qui nous occuperons encore plus loin dans ce qui va suivre, ce qui nous intéresse ici c’est la clarification de Steiner en considération de sa progression méthodologique fondamentalement différente. Comme déjà dans la lettre à Rosa Mayreder, Steiner insiste aussi, contre Hartmann, sur la sérieuse différence pour lui entre une façon d’avancer orientée sur l’expérience traversée et une autre spéculative (aussi) sur le thème de l’interpersonnalité. Il écrit en se tournant contre Hartmann :

« La totalité du problème qui se fait jour ici (celui de l’interpersonnalité), on ne la résout pas au moyen des constructions conceptuelles artificielles, [...] mais au contraire par une expérience vraie [...]. Les penseurs devraient rechercher une voie vers une observation non-prévue de ce qui est conforme à l’esprit ; au lieu de cela ils interposent entre eux et la réalité une construction conceptuelle artificielle » (*ibd.*, p.253).

Pour rendre clair le changement exigé par lui d’une manière du progresser philosophique et spéculative en faveur d’une autre orientée sur l’expérience réalisée au sujet de l’interpersonnalité, Steiner pose la simple question suivante :

« Qu’est-ce que j’ai donc tout d’abord devant moi, lorsque je fais face tout à coup à une autre personnalité ? Je vois ce qu’il y a de proche » (*ibd.*, p.252) »

Dans l’ouverture et la discussion de la dimension de ce qu’il y a de plus proche dans la rencontre avec le semblable, au plan idéal historique, Steiner pénètre, comme il semble, dans la dimension existentielle qui a déployé des courants importants de la philosophie après lui au 20^{ème} siècle, sous les appellations de *Philosophie du monde de vie* (Husserl), *Ontologie-existentielle* (Heidegger/Barth¹⁸) ou justement aussi, la *philosophie dialogique* (Buber). Or cela peut sembler peut-être saisir les choses trop haut, et ce le serait

¹⁸ Sans vouloir surélever les éclats idéels relevant d’une théorie de l’interpersonnalité chez Steiner, que soit effleuré ici brièvement, vers quelles grandeurs d’esprit du 20^{ème} siècle ses réflexions sur la « rencontre », le « prochain » et « l’esprit libre », se signale au plus tôt chez lui [Steiner étant décédé en 1925, *ndt*] une proximité de contenu. En premier lieu c’est la détermination existentielle ontologique de l’être humain chez Barth qui s’offre pour cela à une détermination de « l’être humain » qu’il caractérise comme un « être dans la rencontre avec autrui » (Barth, 1992, p.296). Cette proximité idéale concerne aussi la critique d’abstraction résolue chez Barth et Steiner dans la manière d’aborder la détermination de l’être au sein de la rencontre humaine ainsi que chez Barth, l’idée du « sujet libre » conciliée sur l’être de l’homme Jésus (*ibd.*, p.251). Selon Barth, partout où, « ce qu’est la qualité d’humanité, [...] n’est pas encore ou n’est plus vue, là où est prescrite une existence abstraite à l’être humain, c’est-à-dire abstraite de la présence de son semblable » (*ibd.*, p.270). Que Steiner eût été prêt à admettre tout de même pour point de référence en vue une co-existence humaine libre du sujet se fondant sur l’existence de « l’être de l’homme Jésus pour le prochain » réel et libre, en cela des doutes sont justifiés. Ces doutes concernent — en ayant à l’œil ici Nietzsche et Stirner qui, tous deux dans cette cause ont massivement influencé à ce moment-là, particulièrement le « Steiner précoce » de cette époque des années 1890. Par contre la *Science de l’occulte en esquisse* de Steiner, parue en l’année 1909, stylise carrément le « Christ Jésus » comme un « idéal » d’une « vaste fraternité » surmontant solipsisme et « séparation » (GA 13, p.294) et s’approche donc aussi en cela d’une conception théologiquement fondée de l’interpersonnalité.

effectivement, s'il n'y avait pas d'autres points d'ancrages pour un percevoir un écho d'un penser interpersonnellement spécifique à la *Philosophie de la liberté* de Steiner.

4.2 *Communication, participation et vouloir-comprendre*

Si la situation humaine de la rencontre est développée dans son aspect expérimental la question se pose alors de la manière dont est organisée cette situation au sens d'une communication et d'une interaction entre deux « esprits libres ». ¹⁹ Conventions et rituels transmis sont exclus pour ce dont il s'agit véritablement ici. C'est-à-dire qu'ils ne vaudraient plus du tout. L'essentiel seulement, à savoir la qualité individuelle de la rencontre en vue, ne se laisse pas inférer par ces conventions et rituels. Steiner a traité de cet état de fait dans le chapitre précédent celui de la *Réalité de la liberté*, en particulier dans les chapitres **IX** (*L'idée de liberté*) et **XII** (*L'imagination morale*).

L'analyse pour la configuration d'une situation co-humaine de la rencontre au sens de la *Philosophie de la liberté*, se réfère avant tout aux passages du texte tirés du chapitre **XIV** (*Individualité et espèce*), à la lettre de Steiner à Eduard von Hartmann du 1^{er} novembre 1894, ainsi qu'au premier supplément à l'édition de 1918 de la *Philosophie de la liberté*.

Dans l'introduction au passage du chapitre **XIV**, sur lequel il importe pour nous de poursuivre l'idée d'interpersonnalité, Steiner rend évident une fois encore le fait que, d'une part, la voie analytique du penser scientifique ne suffit pas pour parvenir à la détermination du noyau essentiel de l'individualité d'un être humain. D'autre part, avec cette récusation, il ouvre l'accès aux critères de qualité de la rencontre co-humaine qui caractérisent celle-ci particulièrement : *communication et participation*.

Toute « science qui s'occupe [de l'être humain] avec des idées abstraites et des concepts d'espèce, n'est qu'une préparation à cette connaissance-là qui nous est *impartie*, lorsqu'une individualité humaine nous *communique* son art d'aborder sa vision intuitive du monde et fait part aux autres [d'une connaissance], que nous acquérons à partir du contenu de sa volonté » (**SKA 2**, p.238, soulignement en italique de H.T.)²⁰

Par la participation à la communication d'autrui²¹ la rencontre avec lui/elle en devient une de nature co-humaine pour le Je. Dans la détermination plus circonstanciée de cette rencontre, la focalisation de Steiner se trouve totalement centrée sur le Tu et la communication de celui-ci. La prestation que le Je apporte dans cette situation, c'est d'être prêt à faire l'hypothèse qu'il pourrait s'agir d'un esprit libre chez son vis-à-vis, qui eût à communiquer quelque chose d'autonome, d'individuel et de personnel.

« Là où nous avons la sensation qu'ici nous avons à faire à ce qui relève d'un être humain libéré d'une manière de penser typique et d'un vouloir conforme à l'espèce »,

c'est là une réponse conforme et une réaction requise du côté du Je — et qui consiste à se retirer en tant que Je. Dans cette situation de rencontre,

« nous devons cesser, d'en appeler à l'aide de concepts quelconques à partir de l'esprit, si nous *voulons comprendre* son essence » (*ibd.*).

¹⁹ Au sujet de cette évaluation de ce topo à l'intérieur de la recherche sur Steiner voir Traub (2011), pp.849-851.

²⁰ Rappelons-nous une fois encore la proximité du penser de l'interpersonnalité chez R. Steiner et chez K. Barth. Ce dernier avait fait valoir la même différence qualitative entre une analyse scientifique et l'expérience de la rencontre humaine. « [Là] où « ce qu'est la qualité d'humanité, n'est pas encore ou n'est plus vue, là où est prescrite une existence abstraite à l'être humain » est-il dit chez Barth, alors « ce qu'est la qualité d'humanité, [...] n'est pas encore ou n'est plus vue » (Barth, 1992, p.270).

²¹ Au chapitre **XIV**, il est intéressant de remarquer que Steiner traite de manière émancipatrice ce qu'on appelle la « question féminine » (**SKA 2**, p.237) : « Ce que la femme peut vouloir, selon sa nature, qu'on laisse donc la femme en décider elle-même. » (*ibd.*).

Vouloir-comprendre est donc — à côté de la communication et de la participation — la troisième condition constitutive pour l'organisation d'une rencontre co-humainement vivante.²²

Le dernier pas qu'accomplit le chapitre **XIV** pour la transcription de l'interpersonnalité, consiste dans la détermination plus précise de la participation à la communication d'un prochain libre sous la condition du « vouloir comprendre ». Steiner réalise cela par une délimitation de la « situation d'exception de connaissance interpersonnelle » comparée à celle d'une connaissance objectale habituelle. Alors que le sujet connaissant, lors d'une connaissance d'un objet, découvre sur une perception sensible ordinaire, une structure conceptuelle, légitime [répondant à des lois, *ndt*] et idéale de l'objet ou du contexte en question au moyen d'un effort du penser (intuition), la « compréhension co-humaine » d'autrui se constitue au moyen d'une disposition à reprendre purement (sans immixtion de contenus conceptuels propres) dans [son] propre esprit les « concepts, d'après lesquels [il, à savoir le prochain, *ndt*] se détermine lui-même » (*SKA 2*, p.239). C'est l'ajout de ce qui est entre parenthèses : « sans immixtion de son propres contenu conceptuel », qui fait de la rencontre co-humaine une rencontre relevant de la compréhension mutuelle. Car Steiner termine ainsi cette idée de manière critique,

« Des êtres humains, qui dans tout jugement d'autrui, immiscent aussitôt leurs propres concepts, ne peuvent jamais parvenir à la compréhension d'une individualité » (*ibd.*)²³

4.3 Révélation : « éteindre mon penser — percevoir vraiment le penser d'autrui »

Les remarques de Eduard von Hartmann au sujet de la *Philosophie de la liberté*, en particulier celles sur l'interpersonnalité ont durablement inquiété Rudolf Steiner. Dans le « Premier supplément » à la réédition de l'ouvrage en 1918, il leur a consacré un chapitre entier. Steiner y tente une fois encore d'élucider la nature de ses réflexions, orientées sur l'expérience et le vécu d'une rencontre co-humaine, sous l'éclairage des objections de Hartmann. Que cette tentative eût pu mener à une compréhension chez son opposant, la chose était bien entendue exclue à cette époque-là. Eduard von Hartman était décédé le 5 juin 1906. Conséquemment, les réflexions de Steiner ont un caractère moins personnel que beaucoup plus systématique.

Nous avons déjà mentionné le début de ses développements. Celui-ci rend évidente la manière dont Steiner approche le problème de l'interpersonnalité, à savoir, celle empirique :

« Qu'ai-je en face de moi, lorsque je fais face à une autre personnalité ? Je vois ce [qui fait d'elle mon, *ndt*] prochain » (*SKA 2*, p.252).

Ce qui suit alors dans le supplément de 1918, c'est un approfondissement et une précision de réflexions, que Steiner, en 1894 déjà, avait développées au chapitre **XIV** (*Individu et espèce*). Bien entendu la nouvelle évaluation de l'idée de rencontre inhérente à une relation-Je-Tu, aiguise et approfondit quelques points. La rencontre avec autrui qui, comme il le dit en 1894, fut « ressentie » comme une Personnalité/individualité, est traduite ici dans la terminologie de l'acte du voir. Car tandis

« qu'en pensant je me trouve devant la personnalité, la perception se caractérise pour moi, pour le dire ainsi, comme transparente au plan de la vie de l'âme (*seelisch durchsichtig*) » (*ibd.*)

C'est-à-dire, dans les deux cas se révèle à la perception d'autrui, pour autant qu'elle s'accomplit spirituellement ou en pensant et donc « en voyant » avec attention et réflexion, quelque chose qui va au-delà de la simple représentation sensible ou de la forme générale. La perception profondément réfléchie [voir méditée, dans la rétrospection vespérale, par exemple *ndt*] d'autrui devient « pour le dire ainsi » quelque chose allant vers la « transparence », au point qu'autrui n'a pas un caractère sensible mais un caractère

²² Nous avons appelé cela à un autre endroit : « Idée de Steiner d'une doctrine de compréhension fondée par l'interpersonnalité. Voir Traub (2011), p.847.

²³ « L'époque » du vouloir-comprendre de manière co-humaine, ici introduite par Steiner, implique aussi une évaluation pour la fréquentation critique des terminologies transmises et des pré-compréhensions sociologiques, psychologiques, mais aussi des modèles cognitifs anthroposophiques. Ce qui se laisse inférer de manière probante à partir de la « restriction à l'expérience et au vécu » précédemment commentée vis-à-vis de toute « science humaine abstraite ».

« de vie d'âme (*seelig*) ». Or, en 1894, cela était communiqué au travers de la « sensation » notoirement de sorte que

« Là où nous avons la sensation qu'ici nous avons à faire à ce qui relève d'un être humain libéré d'une manière de penser typique et d'un vouloir conforme à l'espèce » (*SKA 2*, p.238).

Certes, l'argumentation de Steiner à ces deux moments du temps est consistante pour autant qu'au plan de ce qui relève du sentiment la « vie de l'âme (*das Seelische*) », correspond dans le penser anthroposophique de la « sensation », comme il est dit en 1894. Bien entendu en 1918, à partir de la sensation, cela devient une nécessité, un sentiment moral [ou si l'on veut en français une question de sensibilité, *ndt*], pour préciser :

« Dans l'appréhension pensante de la perception [d'autrui] j'ai à me dire que celle-ci n'est pas du tout ce qui apparaît aux sens extérieurs. Le phénomène sensoriel-sensible révèle dans ce qu'elle est immédiatement quelque chose d'autre que ce qu'elle est médiatement » (*ibd.*, p.260)

Dans « l'appréhension pensante » de la perception sensible d'une personne se relativise l'immédiat, une simple impression sensorio-sensible et « se révèle » quelque chose d'autre. La relativisation de la participation au purement sensoriel dans la perception réfléchie d'une personne, Steiner la désigne comme « son extinction en tant que pure apparition sensorio-sensible » » (*ibd.*).

Dans l'extinction (peut-être mieux : le retrait) du sensorio-sensible qui se révèle lui-même dans la perception d'une personne qui me fait face, il y a quelque chose qui est plus qu'une forme humaine seulement sensiblement perçue à savoir un élément de vie de l'esprit et de vie de l'âme.²⁴ C'est une chose. Mais le moment du renversement de la perception sensible en considération de l'âme, lequel se produit exclusivement dans la rencontre co-humaine, ne relative pas seulement le sensorio-sensible en tant qu'orientation décisive vers une appréhension appropriée de la personnalité qui me rencontre. Il déclenche beaucoup plus au plan de l'appréhension de l'âme une autre « extinction », pareillement sous la forme du sentiment d'une contrainte morale. Ce second degré du retrait du Je, dans la rencontre co-humaine, le penser du Je doit aussi le saisir — au-delà du sensible et de la vie de l'âme. « Son-soi-se-plaçant-devant-moi » de l'autre personnalité, ce qu'exprime l'extinction du sensorio-sensible révèle

« en le manifestant, cela me force, en tant qu'être pensant, à éteindre mon penser pour le temps de son action et à placer à la place de celui-ci son penser à elle » (*ibd.*, p.260).

Cette époque accomplie du penser référé au Je dans la rencontre co-humaine, Steiner l'avait déjà formulée comme une exigence et comme un appel en 1894, « [de] cesser d'en appeler à l'aide de concepts quelconques à partir de l'esprit, » et introduit ce retrait comme *conditio sine qua non* de la compréhension (« si nous voulons comprendre son essence [celle d'autrui] ») (*SKA, 2*, p.238).

Avec « l'extinction » du schéma sensible et « l'extinction » à chaque fois du penser propre, le champ est ainsi préparé sur lequel la rencontre co-humaine se produit comme un vécu singulier

²⁴ L'aggravation appellative formulée en 1918 dans « l'appréhension pensante d'autrui » de prendre en considération la personne au-delà de la perception sensible, comme un être de vie d'âme et d'esprit, rencontre une remarquable correspondance dans les réflexions de Steiner au sujet du comportement fondamentalement *moral* de l'être humain vis-à-vis du monde dans le chapitre IX de la *Philosophie de la liberté*. Il y est dit : « À partir de tout événement que je perçois et qui peut m'occuper prend naissance un devoir moral ». En dehors de leurs concepts légitimes de nature, aux choses ou événements, comme l'exprime Steiner, « sont accrochées des étiquettes morales qui renferment pour moi en tant qu'essence morale, une indication éthique de la manière dont j'ai à me comporter vis-à-vis d'elles ou d'eux » (*SKA 2*, p.182). Indépendamment de la question de savoir si la connaissance de ce devoir répond à un conventionnalisme éthique ou à un intuitionnisme moral, à savoir si elle est traditionnelle ou librement accomplie, la perception sensible pour Steiner semble fondamentalement ouverte, pour le dire ainsi, aux concepts naturels qui sont à produire et aux idées morales. Au plan de la théorie de l'interpersonnalité, cela signifie qu'à la forme humaine est pareillement « suspendue » en tant que telle, une « étiquette morale » avec un caractère appellatif et éthique. Connaître et reconnaître cela c'est la tâche qui revient à la rencontre humaine. Fichte avait brièvement et théologiquement exhaussé cet état de fait de la *gestalt-théorie* et moral dans la phrase : « **La forme humaine est nécessairement sacrée pour l'être humain** » (*SW III*, p.85, soulignement en gras du traducteur).

qualitatif. Ce « seuil » est à comprendre comme cette transition-là que Steiner avait déjà en vue en 1894, lorsqu'il écrivit dans la lettre à Eduard von Hartmann :

« Mais là où *espace* et *temps* cessent d'avoir une signification, comme dans la sphère de l'éthique, alors cesse aussi la possibilité de parler en terme de *différence numérique* [C'est-à-dire ici d'individus séparés] (**GA 39**, p.226).

En 1918, il est aussi dit au sujet de cette transition : Au moyen de « l'auto-extinction de ce qui apparaît aux sens » — qui serait à compléter l'extinction du penser propre, dont il est question dans la phrase précédente — « la séparation entre les deux sphères de conscience a effectivement cessé d'exister » (**SKA 2**, p.252).²⁵

Au plan de la théorie de l'interpersonnalité, ce qui a été développé jusqu'à présent signifie que autrui, pour autant qu'il se présente en face de moi, en vis-à-vis réellement présent dans une rencontre existante, initie un espace d'expérience singulier : la rencontre co-humaine (*mitmenschliche Begegnung*) — à la différence de tout autre confrontation objectale. Ce champ s'ouvre par la révélation, tout d'abord perçue par le sentir, d'un plus que le sensorio-sensible dans la rencontre d'autrui et la disposition dynamique du Je de « vouloir-comprendre ». Cette disposition dynamique a aussi la qualité d'un sentiment ou d'une expérience de la vie de l'âme, notoirement celle d'une « invitation [sensitive, *ndt*] pressante » et au retrait, ou plus exactement à la retenue, d'une interprétation et d'un jugement spontanés sur la situation. C'est seulement avec l'ouverture de cet espace d'expérience que les conditions sont alors données qui rendent possible la compréhension en tant qu'expérience interpersonnelle et dans l'interaction consécutive, basée sur l'entendement compréhensif (*Verstandnis*) en tant qu'action mutuelle en cause commune ou réciproque en tant qu'individus libres.

4.4 L'expérience en commun du contenu de conscience d'autrui

Après l'ouverture du champs ou espace, de rencontre inter-personnel, il s'agit pour Steiner de la description du contenu de l'acte de rencontre des individus libres, à savoir de l'expérience et du vécu du contenu de conscience d'autrui.

En 1894, Steiner avait dénommé l'expérience vécue d'une rencontre humaine, au plus proche d'une *communication* d'autrui sur sa « façon de voir intuitivement le monde » ou selon le cas sur « le contenu de son vouloir » (**SKA2**, p.238). À cette occasion, la compréhension de cette communication qui présupposait « d'amener à soi les concepts selon lesquels elle [la libre individualité [d'autrui, *ndt*]] se détermine elle-même » ainsi que la retenue des concepts et jugements propres [personnels, *ndt*] sur ce qui est ainsi communiqué. Le premier supplément à la ré-édition de la *Philosophie de la liberté* de 1918 explique cet événement comme « une extinction de mon penser pour le temps » de la communication. L'analyse de cette situation de rencontre inter-humaine est approfondie et intensifiée alors, en 1918, par deux autres caractéristiques. La reprise de la communication d'autrui, dans l'espace libre (le vide) de la conscience-Je, ainsi créé par l'extinction des concepts du penser propre, permet de faire l'expérience du penser de l'autre personnalité comme « celle de la mienne propre » et de mettre à la place du mien propre, *son* penser à elle (**SKA 2**, p.252). Le résultat de cette « reprise à soi » des contenus de communication, à chaque fois dans la conscience de l'autre, signifie en même temps la cessation de leur séparation en tant

²⁵ En 1923 parut *Culture et éthique*, l'œuvre philosophique principale de Albert Schweitzer. Le futur prix Nobel de la paix y développe, au chapitre **XXI**, central, « l'éthique du respect profond devant la vie », l'idée d'une « éthique de la résignation » (*ibid.*, pp.244-246). Dont les concepts centraux sont, en considération de l'individu, « liberté intérieure », « être libéré vis-à-vis du monde », « véracité à l'égard de moi-même », « dévouement à la vie de l'autrui » et « engrènement de l'affirmation de soi et dévouement à l'existence d'autrui » (*ibid.*). Pour Schweitzer aussi, dans son principe de « profond respect pour la vie », il s'agit centralement en premier lieu de la dimension individuellement vécue du contexte et de la cohésion de tout ce qui est vivant. C'était manifestement scientifiquement historique — éventuellement aussi renforcé par l'expérience de la guerre — en cette époque d'images du monde spéculatives et d'idéologies, de se tourner vers ce qui était existentiel chez l'être humain. Ce qui n'était encore, au temps de Stirner et Nietzsche qu'un individualisme explicite au plan littéraire et philosophique au milieu et à la fin du 19^{ème} siècle, se concentre au passage du 19^{ème} au 20^{ème} chez Steiner et Schweitzer sur la configuration d'un projet de vie responsable sous le principe de la « *Jemeinigkeit* » (voir Heidegger, 1927, pp. 114-117).

qu'individus clos, atomisés et séparés l'un de l'autre : et donc la disparition du problème de l'atomisme hartmannien ou du solipsisme. La « Séparation entre les deux sphères de conscience [se trouve de ce fait] effectivement supprimée » (*ibd.*). Que le contenu de communication d'autrui surgit de cette manière à la place de mes propres contenus de conscience, alors autrui (en alternance) se constitue dans la conscience de son vis-à-vis, et certes non pas à l'instar d'une image perceptive, mais comme une expérience réelle, une vécu véritable de son esprit individuel, comme [la présence de, *ndt*] une personne.

Cette expérience, Steiner la compare à l'alternance entre conscience d'éveil et conscience de rêve, qui toutes deux peuvent être vécues à l'intérieur d'un espace de conscience. La question se pose de savoir si cette analogie de la situation de fait est pertinente, si la comparaison du contenu de conscience d'autrui avec la conscience du rêve éveille nonobstant des associations irréelles, qui ne peuvent pas être directement dans son intention [ceci pourrait expliquer, d'ailleurs par exemple, l'éventualité de « chutes affectives clandestines » qui se produisent dans les rencontres associatives, *ndt*]. Mais ce qui vient en aide ici dans la compréhension de cette analogie, c'est la circonstance qu'il s'agit en fait de deux états réellement vécus d'une seule conscience, chez laquelle dans le cas de l'expérience du rêve la « conscience de jour est éteinte ». Ainsi, dans la déduction-retour sur la situation de fait de « l'extinction de son penser propre » et de la « reprise du penser d'autrui » dans la conscience propre, la même intensité de vie est attribuée à l'expérience du contenu de conscience d'autrui que la configuration du rêve analogue lors d'une conscience de jour « éteinte ». Sauf que

« dans l'acte de perception de l'autre personne [...] à la place de l'extinction de son propre contenu de conscience, ce n'est plus une absence de conscience qui surgit, comme dans le sommeil, mais au contraire l'autre contenu de conscience » (*SKA 2*, p.253).²⁶

Que cette alternance immanente de conscience entre l'extinction de celle propre, la reprise de celle d'autrui et la « ré-illumination » du penser propre, n'est généralement pas remarquée par chacune des consciences, cela tient, selon Steiner, au fait que ces situations effectives

« se succèdent trop rapidement, pour être habituellement remarquées » (*ibd.*).²⁷

Le contenu d'argumentation sur le sujet de l'inter-personnalité s'achève avec cela, à cet endroit, dans la *Philosophie de la liberté*. Il est vrai que Steiner y revient dans ce qui suit, dans la confrontation avec la critique de Hartmann, comme elle a été avancée une fois encore « dans la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* vol. 108, pp.55 et suiv. » (1896 ?) (*SKA 2*, pp.255 et suiv. Dans la troisième partie de la *Philosophie de la liberté* au chapitre « Derniers problèmes », Steiner approfondit par dessus le marché le contexte supra-sensible que communique l'interaction et la communication d'esprits libres. Il s'agit à cette occasion du sujet que nous avons traité à un autre endroit sous le mot-clef de « Synthèse du monde spirituel » (Voir Traub, 2011, pp.868-875).

4.5 La rupture de Steiner avec Eduard von Hartmann — Expérience versus Spéculation²⁸

²⁶ Il se peut que la raison pour laquelle Steiner en 1918 travaille avec cette distinction entre conscience de rêve et conscience d'éveil, pour clarifier l'alternance entre idées-Je et idées-Tu, tienne au fait qu'avec la rédaction de *La science de l'occulte en esquisse*, en 1909, il s'est intensément préoccupé des états de rêve et d'éveil. Voir le chapitre *Sommeil et mort* dans R. Steiner : *GA 13*, pp.80-136.

²⁷ Outre la comparaison, quelque peu problématique dans l'ensemble, de la rencontre interpersonnelle d'avec l'alternance entre idées-Je et Idées-Tu, nous laissons ici non-vérifiée la question de savoir si, en particulier dans la dernière affirmation d'une alternance rapide et, surtout, *non-remarquée* des états de conscience, une contradiction ne se présente pas avec l'argumentation développée jusqu'ici chez Steiner. Car celle-ci avait expliqué aussi bien un *acte de remarque* de l'individualité originelle d'autrui comme aussi la retenue et l'extinction du penser propre pour des *actes conscients* ou pour le moins, elle avait éveillé l'impression qu'il s'agissait à cette occasion d'*actes libres* conscients et contrôlés — et avec cela éthiquement relevant — et non pas de processus de l'inconscient de Hartmann.

²⁸ La relation entre E. v ; Hartmann et R. Steiner reste dans l'attente d'une étude approfondie et systématique de la recherche sur Steiner. Au sujet d'une influence extrêmement forte de Hartmann, par exemple, sur la théorie cognitive et la philosophie morale de Steiner, sur la confrontation de Steiner avec le sujet du rêve et de la sous-conscience [ou « absence de conscience »..., *ndt*] voir les passages s'y rapportant thématiquement dans : H. Traub (2011). Eckart Förster a récemment renvoyé aux multiples qualités et ambivalences de la relation entre les deux penseurs dans son

Dans l'essai de Eduard von Hartmann cité par Steiner, ce dernier construit une situation autour de deux personnes dans un même espace. Pour Hartmann, la question s'y pose de la relation entre les deux réalités acceptées et les images représentatives que les personnes ont chacune sur cette situation, c'est-à-dire la question cognitive théorique des modèles de conception de réalité réalistes et idéalistes au premier plan.

« Lorsque deux personnes sont réunies dans une pièce, *combien y a-t-il d'exemplaires existants de ces personnes ?* Celui qui répond « deux », est réaliste naïf ; celui qui répond « quatre » (à savoir un Je dans chacune des deux consciences et un autre), est idéaliste transcendantal. Celui qui répond « six » (à savoir deux personnes comme « chose en soi » et quatre « objets de représentation des personnes dans les deux consciences) est réaliste transcendantal. Celui qui voudrait prouver le monisme cognitif théorique comme l'un de ces trois points de vue différents, devrait donner une autre réponse [à cette question] [...] ; mais je ne suse point quelle pût en être la teneur. »²⁹

Steiner se commet avec ce positionnement du problème de deux manières. Pour l'une, il explique une fois encore son modèle d'interpersonnalité, sous l'éclairage de l'alternative cognitive théorique de Hartmann. Pour la seconde, il exprime sa désillusion sur la méprise fondamentale de Hartmann à l'encontre de sa propre estimation expérimentale à lui, orientée sur l'expérience comme il l'a développée dans la *Philosophie de la liberté*. Cela n'est pas passé inaperçu à Rudolf Steiner que celui qu'il désignait jadis comme le « très estimé Docteur » et enseignant vénéré (**GA 39**, pp.148 et suiv.), auquel il avait dédié la publication de sa dissertation de thèse « en hommage chaleureux » (**SKA 2**, p.7) avait pu se méprendre aussi fondamentalement et rendre publique encore sa critique en faisant allusion au monisme de Steiner.

La discussion référée au fait de l'assertion cognitive théorique de Hartmann au sujet de l'interpersonnalité souligne une fois encore l'expérience de rencontre orientée sur le vécu que nous avons précédemment traitée, qui importe ici pour Steiner. Tout d'abord il confirme son estimation réaliste avec l'affirmation : (lorsqu'il y a deux personnes dans une même pièce), il y a deux personnes dans la pièce. C'est tautologique. Il est vrai que ces deux personnes, comme il est ajouté, ont chacune d'elle-même et du personnage d'autrui une image perceptive. Ce serait le point de vue du « réalisme transcendantal » de Hartmann. Les images représentatives — or c'est à présent le progrès remarquable du penser interpersonnel de Steiner — car ce ne sont en vérité que des « images de perception irréelles » [entendons-nous bien ici, « qui n'existent pas », *ndt*] (**SKA 2**, p.255). Elles sont irréelles pour la raison — cela résulte de la théorie de la connaissance et de celle de la nature de la réalité chez Steiner — parce qu'il leur manque encore le moment de leur conceptualité ou d'idéalité avec laquelle elle peuvent être désignées conjointement comme représentation *réelle*. Comme continuation ultérieure de l'idée d'interpersonnalité au degré de la représentation *imaginée* d'autrui succède donc le degré de l'appréhension *pensante* des quatre images de perception par les deux personnes et seulement à partir de celui-ci, se développe la circonstance de la relation *réelle* des deux personnes l'une par rapport à l'autre. Dans

« l'activité du penser des deux personnes [se déroule] la prise [ou de fait et même littéralement au sens propre en français « d'une arrestation », *ndt*] [...] [de leur] réalité » (*ebd.*)

Cela veut dire, que selon Steiner, la réalité de l'identité personnelle dans le contexte social n'est pas donnée par la présence perçue de la personne pas plus que les représentations qui s'en forment, mais la réalité de l'identité personnelle est *engendrée*³⁰ au contraire dans un processus de confrontation spirituelle de chacune avec l'autre qui lui est en vis-à-vis et donc avec un Tu. Cette confrontation se produit selon

« Introduction » à la **SKA 2**, pp.LXII-LXVII. Voir au sujet de la relation Steiner-Hartmann aussi : Thomas Kracht: „Philosophieren der Freiheit [Philosopher de la liberté]“, in: Karl-Martin Dietz (Hrsg.): *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. Eine Menschenkunde des höheren Selbst*. Stuttgart 1994, p. 192 et suiv. Les réflexions qui vont suivre éclairent une dissension spécifique, pour ainsi dire fondamentale dans le débat entre Steiner et Hartmann.

²⁹ E. v. Hartmann, cité d'après Rudolf Steiner **SKA 2**, pp.254 et suiv.

³⁰ Quand à savoir si cette idée peut être comprise comme une anticipation reposant sur la théorie de formation d'identité symbolique-interactionniste de G. H. Mead (1968), la question sera simplement posée ici mais sans être commentée plus loin. voir G. H. Mead (1968), pp.207 et suiv.

le schéma précédemment présenté, tout particulièrement au troisième degré, notoirement sur le « laisser vivre à fond » des communications d'autrui dans chaque conscience propre interpellée.

Dans cette mesure l'idée était déjà précédemment développée. En conséquence le motif de déclenchement du penser propre eût dû être mis en valeur. Ce moment est nonobstant sauté à cet endroit du premier supplément par Rudolf Steiner et au lieu de cela, il commente plus précisément le moment dialogique du « laisser vivre à fond » des deux « sphères de conscience » dans chaque conscience des deux personnes. Ce qui correspond quelque peu à « l'alternance rapide » entre le penser propre et les idées accueillies d'autrui, dont il était précédemment question. Dans cet échange réciproque vivant des concepts de soi et d'autrui, c'est-à-dire dans « l'instant de cette renaissance », — ce qui pourrait être estimé comme un quatrième degré — les deux personnes ne sont plus « enclousées dans leur conscience », mais « empiètent » au contraire dans mutuellement la conscience d'autrui (*ebd.*). Dans l'échange de réflexion, ou bien en régressant à l'image représentative propre, l'expérience du penser de la présence d'autrui dans chaque conscience demeure conservée, avec la résultat (le cinquième degré) que « la conscience de chacune des deux personnes se saisit elle et autrui dans l'expérience du penser » (*ebd.*) — ou bien selon le cas, s'appréhende, le cas échéant se comprend de la manière dite auparavant.

Il paraît évident que Steiner ne pouvait guère goûter le petit jeu cognitif théorique et conceptuellement logique de son vénéré professeur Eduard von Hartmann, vis-à-vis de sa tentative propre de reconstruction d'une expérience-Je-Tu réelle. En conséquence, le résumé au sujet du jeu d'idées de Hartmann a la teneur suivante :

« Le réaliste transcendantal [E. v. Hartmann] ne s'embarque pas du tout dans la vraie situation de fait du processus cognitif ; il s'enclôt dans un cocon d'idées et s'y empêtre même » (**SKA 2**, p.255).

Tout ce à quoi Steiner en arrivait lors de son analyse orientée sur l'expériences et sur le vécu de celle-ci (aussi) de la rencontre interpersonnelle, ainsi lui sembla-t-il, « fut méconnu de Eduard von Hartmann » (*ebd.*). Cette impression de la méprise fondamentale de Hartmann, Steiner la retrouve confirmée une fois encore dans la lettre du 13 juin 1897, à laquelle il se réfère brièvement à la fin de la conclusion de son *Premier supplément* de l'année 1918. Car dans cette lettre aussi, il s'agit uniquement pour Hartmann de classements schématiques de thèses au sujet de modèles cognitifs théoriques dans le champ de tension de l'idéalisme et du réalisme d'une part et celui de la subjectivité et de l'objectivité, de l'autre. Nous y reviendrons brièvement ici en conclusion.

Hartmann affirme dans cette lettre qu'il serait impossible que le contenu des intuitions morales d'individus isolés fût en même temps « numériquement identique » avec l'objectivité d'une idée trans-subjective.

« L'être subjectif-idéal en tant que contenu de conscience et l'être transcendant de conscience sont un seul et même sujet grammatical pour un prédicat excluant dans le même temps, l'un et l'autre. Celui qui ne laisse pas valoir cet axiome sous cette forme, alors je dois l'inclure parmi le point de vue du réalisme naïf » (**GA 39**, p.358).

Sur l'argument qui n'est pas réellement fort de Hartmann en considération du problème de conciliation prétendument non résolue par Steiner de l'universalisme et du particularisme Steiner n'y entre pas à cet endroit. Il sait par contre beaucoup plus,

« que le réaliste transcendantal (le point de vue qui est le sien) caractérise une rechute dans le réalisme naïf ».

Pourtant, dans la *Philosophie de la liberté* il a

« renvoyé au fait que le *penser éprouvé* conserve sa justification dans le réalisme naïf » (**SKA 2**, p.255, soulignement en italique de H.T.)

Avec cela Steiner souligne une fois encore son intérêt envers une discussion du sujet sur la vie et le monde réels, orientée sur l'expérience. Comme il pense que l'intuition subjective et la réalité idéale objective vont de pair sous le point de vue des relations interpersonnelles, il avait commenté cela dans

le détail dans le chapitre qui clôt la *Philosophie de la liberté* : « Les derniers problèmes — Les conséquences du monisme ». Et dans cette clarification, le problème de Hartmann de la prétendue impossibilité d'en venir à accorder ensemble l'intuition subjective et le contenu idéal objectif « chez le même sujet numérique », bien entendu non pas de manière formelle, mais transcendante-logique, ou bien, comme Steiner préférerait le formuler de manière « réelle-spirituelle ». La teneur de la thèse :

« Le contenu conceptuel du monde [est] le même pour tous les êtres humains individuels.³¹ [...] Selon les principes du monisme, un individu humain en considère un autre comme son pareil, parce qu'il a le même contenu du monde, qui vit sa vie en lui. [...] L'unique monde des idées déploie toute sa vie en eux comme dans une multiplicité d'individus. [...] Le contenu idéal d'un autre être humain est [en conséquence] aussi le mien, et je ne le vois pas aussi longtemps comme autrui, tant que je *perçois* mais plus dès que je *pense*. Tout être humain n'embrasse avec son penser qu'une partie de l'ensemble du monde idéal et dans la mesure où il distingue les individus aussi au moyen du contenu effectif de leur penser. Mais ces contenus sont dans un tout clos en soi, qui englobe les contenus du penser de tous les êtres humains » (*SKA 2*, p.246 ; soulignement en italique de H.T.)

Ce qui ressemble à une spéculation métaphysique détachée sur les conditions aprioriques de la possibilité d'une interaction inter-humaine, est pourtant pensé par Steiner comme un espace d'expérience empirique de rencontre humaine qui est à fonder comme réel, comme « raison d'ici-bas » d'une relation et d'une interaction qui réussit mieux entre des esprits libres « qu'un être archétype commun pénétrant tous les êtres humains » (*ibid.*, p.246) et qu'une rencontre humaine, se réussissant mieux, peut à tout moment développer.

5. Récapitulation et perspective

La *Philosophie de la liberté* de Steiner ne traite pas expressément du thème de l'interpersonnalité. Pour les critiques de l'anthroposophie, il est surtout discutabile de savoir si la dimension de l'entre-humain sous la primauté du perfectionnement de soi de l'individu, peut être assignée à un rôle important dans la philosophie et l'anthroposophie de Rudolf Steiner. Nous avons montré, par contre, que Steiner, dès 1894, en plusieurs endroits de la première édition de la *Philosophie de la liberté*, s'est effectivement confronté au problème de l'harmonisation des ébauches de liberté individuelle. La discussion de ce problème résulte notoirement et nécessairement de la tension entre l'évaluation de philosophie morale de l'individualisme éthique de Steiner, tendanciellement pluraliste, et le monisme cognitif théorique, qui repose à la base de l'ensemble de sa philosophie. Cela, semble-t-il, était clair pour Steiner et la raison pour laquelle il a ensuite procédé aux réflexions mentionnées relatives au problème de l'interpersonnalité. Les réflexions sporadiques de l'année 1894, laissent déjà reconnaître comme autant de facettes, dans les grands traits d'une idée supposée, quand bien même encore non clairement structurée, d'une conception interpersonnelle remarquable de l'action. L'attention de Steiner sur ce sujet fut ravivée ensuite une fois encore par le reproche de solipsisme de Eduard von Hartmann. Avec le résultat qu'il se préoccupa de nouveau et explicitement de ce positionnement interrogatif dans le premier supplément à la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, en 1918. Isolé de ses contextes respectifs et orienté sur un concept systématique de l'interpersonnalité, un modèle de la rencontre humaine relevant au plan de la philosophie morale se laisse reconstruire en six étapes, à l'appui des réflexions isolées de Steiner.

1. La première étape marque la *rencontre humaine* dans sa différence fondamentale, par rapport à une relation orientée sur quelque chose de concret. Alors que le Je découvre activement par sa recherche les structures conceptuelles et légitimes [conforme à des lois, *ndt*] dans la connaissance objectale et doit les mettre en exergue, l'autrui, l'autre, produit lui-même, dans la rencontre humaine, sa qualité de disposition spirituelle et volitive au point qu'à cette occasion, un rôle

³¹ Sous le renvoi aux sciences formulées sur des principes, comme la logique, par exemple, la thèse est évidente. Que Steiner présume cette congruence aussi pour les fondements du penser moral et esthétique, caractérise sa manière de philosopher comme relevant du réalisme des idées. Au plan de l'histoire de la philosophie, cette évaluation remonte par l'idéalisme réel de Schelling et de Fichte, jusqu'à la doctrine des idées de Platon. À l'occasion de quoi — totalement dans l'esprit de la méthode du « philosophe génétique » de Fichte — il s'est positionné constamment de manière critique à l'égard d'un « réalisme-en-soi-des-idées ».

plutôt passif se voit attribué au Je. Dans la rencontre humaine, c'est pour Steiner avant tout la qualité du vécu de l'expérience empirique réciproque de ceux qui se rencontrent qui importe et moins l'analyse théorique de la situation de fait.

2. La deuxième étape — *extinction du sensorio-sensible* — rehausse le spirituel d'une rencontre humaine par rapport à une rencontre purement physique de personnes, à l'instar d'une configuration qui est animée dans l'espace. On peut comprendre comme une prolongation de cette idée, « d'extinction du sensorio-sensible » dans le contexte des relations interpersonnelles, dans les réflexions extraites de la *Science de l'occulte* — quand bien même celles-ci y sont développées dans un autre contexte. Et certes dans un sens double. Car le moment de « l'élévation » du Je y est discuté dans la transcendance dynamique du sensorio-sensible, d'une part et d'autre part, avec l'idée qui lui est associée, d'une « jouissance spirituelle » (GA 13, p.103). Le « monde sensible » comme il y est dit, « est une manifestation du spirituel qui est dissimulé derrière lui. Or le Je ne pourrait jamais jouir de l'esprit dans la forme corporelle sensorio-sensible sous laquelle celui-ci ne peut que se révéler corporellement [ici sur Terre, *nat*], s'il ne voulait pas utiliser ces sens (suprasensibles) pour jouir de l'esprit dans le sensible » (*ibd.*). Comme exemple de cette « élévation » du Je à la jouissance de l'esprit au moyen de la connaissance de l'esprit dans le monde sensible, Steiner cite à cet endroit la relation-Je-Tu amoureuse. « Celui qui a de l'affection pour autrui n'en est pas pourtant attiré uniquement parce qu'il peut en ressentir au travers de ses organes sensoriels physiques [...]. C'est justement cela [ce qui échappe à la perception] qui devient ensuite visible [précisément du fait de l'extinction du sensorio-sensible] chez l'être aimé, pour la perception (suprasensible) dont les organes physiques n'étaient que le truchement » (*ibd.*, p.104). Cela veut dire que l'idée interpersonnelle développée dans la *Philosophie de la liberté* de « l'extinction du sensorio-sensible » dans la rencontre humaine, ouvre, dans un sens positif aussi, la sphère de « jouissance spirituelle » et permet dans le même temps une « élévation » réciproque de qualité pensante de chaque expérience du Je.
3. Si cette étape est réciproquement accomplie, les individus se sont reconnus comme étant des entités spirituelles libres, la condition est donc créée pour cette troisième étape.
4. Une communication et participation réussies lors d'une rencontre humaine requiert, comme 4^{ème} étape, le *vouloir-comprendre* que Steiner détermine comme une disposition à accueillir par le Je, la communication du penser propre à autrui ou pour le moins, de la reprendre temporairement en tant que telle.
5. La 5^{ème} étape représente l'*extinction temporaire du penser propre*, c'est-à-dire qu'elle requiert aussi la reprise de la communication d'autrui sans immixtion d'un contenu de concept à soi.
6. La pluralité et la diversité de telles rencontres individuelles, possibles à tout moment, sont harmonisées dans une sixième étape — avec en regard, la présupposition du monisme de la théorie cognitive, de sorte à permettre que les idées individuelles différentes, *en pensant* avec suffisamment de clarté, fussent revenir à une base idéale commune. À partir de cette harmonisation ensuite, il en résulterait aussi bien la liberté de contradiction dans l'argumentation, que la possibilité d'agir de manière consensuelle. De même pour les étapes 4, 5 et 6, on peut compléter les aspects de la « jouissance spirituelle » et y rajouter « l'élévation » du Je, dont il était déjà question à la deuxième étape avec « l'extinction du sensorio-sensible ».

Les échos visibles chez Steiner des résolutions classiques pour le problème de l'harmonisation intellectuelle ou bien éthique d'une pluralité d'esprits individualisés — par exemple l'idée d'une « harmonie pré-stabilisée » ou bien celle d'une « synthèse du monde spirituel » ou bien encore d'un « *a priori* de communauté de communication » — ne doivent pas recouvrir la différence, marquante ici pour l'évaluation de Steiner, qui est orientée sur une expérience. Car celle-ci ne réussit pas de manière

déductive par la présupposition théorique d'un tel principe, mais au contraire, de manière inductive, au moyen de son engendrement, à chaque fois actuel, pour une réalisation d'une rencontre co-humaine.

Il est vrai qu'en considération systématique, il nous faut signaler une « lacune » dans le modèle d'interpersonnalité de Steiner, à laquelle remédia Herbert Witzenmann, dans son interprétation mais non pas de manière systématique mais à l'état d'amorce seulement. Dans son essai *L'éveil à autrui* (une citation de Steiner) Witzenmann commente des extraits tirés de conférences données à Dornach (Steiner 1965) qui mettent en évidence les aspects d'autrui pour le développement de la vie de l'âme et de celle de l'esprit du Je, principalement, et pour la communication et l'interaction spécialement des anthroposophes les uns avec les autres (Witzenmann, 1985a, pp.38-54). Dans le texte cité par Witzenmann, Steiner aborde avec une brièveté de synthèse urgente, les éléments importants de son idée d'interpersonnalité, telle que ceux-ci [les anthroposophes de l'époque *ndt*] la connaissaient à partir de la *Philosophie de la liberté*. En dehors « du besoin de se souvenir de son pays natal suprasensible » [par l'exercice de la « souvenance de l'esprit, *ndt*] comme cela est mentionné dans la conférence de Dornach, il existe

« celui de se laisser éveiller à la vie de l'esprit de l'âme par autrui. Or l'impulsion du sentiment (!), qui peut être active ici, c'est celle du nouvel idéalisme. Si l'idéal cesse d'être simplement quelque chose d'abstrait, pourvu qu'il soit de nouveau enraciné en revanche avec la vie de l'âme et celle de l'esprit humain, alors il adoptera la forme du : *Je veux m'éveiller à autrui* »

Et Steiner précise :

« C'est cela ce qui peut être plus particulièrement cultivé dans la Société anthroposophique, qui s'installe de la manière la plus naturelle qui soit. » (Steiner, selon Witzenmann 1985a, p.39).

Ce que Steiner déclare ici, dans sa conférence, ce sont les grandes lignes des réflexions au sujet de l'interpersonnalité, que nous avons déjà commentées dans le contexte de la *Philosophie de la liberté*. Ce qui est remarquable, une fois encore ici, c'est l'insistance sur la dimension du sentiment de qualité impulsive dans la rencontre humaine. Au delà de cela c'est aussi la spécification de cette situation comme étant un « nouvel idéalisme », or celle-ci est une nette indication de la profession de foi de Steiner à cette tradition classique de la philosophie allemande, à l'occasion de quoi il insiste en cela comme une (présumée) continuation de sa dimension empirique-personnelle, on pourrait affirmer aussi de qualité existentialiste-pragmatique ou encore éthique, sur le fait du « grandir ensemble les uns auprès des autres ». Herbert Witzenmann commente cette citation de Steiner et son sens — quelque peu avec une digression ésotérique — mais finalement aussi avec une référence claire à la *Philosophie de la liberté* de Steiner, lorsqu'il résume :

« [On peut] apercevoir la source primordiale d'une formation moderne de communauté et de société conforme à l'esprit au moyen de l'observation de la vie de l'âme dans l'esprit de la *Philosophie de la liberté* (*ibid.*, p.51). »

Avec cela Witzenmann souligne la signification fondamentale de la *Philosophie de la liberté* de Steiner aussi sur la question de ses idées au sujet de l'interpersonnalité. Witzenmann commente ensuite plus en détail la cohérence entre la rencontre humaine — entre *L'éveil à autrui* — et la médiation de ceux qui se rencontrent au travers de leur participation au monde idéal commun. Dans cette rencontre, est-il dit, il se produit deux choses — pour préciser une « communauté d'en haut », à savoir le « devenir présent d'entités spirituelles supérieures, qui descendent et s'approchent » (le motif du Christ Jésus de Steiner, voir **GA 13**, p.294) et une formation de communauté s'élevant, d'en bas, à leur rencontre ». Cette dernière est selon lui l'initiation de l'édification de « l'éveil à autrui » interpersonnel, à c'est-à-dire la fondation d'une « communauté de connaissance » (anthroposophique ?) (Witzenmann, 1985a, p.52). Witzenmann appelle « l'éveil à autrui [ou à l'autre être humain, *ndt*] le « petit échange d'être ». La médiation entre les « communautés de connaissance » et les « entités spirituelles supérieures, c'est selon lui, par rapport au petit, le « grand échange [...] sur-éclairant (*überleuchtend*, [ici, à mon avis le terme est employé au sens de l'**évidence éclatante**, tellement éclatante d'ailleurs que lorsqu'elle survient de manière intempestive, sans préparation on est littéralement « terrassés » ! voir Le témoignage du Dr. Zotán Schermann, cité plus haut. *Ndt*) ». On peut lire et

comprendre cette construction sous la forme d'une part, d'une « petite création de communauté » horizontale, pour ainsi dire s'élevant et, d'autre part, la verticale, pour ainsi dire descendante [ou « adombrante », bien que le terme n'existât point *ndt*], d'une « grande formation de communauté » encore très clairement comme une variation terminologique sur les thèmes de l'interpersonnalité et la médiation de « l'individualisme et de l'universalisme » tirée de la *Philosophie de la liberté*. Mais ce qui manque, il est vrai dans cette construction — et cela s'explique aussi à partir de la base à partir de laquelle elle est développée, c'est — pour l'exprimer dans le langage anthroposophique de Witzenmann — la détermination plus détaillée de « l'entité spirituelle » qui commence à s'ébaucher à partir de la création de communauté dans « l'éveil à autrui ». L'idée de Witzenmann, quant à cet éveil des « entités-Je » dans le « petit échange d'être » et la « pénétration » du je individuel et du Je universel dans le « grand échange d'être » (*ibd.*) reste emprisonnée sous la forme de ce qui relève de l'inhérence à l'organisme-Je [ici le mot « organisme-Je » se réfère strictement à l'expression utilisée par Rudolf Steiner, mais il faut signaler désormais aussi ce qui relève de la *jé-ité* (*Ichsamkeit*), voir précisément ce que signifie ce terme dans l'œuvre de Salvatore Lavecchia, quelques traductions en français disponibles sans plus auprès du traducteur, *ndt*] et ne fournit avec cela aucun acquêt spirituel qualitatif à partir de la rencontre humaine. [Et aussi parce qu'ici l'auteur serait autrement contraint de « sortir » du propos « restreint » qu'il est en train de publier (à cause de la loi d'airain scientifique : « *publish or perish* ! ») et ceci à n'importe quel prix) ainsi en est-il donc dans cet article fragmenté, or pour cet acquêt précisément, un approfondissement sur la nature du Je humain et surtout sur sa provenance historico-anthroposophique serait d'abord énormément nécessaire de manière primaire, si je puis dire. *Ndt*]. [Donc, *ndt*] Je & Tu restent, considérés transcendants, des Je, quand bien même leur contenu idéal respectif avec celui d'autrui, dans le monde idéal partagé en commun, puisse s'accorder.

« Je suis un Je seulement pour moi ; pour tout autrui, je suis un Tu et tout autrui est pour moi un Tu. Ce fait concret est l'expression extérieure d'une vérité profondément importante »,

est-il dit dans *La science de l'occulte en esquisse* de Steiner (GA 13, p.66.), et avec cela il confirme l'impression que la rencontre humaine, en tant que telle et en soi, ne connaît aucun acquêt spirituel à partir de sa constitution. [C'est le prix de la liberté un tel acquêt ne peut être que « gratuit » et imprévisible, *ndt*]. Ce qui se développe plus loin « ou plus haut » se développe uniquement dans la rencontre des Je s'éveillant l'un à l'autre [et peut-être encore « les uns aux autres » après 2022, nous verrons peut-être un peu mieux, *ndt*].

Pour Witzenmann, il est vrai que dans cette affaire, le dernier mot n'est pas encore dit. Car dans son essai *La communauté des disciples sous le signe du Rose-Croix* (Witzenmann, 1985b, p.141-151), « l'entité spirituelle » qui prend naissance de la médiation d'individus dans une rencontre humaine, entre alors en discussion. L'élément remarquable dans cette idée — et cela se rattache à la thèse de Steiner du nouvel idéalisme —, c'est qu'il s'agit là d'une catégorie centrale du penser de J. G. Fichte, une catégorie que celui-ci a déployée dans une doctrine de la science éventuellement connue de Steiner. Il s'agit du *nous*, et certes du nous, non pas sous sa forme linguistique ou grammaticale, mais plutôt dans une signification philosophique interpersonnelle constitutive et qualitative. Fichte emploie le Nous — selon Urs Richli — dans « le nous dans la doctrine tardive de la science » pour la caractérisation d'un sujet trans-individuel, qui au moyen de sa « compréhension communautaire est fondu en une unité de discernement ». Ce qui est fondamental pour cette « fusion en une unité de discernement » c'est une « expérience d'évidence intersubjective » qui est accomplie, pour Fichte, en particulier dans et au travers d'une acte du penser commun (Richli, 1997, p.360).³² La proximité de cette idée de celle conçue par Steiner, en 1894, d'une relation interpersonnelle par la reprise en alternance des idées réciproques avec le résultat d'une congruence parfaite des deux mondes de conscience est déjà remarquable. Sauf que dans la *Philosophie de la liberté* de Steiner, la forme de conscience du nous produite par cette expérience n'est pas systématiquement réfléchie ou commentée. Or il en va autrement dans l'essai de Witzenmann. Certes, ici aussi l'expérience spirituelle élémentaire de « l'éveil à autrui » est de nouveau thématisée (Witzenmann 1985b, pp.144 et suiv.) Il est vrai à présent avec la poursuite des idées en direction de « l'expérience du nous » fondée par la relation-Je-Tu. Qu'il s'agit dans cette expérience d'une dimension nouvelle du vécu ensemble produit par la relation, il n'existe en cela aucun doute pour Witzenmann. «Car dans l'être-uni, qui s'exprime [pour le Je] au sein de l'expérience-Tu, quelque chose de supra-

³² Voir aussi Traub (2011), pp.89-92.

humain est capable de devenir présent qui surpasse le Je et le Tu » (*ibd.*, p.145). Et dans l'hypothèse de l'idée déjà connue de ce qui précède du « petit » et du « grand échange d'être », cela veut dire ensuite : « L'expérience réciproque du Tu devient porteuse du vécu-nous » (*ibd.*).³³ Cette « expérience-nous éprouvée », dans laquelle convergent et s'interpénètrent, « l'éveil [du Je] à autrui », du « petit échange d'être » de la « communauté de connaissance », avec le grand « échange d'êtres », « des entités spirituelles supérieures qui deviennent actuellement présentes », c'est — selon Witzenmann — ce qui est « l'humain archétype » (*ibd.*)

Avec l'idée du nous, le modèle interpersonnel de Steiner, même dans une conception élargie par les réflexions anthroposophiques, peut encore passer pour plus ou moins achevé. Les idées de Witzenmann, mais aussi déjà avant lui, celles de Steiner qui se sont rattachées à ces réflexions ou qui y sont implicites, au sujet d'une communauté de pratique élargie par la communauté du penser et de connaissance, sont des conclusions conséquentes qui — certes dans leurs structures organisationnelles et d'actions, mais pas dans leurs fondements idéels sur le modèle des étapes — dépassent les relations interpersonnelles de la « rencontre humaine ». Car si l'on comprend le modèle d'étapes de Steiner comme une idée, qui s'accomplit, conformément à la *philosophie de la liberté*, en vertu d'une rencontre humaine réussie, alors s'en laissent inférer — au sens de la philosophie et de l'anthroposophie de Steiner — des perspectives qui orientent et déterminent justement la mise en forme des processus interpersonnels d'interaction et de communication. C'est-à-dire que ce serait là un modèle qui aurait énoncé des modèles-structuraux-guides importants, bien au-delà de sa configuration idéale typique spécialement pour les domaines anthroposophiques de mise en oeuvre des sciences éducatives et de la formation ainsi que la médecine, et donc pour tous les champs d'applications anthroposophiques dans lesquels la communication et l'interaction inter-humaines sont centrales. Mais ce modèle de Steiner ne renferme pas seulement des points d'orientations stimulants, pour le penser et l'agir philosophiques et anthroposophiques car ce qui fut originellement pensé — quelque peu de manière élitaire dans la démarche — pour être librement dégagé en tant qu'idée de communication post-conventionnelle, c'est-à-dire fondé sur l'imagination morale d'esprits capables d'intuition — se laisse possiblement élargir — dans la mise en oeuvre démocratique — vers une ligne directrice stimulante pour une culture de la communication sociétale humaine en général, à tous les niveaux de communication et à tous les participants de discours. Ce serait ensuite une amorce qui ferait foncièrement du bien à notre penser actuel, peu universellement orienté car au lieu de cela dominant en intérêts particularistes et individuels, jusqu'à présent fortement sur-chauffés [au point de mettre littéralement feu à la planète ! *ndt*], un penser d'ailleurs assez peu intéressé à *vouloir-comprendre* ou bien à reprendre des activités du penser qui lui sont étrangers, auto-critiques et intéressés dans les débats politiques et sociétaux — à l'extérieur et à l'intérieur des réseaux sociaux.

RoSE — Research on Steiner Education vol. 10 n°1 2019.

(Traduction Daniel Kmiciek)

Littérature

Apel, Karl-Otto (1976): *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Bd. 2. Frankfurt am Main.

Barth, Karl (1992): *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung [la dogmatique d'église. La doctrine de la Création]*. *Das Geschöpf II*, (Studienausgabe Bd. 15). Zürich.

Buber, Martin (2009): *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh.

³³ On a déjà signalé le « motif de fraternité » christologiquement fondé, tiré de la *science de l'occulte* de Steiner. La question reste ouverte il est vrai ici quant à savoir si Steiner était effectivement conscient de la signification systématique de cette idée pour son idée d'interpersonnalité et s'il a clairement reconnu avec cela le progrès qualitativement et systématiquement fondé de la relation humaine. Car la preuve biblique textuelle, avec laquelle il explique à cet endroit la « synthèse du monde des esprits », orientée sur l'expérience et individualisée, par l'idéal-Christ suprasensible, à savoir « Je et le Père sommes un », ne mène pas dans une catégorie supérieure de la formation de communauté et du nous, mais s'en tient plutôt fermement à l'idée-Je, au « Nom du Christ », comme « cause première » du Je-humain (voir **GA 13**, p.294) »

- Frankl, Victor** (2018): *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie [L'être humain en souffrance. Fondements anthropologiques de la psychothérapie]*. Bern. [Dans l'œuvre de Francesco Giorgi et Lucio Russo (sur le site italien osp.i.it) Victor Frankl est souvent cité dans des contextes anthroposophiques comme ici, *ndt*]
- Fichte, Johann Gottlieb** (1834): *Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1834–1846.
- (1962): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth u. a. Abteilung III (Briefe), Bd. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Förster, Eckart** (2016): „Einleitung“ zu *Rudolf Steiner Schriften – Kritische Ausgabe*. Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt (VII–CXXXV).
- Habermas, Jürgen** (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik [Commentaires au sujet de l'éthique du discours]*. Frankfurt am Main.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Theorie Werkausgabe Bd. 3. Werke in 20 Bdn. Hrsg. von E. Mollenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin** (1927): *Sein und Zeit [L'être et le temps]*. Tübingen.
- Klotz, Christian** (2005): „Synthesis der Geisterwelt‘. Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling [Synthèse du monde des esprits. Esquisse du système de Fichte dans l'échange épistolaire avec Schelling]“, in: *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802*. Hrsg. von J. Jantzen/T. Kisser/H. Traub (Fichte-Studien Bd. 25). Amsterdam/New York (41–56).
- Kracht, Thomas** (1994): „Philosophieren der Freiheit [Philosopher de la liberté]“, in: Karl-Martin Dietz (Hrsg.): *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. Eine Menschenkunde des höheren Selbst [Une anthropologie du soi-supérieur]*. Stuttgart (160–196).
- Leibniz, Georg Wilhelm** (1979): *Monadologie*. Stuttgart.
- Mead, Georg Herbert (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- Richli, Urs** (1997): „Das Wir in der späten Wissenschaftslehre [Le Nous et la doctrine tardive de la science]“, in: *Fichte und die Romantik*. Hrsg. von W. Schrader (Fichte-Studien Bd. 12). Amsterdam/Atlanta (351–363).
- Sartre, Jean Paul** (1991): *Das Sein und das Nichts [L'être et le néant]*. Reinbek bei Hamburg.
- Steiner, Rudolf** (1965): *Anthroposophische Gemeinschaftsbildung [Formation de communautés anthroposophiques]*. Zehn Vorträge, gehalten in Stuttgart und Dornach 1923.
- (1987): *Briefe [Lettres] 1890–1925 (GA 39)*. Dornach.
- (1961): „Der Individualismus in der Philosophie [L'individualisme en philosophie]“. In ders.: *Methodische Grundlagen der Anthroposophie*. Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA 30). Dornach (99–152). [Il existe une traduction française ayant pour titre *L'égoïsme en philosophie*, disponible sur demande auprès du traducteur sans plus. *Ndt*]
- (2013): *Die Geheimwissenschaft im Umriss [La science occulte en esquisse]*. Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA 13). Basel.
- (2016): *Schriften – Kritische Ausgabe*, [Édition critique de l'œuvre écrite de Rudolf Steiner, éditée et commentée par Christian Clement] Band 2. Herausgegeben und kommentiert von Christian Clement. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schweitzer, Albert** (1923): *Kultur und Ethik*. München.
- Traub, Hartmut** (2011): *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners [Philosophie et anthroposophie. La conception philosophique du monde de Rudolf Steiner]*. Grundlegung und Kritik [Fondement et critique]. Stuttgart.
- Witzenmann, Herbert** (1985a): „Das Erwachen am anderen Menschen. Das Menschenwesen als zweifacher Wesenstausch [L'éveil à autrui. L'être humain en tant que double échange d'essence]“. In ders.: *Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes [Communauté de disciples sous le signe du Rose-Croix]*. Dornach (38–54).
- (1985b): „Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes“. In ders.: *Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes*. Dornach (141–159).
- Zander, Helmut** (2019): *Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik [L'anthroposophie. Les idées de Steiner entre ésotérisme, Wéléda[®], Déméter[®] et pédagogie Waldorf]*. Paderborn.