

Voies permettant de sortir du chaos des prix **Formation du prix, équilibre économique et équité sociale**

Du 8 au 10 novembre 2013, eut lieu à la Maison Rudolf Steiner de Francfort-sur-le-Main, une séminaire de l'Institut pour les questions sociales du présent sous le titre ci-dessus. Comme déjà dans les deux années précédentes, il s'agissait de l'actualité d'aujourd'hui et de la fécondité méthodologique du *Cours d'économie politique* et de la *Philosophie de la liberté* de Rudolf Steiner ainsi que de leur rapport mutuel. Dans le texte suivant, il s'agit de la récapitulation, réalisée avec soi par Christoph Strawe, des conférences qui ont été tenues à l'occasion de ce congrès par Udo Herrmannstorfer, Harald Spehl et lui-même.

De la *Philosophie de la liberté* au *Cours d'économie politique* :

La quête de la justice sociale — motifs et ressorts *Christophe Strawe*

I. Au sujet de l'histoire du combat pour la justice sociale

Celui qui compulse les dictionnaires, trouvera de nombreuses définitions intelligentes de la justice sociale, auxquelles on peut se confronter avec profit. Nous découvrons une abondance de manières de voir différentes. Pour la réalisation de la justice sociale, quelques-uns voient l'État dans son obligation d'instaurer un état de bien-être positif général, d'autres insistent sur l'équité des chances, comme critère d'une société juste. Mais finalement tous s'accordent sur le fait que la justice sociale représente un idéal, une valeur. Il s'agit donc d'une manière classique et éthique de formuler le problème, d'une requête morale qui doit être conforme. La justice peut certes aussi être conçue comme une vertu individuelle, mais d'une manière primaire, on la voit, aujourd'hui comme une « vertu d'intuitions sociales », comme la formulait John Rawls.

En rapport aux époques historiques, de grandes différences se révèlent dans la sensibilité à la justice sociale. Les époques primitives acceptaient l'inégalité, comme donnée par la nature ou selon le cas, voulue par Dieu. Pour Aristote encore, l'esclavage passait pour quelque chose de normal et de juste. Ce n'est que dans le temps présent que justice et égalité se sont rapprochées l'une de l'autre. De même le concept de justice n'a cessé de s'étendre de plus en plus : nous parlons aujourd'hui de justice générationnelle, d'équité à l'égard des animaux etc.

Plus nous remontons l'histoire, davantage nous rencontrons des idées de justice encore détachées des idées d'égalité. L'intersection des idées d'égalité d'avec celles de justice déploie seulement aux temps modernes son énorme puissance de choc, que nous connaissons aujourd'hui. Dans les époques anciennes la justice/légitimité était plutôt ressentie comme ce qui est à exiger de ceux qui règnent, au sens de l'ordre divin. Il y a l'image du juste souverain, mais pas encore la revendication de l'individu aux droits égaux et à la vaste participation. Chez les Prophètes de l'antique Israël, par exemple, nous rencontrons de nombreuses déclarations dans lesquelles la justice est exhortée, mais toujours dans le sens qu'il est dit que les riches, les élites, pèchent contre la loi de Dieu et c'est pourquoi nous devons prêcher : Malheur à ceux qui mettent obstacles aux droits des veuves et des orphelins, oppriment et exploitent le peuple !

Grèce et Rome, Moyen-Âge

Avec un regard sur la Grèce et Rome, nous pouvons voir la manière dont la rigidité hiérarchique de la société commence à se ramollir. On a alors le sentiment que, sans l'intervention de certains êtres humains, les législateurs, la justice se détériore et qu'elle en arrive même effectivement à être détruite. Un Lycurgue apparaît à Sparte, un Solon à Athènes. Friedrich Schiller¹ décrit d'une manière impressionnante, la manière dont avaient évolué des oppositions sociales destructrices, et comment, par la législation, un état d'équilibre social pouvait être restauré : « Les riches citoyens

¹ Friedrich Schiller ; *La législation de Lycurgue et de Solon* (1790), cité d'après Kreiß, Christian : *Vanité du profit*, Marbourg 2013, pp.31-33.

tyrannisaient les pauvres et le désespoir de ces derniers s'exprimaient en soulèvement ». Lycurgue décréta la disposition de « partager la totalité du pays en parties égales entre les riches et les pauvres et de faire cesser à jamais la différence entre riches et pauvres. » Le premier édit, par lequel Stolon « ouvrit son œuvre, fut celui fameux [...] par lequel toutes les dettes furent supprimées et en même temps, il fut interdit que quiconque à l'avenir ne fût autorisé à prêter quelque chose de sa vie à autrui. [*Leib* : est ici à comprendre comme la vie elle-même, *ndt*] » On voit quelle importance à cette époque déjà les questions foncières et d'argent avaient pour la paix sociale.

Le premier qui réfléchit très consciemment à la question de la justice, c'est Aristote (384 à 322, av. J.-C ;). À l'occasion, il se réfère aussi — ce qui à son époque, ne va certainement pas de soi — aux questions économiques. Il fait en effet la distinction entre l'*aeconomia* (l'économie domestique) et la *Chremastia* (acquisition d'argent).

Comment cela se produit-il ? Dans son ainsi nommée « *Éthique à Nicomaque* », il développe une doctrine des vertus, dans le contexte de laquelle il fait la distinction entre vertu d'entendement et vertu de caractère éthique, qu'il conçoit, à chaque fois, comme un intermédiaire entre deux extrêmes. Le courage, par exemple, est un intermédiaire entre la lâcheté et la témérité. Le bien le plus élevé, c'est le bonheur suprême, mais le vrai bonheur suprême c'est un résultat de la vertu et la vertu dans son empreinte la plus parfaite, c'est la justice. Aristote conçoit ce concept non seulement universel, mais il distingue, bien au-delà, en rapport aux interrelations humaines concrètes, la « justice de répartition » de la « justice d'équité ». Les répartitions de l'État aux citoyens, selon droit, dignité, service et autres, tombent sous la première rubrique. Avec la seconde, il s'agit de relations de droit au même plan. Ici se révèlent de nouveau deux sous-concepts : l'échange et le réglementaire, ou selon le cas la justice correctrice. Nous trouvons cette dernière, lorsque le juge, par son jugement, restaure la justice, quand un tort a été commis sur quelqu'un.

Pour le sujet de la formation du prix, la catégorie de l'équité instaurée par le troc [*austauchende Gerechtigkeit*] (désignée par la suite comme *justicia commutativa*) est donc décisive. Il s'agit pour celle-ci d'achat et de vente de marchandises et de prestations. Quel est le juste prix ? (le *justum pretium*). Le prix est ensuite conforme, si prestation et contre-prestation sont équitables, à savoir lorsqu'une égale dépense de travail se répercute dans le prix correspondant : « tâche journalière contre tâche journalière » se propose ici comme la plus simple formule à respecter. L'exigence vers le prix juste, comme elle surgit pour Aristote, fut reprise par la scolastique et a trouvé son entrée dans la doctrine sociale catholique par l'entremise de Thomas d'Aquin.

Dans l'empire romain, la sphère du droit se rend largement autonome. Un droit de propriété très élaboré prit ainsi naissance. Des institutions politico-juridiques se développent. La volonté personnelle de l'être humain se fait plus fortement prévaloir. Il en résulte aussi des conflits sociaux relatifs. Des préjudices ne sont plus tolérés/acceptés. Qu'on pense aux conflits de classes entre patriciens et plébéiens, entre la vieille noblesse et le peuple commun (à ne pas confondre avec les esclaves, n'ayant totalement aucun droit), ce qui mène à cent ans de luttes. À deux reprises, on en arrive même à une grève méthodique de la plèbe (*secessio plebis*). Finalement, en 285 av. J.-C., on obtient que des résolutions de l'assemblée du peuple soient obligatoires, non seulement pour les plébéiens, mais au contraire aussi pour tous les citoyens romains. Qu'on pense aussi ici aux discussions autour des biens fonds. Les petits fermiers protestèrent contre le fait que de plus en plus grandes latifundiums prennent naissance aux détriments de l'*ager publicus*, du « sol d'accès public », et exigent donc une réforme agraire.

L'impact du Christianisme force les idées d'égalité et de justice, vis-à-vis du principe romain d'autorité. Néanmoins, la nouvelle religion se retrouve bientôt romanisée elle-même et il en naît un monde médiéval-féodal, dans lequel continue de prévaloir l'inégalité, comme étant voulue par Dieu. En même temps, il existe un courant souterrain qui fait surface, par exemple avec les exigences de la révolte des paysans, encouragée tout d'abord par la Réforme, jusqu'à ce que Luther aussi prenne

position contre les paysans. « Au nom du Christ, nous ne voulons plus être des gens corvéables », c'est-à-dire « possédés de corps », est-il dit dans leur cahier de revendications : « Lorsque Adam creusait la terre et qu'Ève filait, où donc était le noble ? », devient un *leitmotiv* passé dans le langage courant.

Justice sociale à l'époque moderne

À présent l'égalité, et non plus l'inégalité existante, est de plus en plus considérée comme l'ordre naturel. L'exigence de justice, en tant qu'impulsion d'égalité, doit s'imposer aussi dans le politique contre la puissance de l'absolutisme. « Nous sommes le peuple », c'est la conscience qui retentit à présent. En même temps la question de la justice commence à se globaliser. L'expansion européenne et l'économie industrielle d'approvisionnement à l'étranger se développant, mènent à ce que l'importance de l'argent et des prix croît et qu'il en résulte une inégalité économique, dans la mesure où la société bourgeoise se développe.

Hermann Klenner, un marxiste avisé, indique bien le problème. Le problème de la justice sociale dans la société bourgeoise consiste « dans le rapport de tension entre l'égalité des êtres humains en tant que citoyens devant la loi et l'inégalité justement de ces citoyens en tant qu'êtres humains **sous** la loi. La divergence d'égalité formelle et d'égalité matérielle, entre *égalité de droit* [en français dans le texte, *ndt*] et égalité de fait [idem, *ndt*] est donc de nature explosive. »²

Il en résulte une dynamique révolutionnaire. La révolution bourgeoise se pousse au-delà d'elle-même. Les Jacobins, du moins leur aile la plus radicale, veulent étendre l'égalité du champ politique à celui social. Après que Napoléon a mis fin à la Révolution et que s'est progressivement formé un mouvement des ouvriers, celui-ci reprend l'impulsion de la Révolution bourgeoise, la radicalise et la poursuit plus loin. Bien entendu des différences se forment bientôt aussi dans le mouvement des ouvriers, quant à la manière radicale dont on devrait concevoir l'exigence d'égalité, quant à la manière violente ou paisible dont devrait, ou selon le cas pourrait, s'accomplir le processus et autre, au cours duquel l'ancienne société s'effondre et se voit remplacée par une nouvelle. La largeur du spectre va de la voie vers la dictature du prolétariat, jusqu'à l'élévation paisible dans le socialisme au moyen de réformes et le bulletin de vote.

Chez le jeune Karl Marx, nous rencontrons une exigence qu'il caractérise, d'une manière intéressante, en ayant recours à la formulation kantienne de « l'impératif catégorique », comme une loi éthique : « ... Pour renverser toutes les circonstances dans lesquelles un être est rabaissé, réduit en servitude, abandonné et méprisé ». Ralf Dahrendorf a appelé cela, en 1971, « l'idée du juste dans le penser de Karl Marx ». Il est vrai que chez Marx, l'impulsion éthique individuelle est refoulée et projetée sur ce qui est conforme aux lois du processus historique : le mouvement des ouvriers n'a aucun idéal à réaliser, mais au contraire, l'histoire elle-même pousse vers un ordre de justice. Le philosophe en droit, Rudolf Stammler, objecte que personne ne fonderait un parti, pour provoquer une éclipse de Lune. Quant à savoir combien d'espace de liberté est censé resté au « facteur subjectif », cela veut dire une question encore ardemment discutée. De telles réflexions on dérive ensuite, dans le marxisme autrichien, l'exigence que le mouvement ouvrier ait une éthique. Elle fut alors recherchée dans le néo-kantisme.

C'est aussi l'enseignement tiré de la seconde Guerre mondiale, après laquelle il y eut de nombreuses tentatives pour détendre les oppositions sociales, ce qui réussit aussi en partie. Sans doute aussi de manière que des questions fondamentales déterminées du nouvel ordre de la société restèrent non résolues. Cela mena à ce que, à la fin des années 60, la question de la justice sociale fut de nouveau remise à l'ordre du jour avec une grande véhémence, cette fois par le mouvement de la jeunesse et des étudiants. Ce mouvement souleva particulièrement aussi la question de la justice globale. Frantz Fanon l'aborda, par le titre déjà de son ouvrage, en évoquant « Les damnés de cette

² Hermann Klenner : *De l'histoire des Lumières à la justice sociale*, revue **Renouveau marxiste**, cahier 40, décembre 1999, 10^{ème} année, <http://archiv.zme-net.de/archiv/xxinfo/h040s24/html>

Terre », ce dont de nombreux êtres humains devinrent pour la première fois conscients : la pauvreté du « tiers monde » et la culpabilité des pays riches. Nous avons aujourd'hui des sensibilités analogues, lorsque nous voyons les images de Lampedusa. Et des motivations analogues émurent et émeuvent encore les êtres humains dans le mouvement « critique de la globalisation ».

Et donc le débat théorique sur le problème de la justice a continué sur toutes ces années. Il est important car l'action pour la justice sociale ne doit pas être aveugle, mais au contraire, elle devrait être guidée par la connaissance. Pourtant sur le plan des affaires/commerce/négoce [*Handel*], ce qui importe c'est que la justice sociale n'est pas une question théorique.

II. De la philosophie de la liberté au cours d'économie politique

Avec le sujet « Agir à partir de la connaissance » on aborde un motif qui se trouve au cœur de la philosophie de la liberté (1894) de Rudolf Steiner.³ Entre la rédaction de la Philosophie de la liberté remise en 1893 pour publication et 1922, il existe une opposition, que nous devons résoudre, si l'on veut vraiment jeter une arche réelle d'une œuvre à l'autre. Si la philosophie de la liberté repose totalement sur le jugement individuel (« individualisme éthique », voir chapitre du même nom), nous lisons par contre, dans une conférence de 1922, la phrase qui sonne plutôt catégoriquement, que dans le social, les jugements individuels sont toujours faux. Dans le cours lui-même, il est beaucoup question justement de jugements réalisés en commun dans des « associations » d'ordre et de nature économiques.

En même temps, la continuité est visible que dans les deux œuvres — et pour les points essentiels de la question sociale qui sont à localiser dans ces deux œuvres — on attache beaucoup de valeur à ce qu'aucune réponse purement théorique ne soit donnée aux questions soulevées. On doit rechercher un domaine des âmes, sur lequel la question de la liberté se laisse quotidiennement et nouvellement posée (philosophie de la liberté). On doit inciter à des communautés humaines qui donnent sans cesse au développement une direction vers le Social (les points essentiels). L'économie est toujours en même temps une science théorique et pratique, on y est toujours partie d'un tout et on n'y est jamais un observateur distancié. La philosophie de la liberté, est-il dit en un autre endroit, montre des voies vers la liberté de l'individu ; les points essentiels de la question sociale (et ces déclarations peuvent être aussi référées au cours d'économie politique) montrent la manière dont la société doit être transformée pour que la liberté, au sens vaste, puisse être réellement vécue.

La lutte pour la question de la liberté

Considérons d'abord le sujet « justice sociale », à partir de la perspective donnée par La philosophie de la liberté, à l'occasion de quoi on ne peut ici qu'en tracer de grands traits grossiers. L'ouvrage commence par la question de savoir si l'être humain peut gagner des certitudes cognitives, quant à sa faculté de liberté. Suis-je, mon semblable est-il, en situation d'agir librement — ou bien est-ce une illusion, parce que nous ne voyons pas les fils de la nécessité desquels dépend notre action ?

Les opposants à l'idée de liberté argumentent en disant qu'en rapport à une action, se pose simplement à chaque fois la motivation forte ou selon le cas, une représentation mène à accomplir une action, et on n'en vient ensuite à une action réelle que si les ressorts correspondants se rencontrent chez l'être humain. L'action s'ensuit donc nécessairement et elle n'est donc pas ressentie pour cette raison, comme libre, car les énergies qui en ont poussé à la réalisation n'étaient pas visibles. L'expérience de la vie révèle qu'il y a là-dedans beaucoup de vrai. Pour des actions, dont les fondements d'agir ne sont pas perçus au grand jour — et de telles, il y a en beaucoup dans

³ La Philosophie de la liberté. Grands lignes d'une conception du monde. Résultat d'une observation de l'âme menée selon la méthode des sciences de la nature. GA 4, Dornach 1995.

la vie — , l'argument est juste. Mais qu'en est-il, lorsque j'agis sur la base de raisons qui me sont parfaitement conscientes, et donc que moi-même je tends les ressorts mêmes de mon action en agissant ainsi à partir du discernement individuel. Il est bien évident que du point de vue du sens, c'est seulement dans ce champ-là que je recherche l'acte libre.

Mais je dois être conscient que je devrais auparavant être au clair pour savoir si l'activité du penser au moyen de laquelle j'ai la capacité d'agir librement, m'apparaît pareillement libre ou bien si elle est en vérité contrainte. Avec l'aide de la méthode empirique de l'observation de l'âme, nous pouvons être au clair là-dessus, en observant la manière dont nous engendrons le penser lui-même dans sa cohérence. À cela suit la réflexion sur le rôle de la perception, qui nous révèle d'abord sa cohérence interne, si nous la pénétrons de notre penser. La connaissance s'avère être une synthèse de perception et concept. Ses frontières ne sont ni aucunement absolues, ni aucunement infranchissables, bien au contraire elles sont seulement, à chaque fois, posées individuellement. À la fin de la première partie de l'ouvrage, une expérience peut être posée : je suis, dans la mesure où je pense consciemment et avec conséquence, le maître de mes processus idéels. C'est pourquoi je peux espérer fouler le domaine de liberté, si j'en forme les motifs à partir du penser et si je tends moi-même mes ressorts en pensant.

C'est ce dont il s'agit à présent, dans la seconde partie de l'ouvrage, en particulier dans le chapitre « L'idée de la liberté ». Quand pouvons-nous parler, au sens désigné, de liberté ? Lorsque j'agis, certainement pas par des impulsions, ni non plus lorsque convention et routine déterminent mon action. Quand bien même encore mes sentiments reposent à la base de mon action, cela peut être certes la source de quelque chose de positif — par exemple à partir d'un sentiment de compassion — une telle action n'est nonobstant réellement pas encore libre. L'agir émane encore d'une raison pratique, à partir d'un pur idéal. On est d'avis qu'à présent on devrait avoir atteint l'objectif de la quête, mais on remarque bientôt que ce n'est pas le cas. Si le principe idéal se présente — par exemple l'exigence de ne pas commettre de meurtre — en tant que commandement, auquel je me soumetts, cette soumission peut certes empêcher bien des choses mauvaises, mais elle ne représente cependant pas encore un acte libre. Agir toujours à partir de ce même motif de raison n'est pareillement pas encore un signe de liberté. Qui ne connaît aucune autre valeur que celle de justice, succombe aisément à ce fanatisme de justice, qui débouche dans cette phrase : « *fiat justitia pereat mundus* » — que la justice se produise, même si cela cause la ruine du monde. Robespierre [Maximilien de, *ndt*], qui subordonnait tout à l'idéal de justice, ne recula pas devant l'horreur d'imposer cet idéal par la guillotine. Il fut possédé d'une idée. Même l'impératif catégorique de Kant — selon lequel on doit agir de manière à devoir pouvoir faire valoir une législation commune — ne mène pas encore, dans cette acception, à l'agir libre, car il ne laisse aucun espace libre à l'imagination créatrice individuelle. Dois-je protéger quelqu'un qui est poursuivi par la police, en me posant la question de savoir s'il se cache chez moi il dira un mensonge ? Peut-il être juste que tous disent des mensonges ? Manifestement pas — dois-je donc le livrer ? La véritable liberté commence là où je décide moi-même, dans une situation donnée, de ce que sont les différents idéaux éventuels que je veux poser à la base de mon action — à l'occasion de quoi, dans le cas se présentant, j'ai à décider entre la véracité et la solidarité vis-à-vis de la personne pourchassée. En sachant qu'aucune maxime n'est juste d'avance, je peux tenter de développer une oreille, ou selon la cas, un flair, pour ce qui est juste, ce qui ne réussit que si j'en reviens totalement à moi. Alors mon action pourra représenter une réponse convenable, c'est-à-dire que j'agirai alors de manière responsable. J'agis alors à partir du discernement, en suivant ce qui s'avère comme juste selon moi. C'est ma motivation et mon ressort. J'agis pour l'amour de l'action et pour ce que je veux servir avec cela. (La situation donnée pouvant naturellement être une situation désespérée).

La justice est un idéal, une valeur. Plus l'être humain s'élève à la liberté à force de travail, davantage cette valeur doit être individuellement pensée, vécue et ressentie, afin qu'elle puisse devenir agissante. Ensuite seulement les êtres humains peuvent fusionner avec l'orientation de valeur analogue et avec cela réaliser plus que le permet l'individu.

Les rédactions de 1898 et de 1905/06

L'arche qui se dresse depuis La philosophie de la liberté jusqu'au Cours d'économie politique, ne serait pas porteur sans piliers de soutènements. Nous devons donc consacrer aussi notre attention sur les connaissances, qui ont été acquises entre ces deux œuvres, ou selon le cas, les tentatives pratiques qui sont intervenues dans ce laps de temps.

Cela commence avec la question des conséquences de la situation de l'individu, prise en considération dans la philosophie de la liberté, pour la structure de la société. Steiner thématise explicitement ce point pour la première fois dans ses deux essais « liberté et société » et « la question sociale » de 1898. Dans ceux-ci est formulée la loi « sociologique fondamentale », selon laquelle l'être humain s'émancipe dans le cours historique de la domination du collectif (« liens »). Mais si toutes les histoires aboutissent nonobstant à un processus d'individualisation, alors l'État et la société, selon Steiner, doivent développer une compréhension radicalement nouvelle de leur propre rôle : à savoir, ne rien vouloir pour eux, mais tout vouloir pour les individus. De l'État d'autorité doit naître un État de droit, dans lequel l'être humain individuel et ses droits se retrouvent au centre de ses préoccupations. Il n'est pas question ici encore de la confrontation d'avec l'égoïsme en tant qu'ombre de l'individualisation. C'est l'époque où Steiner délire d'enthousiasme pour Max Stirner et dans un essai « L'égoïsme en philosophie » laisse culminer la philosophie dans l'ombre de celui-ci. Si l'on considère ces essais isolément, on pourrait aisément même en arriver à la conception que l'auteur dût en arriver nécessairement sur cette voie finalement à une sorte de libéralisme.⁴

Mais il s'en faut de loin : en réaction à une interrogation venant du public, sur ce que la théosophie avait à dire sur la question sociale, Steiner publia dans les années 1905/06 une série d'essais au centre desquels se trouve exposée la thèse que le salut d'une communauté d'êtres humains travaillant ensemble est d'autant plus grand que davantage chacun s'y investit activement à fond pour les autres. C'est ce qu'il caractérise comme la « loi sociale fondamentale », dont résulte d'ailleurs l'exigence du découplage du travail et du revenu. Cette loi n'est aucun impératif d'ordre moral ou éthique, au contraire, en elle est exposée la relation nécessaire entre l'altruisme et le salut du corps d'ensemble. Retirer des conséquences éthiques de cette connaissance, incombe à la capacité de jugement de l'individu. Avant tout des institutions doivent être créées qui rendent impossible que quelqu'un veuille tout empocher pour lui. Ce qui n'est pas vu volontiers, c'est que juste avant cela déjà émerge, dans le texte, la question du prix : acquérir des produits trop bon marché, c'est de l'exploitation. On insiste encore sur le fait que l'égoïsme ne peut être surmonté, que si les êtres humains voient dans autrui un sens à leur travail. Le besoin de l'autre doit être le motif d'agir. Que cette sorte de motivation ne fut que médiocrement développer, c'est la raison de l'échec de la colonie « *New Harmony* » qu'avait fondée aux USA Robert Owen.

⁴ Certes, vu de l'extérieur et du social, mais de l'intérieur, de l'individu, celui-ci doit savoir aussi, justement grâce à cet essai, que s'il désire en arriver ardemment un jour à son Je vrai, qui renferme l'étincelle divine du *Logos* en lui, le point de départ de son cheminement commencera nécessairement à l'ego et nulle part ailleurs ; par conséquent, le passage par l'ego est obligatoire et nécessaire désormais, mais ce n'est qu'un passage, qu'une transition, à l'individu lui-même d'aller librement plus loin : non seulement personne ne peut le faire à sa place, mais encore personne, non plus, ne peut l'y obliger. Penser d'un autre côté que dans une société permissive, tout le monde en resterait à l'égoïsme, c'est n'avoir aucune confiance en son prochain, son frère en Christ, et c'est donc le mépriser ! La récente édition critique des œuvres de Rudolf Steiner insiste déjà sur la grande cohérence de sa pensée, alors que l'apparence est trompeuse, car l'universalité de sa maîtrise avait déjà abordé tant de domaines avant 1900, conformément à son grand esprit guide, d'ailleurs, c'est-à-dire Goethe. *ndt* [la traduction française de cet essai est disponible en français sans frais sur le site de l'IDCCH.be, ou bien auprès du traducteur lui-même : daniel-kmiecik@dbmail.com]

Le mouvement pour la *Dreigliederung* 1917-1922

La tentative d'intervenir directement dans le processus politico-social, commença avec la mémorandum de 1917, ce projet d'un programme de paix de l'Europe centrale, qui par la réforme sociale, devait créer de la confiance. Le Parlement politique devait se voir flanqué de deux parlements, l'un culturel et l'autre économique.

Auprès des dirigeants de Vienne et de Berlin, l'initiative ne rencontra pas l'écho nécessaire, et l'évolution poussa à la catastrophe militaire. Au moment de la Révolution de novembre, Steiner donne des conférences en Suisse sur les ressorts sociaux et anti-sociaux chez l'être humain traités comme une question-clef pour l'activité sociale. Conformément au sens, il expose : « Les instincts anti-sociaux sont au temps de l'individualisme le « pain de vie » de l'humanité. Le développement du Je signifie, dans un premier pas, une démarcation et une perte de lien. C'est nécessaire. Aucune morale prêchée ne peut en être la conséquence, bien au contraire, c'est la culture consciente du social. Alors que l'anti-social se développe de lui-même, le social sans soin, sans culture, se raréfie progressivement. Cette culture du social a deux aspects : d'une part, des exercices pour un renforcement de la volonté sociale sont nécessaires aux facultés sociales, mais en même temps, des institutions doivent être fondées auxquelles se heurte l'égoïsme, qui peut ainsi se corriger lui-même sans cesse.

Quelques mois plus tard, en 1919, après qu'un appel public à la *Dreigliederung* inaugura un mouvement populaire, paraît le livre «Les points essentiels de la question sociale, dans les nécessités de la vie du présent et de l'avenir», dans lequel les questions de prix — comme côte-part de répartition de la somme vers l'extérieur — et de revenu — en tant que côte-part de répartition de la somme vers l'intérieur — sont récapitulées dans une formule, qui sera reprise dans le Cours d'économie politique ainsi :

« Ce n'est que par l'administration de l'organisme social, qui se met sur pied de cette manière, dans la libre interaction des trois composantes de l'organisme social, que s'installe une saine condition de prix des biens produits. Celle-ci doit être telle que chacun travaillant pour son produit en reçoit autant en contre-valeur, qu'il lui est nécessaire pour satisfaire l'ensemble de ses besoins et ceux de ses proches, jusqu'à ce qu'il ait de nouveau renouvelé ce produit par son travail. Une telle condition de prix ne peut pas résulter au moyen de constatation officielle, mais doit résulter de l'interaction vivante des associations actives dans l'organisme social. Mais elle surviendra lorsque la coopération reposera sur la saine action ensemble des trois composantes de l'organisation. »⁵

Dans la seconde moitié de l'année 1919, le mouvement de la *Dreigliederung* atteignait déjà son zénith ; en 1922, il en était arrivé à l'achèvement de la forme qu'il avait atteinte, ce qui fut interprété, de multiples manières, par le fait que Rudolf Steiner eût renoncé à la cause. Pourtant il réalise alors un cours, qui développe une nouvelle science économique, visant à des modifications pratiques au sens de la *Dreigliederung*, alors qu'on a prétendu que la cause eût été perdue à la longue ? Ce serait insensé.

Le Cours d'économie politique⁶

Le Cours repose méthodologiquement sur un penser mobile, en images conceptuelles, qui doit venir à bout de l'aspect fluctuant de l'économie et permettre une compréhension des processus à l'intérieur de ceux-ci « à partir de l'intérieur même de la cornue ».

⁵ R. Steiner : Les points essentiels de la question sociale dans les nécessités de vie du présent et du futur, GA 23, Dornach 1976, pp.131 et suiv.

⁶ R. Steiner : Cours d'économie politique. 14 conférences, tenues à Dornach du 24 juillet au 6 août 1922 pour des étudiants en économie politique. GA 340, Dornach 1965.

Si ce cours s'appelle « d'économie politique [*Nationalökonomische Kurs*] », explique lui-même Steiner, c'est à cause du langage académique en usage. Au centre de son contenu se trouve la thèse qu'il n'y a plus d'économie politique, du fait que la Terre est devenue le domaine économique globale, l'économie est devenue une économie mondiale (en particulier dans le 11^{ème} conférence). Le titre anglais « *World Economy Course* » rend mieux la chose que la version allemande [le français en reste, lui, entre ces deux versions, puisqu'il continue à appuyer sur le « politique », car les Français, royalistes au fond de leur âme, continuent de tout attendre de la politique, ce qui les égarera encore bien longtemps ; *ndt*].

La vie économique s'étend entre nature et esprit. Du travail est utilisé dans la nature, pour engendrer des produits dont nous avons besoin, nous, les hommes. L'esprit humain est appliqué dans le travail pour le faciliter, le rendre plus efficient et avec cela plus productif. Par la rationalisation du travail, la dépense en travail est épargnée. Le mouvement de formation de valeur de l'utilisation du travail sur la nature, Steiner l'appelle Valeur 1 (V1), celui de l'application de l'esprit sur le travail, la Valeur 2 (V2) (2^{ème} conférence). La 3^{ème} conférence travaille l'altruisme, objectif de la répartition du travail et la nécessité de surmonter la mentalité de l'autosuffisance ; la 4^{ème} conférence, la naissance du capital, son émancipation du travail et la formation qui en résulte d'une économie financière et du capital de prêt. La 5^{ème} conférence considère enfin l'économie comme un événement cyclique de formation et de destruction de valeur ainsi que le rôle des tensions formatrices de valeur. Des engorgements ou des formations de bulles spéculatives agissent de manière pathologique.

La 6^{ème} conférence développe la formule du prix juste et les fonctions de l'argent de l'acheteur, du prêteur et du donneur ainsi que le rôle des associations pour la gouvernance des processus financiers. L'économie qui s'est développée jusqu'alors n'a pas compris le rôle d'économie politique de l'argent de don. L'économie de l'avenir vit de la culture, qui devrait être soutenue dans le présent par l'argent de don, ce qui mènerait alors à une saine perte de valeur. (Aujourd'hui nous avons à cause de cela la forme qui n'est pas dénuée de problème du don contraint par les impôts).

La 7^{ème} conférence distingue les facteurs d'apaisement et de mise en mouvement de l'économie et montre la problématique des conditions de rétribution et du prix du foncier. Dans la 8^{ème} conférence les représentations conventionnelles du rôle de l'offre et de la demande sont critiquées et trois équations de prix sont développées. L'argent serait un facteur du droit, l'évolution va de l'économie du troc par l'économie financière jusqu'à l'économie des facultés. La 9^{ème} conférence traite de la formation d'une circulation de l'argent dépersonnalisée.

La 10^{ème} conférence aide — comme il sera encore montré — à la dissolution des contradictions entre éthique individuelle et éthique sociale. Dans la 11^{ème} conférence il s'agit, comme déjà remarqué, de l'évolution de l'économie. L'argent est le représentant de valeur des biens et prestations, mais ne souffre d'aucun amortissement. Cette concurrence irréaliste entre marchandise et argent devrait être surmontée, l'argent devrait vieillir et être offert en don à la fin de sa vie (12^{ème} conférence). L'argent est en définitive « la comptabilité universelle volante », le maniement de l'argent en tant que marchandise contredit ce rôle et mène aux pathologies. L'argent devrait être relié de nouveau au processus réel de l'économie. (14^{ème} conférence).

L'altruisme en tant qu'exigence d'économie politique

Tel est la démarche du cours, esquissée dans les traits les plus succincts. J'en saisis à présent des moments isolés particulièrement importants pour notre sujet.

Autrement que de nombreux spécialistes de l'éthique économique, qui veulent y déverser, à l'aide d'un entonnoir, de l'éthique depuis l'extérieur, Steiner fait ressortir que l'économie elle-même, en devenant une économie d'approvisionnement de l'étranger, exige, pour des raisons économiques elle-mêmes, de surmonter l'égoïsme. Poursuivant les idées de 1905/06, il formule, dans la 3^{ème}

conférence : « Mais il en est absolument ainsi à présent que nous voyons immédiatement que plus le partage du travail avance, davantage on doit en arriver toujours plus à ce qu'on travaille l'un pour l'autre, que l'on travaille pour une société indéterminée, mais jamais pour soi. Mais cela veut dire, autrement dit : tandis que le partage du travail moderne a atteint un degré très élevé, l'économie politique en rapport à l'économie, a été renvoyée à devoir en extirper radicalement l'égoïsme. S'il vous plaît comprenez cela, non pas au plan éthique, mais bien au contraire, au plan purement économique ! Économiquement, l'égoïsme est impossible. On ne peut plus rien faire pour soi, d'autant plus que progresse la division du travail, bien au contraire, on doit tout faire pour les autres. »

« Au fond, par les circonstances extérieures, l'altruisme est entré en tant qu'exigence plus rapidement dans le domaine économique qu'il n'a été compris encore dans les domaines éthique et religieux. Pour cela il existe un fait concret historique aisément saisissable au vol. »

« Le mot égoïsme, vous le trouverez passablement ancien, quand bien même, peut-être pas dans son sens abrupt actuel, mais vous le rencontrerez comme passablement ancien. Son contraire, au sens du mot altruiste, l'action de penser aux autres, est en vérité à peine âgé de cent ans et n'a été que très tardivement découvert comme mot, et nous pouvons dire par conséquent — nous ne voulons pas nous appuyer trop fortement sur cette chose superficielle, mais une considération historique démontrerait cela. »

« La considération éthique n'en était pas encore arrivée à une pleine appréciation de l'altruisme, qu'existait déjà l'estimation qu'en faisait l'économie politique au travers de la division du travail. — Et si nous prenons en considération, à présent, cette exigence de l'altruisme, comme en économie politique, alors nous avons ce qui, dirais-je, s'ensuit immédiatement : nous devons trouver le moyen, dans l'économie politique moderne, à ce qu'aucun être humain n'ait à prendre soin de lui-même, mais seulement des autres, et à la façon dont on pourvoit au mieux à tout un chacun. Cela pourrait être pris comme de l'idéalisme ; mais j'attire une fois encore votre attention : je parle, dans cette conférence, ni en idéaliste ni en moraliste, mais au contraire en économiste politique. Et ce que je viens de dire, c'est simplement pensé en économiste politique. Ce n'est ni un Dieu, ou une loi morale, ni non plus un instinct, qui exigent l'altruisme dans la vie économique moderne, dans le travail, dans la production de biens, mais c'est, au contraire, simplement, la répartition moderne du travail. Et donc c'est une catégorie entière d'économie politique qui requiert cela. »

« C'est à peu près ce que j'ai voulu exposer à ce moment-là dans cet essai, à savoir que notre économie politique exige le plus de nous, et même bien plus que, ces temps derniers, nous pouvons produire dans le domaine éthique-religieux. Là-dessus reposent de nombreux combats. »⁷

Du subjectif à l'objectif abandon de soi

Centrale pour notre sujet est la 10^{ème} conférence du 2 août 1922. Il commence avec l'idée que lors de tout échange de marchandises contre de l'argent devrait naître pour tous les deux partenaires une plus-value avantageuse, lorsqu'il est censé réussir. Si l'un des deux n'avait pas plus d'avantage de la marchandise que de l'argent dans son porte-monnaie, il n'achèterait pas, si l'autre n'avait pas plus d'utilité de l'argent que de la marchandise, alors il ne vendrait pas. Aujourd'hui nous parlerions d'une situation *win-win* [gagant-gagnant]. Si cet plus-value avantageuse ne prend pas naissance le processus économique succombe. Qu'il s'engendre, c'est une question de prix. C'est pourquoi celui-ci doit devenir une grandeur commerciale et il ne devrait plus simplement être abandonné au jugement du marché, ni non plus être décrété de manière bureaucratique.

⁷ GA 340, 3ème conférence, Dornach 26 juillet 1922, pp.45 et suiv.

Cela veut dire que la nécessité existe d'amener la structure du prix sans cesse dans la bonne direction. Cela ne peut se produire que dans des organes qui consistent en représentants de tous les participant(e)s — production, circulation-distribution et consommateur ultime —. Steiner les appelle « associations »⁸. Des négociations peuvent s'y dérouler qui mènent à de réels changements de ce qui s'y reflète que des prix trop bas soient corrigés et relevés et des prix trop élevés, baissés.

Les participants(e)s à de telles tables rondes y apportent leur connaissance de l'affaire, le flair économique, qui se forme seulement dans la pratique (par Rudolf Steiner appelé « expérience de sensibilité »). Ils ont une perception en rapport à leurs champs d'activités relatifs, qui, en conséquence de la division du travail, sont très diversifiés et ne peuvent pas être embrassés du regard par un seul être humain ou un groupement. Mais si la connaissance est la synthèse de perception et concept, comme nous l'avons appris dans la philosophie de la liberté, alors un jugement économique et social convenable (R. Steiner parle de « raison auto active ») est seulement possible si un processus a lieu lors duquel les éléments perceptifs segmentés, au sens d'une configuration d'images, sont recueillis et réunis. Ce n'est que dans le dialogue, dans lequel les points de vue d'intérêt personnel sont relativisés en considération de la situation de vie du partenaire, qu'une dynamique prend naissance de l'équilibre d'intérêt, qu'un « sens commun objectif » (Steiner) peut croître, et que les arrangements loyaux en sont la conséquence.

Récemment, la recherche sur le cerveau explora la manière dont la sensibilité réagit à divers prix. Le résultat fut que le plaisir d'acheter décroît aussi bien avec des prix trop bas qu'avec des prix trop élevés, et qu'une situation de prix vécue comme pondérée, par contre, mène à une disponibilité plus élevée à acheter. C'est nonobstant une sensation très subjective d'un milieu, et elle peut ne plus être, puisqu'un individu, comme on l'a déjà dit, ne peut pas embrasser du regard la manière dont un prix final se révèle réel au premier degré. C'est seulement au sein de conversations associatives que peut se former une sensibilité socialement juste et économiquement correcte au prix.

Le prix juste et correct n'est pas avec cela une grandeur statistique, mais au contraire, dynamique. Par une telle coopération en associations, une justice sociale peut devenir le motif et le ressort pour tous les participant(e)s. Si dans un ordre économique cela reste déterminé par la lutte pour l'existence, au lieu que par la coopération, alors la perte d'empathie menace dans notre société. Or nous avons besoin d'empathie pour devenir la société, que Jeremy Rifkin évoque dans son ouvrage « la civilisation empathique ».⁹

Sozialimpulse 4/2013.
(Traduction Daniel Kmiecik)

⁸ Au sens différent, à la fois plus spécialisé, que celui de l'association de la loi de 1901, en France, puisqu'on est dans le domaine de l'économie pratique de la détermination du prix ; mais quelque peu quand même moins aussi « à but non lucratif », puisque ce dont les personnes discutent est censé intéresser tout le monde.

⁹ Jeremy Rifkin : *La civilisation empathique. Voies d'une conscience globale* Francfort-sur-le-Main (Campus) 2009.