



Christoph Strawe

MARXISME ET ANTHROPOSOPHIE

**Version française
de la publication
des textes numérisés
de l'édition originale de 1986
(épuisée)
avec une nouvelle préface et une annexe**

**Traduction et révisions
François Germani**

État au 23 décembre 2022

**Institut pour une tri-articulation
sociale Atelier francophone**

*

Adresse en ligne du document :

<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/PagesThematiques/Marxisme.html>



Par le choix d'une police de 14, le présent document au format PDF est conçu pour une impression optimum au format A5 à l'aide d'un logiciel gérant une impression en livret sur du papier standard A4 qu'il faut ensuite plier en deux et relier.

Il peut néanmoins être imprimé en totalité ou partie (si possible recto verso) au format A4. La police de 14 donne alors des caractères relativement grands (qui peuvent être utiles aux vues déclinantes...).

Il est aussi possible d'obtenir un « cahier » A4 par impression en livret A4 si l'on dispose d'une machine pour papier au format A3 (grosses photocopieuses).



Table des matières

Sommaire détaillé.....	2
Préface à la réédition 2002.....	7
Préface à l'édition de 1986.....	11
Introduction.....	14
Naissance et développement du marxisme.....	14
Naissance et développement de l'anthroposophie.....	20
Partie I : Matière et conscience.....	26
Concept d'atome et doctrine des qualités primaires et secondaires Historique sur le matérialisme.....	26
Le concept de matière du marxisme : 1. question fondamentale de la philosophie et définition léninienne de la matière.....	37
Le concept de matière du marxisme : 2. Matière, mouvement, espace et temps.....	44
Rudolf Steiner et le concept philosophique de la matière.....	48
La doctrine anthroposophique de l'évolution, savoir scientifique et matérialisme.....	58
La conscience comme produit, fonction et propriété de la matière : le concept marxiste de conscience.....	69
Rudolf Steiner et le problème de la conscience.....	76
Partie II : Dialectique, logique, Théorie de la connaissance.....	87
Historique.....	87
Steiner et les problèmes fondamentaux de la dialectique.....	106
Le marxisme sur l'essence de la connaissance humaine.....	117
La science de la connaissance de Rudolf Steiner et le marxisme.....	123
Partie III : Histoire, société et personnalité.....	135
La conception matérialiste de l'histoire : la théorie de base Doctrine de la superstructure et concept de la société économique formation de la société.....	135
Liberté et nécessité dans l'histoire - Conception anthroposophique et marxiste de la société.....	142
L'économie politique marxiste.....	154
La conception économique de Steiner et le marxisme.....	165
Lutte des classes, État et révolution dans le marxisme.....	176
Anthroposophie, question de classe et politique.....	183
Morale, art, religion, science et personnalité humaine dans le marxisme.....	194
Réunification de la science, de l'art et de la religion - personnalité, christianisme et pensée de la réincarnation.....	201
Concepts pédagogiques - une perspective.....	213
Annexe : Rôle et tâches du marxisme - Ses différents aspects et son rapport à l'anthroposophie...	221
Recherche de sens.....	222
Conditions d'émergence et motifs de pensée du marxisme.....	223
Mission historique de la classe ouvrière.....	226
Conception matérialiste de l'histoire : du socialisme utopique au socialisme scientifique.....	228
Destins historiques et principaux courants du marxisme ¹⁷ : les scissions du mouvement ouvrier.....	229
Courants marginaux non dogmatiques - École de Francfort et Nouvelle Gauche.....	231
Les motifs de l'anthroposophie.....	234
Digression : matérialisme dialectique, phénoménalisme absolu et épistémologie phénoménologique.....	235
L'impulsion sociale de Rudolf Steiner et le marxisme dans ses différents courants.....	240
Bibliographie.....	244



Marxisme et Anthroposophie

Publication des textes numérisés de l'édition originale de 1986 épuisée
avec une nouvelle préface et une annexe¹

1 CIP titre abrégé de l'enregistrement de la Deutsche Bibliothek: Strawe, Christoph: le marxisme et l'anthroposophie / Christoph Strawe. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986. ISBN 3-608-91407-2

Sommaire détaillé

Renvoi au [n° de page d'origine] conservés à la fin des notes de bas de page grisées.

Contenu

Préface à la réédition Internet 2002, page 7

Raisons de la réédition. Le changement de 1989, la mondialisation/globalisation sous le signe du fondamentalisme de marché et nouvelle recherche d'alternatives. La société civile et la culture du dialogue.

Préface à l'édition de 1986 p. 10

« Lorsque le dialogue se termine, les armes commencent à parler »: Perspectives de l'humanité et tolérance active. Le marxisme et l'anthroposophie: Deux visions du monde avec la revendication scientifique et pratique. Édification de l'enquête.

Introduction

Sur l'origine et le développement du marxisme p.13

« Tout comme la philosophie dans le prolétariat son matériel, ainsi le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes intellectuelles »: Du démocratisme révolutionnaire au matérialisme historique. Critique de l'économie politique. Destin historique du marxisme. Les champs problématiques de la discussion sur le marxisme.

Sur l'origine et le développement de l'anthroposophie p.18

Un garçon avec des capacités paranormales. Goethéanisme et « Philosophie de la liberté ». De la société théosophique à la société anthroposophique. Introduire « Dieu dans la science et la nature dans la religion. » Approches sociales pratiques. Le charisme/rayonnement de Steiner.

Partie I: Matière et Conscience

Concept d'atome et de la théorie des qualités primaires et secondaires: de l'historique au/sur le matérialisme p 22

« Doux et amer, chaud et froid existent seulement d'après la mentalité/opinion conventionnelle, et justement ainsi les couleurs ; en réalité existe t seulement les atomes et le vide ». Le triomphe de la science de la nature. « Qu'est-ce que serait un Dieu qui pousserait seulement de l'extérieur ... » De Kant à la sortie de la philosophie classique



allemande. Substance et force/énergie : Le matérialisme du 19e Siècle. « Crise des fondamentaux de la physique » - Crise du matérialisme ?

Le concept de matière du marxisme. I. Question fondamentale de la philosophie et la définition de Lénine de la matière p 32

« Est-ce que Dieu a créé le monde ou le monde est là depuis le début ? » La nouvelle qualité du matérialisme marxiste : la pratique et l'histoire. Apories de l'atomisme : la thèse de doctorat de Marx et la dialectique de la nature d'Engels. Concept de la substance et la « matière en tant que telle ». « La matière comme « question épistémologique : « la matière est une catégorie philosophique pour décrire la réalité objective qui est donnée à l'humain dans ses sentiments/sensations, qui est copié photographié, reproduit par nos sensations, et existe indépendamment d'elles. »

[2]

Le concept de matière du marxisme: 2 Matière, mouvement, espace et temps p 37

« Le mouvement est l'attribut le plus commun, la manière d'être de la matière ». « Jamais et nulle part a existé quelque chose dans le monde ou existera que la matière ne serait produite dans son mouvement ou de celle-ci. Là-dedans consiste l'unité du monde ». « La vie est la manière d'être des corps protéiques ». Espace et le temps comme des manières d'être de la matière - matière éternelle, illimitée, infinie.

Rudolf Steiner et le concept philosophique de matière p 40

« Les énigmes qui se rapportent à la matière et l'esprit, l'humain doit les retrouver dans l'énigme fondamentale de son propre être ». « Une image miroir ne peut pas être une cause ». Transgression de frontières/limites comme une conséquence logique de l'histoire de la philosophie. Racines de connaissance et sociales du matérialisme. La chose avec Dieu : la religion et la dignité humaine. « La seule critique possible des concepts atomistiques ». « L'image du monde tombant sous les sens est la somme des contenus de perception se métamorphosant sans matière sous-jacente ». « L' 'intérieur' est toujours spirituel ».

Théorie de l'évolution anthroposophique, savoir de science de la nature et matérialisme p. 48

Reconnaissance de la science de la nature. Matière comme manifestation de l'Esprit. Création ou Evolution, une fausse alternative. Origine de la vie, une fausse question. Nouvelle vue d'ensemble des faits biologiques: Au-delà de darwinisme, les règne de la nature constituants des forces/énergies. »... que dans la nature quelque chose de supérieur œuvre comme la fin/le but. Espace - la catégorie de la pure juxtaposition. « Révision du concept de temps. » Temps et l'éternité. Christ comme le Point Oméga.

La conscience comme un produit, la fonction et la propriété/particularité de la matière. Le concept marxiste de la conscience p 57

Conscience comme fonction du cerveau et « état intérieur de la matière ». L'immortalité personnelle - une « imagination ennuyeuse ». Niveaux de conscience, conscient et inconscient. La conscience de soi - aussi une « fonction du corps humain »? « Part du travail sur le devenir humain du singe ». « Travail d'abord, après, et avec lui la langue... ». Pratique sociétale en tant que source de la conscience. « La pensée de la transformation de l'idéal dans le réel est profonde ... »

Rudolf Steiner et le problème de la conscience p 62

Pensons-nous avec le cerveau ou le cerveau pense-t-il avec nous? Penser non sans, mais contre l'organisation : conscience et processus vitaux. Physique, vital, psychique, mental



- de l'essence des membres. Je, la conscience-Je et l'organisation cerveau-nerfs-sens comme appareil reflétant - Un «phénoménologie réelle de la conscience en rapport à un '(em)placement' fonctionnel des mouvements typiques de l'âme dans le corps physique »- l'humain triarticulé. Dormir, rêver, veiller et l'évolution de la conscience. Langage d'âme humain et animal. Pratique et conscience objective. Expériences de Mort - Indications sur l'existence après la mort?

Partie II: dialectique, logique, épistémologie/théorie de la connaissance

Historique p 71

« Amener les concepts dans le flot qui correspond au devenir de la réalité ». Penser sur la pensée du cosmos et le moment d'apparition de la dialectique. Par contraires à la vérité et la réalité du développement par la contradiction. Le fondement de la logique par Aristote comme une science. Développement récent: « considération des choses naturelles

[3]

et des processus naturels à l'extérieur du grand contexte global dans leur statu quo, dans leur mort ». Empirisme, rationalisme et le chemin dans l'agnosticisme : La chose en soi est inconnaissable. La dialectique hégélienne : «Quelque chose est vivante, seulement tant qu'elle contient une contradiction en soi, et d'ailleurs cette force est de saisir la contradiction en soi et l'endurer ». Logique comme une série de métamorphoses du concept. Hegel et Goethe - organisme d'idées et l'idée de l'organisme. La plante originelle comme entéléchie.

La dialectique matérialiste p 80

La dialectique de Hegel, «remise de la tête sur les pieds ». Les lois fondamentales de la dialectique matérialiste : transformation de la quantité en qualité et vice versa - lutte et l'unité des contraires - la négation de la négation. Les catégories : noeuds du processus de connaissance apparus de la dialectique sujet-objet. Général, individuel, particulier. Cause et effet, la nécessité et le hasard. «La liberté est une vue dans la nécessité ». « Toute science serait superflue si la forme d'apparition et l'essence des choses coïncidaient ». La dialectique matérialiste, une affaire éminemment politique.

Steiner et les problèmes fondamentaux de la dialectique p 87

Chez Hegel, «l'esprit objectif contre l'individuel de moindre valeur, au hasard ». Mais la dialectique « une grande race/lignée de la pensée ». Evolution et involution: la « loi de double flux/courant ». Interrompre la progressivité et la création à partir du rien/néant. Philosophie de la contradiction : la logique de l'espace exclue la contradiction, la logique du temps comprend la contradiction. Seule la pensée mue est plus qu'un nom ... « Logique, comme la science de la réalité devient la science de la liberté ». « L'essence n'est pas derrière sa révélation ».

Le marxisme sur l'essence de la connaissance humaine p. 95

« Une théorie de la connaissance sans présupposés doit s'avérer impossible. Le caractère social du processus de connaissance. « Dans la pratique, l'humain doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'actualité de sa pensée ». La connaissance est le reflet et l'image de la réalité, et non pas une pâle imitation ou une copie morte. La dialectique du processus de connaissance : comment du savoir vient-il de l'ignorance/du non-savoir ? Le sensible et le rationnel, l'empirique et le théorique, le logique et l'historique, l'abstrait et le concret. La réalisation pratique du savoir. Connaître et



valoriser.

La science de la connaissance de Rudolf Steiner et le marxisme p. 102

« La théorie de la connaissance doit être une étude scientifique de ce que toutes les autres sciences présupposent sans examen : la connaissance elle-même... » Faux présupposés dans la théorie de la connaissance du kantisme, reconstruction du début de la connaissance : l'immédiat-donné et la pensée comme expérience supérieure produite-donnée dans l'expérience. Connaître : Unification de la perception et du concept. Le monde n'est pas une représentation. Éveil de la pensée dans la pratique et à elle. « Nous vivons, là où nous croyons percevoir, déjà dans un monde richement façonné par des concepts » d'origine culturelle et sociale. Reflet et problème de la vérité. L'apparence de l'abstraction. Connaître et agir. La méditation et les étapes de la connaissance supérieure. Les moyens de connaissance de Steiner. « Humain ose aborder tes concepts et tes idées comme les prémices d'une clairvoyance ».

[4]

III. Partie: l'histoire, la société et la personnalité

La conception matérialiste de l'histoire: la théorie de base superstructure et le concept de la formation économique de la société p 114

L'histoire comme le « processus d'histoire naturelle » et la portée du « facteur subjectif ». Rapports sociaux concrets, réfléchis/reflétés par la conscience sociale. « Dans la production de leur vie matérielle, les humains vont dans certains rapports indispensables et indépendants de leur volonté... » Les forces productives et les rapports de production. La société : un organisme social dans lequel la base détermine la superstructure. Histoire comme un processus d'émergence, le développement et le déclin des formations sociétales économiques. La société primitive, société esclavagiste, et la question du « mode de production asiatique ». Féodalisme, capitalisme et socialisme comme la fin de la préhistoire.

Liberté et nécessité dans l'histoire - Conception anthroposophique et marxiste de la société p.122

Les lois sociétales. « La nature fait purement de l'humain un être naturel, la société a un acteur à la mesure de lois, un être libre, il peut purement le faire de soi-même ». Sphère de contraintes, sphère de la liberté et de l'individualisme éthique. Les rapports matériels - les conditions cadre, non déterminantes de l'action. « Si l'humain est non libre en principe, le problème des circonstances extérieures tombe ». L'humain comme membre de liaison des périodes historiques. L'organisme social comme une structure de sous-systèmes, entre lesquelles il n'existe aucune interaction dominante. La perspective d'une société humaine: la liberté, la démocratie, le socialisme et leurs « lieux sociaux ». Époques de culture, économie et le développement de la conscience. Le progrès et le mal comme réalité historique.

L'économie politique marxiste p 135

«La richesse de sociétés dans lesquelles le mode de production capitaliste prévaut, apparaît comme une immense accumulation de marchandises ». La théorie de la valeur-travail. Capital et plus-value, le capital comme rapport social. « Chasse à la plus-value ou faire plus » - la loi économique fondamentale du capitalisme. « Un capitaliste abat toujours beaucoup à mort ». « Les expropriateurs seront expropriés ». Circulation et reproduction. Le problème de la transformation : De la plus-value au taux de profit. Capital corporel et intérêt, les banques et les sociétés par action. Profit de fonds et sols (foncier). L'obsolescence du capitalisme. « L'impérialisme, stade suprême du



capitalisme ». Le capitalisme monopoliste d'État. Économie politique du socialisme: La période de transition. Planification, le principe de prestation, les fonds sociétaux de consommation. L'intégration économique des états socialistes.

Conception économique de Steiner et marxisme. p 146

Travail, appliquée à la nature et esprit, appliqué au travail. Valeur comme contexte de tension. La question après le « juste prix » et la « formule de salaire ». La force de travail a-t-elle une valeur? Travail productif et improductif. La source de la plus-value : la libre formation de capital par l'application de l'esprit sur le travail. Exploitation parasitaire de travail de main et de tête, et la nécessité d'un nouvel ordre économique. La neutralisation du capital. L'ordre des revenus. Les associations de consommateurs, de pratiquants le commerce et de producteurs : L'orientation de l'économie aux besoins humains.

[5]

La lutte des classes, l'État et la révolution dans le marxisme p 158

La structure sociale et sa transformation : Dans l'ouest aucune « société de classe moyenne nivelée », mais la poursuite de l'opposition de classe. Intérêts de classe et la lutte de classe. Le chemin vers une société sans classes et la « mission historique de la classe ouvrière ». Tribu, règne des peuples, nation comme formes de communauté des humains. État: « système d'ordre aliéné » et « un instrument de domination de classe ». « Dictature du prolétariat » et le « dépérissement de l'État ». Révolutions : les locomotives de l'histoire. Le « processus actuel révolutionnaire du monde ». La lutte pour la paix comme un « maillon clé de la lutte anti-impérialiste ».

Anthroposophie, question de classe et politique p 165

« Notre âge cible/aspire par-dessus les états sociaux/, aspire au-delà des classes ».

Facultés et stratification sociale. La question de la stratégie. Anthroposophie et partis. La tendance historique : surmonter les liens/pendants du sang. Contre le nationalisme, mais pour une « psychologie populaire/un enseignement d'âmes de peuples ». La tâche équilibrante/compensatrice de l'Europe centrale. L'État ne dépérit pas, mais il se replie sur son domaine. Mouvement de la paix et les facultés de paix. Révolution de la conscience.

La morale, l'art, la religion, la science et la personnalité humaine dans le marxisme p 177

La psychologie sociétale et de l'idéologie. La morale, l'art, la religion, la politique et le droit, la science. Rapprochement de l'art et de la science, de l'incompatibilité de la religion et de la science. Religion: « Halo de la vallée de larmes » Dépendance socio-économique et l'indépendance relative des formes de conscience. L'individualisme = égoïsme? Le rôle de la personnalité, « les véritables communautés/collectivités ».

Affaires sociales et biologique. La primauté de la communauté. La personnalité dans l'histoire: aucune quantité négligeable, mais aussi aucune force puissante historique.

Réunification de la science, l'art et la religion - la personnalité, le christianisme et l'idée de la réincarnation p.184

Art - « aspect sensoriel de l'idée » ? Anthroposophie et religion. « Unification de l'humanité par l'impulsion Christ » et « Christ en moi ». « Qu'est-ce qui vit depuis dans la terre? Le Logos lui-même, qui depuis le Golgotha devient l'esprit de la terre... » Auto-rédemption? Interprétation des Évangiles et croyance dans les miracles. Une nouvelle vision de l'histoire de la religion. Étatisation du christianisme et de la nécessité de renouveau religieux. Savoir et foi - « L'Esprit sonde toutes choses, aussi les choses



profondes de la divinité ». « La réincarnation et le karma, tel que requis par les représentations scientifiques modernes » : le dépassement des croyances de génération spontanée en rapport à l'émergence de l'individualité humaine. Auto-génération non seulement des espèces, mais de l'individualité par le travail. Humanisme réel et dignité de l'individualité.

Concepts pédagogiques - Une perspective. p.197

La question de l'éducation comme une question sociale. Révolution culturelle socialiste et égalité des chances. Prémisses de développement psychologique. L'école Waldorf - un acte de culture, « qui devrait agir réformant, révolutionnant » dans le système scolaire. Education à la liberté. Une « pédagogie de l'avenir », une « pédagogie d'humanité ».

Annexe: Rôle et taches du marxisme et son rapport avec l'anthroposophie (p. 205)

Bibliographie (p. 229)

[6]

Préface à la réédition 2002

Plus de 16 années se sont écoulées depuis la publication de « Marxisme et l'anthroposophie ». Le livre, publié en 1986 dans la maison d'édition Klett-Cotta, est depuis longtemps épuisé. Depuis sa sortie d'énormes changements dans le monde ont eu lieu. La constellation historique dont le texte est inspiré, n'existe plus. L'effondrement du socialisme d'État en 1989 suggère à beaucoup une confrontation plus avant avec le marxisme comme superflue, d'autant plus dans sa variante léniniste. Néanmoins, le souhait m'a souvent été amené ces dernières années de rendre le texte de nouveau accessible comme un matériau de travail. La modeste tentative d'offrir - de manière « dialogique » - une introduction à la pensée du marxisme et de l'anthroposophie semble toujours intéresser particulièrement les personnes qui luttent elles-mêmes pour leur position spirituelle et qui cherchent à jeter un pont entre la spiritualité moderne et la pratique sociale moderne. Une réédition sous forme de livre n'étant pas réaliste¹, la publication sur Internet s'est imposée.

J'ai été renforcé dans ma décision par le développement au cours des dernières années. Il est maintenant clair que de l'effondrement du socialisme d'État non ce monde juste et pacifique a émergé, que beaucoup avaient espéré et certains avaient déjà venu comme une sorte d'état final de l'histoire. Depuis les années 90 nous parlons de mondialisation/globalisation comme la tendance dominante de transformation de notre temps. Cette mondialisation se déroule dans le cadre du paradigme néolibéral - celui du capitalisme de libre marché - et conduit à des conditions, laisse les vieux diagnostics du marxisme comme celui de la subordination de l'ensemble du monde sous les intérêts des puissants groupes apparaître réaliste dans le sens le plus large. En même temps, après l'effondrement, plus aucune personne raisonnable ne peut aujourd'hui considérer les propositions de thérapie sociale du marxisme comme justes, simplement parce que certaines parties du diagnostic se sont avérées exactes. es du diagnostic mais vrai -



même aujourd'hui - après l'effondrement. Existe-t-il une voie au-delà du socialisme d'État et du fondamentalisme de marché ? Cette question est devenue aujourd'hui plus brûlante que jamais. Dans l'approche du contenu et de la méthode d'une « triarticulation de l'organisme social » se trouvent, à mon avis, de nombreuses possibilités inexploitées qui peuvent aider à tracer une telle voie. C'est aussi pour cette raison que cette nouvelle publication semble justifiée à l'heure actuelle.

La société civile mondiale, qui s'oppose à la mondialisation actuelle faussée par le néolibéralisme, cherche des alternatives, des formes de mondialisation à visage humain. Ses acteurs viennent des horizons les plus divers. Contrairement à la tendance dominante des mouvements sociaux précédents, la plupart d'entre eux savent que l'unité de la société civile ne peut être qu'une unité dans la diversité, que le principe de la diversité doit être cultivé et entretenu. Mais le dialogue devient ainsi leur élément vital : les idées ne peuvent être socialement efficaces, dans le bon sens du terme, que si elles sont animées par le dialogue et incitent les gens à collaborer. Ainsi, ma tentative de l'époque de créer des documents pour le dialogue sans tomber dans des formules de compromis bon marché peut susciter un nouvel intérêt aujourd'hui. Je rencontre aussi dans le mouvement de la société civile toute une série d'autres personnes qui - parce qu'elles ne sont pas devenues des « gauchistes » - ne veulent pas renier leur engagement méthodique et substantiel avec le marxisme, mais qui savent en même temps que de nouvelles voies doivent être empruntées dans de nombreuses questions.

Depuis 1986, j'ai participé à de nombreux projets et initiatives dans le cadre desquels on a essayé de donner des réponses plus concrètes à certaines questions d'organisation sociale qu'il n'aurait été possible de le faire à l'époque, ne serait-ce qu'en raison de la forme générale du texte. Ces contributions ont été publiées dans différentes revues, notamment dans la lettre circulaire Dreigliederung des sozialen Organismus (triarticulation de l'organisme social), que j'ai rédigée depuis 1990. Les pages Internet de www.sozialimpulse.de contiennent également toute une série de contributions et de points de vue sur ces questions particulières d'une organisation des processus sociaux, et en particulier de la mondialisation, qui soit adaptée à l'homme.

1 Les coûts et donc le prix seraient excessivement élevés, d'autant plus qu'il ne s'agit pas exactement d'une « nourriture facile » dans le cas de ce livre, mais de problèmes philosophiques parfois difficiles.
[7]

Mais de temps en temps je regarde même volontiers de nouveau sur cette tentative en 1986, avec ses considérations fondamentales.

Les motifs et les antécédents de la première édition sont décrits dans l'avant-propos de l'époque, mais je voudrais ici préciser un aspect de ma motivation : Lorsque j'ai écrit ce livre, je ne voulais pas seulement clarifier ma propre position vis-à-vis du marxisme et de l'anthroposophie. La publication était également liée à des intentions politiques. A l'époque, la perestroïka de Gorbatchev nourrissait l'espoir d'un marxisme plus éclairé, d'une transformation pacifique du socialisme d'État en un « socialisme à visage



humain ». Cela semblait en même temps lié à la possibilité d'un monde dans lequel la détente libérerait des moyens pour pouvoir enfin s'attaquer énergiquement à la résolution des problèmes de développement et d'environnement. Je pensais alors que l'anthroposophie avait tout à gagner à s'engager dans le dialogue avec un tel marxisme. J'espérais aussi que ce livre contribuerait à ce que les personnes d'orientation anthroposophique se souviennent en plus grand nombre des impulsions sociales de l'anthroposophie, que je n'avais pu que constater comme fortement refoulées. Pour les pays socialistes, ce serait un enrichissement si les écoles Waldorf et les institutions similaires y obtenaient une possibilité d'action libre - comme cela m'a par exemple semblé possible à l'époque dans la déclaration d'une responsable de Bulgarie citée à la fin du dernier chapitre.

Aujourd'hui, nous savons qu'il y a eu différentes. Le socialisme ne se transforme pas, il s'est effondré. Cet effondrement a eu lieu en grande partie pacifique et bon nombre de ses acteurs luttant pour un renouveau social, qui était une sorte de troisième voie entre le socialisme jusqu'à présent et le « capitalisme » occidental.

Au printemps 1989, un livre de Rolf Henrich - le futur cofondateur du « Neues Forum (Nouveau forum) », qui a joué un rôle si important dans le « tournant » en RDA - était paru.² L'auteur, qui avait fait l'objet de représailles suite à cette publication, y revendiquait l'approche de travail de la triarticulation en tant qu'alternative sociale. J'ai invité Henrich à une conférence à Stuttgart, convoquée pour novembre 1989 à l'occasion du 200e anniversaire de la Révolution française et du 70e anniversaire du mouvement de la triarticulation de 1919.

Au printemps 1989 également, j'avais déjà parlé des nécessités et des possibilités de déployer une efficacité plus large pour la triarticulation de l'organisme social. À l'époque, je nourrissais encore certains espoirs, qui ne se sont pas concrétisés par la suite, de réussir avec d'autres à enthousiasmer le mouvement anthroposophique dans son ensemble pour une telle efficacité et à obtenir ainsi une union avec d'autres forces désireuses de se renouveler.

J'ai pris l'initiative de créer un réseau pour la triarticulation. Cette entreprise a été fondée en marge du congrès de Stuttgart évoqué et travaille en continu depuis.³ À ce travail appartient aussi la publication du bulletin évoqué.

En 1989, ma collaboration avec le conseiller en entreprise et chercheur en sciences sociales Udo Herrmannstorfer, qui avait déjà commencé en 1987, s'est intensifiée et m'a permis depuis lors de m'enrichir considérablement sur toutes les questions de transformation sociale. L'expérience commune que la constellation historique de 1989 n'a pas pu être utilisée pour un renouveau social, surtout parce que trop peu de personnes étaient préparées à intervenir de manière constructive, nous a conduits à créer en 1991 une série de formations interrégionales pour les personnes actives sur les bases et la pratique de la triarticulation de l'organisme social. Intitulée « Individualité et



responsabilité sociale », cette formation s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui. L'Institut für soziale Gegenwartsfragen e.V (Institut pour les questions sociales du présent). Stuttgart a été fondé à l'automne 1991 dans le cadre de la série de formations continues. Les pages Internet suivantes, entre autres, informent sur ce qui a été entrepris depuis lors.

Lors de la fin du « socialisme réellement existant », j'ai dû faire l'expérience décevante que seule une infime minorité des anciens responsables, dont la vision du monde était marquée par Marx, Engels et Lénine, était intéressée par un véritable travail sur leurs expériences et par un développement et une transformation de leurs idées.

2 Rolf Henrich: L'État de détention - De l'échec du socialisme réel. Reinbek Avril 1989.

3 Une description détaillée de l'élaboration de ce travail triple se trouve dans: C Strawe: 10 ans Initiative «réseau triple » - Inventaire - Tâches - perspectives. In: Newsletter organisme social triple, n ° 4/1999.

[8]

C'était l'heure des « Wendehälse (gens au cou changeant) », qui se sont mués de marxistes-léninistes à 150% en fondamentalistes du marché à 150% également. Déjà dans les années 1986 à 1988, seuls quelques débats isolés entre marxistes organisés et anthroposophes ont eu lieu à la suite du livre. En revanche, il a atteint de nombreux individus par des voies parfois tortueuses - et je rencontre encore des personnes qui m'expliquent que la lecture a joué un rôle utile dans leur propre processus de compréhension de soi.

Avec la « bataille de Seattle » en 1994, la résistance de la société civile contre l'Organisation mondiale du commerce (OMC), une nouvelle constellation a vu le jour dans le monde. Avec la société civile, il existe une troisième force à côté des anciens pouvoirs politiques et économiques. Beaucoup dépendra de la capacité des personnes qui s'associent à cette force à former un véritable mouvement culturel social. Pour cela, ils doivent faire face non seulement aux contestations extérieures, mais aussi aux contestations intérieures. Les rénovateurs conscients connaissent, pour s'être observés, le danger toujours virulent de retomber dans la pensée ancienne. C'est pourquoi l'engagement dans la société civile exige une confrontation intellectuelle sans cesse renouvelée.

La participation à ce mouvement pour une forme plus juste de mondialisation a également changé beaucoup de choses dans mon activité. De nouvelles collaborations ont vu le jour, par exemple avec des personnes comme Nicanor Perlas des Philippines et d'autres amis du Global Network for Social Threefolding (Réseau global pour la triarticulation sociale) nouvellement formé. L'initiative Netzwerk Dreigliederung (Réseau triarticulation) participe au Forum social mondial au Brésil et à d'autres événements similaires. Grâce à tout cela, le texte prend peut-être une nouvelle couleur supplémentaire : celle d'une contribution à la discussion sur le grand thème de la société civile, à savoir qu'un autre monde est possible et comment.

En relisant le texte, j'ai constaté que des ajouts n'étaient guère nécessaires. La seule modification importante consiste en l'ajout d'une annexe « Rôle et tâches du marxisme - ses différentes expressions et son rapport à l'anthroposophie ». Il s'agit du troisième chapitre de mon petit ouvrage paru en 1988 et également épuisé « Der Umbruch in der Sowjetunion - Mitteleuropäische Perspektiven (Le bouleversement de l'Union soviétique - Perspectives centre européennes) »⁵. Je l'ai ajouté parce que le texte de 1986 reprend principalement la discussion avec le « marxisme-léninisme », alors que les autres courants marxistes n'ont guère pu être pris en compte. De ce point de vue, l'annexe offre



un complément.

La publication n'aurait pas été possible sans l'aide désintéressée d'amis, qui ont revu le texte scanné de l'édition papier.⁶ Lili Lehmann, Marc Weber et Thomas Tremmel en soient pour cela chaleureusement remerciés.

Le travail reflète ma propre lutte pour comprendre les enjeux sociaux et idéologiques contemporains. Je publie ici dans l'espoir que cela stimule et encourage d'autres lutteurs.

29 Décembre 2002 Christoph Strawe

4 Voir sur cette «bataille de Seattle», le site de la conférence ministérielle de l'OMC: Maria Mies: la mondialisation par le bas - La lutte contre la domination des entreprises, Hambourg 2001.

5 Le livre a été publié à l'époque dans l'édition philosophique-anthroposophique au Goetheanum, Dornach / Suisse.

6 En plus de la nouvelle préface, l'ancienne orthographe allemande a été retenue dans le texte.

[9]

Préface à l'édition de 1986

Avec ce travail, on dispose pour la première fois d'une étude comparative du matérialisme dialectique et historique (marxisme)¹ et de la science de l'esprit de Rudolf Steiner (anthroposophie). Ces deux importants courants contemporains sont ici interrogés sur leur contribution aux problèmes fondamentaux de la philosophie et de la vision du monde : rapport entre la matière et la conscience, rôle et performance de la pensée et de la connaissance, conception de l'humain et de l'histoire et ses conséquences pratiques pour une humanisation de la société. En faisant se refléter l'une dans l'autre les positions respectives sur ces problèmes, les problèmes eux-mêmes sont clarifiés et les prémices d'un dialogue se font jour. Confrontation et synopsis ne sont pas seulement une contribution à l'étude philosophiquement si nécessaire des courants d'idées contemporains. L'ouvrage veut apporter sa contribution au dépassement de la formation de ghettos intellectuels et à la promotion d'une tolérance active. Dans un monde déchiré par les contradictions, la tolérance et le dialogue deviennent de plus en plus importants : là où le dialogue s'arrête, les armes commencent à parler.

Les attentes que l'on peut placer dans cette comparaison sont liées au statut des deux courants traités. Le marxisme marque comme peu d'autres courants le visage de notre époque :

Sur un tiers de la planète, il est l'idéologie dominante et détermine la vie des hommes ; il joue un rôle toujours croissant dans les pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine et influence - même après l'affaiblissement de la « poussée marxiste » des années 60 et 70 - la pensée et l'action des hommes dans les pays industrialisés occidentaux. Pratiquement aucune des questions vitales de notre époque - la question de la paix, la question de l'ordre social, la question de l'image de l'humain - ne peut faire l'impasse sur le marxisme. Quiconque ne veut pas se tromper violemment devrait se l'avouer, car même les changements dans un pays comme l'Union soviétique, dont nous sommes aujourd'hui les témoins, ne sont en tout cas pas une chose : un abandon du marxisme. En termes de notoriété et de diffusion, l'anthroposophie n'est évidemment pas comparable au marxisme. Cependant, il est déjà évident que l'intérêt croissant pour l'anthroposophie n'est pas conjoncturel. Il est plutôt lié au fait que l'anthroposophie dispose d'une énorme portée et qu'elle peut s'engager avec succès dans de nombreux domaines d'activité, de la pédagogie à la médecine. Le fait que l'anthroposophie s'oppose à l'esprit scientifique qui prévaut souvent en Occident et qui considère les réponses aux



questions fondamentales de l'existence humaine comme une simple question de foi est également d'une importance capitale. En revanche, tant le marxisme que l'anthroposophie estiment qu'il est possible de parler de ces questions de manière scientifiquement fondée.

Tous deux, le marxisme et l'anthroposophie, ne veulent pas admettre un agnosticisme de principe - le postulat de limites de connaissance infranchissables. Tous deux aspirent à l'élaboration d'une vision du monde et de la vie qui ne laisse aucune question de côté. C'est précisément pour cette raison qu'une comparaison entre les deux courants semble intéressante et fructueuse.

Les difficultés auxquelles s'est heurtée la tentative présentée ici ne doivent pas être sous-estimées : Elles commencent par le fait que l'œuvre de Rudolf Steiner n'a encore jamais été étudiée de manière cohérente par rapport à un tel éventail de thèmes, et se terminent par les problèmes que posent déjà en tant que tels les différents complexes thématiques. L'état de la recherche justifierait de faire de chacun de ces complexes l'objet d'une monographie séparée. Mais il fallait nécessairement commencer par une présentation générale, afin d'avoir d'abord une vue d'ensemble et de l'essentiel. Pour obtenir une première image globale du marxisme et de l'anthroposophie, le lecteur n'a donc pas besoin de se référer en plus à d'autres présentations.

1 La seule tentative sérieuse de présenter une confrontation, l'essai de J. Huber de 1979, est largement confinée à l'essentiel des concepts économiques. Dans la section de note, les sources primaires pour des raisons d'espace habituellement seulement les numéros de la bande de Marx-Engels Werke (MEW), Lénine Travaux (LW) et Rudolf Steiner Édition Complète (GA) sont cités, et le reste de la littérature en général seulement avec le nom de l'auteur et l'année de publication de l'édition utilisée. Pour plus d'information que vous recueillez dans la bibliographie.

[10]

Il a fallu s'accommoder du fait que certains aspects ne pouvaient être présentés que de manière sommaire dans le cadre de cette approche.

La question de la possibilité d'une vision du monde scientifiquement fondée et philosophiquement étayée a toujours été au premier plan. La structure de l'ensemble, dans laquelle les problématiques systématiques sont au premier plan, en témoigne également. L'aspect historique est relégué au second plan et se limite pour l'essentiel à un résumé de la genèse et du développement des deux courants dans l'introduction ainsi qu'aux deux chapitres sur l'histoire des sciences et de la philosophie au début de la première et de la deuxième partie principale. Il n'était pas possible de renoncer à ces deux chapitres dans l'intérêt d'une compréhension plus profonde de l'arrière-plan des points controversés entre le marxisme et l'anthroposophie, même s'ils poseront sans doute le plus de problèmes au lecteur moins averti en matière de philosophie. (Il pourra éventuellement les mettre de côté dans un premier temps).

La première partie principale traite de la relation entre la matière et la conscience. Cela correspond à l'importance fondamentale de ce problème pour le concept de nature et l'image de l'homme : ce n'est pas pour rien que le marxisme, avec sa « dialectique matérialiste », en a fait le point central du débat sur une vision « scientifique » du monde. La manière dont on répond à la question de l'autonomie de la conscience, les possibilités que l'on accorde à la connaissance, la marge de liberté de l'individu que l'on voit dans l'histoire, la manière dont on détermine les structures d'une société humaine, tout cela dépend en effet de manière décisive de la réponse à cette question fondamentale. C'est pourquoi il fallait également partir de cette question dans la présentation. La matière et le mouvement ou l'énergie, l'espace et le temps, la théorie de l'évolution et le rapport entre le spirituel et le psychique sont les thèmes de cette



première partie.

La deuxième partie principale traite, sur cette base, des problèmes de dialectique, de logique et d'épistémologie. La saisie de la vie et du mouvement par la pensée, l'absence de présupposition de l'épistémologie, la scientificité des moyens de connaissance mis en œuvre par les deux courants sont autant de questions qui jouent ici un rôle.

La troisième partie principale traite des points communs et des différences en ce qui concerne « l'histoire, la société et la personnalité » : le schéma historique matérialiste et la philosophie anthroposophique de la liberté, le rapport entre le travail physique et le travail intellectuel dans la création de valeur économique, la stratégie de lutte des classes et la révolution de la conscience. L'exposé culmine dans une confrontation entre la critique matérialiste de la religion et la christologie anthroposophique et débouche sur la question de savoir si l'essence de la personnalité humaine peut être déduite de facteurs matériels ou doit être expliquée à partir d'elle-même, comme Steiner s'y efforce avec l'idée de réincarnation.

Je conclurai cette préface par une remarque à caractère personnel :

A la fin des années 60, j'étais, comme beaucoup de gens de ma génération qui participaient au mouvement de la jeunesse et des étudiants de l'époque, fasciné par l'utopie marxiste d'une société sans exploitation, sans domination et sans agression, et par le lien entre la théorie et la pratique dans le marxisme. Pour une partie de l'intelligentsia critique, cette fascination n'a pas duré. Des doutes sur le schéma marxiste d'explication totale ont commencé à s'insinuer. La question de savoir quels concepts seraient les plus à même de trouver une issue aux problèmes économiques et écologiques et à la crise de sens du présent était finalement à nouveau ouverte. Chez certains, les mouvements de recherche qui les avaient autrefois conduits à Marx les menaient maintenant à Steiner : le titre de l'article de Joseph Huber paru dans le « Kursbuch » en 1979 - « Astral-Marx » - l'exprime de manière désinvolte mais pertinente.

2 C'est pourquoi nous avons renoncé à rassembler tout ce qui a été dit d'un côté sur l'autre, tout en faisant appel d'autre part à la littérature secondaire lorsque cela s'avérait important pour la problématique et l'état de la discussion. Le marxisme n'a de toute façon guère perçu l'anthroposophie jusqu'à présent. Dans les milieux anthroposophiques, en revanche, on connaît aujourd'hui principalement les déclarations négatives de Steiner sur la Révolution d'octobre et le marxisme, qu'il faut comprendre sous l'angle de la critique du matérialisme et du collectivisme. Ces déclarations doivent cependant être lues et pondérées dans le contexte d'autres déclarations plus positives. Ainsi, on peut lire dans GA 185, 5. 147 et suivantes, à propos du communisme : « Ce dont il s'agit, c'est que l'on étudie vraiment quelles sont les revendications, en un certain sens justifiées, qui s'élèvent d'un côté. Et on peut trouver une vision du monde et une conception de la vie qui ose dire : ce que vous voulez avec vos moyens imparfaits, vous l'obtenez en suivant le chemin indiqué ici (dans la « Philosophie de la liberté », CS), et bien d'autres choses encore [...] ». L'évaluation de Lénine par Steiner comme « un homme honnête et spirituellement important » fait également partie de cette catégorie (vis-à-vis de George Adams, d'après : Wir erlebten Rudolf Steiner (Nous avons fait l'expérience de Rudolf Steiner), 1980, p. 16). [11]

La philosophie matérialiste du marxisme, que j'avais encore défendue dans ma thèse, m'avait finalement de moins en moins satisfaite. Lorsque j'ai finalement commencé l'expérience de connaissance « anthroposophie » (j'avais déjà connaissance de la chose depuis longtemps), j'ai essayé de ne pas procéder de manière décisionniste, mais de toujours réfléchir de manière critique à mes propres étapes de pensée et à mes expériences. Ceci - et des discussions avec des amis marxistes - a fait que les objections possibles de la critique matérialiste de l'idéologie contre Steiner et l'anthroposophie étaient toujours présentes dans l'étude. Il est possible d'anticiper le résultat selon lequel l'approche de Steiner a étonnamment bien résisté à cette épreuve. Même si je dois finalement accorder à l'anthroposophie la perspective la plus large, je me suis efforcé



dans ce travail de ne pas renier l'école du marxisme par laquelle je suis passé, mais de mettre en évidence, face à certains malentendus, ce que le marxisme a de légitime. J'ai ainsi suivi le refus de Steiner de faire du matérialisme une image déformée.³ Ce n'est pas l'objectif - le renouvellement social à partir de l'homme - qui distingue fondamentalement le marxisme et l'anthroposophie, mais la réponse à la question de savoir si la vision matérialiste du monde soutient ou empêche un « humanisme réel ». La mise à jour des rapports entre marxisme et anthroposophie est plus qu'une question d'honnêteté intellectuelle. Il s'agit aussi, entre autres, de savoir si le dialogue Est-Ouest, si nécessaire, peut intégrer les grandes questions liées au sens de l'existence humaine. Il reste encore à mentionner que « Marxisme et anthroposophie » a été soumis au printemps 1986 à la faculté des sciences sociales de l'université de Jyväskylä/Finlande en tant que travail de recherche philosophique. Je tiens à remercier ici les deux auteurs, le professeur Juha Manninen, marxiste, et le professeur Oskar Borgmann Hansen, anthroposophe, ainsi que le professeur Reijo Wilenius, anthroposophe, philosophe et homme engagé dans le mouvement pacifiste, qui a supervisé le travail.

Christoph Strawe

3 GA 18, I, p 10
[12]

Introduction

Naissance et développement du marxisme

Karl Marx est né en 1818 à Trêves, dans une famille juive libérale convertie au protestantisme. Très tôt, le motif biographique de l'attachement aux grands objectifs de l'humanité apparaît. Celui qui ne crée que pour lui-même et non pour l'humanité, peut-on lire dans sa dissertation de fin d'études secondaires de 1835, « peut bien être un savant célèbre, un grand sage, un excellent poète, mais jamais un humain accompli, véritablement grand [...] »¹.

A partir de 1835, Marx étudie le droit et la philosophie à Bonn et à Berlin. L'Europe vient de vivre la Révolution française et, en Allemagne aussi, la résistance des démocrates contre les pouvoirs princiers et féodaux s'organise. Marx subit bientôt l'influence de la philosophie de Hegel. Il fréquente le cercle des jeunes hégéliens, c'est-à-dire la gauche hégélienne aux idées radicales. En 1841, il obtient son doctorat à Iéna avec une thèse intitulée « Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie » (Sur la différence entre la philosophie démocritique et la philosophie épicurienne de la nature) - à cette époque, il défend déjà la position de l'athéisme, mais pas encore celle d'un matérialisme conséquent. Après l'échec de ses espoirs d'obtenir une chaire, il commence à travailler comme rédacteur de la « Rheinische Zeitung (Journal rhénan) », et ce travail le confronte aux questions sociales, ce qui se traduit par exemple par des articles sur la situation des vigneronns de la Moselle et sur la « loi sur le vol du bois ».² En 1843, le jeune marié fuit l'étroitesse de la situation allemande pour se réfugier à Paris, où il publie avec Arnold Ruge les « Annales franco-allemandes », qui ne prospèrent cependant que jusqu'au premier volume. Il se penche sur le « socialisme utopique » de Saint-Simon, Fourier, Blanc et Proudhon. Ceux-ci s'appuient sur les idées des



philosophes français des Lumières, en particulier sur leur théorie du milieu. Les « lumières » les plus radicales - par exemple Holbach - se réclamaient ouvertement du matérialisme, que Marx et Engels

3

décriront plus tard comme la « base toute logique du communisme ». Sous l'influence de la philosophie matérialiste de Ludwig Feuerbach, Marx se détourne de Hegel et rédige une critique du droit public/d'état hégélien. Le climat de l'époque, depuis le début des années 40 du XIXe siècle, est favorable au matérialisme : les triomphes de la recherche de science de la nature, qui permettent une maîtrise toujours plus grande de la nature par la technique, font apparaître à beaucoup l'existence de Dieu comme une hypothèse dont on n'a plus besoin - comme Laplace l'a dit un jour face à Napoléon. Ceci d'autant plus que la manière dont les Églises réagissent au défi de science de la nature doit apparaître aux contemporains comme une preuve de la fausseté intrinsèque de la religion ⁴. Marx ne veut cependant pas s'arrêter à la « critique du ciel », mais se tourner vers la « critique de la terre » : « La critique de la religion est [...] en germe la critique de la vallée de larmes dont la religion est l'auréole ».⁵ Marx a franchi le pas au-delà du démocratism révolutionnaire vers le socialisme et a pris le parti du prolétariat qui se développait avec la technique et l'industrie, qui avait alors commencé à se défendre contre sa condition misérable et attendait de moins en moins la réalisation de la liberté, de l'égalité et de la fraternité de la compréhension sociale et de la volonté de réforme des dirigeants, et de plus en plus du déploiement de sa propre force dans la lutte des classes organisée. Hegel avait parlé de la réalisation de la raison synthétique (philosophique) dans la réalité. Marx voit maintenant cette exigence de la raison annulée dans le rôle du prolétariat : « Comment la

1 MEW-Ergänzungband 1, p. 459.

2 Dans MEW 1, p. 172 et suivantes, 109 et suivantes.

3 MEW 2, P. 139.

4 Nous possédons par exemple des lettres du jeune Engels qui parlent d'une conviction religieuse profonde à l'origine. Mais il s'arrache littéralement ces sentiments du cœur, car la religiosité de son entourage piétiste doit lui apparaître comme une foi de charbonnier non scientifique et la doctrine de l'enfer éternel des non-croyants comme un manque de cœur. Cf. les deux lettres du 15 et 12-17 juin 1839 à F. Graeber dans MEW-Erg.bd. II, 400ss.

5 MEW 1, P. 379.

[13]

philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles [...] », écrit-il.⁶

Bien sûr, ses idées ne sont pas encore mûres à l'époque. Il doit d'abord découvrir la signification de l'économie nationale, aidé en cela par son génial ami Friedrich Engels (1820-1895). Les premiers socialistes avaient déjà dénoncé la propriété privée capitaliste des moyens de production comme étant la cause des maux sociaux. En essayant de scientifier le socialisme, Marx met de plus en plus l'accent sur les faits économiques. La discussion critique avec les classiques de l'économie politique bourgeoise - William Petty, Adam Smith, David Ricardo - et les « économistes vulgaires » bourgeois commence. En 1844, les « Manuscrits économique-philosophiques » voient le jour à Paris et contiennent déjà des germes de la doctrine économique de Marx (analyse du travail aliéné).

On s'est beaucoup interrogé sur le rapport entre les écrits du jeune Marx, en particulier les Manuscrits de Paris, et ceux de l'âge. Si les uns voulaient voir en eux les ancêtres de l'analyse des lois fondamentales du capitalisme qui se développera plus tard de manière



linéaire à partir d'eux dans « Le Capital », les autres sont d'avis que dans « Marx avant Marx », le potentiel émancipateur n'est pas encore autant déformé et recouvert par une compréhension matérialiste et positiviste de la science que dans le dernier Marx. Les « orthodoxes » ont pu y voir une tentative d'opposer le jeune Marx au vieux Marx, pour finalement frapper le mouvement ouvrier et le « socialisme réellement existant » et diluer la pensée marxienne dans un « humanisme abstrait » intégrable dans le « système capitaliste occidental ».⁷

On peut avancer plusieurs raisons pour l'une et l'autre opinion. Même si l'on peut supposer que le « marxisme-léninisme » d'aujourd'hui a intérêt à désamorcer les points de vue de Marx sur la liberté de la presse ou sur l'État en tant qu'entité générique aliénée, qui peuvent être critiqués par rapport à sa propre pratique, on ne peut pas ignorer que Marx n'opère plus de tournant décisif depuis les « Manuscrits de Paris ». Les présupposés matérialistes de la pensée sont déjà clairs, en particulier dans les passages critiques de Hegel des « Manuscrits », mais d'un autre côté, Marx n'abandonnera pas plus tard l'« humanisme réel » propagé en 1844 et ne renoncera pas à l'« impératif catégorique de renverser toutes les conditions dans lesquelles l'humain est un être humilié, asservi, méprisé », formulé encore plus tôt⁸ : Dans la mesure où la critique représente une classe, elle représente le prolétariat, lit-on en 1873 dans la postface de la deuxième édition du « Capital », dans laquelle le motif du travail aliéné n'est pas non plus abandonné.⁹

La pensée du jeune Marx s'oriente de manière conséquente vers le développement de la conception matérialiste de l'histoire : les classes dominantes avaient un intérêt dans le développement de science de la nature et de la technique, mais pas dans une science de l'histoire qui prédisait la nécessité historique de leur disparition. - Ce n'est que du point de vue du prolétariat qu'il semblait possible d'étendre au développement de la vie historique et sociale cette capacité de l'humain à reconnaître des lois objectives, qui a si bien réussi dans la science de la nature et la technique. Et une telle science permettrait en même temps au prolétariat de prendre conscience de lui-même et de se connaître. - Telle est la logique interne de la recherche qui mène à la formation du matérialisme historique.

C'est à Bruxelles, où Marx émigre après avoir été expulsé de Paris par le gouvernement prussien, qu'il rédige avec Engels les écrits « La Sainte Famille » (1845) et « L'idéologie allemande » (1845/46), qui servent avant tout à la compréhension de soi. Dans le premier, il s'agit avant tout de critiquer la théorie élitiste de certains jeunes hégéliens sur l'esprit supérieur à la masse populaire et la « construction spéculative » de la philosophie idéaliste. La compréhension du rôle des conditions économiques dans le déroulement de l'histoire est le fondement de la conception matérialiste de l'histoire. Plus ce fondement s'éclaircit, plus la distance critique vis-à-vis de Feuerbach s'accroît, lui qui, comme le constate l'« Idéologie allemande », n'a pas encore réussi à appliquer le matérialisme à l'histoire et a qui manque la vue dans la nature sociétale de l'humain et en particulier le rôle de la pratique sociale :

6 op. cit., p. 391.

7 Cf. par exemple Julier 1974, « Marx avant Marx » : cf. Wilenius 1966.

8 MEV 1, P. 385.

9 MEW 23, p. 85 et suivantes. Sur le problème de l'aliénation, voir le « chapitre sur les fétiches », p. 85 et suivantes.

[14]

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde différemment, il s'agit de le



changer », peut-on lire dans les « Thèses-Feuerbach », notes de Marx pour l'Idéologie allemande ¹⁰.

Cette thèse ne proclame pas, comme on pourrait le croire, la fin de toute théorie et son absorption dans la pratique, mais bien la fin de la théorie traditionnelle et le début d'une théorie critique qui présente un rapport qualitativement nouveau au mouvement social pratique. La philosophie devient ainsi, comme l'expliquera plus tard Engels, une « simple vision du monde » sans prétention de système absolu, elle ne doit plus être une « science de la science particulière » ¹¹.

« La misère de la philosophie » (1847) mène à la confrontation avec Proudhon : la nouvelle manière de voir doit être imposée contre les variantes concurrentes du socialisme/communisme, contre lesquelles on polémiqua aussi dans le « Manifeste communiste » (1848). Rédigé à la demande de la Fédération des Communistes de Londres, il prend au sérieux la thèse de la primauté de la pratique et lance au monde le cri : « Proletaires de tous les pays, unissez-vous ! » ¹².

Marx est aussi expulsé de Belgique, la « Neue Rheinische Zeitung (le nouveau journal rhénan) », qu'il publie à son retour en Allemagne en 1848, est interdite. En 1849, l'année suivant l'échec de la révolution allemande, il s'exile à Londres, dans le pays où la révolution industrielle et, avec elle, les antagonismes du mode de production capitaliste se développent de la manière la plus précoce et la plus typique. C'est à Londres que Marx rédige son œuvre principale, « Le Capital - Critique de l'économie politique », au prix d'un travail pénible et épuisant. Pendant ce temps, à Manchester, l'ami Engels est chargé du « commerce canin/de chien » ¹³ : grâce à ses apports financiers, les recherches de Marx sont rendues possibles de manière décisive.

L'outil de travail de la « Critique de l'économie politique » est la dialectique hégélienne réinterprétée de manière matérialiste. Selon Marx, cette méthode est à l'envers chez Hegel. « Il faut la renverser pour découvrir le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique. Sous sa forme mystificatrice, la dialectique est devenue à la mode en Allemagne parce qu'elle semblait transfigurer ce qui existait. Sous sa forme rationnelle, elle est une abomination pour la bourgeoisie [...], parce que dans la compréhension positive de l'existant, elle inclut en même temps la compréhension de sa négation, de sa chute nécessaire [...] » ¹⁴

Marx et Engels s'efforcent toujours d'apporter leur contribution à la formation de partis ouvriers conséquents et à l'unification du mouvement ouvrier international. Au sein de l'Association internationale des travailleurs, fondée en 1864, des conflits surviennent rapidement avec le mouvement ouvrier fondé par Mikhaïl A. Bakounine (1814-1876), qui tend vers l'anarchisme. Les deux hommes sont liés à la social-démocratie allemande par des contacts épistolaires et personnels. Marx, en particulier, défend ses idées dans de nombreux articles de presse qui se distinguent par une analyse perspicace de constellations politico-économiques concrètes.

Marx meurt en 1883 ; Engels, qui lui a survécu, élabore à partir des notes existantes une version prête à l'impression des deuxième et troisième volumes du « Capital » ; ils paraissent respectivement en 1885 et 1894. Engels, dont les écrits et l'activité ont apporté une contribution décisive au « marxisme », meurt en 1895. Son ouvrage « Die Lage der arbeitenden Klassen in England (La situation de la classe laborieuse en Angleterre) » (1845) fut, avant le « Capital », la description la plus bouleversante de la misère ouvrière dans le « capitalisme de Manchester » et le réquisitoire le plus passionné



contre les classes dirigeantes. « Le bouleversement de la science de Monsieur Eugen Dühring » (1878) et « Ludwig Feuerbach et la sortie de la philosophie classique allemande » (1888) sont également importants sur le plan philosophique, tout comme la « Dialectique de la nature », restée inachevée. « L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État » (1884) est un modèle de recherche historique matérialiste. Les conceptions des créateurs du marxisme sur la plus-value, l'exploitation et la lutte des classes, sur la nécessité quasi naturelle de la formation du socialisme, trouvaient un grand écho chez les ouvriers. Ce n'est pas sans fierté qu'Engels rapporte en 1886, dans la préface de l'édition anglaise, que le « Capital » est souvent considéré sur le continent comme la

10 MEW 3, P. 7.

11 MEW 20, 5. 129.

12 MEW 3, P. 493.

13 Lettre à Marx du 27.4.1867.

14 MEW 23, p. 27 et suivantes.

[15]

Bible de la classe des travailleurs.¹⁵ Les partis de masse prolétariens grandissants s'appuient en grande partie sur les idées de Marx et Engels.

A la mort de ces derniers, la social-démocratie internationale était déjà devenue une force décisive. Cependant, les succès politiques parlementaires d'une part, et les transformations du système industriel d'autre part, avaient conduit à une tactique plus réformiste et finalement à l'apparition de forces qui, comme Eduard Bernstein, considéraient le marxisme dans sa forme actuelle comme dépassé. Les arguments philosophiques ont joué un rôle non négligeable. Bernstein évoque ainsi les « pièges de la dialectique hégélienne »¹⁶ et, de plus en plus, on oppose au socialisme révolutionnaire marxiste un socialisme réformiste marqué par l'éthique kantienne.

Les forces radicales - menées en Allemagne par Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg - voyaient dans ce réformisme et ce révisionnisme ouverts une trahison de la cause de la classe ouvrière, tout comme dans « l'opportunisme » des centristes autour de Karl Kautsky, qui s'en tenaient aux positions théoriques du « marxisme orthodoxe ». Les radicaux furent confortés dans cette idée lorsque, au début de la Première Guerre mondiale, les partis sociaux-démocrates se montrèrent incapables d'opposer à l'hystérie guerrière la solidarité internationale anti-guerre du prolétariat dont il avait été question à maintes reprises dans les résolutions du mouvement ouvrier international, et qu'ils soutinrent au contraire dans une certaine mesure la conduite de la guerre de « leurs » gouvernements.

Dans certains pays, des scissions s'étaient déjà produites auparavant. En Russie, les révolutionnaires s'opposaient en tant que « bolcheviks » aux « mencheviks » réformistes. Leur leader, Vladimir Ilitch Oulianov (Lénine) (1870-1924), a tenté d'appliquer le marxisme aux nouveaux problèmes qui se posaient pour la stratégie et la tactique de la lutte des classes.

Dès ses études de droit à Kazan et à Saint-Pétersbourg, où il est admis au barreau en 1893, Lénine s'engage dans le mouvement révolutionnaire. Il voit son frère exécuté en 1887, à l'âge de 21 ans, pour avoir participé à la préparation d'un attentat contre le tsar Alexandre III. Il est lui-même exilé en Sibérie pour activité révolutionnaire, où il achève son ouvrage « Le développement du capitalisme en Russie » (1899). A partir de 1900, il vit en émigration dans des lieux différents ; il fonde avec Plekhanov et Martov le journal « Iskra », qui est introduit clandestinement en Russie par des voies aventureuses. « Que



faire ? » (1902) fonde le rôle d'un parti prolétarien strictement centralisé et dirigé par des révolutionnaires professionnels. Après deux ans en Russie, il vit à nouveau en émigration à partir de 1907, d'où il ne revient qu'en février 1917, avec l'aide de l'état-major général allemand, ce qui est piquant.

Parmi ses œuvres essentielles, on trouve « Materialismus und Empiriokritizismus (Matérialisme et empiriocriticisme) » (1909) - un développement des fondements philosophiques du marxisme, pour lequel sa réception de Hegel dans les « Philosophischen Hefte (Cahiers philosophiques) » devient importante - et « Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus (L'impérialisme comme le plus haut stade du capitalisme) » (1916) - une tentative d'appliquer la théorie économique du marxisme aux nouveaux phénomènes de l'économie. L'ouvrage « État et révolution », rédigé en 1917, est également remarquable. En outre, Lénine développe dans de nombreux essais, brochures et discours les problèmes fondamentaux de la stratégie et de la tactique du mouvement ouvrier révolutionnaire.

En 1917, Lénine devient le leader de la première « révolution prolétarienne » victorieuse de l'histoire, la révolution d'Octobre, et du premier État socialiste, un État dans lequel on essayait de mettre en pratique les idées de Marx et Engels.

Comme on le sait, les avis sur la réussite de cette tentative sont très divergents. Si pour les uns, l'existence du « socialisme réellement existant » est la confirmation pratique du marxisme, pour les autres, elle est au contraire la preuve de la faillite d'une théorie qui n'a fait que produire de nouvelles formes de servitude. Même parmi les marxistes eux-mêmes, on se dispute aujourd'hui encore avec passion pour savoir qui se réfère à juste titre à Marx et qui a trahi son héritage.

D'un point de vue extérieur, le marxisme a en tout cas fait preuve d'une énorme capacité de rayonnement : Aujourd'hui, il existe dans la plupart des pays du monde des partis communistes qui se considèrent comme marxistes-léninistes. Un seul pays socialiste est devenu toute une communauté d'États socialistes. Dans le même temps, des

15 op. cit., p. 39.

16 Bernstein 1969 (1899). Sur le révisionnisme, voir Grebing 1977.

[16]

Mais en même temps - outre la division au sein du mouvement ouvrier entre la social-démocratie et le communisme - de nouveaux affrontements autour de l'héritage de Marx ont vu le jour : entre Moscou et Pékin, entre « eurocommunistes » et « traditionalistes ». La pensée marxienne reste d'actualité : si les antagonismes de classe se sont émoussés, du moins en apparence, dans les pays occidentaux, l'ordre économique traditionnel s'est toujours révélé incapable de faire face durablement aux contradictions mises en évidence par Marx, aux crises et au chômage. De même, la compétition entre les systèmes est, à bien des égards, une métamorphose de la « vieille » lutte des classes ; cette compétition consomme, par la course aux armements, de grandes parties de la richesse des nations et cimente ainsi la nouvelle opposition sociale entre les pays industrialisés et les pays pauvres du tiers et du quart monde, dont la force explosive se manifeste de plus en plus clairement.

Le débat sur Marx porte aujourd'hui notamment sur les questions suivantes :

- Les inhumanités de l'ère stalinienne sont-elles une conséquence de la théorie de Marx ou une conséquence de l'écart par rapport à celle-ci ? - Le léninisme est-il vraiment le développement du marxisme adapté à notre époque ou est-il un développement spécial russe ? - Engels a-t-il déjà vulgarisé la doctrine de Marx en formulant la philosophie du



matérialisme dialectique ? - Les sociétés des pays d'Europe de l'Est ou de Chine constituent-elles réellement la formation sociale communiste prédite par Marx ou sont-elles des exemples d'une évolution sociale qu'il faut décrire dans de toutes autres catégories ? Et si c'est le cas, peut-on trouver chez Marx lui-même les prémices de telles catégories?¹⁷

- Le développement des mouvements révolutionnaires dans le monde a-t-il suivi les pronostiques de Marx, et qu'en est-il de la perspective de révolutions prolétariennes dans le monde actuel ? - Le prolétariat existe-t-il encore ou est-il encore une classe révolutionnaire ? Ou bien son rôle a-t-il été repris par d'autres, comme les peuples du tiers-monde ou des groupes marginaux dans les métropoles, ou bien n'y a-t-il plus de sujet révolutionnaire du tout ? - Le système capitaliste décrit par Marx existe-t-il encore, ou l'évolution de la société depuis lors rend-elle aujourd'hui sa critique vaine?¹⁸

La liste de ces questions pourrait encore s'allonger. Les controverses qui s'ensuivent ne peuvent être abordées ici que de manière marginale. Nous nous concentrerons ici sur la forme de la vision du monde marxiste qui se présente comme la plus puissante de l'histoire : le marxisme-léninisme. Dans les États socialistes, il influence la vie des gens en tant que vision du monde dominante, jusque dans l'enseignement général et les médias de masse, il imprègne l'activité scientifique et détermine dans une large mesure l'action politique des partis dirigeants - indépendamment du changement de génération au sein de leurs directions. Parler de « marxisme soviétique » n'est pas très clair : le marxisme-léninisme est l'idéologie du mouvement communiste mondial et non un phénomène régional-russe. Les maoïstes et les trotskistes « antisoviétiques » se réclament également du développement léninien du marxisme. Et même un philosophe marxiste « non orthodoxe » comme Ernst Bloch a repris positivement l'élaboration du matérialisme dialectique par Engels et Lénine.

La forme la plus pertinente dans la pratique est aussi la plus complète et systématique du marxisme et de ses trois composantes principales : sa philosophie, son économie et sa politique.

¹⁷ Voir par exemple Bahro 1977.

¹⁸ C'est ce qu'affirme Popper 1973, p. ex. p. 154, 179 et suivantes.

[17]

Naissance et développement de l'anthroposophie

Alors que la doctrine de Marx portait le nom de son créateur, la conception de Rudolf Steiner s'est imposée sous le nom d' « anthroposophie », qu'il avait lui-même choisi et qui signifie pour lui « non pas sagesse de l'humain [...] mais 'conscience de son humanité' [...] »¹.

La radicalité et la cohérence du projet de vie de Steiner n'ont rien à envier à celui de Marx. Aussi différents que soient les tempéraments et les projections d'objectifs des deux hommes, tous deux empruntent le chemin de la plus grande résistance. Steiner naît en 1861 à Kraljevec (alors en Autriche-Hongrie, aujourd'hui en Yougoslavie), fils d'un petit fonctionnaire des chemins de fer. La situation à la maison est plutôt pauvre. Si l'on en croit les descriptions ultérieures de Steiner, le jeune garçon se découvre déjà une sorte de capacité de perception extra-sensorielle ; l'incompréhension de son entourage le contraint à garder le silence à ce sujet. Les adversaires de Steiner tenteront plus tard de dénier toute valeur objective à ses expériences spirituelles, de les classer dans le



domaine du fantastique, de l'autosuggestion ou même de l'hallucination.² Aujourd'hui, grâce à la psychologie des profondeurs et à la parapsychologie, le « paranormal » peut nous paraître moins choquant qu'à certains « libres-penseurs » du 19^e siècle. Il n'en reste pas moins que dans ce domaine, l'expérience authentique et le charlatanisme sont plus proches l'un de l'autre que dans aucun autre, Steiner lui-même a souvent attiré l'attention sur ce point.³ Ce qui le distingue d'emblée des autres humains doués de « clairvoyance », c'est le sérieux avec lequel il essaie d'emblée de rendre compte scientifiquement de la valeur cognitive de ses expériences extra-sensorielles, tout en voulant jeter un pont vers la conception du monde et la méthode de science de la nature. Il étudie les critères exacts de distinction entre l'illusion et la réalité dans ce domaine d'expérience, se familiarise systématiquement avec les connaissances scientifiques de son époque. À partir de 1879, il étudie les mathématiques, la biologie, la physique et la chimie à l'École polytechnique de Vienne, ainsi que la littérature, la philosophie et l'histoire.

Ses expériences spirituelles et ses réflexions philosophiques l'empêchent intérieurement de suivre le pas de nombreux contemporains vers l'athéisme et le matérialisme. Mais il ne peut pas non plus se fermer à ce qu'il y a de relativement légitime dans ces courants contemporains : la faiblesse de la position de la plupart de leurs adversaires est indéniable. Et la liberté de pensée, indépendamment des révélations et des dogmes ecclésiastiques, est sa préoccupation première. Il est également impressionné par la méthode rigoureuse de la recherche scientifique, qui s'oppose à tout ce qui est spéculatif. Il est ainsi poussé par une nécessité intérieure vers Goethe en tant que scientifique et vers les « goetheanistes »⁴, ceux-ci associaient en effet la recherche empirique sur la nature à la contemplation spirituelle de la nature.

A la nécessité intérieure s'ajoute un hasard biographique extérieur : sur recommandation de son ami paternel, le chercheur viennois Karl Julius Schröer, Steiner est chargé en 1882 d'éditer les écrits de Goethe sur les sciences naturelles pour « Kürschners Deutsche National-Litteratur (Littérature nationale allemande de Kürschner) ». Dans les introductions et les commentaires que Steiner rédige dans ce contexte sur Goethe, nous trouvons déjà largement formées ses conceptions épistémologiques, qu'il continue à préciser dans les « Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung (Lignes de fond d'une théorie de la connaissance de la vision du monde de Goethe) » (1886) et « Goethes Weltanschauung (Vision du monde de Goethe) » (1897), également à la suite de Goethe.

De 1884 à 1890, il travaille comme professeur privé en plus de son activité d'éditeur. Il s'installe ensuite à Weimar, où il collabore aux écrits scientifiques de Goethe pour

1 Le concept anthroposophie se trouve par exemple déjà chez l'élève suisse de Schelling, I.P.V. Troxler, qui veut exprimer par là l'élévation de la philosophie spéculative à une sorte de philosophie de la méditation. Cf. Kugler 1978, p. 10. Pour la biographie de Steiner, cf. en particulier GA 28 et Wehr 1982.

2 Cf. Wehr 1982, p. 21 et suivantes, « Écrits d'opposition » par ex. Dessoir 1979 et Pierott 1982.

3 par ex. GA 13, p. 12 et s.

4 Les « goethéanistes » ne correspondent pas aux grilles de terribles simplificateurs. L'éminent théoricien de l'évolution Karl Snell est par exemple un compagnon d'armes du matérialiste Vogt dans la lutte pour la « foi du charbonnier et la science » (1854), mais en même temps un adversaire de Darwin. Dans MEW 20, p. 319, Engels rend hommage aux goethéanistes de Baer et Oken, mais ne veut les considérer que comme des précurseurs de Darwin.

[18]

l'édition de (ndt la duchesse) Sophie à Weimar : il est désormais employé aux archives Goethe-Schiller jusqu'en 1897. Parallèlement, il est entre autres éditeur de Schopenhauer et de Jean-Paul.



Selon Steiner, Goethe a le mérite, par exemple face à Newton, d'avoir remis à leur place les qualités de la nature et donc l'expérience vivante ; il est considéré par lui comme le « Galilée de l'organique »⁵ parce qu'il a développé une méthode de recherche qui rend justice à l'essence du vivant.

En philosophie, Steiner se rattache à Fichte, Schelling et Hegel, qu'il désigne en 1892 dans un questionnaire de jeu de société comme son écrivain préféré, aux côtés de Nietzsche et d'Eduard von Hartmann.⁶ Mais il ne s'arrête pas à l'« idée » hégélienne, il cherche la vie spirituelle dans les idées. Comme Marx, il veut surmonter la pâleur de la pensée de l'idéalisme allemand, mais il prend pour cela une autre direction que l'auteur du « Capital ».

En 1891, Steiner obtient son doctorat à Rostock avec la thèse « Les questions de base de la théorie de la connaissance avec une prise en compte particulière de la théorie scientifique de Fichte (Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Fichteschen Wissenschaftslehre). Prolégomènes à la compréhension de la conscience philosophante avec elle-même ». Il dédie l'édition du livre « Wahrheit und Wissenschaft (Vérité et science) » à Eduard von Hartmann, l'auteur de la « Philosophie de l'inconscient ». Mais Steiner espère en vain trouver chez Hartmann de la compréhension pour ses conceptions : Hartmann a de nombreuses objections à l'encontre de la manière d'argumentation de la « Philosophie de la liberté »⁷ de Steiner, qui paraît en 1893/94. Dans cette œuvre, Steiner poursuit la clarification des problèmes fondamentaux de la science de la connaissance et la discussion entamée dans « Vérité et science » avec l'agnosticisme des néo-kantiens ; il tente de délimiter la sphère dans laquelle l'action véritablement libre est possible, dans laquelle elle n'est pas une illusion. Il la trouve dans l'action marquée individuellement par la connaissance, par « l'intuition morale » (individualisme éthique). Steiner a toujours considéré sa « philosophie de la liberté » comme son œuvre fondamentale, c'est pourquoi il y revient régulièrement.⁸

En 1897, Steiner s'installe à Berlin en tant qu'éditeur du Magazin für Literatur (Magazine pour la littérature), après que les espoirs d'un poste d'enseignant à Iéna se soient envolés. A Berlin, il devient également éditeur des « Dramaturgische Blätter (Feuilles dramatiques) », ainsi que membre de la « Giordano Bruno-Bund (Cercle giordano Bruno) » et du cercle des « Kommenden (ceux qui viennent) ». Il se présente alors avec une telle véhémence comme le défenseur de la nouvelle vision scientifique du monde - par exemple dans sa défense de Haeckel contre la critique cléricale - que certains le prennent bientôt pour un athée et un matérialiste. Plus tard, cela lui vaudra le reproche de ruptures et de contradictions radicales dans son développement.⁹ Son individualisme éthique le rapproche non seulement de Nietzsche, mais aussi, par moments, de Max Stirner, le défenseur de l'égoïsme en philosophie, et de son élève John Henry Mackay, qui prônait un anarchisme non violent.

L'enseignement de Steiner à l'école de formation des travailleurs fondée par Wilhelm Liebknecht à Berlin, qu'il exerce de 1899 à 1904 jusqu'à ce que sa position devienne intenable, joue un rôle important dans l'élaboration de sa conception sociale : Certains membres du parti le considèrent depuis longtemps comme une épine dans le pied, lui qui n'est pas le représentant d'une idéologie de parti, qui est critique envers la conception matérialiste de l'histoire et qui voit dans l'aspiration des ouvriers à la justice sociale plus que le reflet des conditions économiques.

Les espoirs de Steiner pour un renouveau social ne reposent pas sur un parti, qu'il soit



de type ancien ou nouveau, il mise en premier lieu sur un mouvement de renouveau spirituel. Une plate-forme pour une action dans cette direction semble s'ouvrir à lui dans la Société théosophique, où il trouve un intérêt pour la vie spirituelle comme nulle part ailleurs. L'accueil favorable de sa vision du monde par des membres dirigeants de cette société l'a incité à y adhérer extérieurement en 1902, écrit-il rétrospectivement.¹⁰ Bien sûr, chez les théosophes, dont le centre se trouve à Adyar (Inde), on s'intéresse surtout à la tradition de l'occultisme asiatique et on se tient à distance du

5 GA 28, P. 79.

6 Wehr 1982, p. 99. Dans la philosophie de Fichte, Schelling et Hegel et dans la pensée de Herder, Lessing, Schiller et Goethe, Steiner voit agir « comme une force cachée » la vie occulte qui « palpait autrefois dans les œuvres des grands mystiques allemands, Paracelse, Jakob Böhme et Angelus Silesius ». (GA 35, P. 44.)

7 Cf. chez Kugler 1978 p. 31 ss. et « Beiträge » n° 84/85.

8 Cf. Palmer 1976.

9 Ce malentendu est lié à des formulations de Steiner qui découlent de la radicalité de sa critique de toute confession religieuse fondée sur une simple autorité. Cf. Wehr 1982, p. 148, Lindenberg 1970, Hansen 1983. Sur Haeckel, cf. Hemleben 1968.

10 Note autobiographique, reproduite dans GA 2/3, p. 168.

[19]

Christianisme avec peu de compréhension. Steiner, en revanche, place de plus en plus la christologie au centre de son activité, souligne, outre les traditions ésotériques indiennes, les traditions ésotériques européennes et, d'une manière générale, insiste sur son orientation indépendante. C'est ainsi qu'intervient finalement la rupture : en 1913, Steiner et ses disciples sont exclus, la « Société anthroposophique » indépendante est fondée.

De 1902 à cette date, Steiner est secrétaire général de la section allemande de la Société théosophique. Marie von Sivers, qu'il épousera plus tard en secondes noces, devient sa collaboratrice permanente. Son volume de conférences et de voyages est déjà énorme à l'époque ; il se produit dans de nombreux pays d'Europe. Il publie la revue « Lucifer-Gnosis ». De nombreux écrits paraissent : « Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (Le christianisme comme fait mystique et les mystères de l'Antiquité) » (1902) cherche une nouvelle compréhension des événements survenus en Palestine au tournant des temps, Steiner restant tout à fait fidèle à son refus de la croyance aux dogmes et de la morale des commandements dans la « Philosophie de la liberté » : il faut remonter, dans l'expérience individuelle, aux sources à partir desquelles les documents religieux ont été rédigés. La Théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la détermination de l'homme » (1904) décrit la structure corporelle, psychique et spirituelle de l'être humain et exprime l'opinion selon laquelle l'homme passe par des vies terrestres répétées (idée de réincarnation), une idée que l'on trouve déjà dans la culture européenne, entre autres, chez le grand philosophe des Lumières Lessing dans son « Erziehung des Menschengeschlechts (Éducation du genre humain) » et chez Immanuel Hermann Fichte. « Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs » (1904/05) décrit la voie anthroposophique d'une formation visant à élargir la conscience, que Steiner enseigne également à l'« école ésotérique » des théosophes.

Stefan Zweig qualifie la formation de Steiner de « stupéfiante » et « étonnamment variée »¹¹. En effet, Steiner est en mesure d'apporter ses propres contributions dans les domaines scientifiques et pratiques les plus divers ou d'oser de nouveaux débuts. Son œuvre contient des contributions à la philosophie et à l'histoire de la philosophie, à la psychologie, à différents problèmes des sciences naturelles, à la médecine, à la théologie,



à l'économie nationale, à la pédagogie et à quelques autres domaines.¹² Seule une partie de ces contributions a jusqu'à présent fait l'objet d'une plus grande prise de conscience publique.

L'ambition de Steiner n'est rien de moins que l'union de l'art, de la science et de la religion, il veut introduire « Dieu dans la science et la nature dans la religion ». ¹³ Ceux qui considèrent cela comme totalement absurde ou présomptueux oublient qu'une telle synthèse a été envisagée plus ou moins clairement par de nombreux esprits de son époque : Le jeune Engels a lui aussi loué un jour la tentative de « trouver le point où le christianisme positif et l'éducation de notre temps se présentent en frères », et a exprimé l'espoir d'un « changement radical dans la conscience religieuse du monde ». ¹⁴ Alors que d'autres se trompent sur cette possibilité, Steiner tente de la réaliser avec la dernière conséquence.

Le travail que Steiner s'impose est énorme et s'accroît d'année en année. A la fin, plusieurs conférences par jour sont la règle, auxquelles s'ajoutent des réunions, des visites, des articles de journaux, du travail pratique et artistique et bien d'autres choses encore. Dans les années qui suivent 1910, l'impulsion anthroposophique se manifeste surtout dans le domaine artistique : quatre « drames-mystères » voient le jour, le nouvel art du mouvement « eurythmie » est inauguré en 1912, et la construction de la double coupole en bois du premier « Goetheanum » à Dornach/Suisse commence en 1913. - Il est détruit par un incendie criminel dans la nuit de la Saint-Sylvestre 1922/23. Par la suite, Steiner peut encore créer un modèle extérieur pour un nouveau bâtiment en béton. Le Goetheanum est conçu comme une « université libre pour la science de l'esprit » : Steiner espère qu'une vie de l'esprit renouvelée, qui recevra des impulsions importantes de cette université, donnera des impulsions qui pourront devenir des « facteurs de guérison pour l'organisme social » ¹⁵.

11 Zweig 1954, p. 113.

12 L'édition complète de Steiner est prévue pour bien plus de 300 volumes. Schmidt 1978 propose une vue d'ensemble de l'œuvre des conférences. Les transcriptions sont de qualité très variable, la plupart n'ont pas été revues par Steiner. Une partie des conférences s'adressait spécialement aux membres et a donc des conditions de compréhension et de jugement particulières.

13 Schuré, d'après Kugler 1978, p. 17.

14 Lettre à F. Graeber du 15. 6. 1839.

15 C'est le titre de GA 198.

[20]

Même Max Dessoir, son adversaire juré, reconnaît à Steiner un « sens pratique étonnant de la réalité » ¹⁶. Le fait que le cercle de silence qui a longtemps entouré son œuvre commence aujourd'hui à se desserrer est probablement lié au fait que de nombreuses approches pratiques de Steiner se sont révélées viables et commencent à faire école. Le mouvement international d'écoles libres, inauguré en 1919 avec la création de l'école Waldorf, la première école complète d'Allemagne, l'agriculture biodynamique, les foyers et les communautés villageoises pour les handicapés mentaux, une série d'hôpitaux alternatifs, voilà quelques mots-clés des champs d'action pratiques de l'anthroposophie. La tentative de Steiner de profiter de la situation après la Première Guerre mondiale et l'effondrement de la monarchie pour mettre en place un nouvel ordre social par le biais d'un vaste mouvement populaire échoue toutefois face à de multiples résistances. Jusqu'à aujourd'hui, le « mouvement de la triarticulation », qui devait conduire à une structure de société libérale, démocratique et solidaire et qui a pu acquérir une certaine influence, en particulier dans le sud de l'Allemagne, ne s'est jamais complètement remis



de cette défaite.¹⁷

Steiner semble avoir été d'avis que l'idée de la triarticulation, en tant qu'approche de réorganisation de la société dans son ensemble, ne pouvait avoir une nouvelle chance qu'après une longue période. Quoi qu'il en soit, la « triarticulation » n'est restée jusqu'à aujourd'hui qu'un dénominateur commun d'initiatives particulières dans les domaines pédagogique, économique et autres, sans pouvoir modifier le système de la société dans son ensemble.

À Noël 1923, Steiner entreprend encore une tentative de grande envergure pour placer la Société anthroposophique sur une nouvelle base et l'ouvrir davantage au monde extérieur. La Société doit être à tous égards non sectaire et libre, il ne doit pas y avoir de « programme » obligatoire. Chacun, indépendamment de sa « religion, de ses convictions scientifiques ou artistiques », doit pouvoir en devenir membre, « s'il voit quelque chose de justifié dans l'existence d'une telle institution, telle que le Goetheanum en tant qu'université libre pour la science de l'esprit »¹⁸.

Même parmi les anthroposophes, la question de savoir dans quelle mesure cette nouvelle fondation de la Société, entreprise lors du congrès dit de Noël, doit être considérée comme pleinement réussie par rapport aux intentions de Steiner, ne fait pas l'unanimité. Ce qui est sûr, c'est que la Société anthroposophique se développe à grande échelle sur tous les continents.

Lorsque Steiner meurt le 30 mars 1925, il est devenu pour un grand nombre de personnes une figure de proue, à laquelle beaucoup doivent la sortie du désespoir spirituel. Son souhait le plus cher avait été, grâce à son « acte d'inauguration », de « mettre les élèves spirituels sur la voie de leur développement »¹⁹, c'est-à-dire de motiver les humains à faire des efforts spirituels qui exigent une autonomie intérieure dépassant la mesure habituelle. La dogmatisation à laquelle se livrent certains de ses adeptes est étrangère à ce but et constitue une menace latente pour l'œuvre. La plainte de Steiner selon laquelle il veut être compris et non vénéré est le commentaire le plus clair à ce sujet.²⁰

Les adversaires de Steiner, qui le considéraient comme un charlatan et un faux prophète, ont voulu nier la véracité intérieure de son passage à la théosophie et à l'anthroposophie et ont défendu en substance l'idée qu'il était devenu infidèle à sa conception originelle au profit d'une sorte de « carrière de gourou », mais qu'il avait nié et dissimulé cette rupture après coup. Cette opinion n'est pas plus défendable que celle selon laquelle Steiner serait un éclectique ou qu'il enchaînerait des intuitions sans lien entre elles. Même si les conceptions de Steiner connaissent une évolution, celle-ci est traversée par un fil rouge. L'approche de Steiner à l'égard de contenus qui, en tant que tels, peuvent également se retrouver dans d'autres courants - occultistes, mystiques, religieux - est toujours déterminée par la ligne directrice méthodologique formulée dans le sous-titre de la « Philosophie de la liberté », à savoir la recherche de « résultats d'observation de l'âme selon la méthode de science de la nature ».

16 Dessoir 1979, p. 494.

17 Cf. GA 23, Leber 1978, Kühn 1978.

18 § 4 des statuts, cf. GA 260. L'association d'une telle ouverture avec un ésotérisme qui cherche à se rattacher aux mystères de l'Antiquité est à première vue étrange, mais cohérente du point de vue de l'approche de Steiner. Voir à ce sujet Prokofieff 1982.

19 Lettre à Hübbe-Schleiden du 16. 8. 1902, d'après Wehr 1982, p. 169.

20 D'après Wehr 1982, p. 322.

[21]



Les méthodes de recherche « suprasensibles » auxquelles Steiner se réfère dans sa théorie théosophique-anthroposophique, se rattachent à la « pensée pure » déjà décrite dans la « Philosophie de la liberté », qui doit se transformer en organe de perception spirituelle par la concentration et la méditation.

[22]

Partie I : Matière et conscience

Concept d'atome et doctrine des qualités primaires et secondaires Historique sur le matérialisme

Le problème du matérialisme est le point de départ autour duquel s'articule la compréhension de la relation entre le marxisme et l'anthroposophie, c'est pourquoi il est nécessaire de réfléchir à l'histoire de ce problème. On désigne habituellement par matérialisme philosophique une manière de concevoir les choses qui part du principe que les objets et les phénomènes, avec leur diversité inépuisable de caractéristiques et de relations, reposent sur un fondement général et substantiel de nature matérielle et que tout ce qui se passe dans le monde est en fin de compte conditionné par la matière et son mouvement.

L'histoire du matérialisme fait partie intégrante de l'histoire des doctrines philosophiques sur la matière, et elle est étroitement liée à l'histoire de l'athéisme et, surtout, à celle de la science de la nature et de la technique. Cependant, il n'y a pas d'identité : les idéalistes et les spiritualistes philosophent aussi sur la matière, et même si l'athéisme est, dans un certain sens, une conséquence du matérialisme et vice versa, il y a eu des athées qui n'étaient pas des matérialistes prononcés et des matérialistes qui n'étaient pas des négateurs de Dieu. (Ce dernier point pouvait, mais ne devait pas, avoir des raisons tactiques, comme l'autoprotection face à la persécution par l'Église de ceux qui pensaient différemment, lesquels, d'autre part, étaient souvent associés au blasphème et à l'athéisme uniquement pour justifier leur persécution). Enfin, la science de la nature et la technique ont certes donné une forte impulsion à la croyance en la matérialité du monde et donc au matérialisme philosophique, mais elles ne sont « matérialistes » que dans la mesure où elles visent la connaissance ou la maîtrise pratique des lois du monde matériel-objectif.

Le mot latin « materia » signifie, dans son sens originel, la matière à partir de laquelle quelque chose est formé ou construit, c'est-à-dire ce qui est palpable, spatial et corporel, ce qui est solide et impénétrable. Cette signification résonne encore chez Ernst Bloch lorsqu'il écrit : « Nous croyons plus au sens du toucher qu'à l'œil ; mais le vrai qu'il montre est toujours une matière. C'est pourquoi la matière à toucher agit aussi comme pensé, comme concept, éveille particulièrement la confiance »,²¹

On ne peut parler d'un concept philosophique de la matière au sens propre du terme que lorsqu'il devient clairement distinct du concept de l'esprit. Qualifier de matérialistes les philosophes milésiens de la nature qui s'interrogent sur le fondement substantiel des phénomènes naturels a donc quelque chose de forcé : l'« eau » de Thalès, l'« air » d'Anaximène et même le « feu » d'Héraclite ne sont justement pas des « matériaux de



construction » ; ce sont des principes du monde, des qualités vivantes. La constitution de la conscience qui se trouve derrière cette philosophie ne connaît pas encore la séparation nette sujet-objet, l'intérieur et l'extérieur ne sont pas encore une opposition abrupte. « De même que notre âme est de l'air et qu'elle nous tient ensemble, de même le cosmos tout entier est un souffle et un air » (Anaximène)²² : une telle phrase provient manifestement autant de la sensation de l'âme comme étant aérienne que de l'expérience du cosmos comme étant animé. Les homoiomères d'Anaxagore ressemblent encore à des germes originels vivants, ce n'est que chez Démocrite qu'ils deviennent des particules de matière mortes. C'est chez Démocrite et son maître Leucippe que nous pouvons parler pour la première fois d'une philosophie matérialiste. Ce sont eux qui introduisent le concept d'atome dans la science. Leur atomisme a des antécédents : Parménide avait essayé de montrer que la multiplicité, le mouvement, tout changement étaient impossibles sans supposer l'existence d'un espace vide, or un

21 Bloch 1978, p. 7.

22 cité par Vorländer I (1963), p. 16.

[23]

espace totalement vide est un non-étant dont l'existence, donc l'être, est une contradiction impossible à affirmer. Il en avait conclu que le mouvement n'était qu'une apparence et une illusion des sens, qu'il n'y avait en réalité qu'un être persistant ; son élève Zénon, en particulier, tenta de le démontrer en montrant les antinomies du mouvement (la flèche volante, Achille et la tortue). - Héraclite s'oppose à la figure de Parménide ; il défend le point de vue du devenir, du mouvement : Tout s'écoule, dit-il dans sa formule la plus célèbre. Il cherche l'unité précisément dans la multiplicité, l'immuable comme loi spirituelle précisément dans le mouvement et le changement. Leucippe et Démocrite tentent de résoudre le problème du mouvement par une autre voie : L'être rigide de Parménide, qui remplit l'espace, est chez eux contracté dans les atomes, laissant un espace vide dans lequel le mouvement devient possible. Alors que chez Héraclite, ce qui est fixe et immobile n'est qu'un moment dans le flux éternel du mouvement, chez les atomistes, le mouvement n'est rien d'autre que le déplacement des atomes fixes et immobiles les uns par rapport aux autres, leur collision et leur rebond. Les atomes sont considérés comme de minuscules particules de matière. Ils sont isolés les uns des autres, ne se transforment pas les uns en les autres, n'ont pas de frontières fluides mais rigides. Ils sont considérés comme immuables, incréés et indestructibles, donc éternels, qualitativement similaires, sans structure et indivisibles (átomos en grec). Ils sont les éléments de construction originels du monde. Le changement de leur position dans l'espace doit expliquer toute la diversité et la variabilité du monde donné aux sens, le devenir n'est rien d'autre que la liaison, la disparition rien d'autre que la séparation des atomes. Démocrite fait naître la connaissance sensible par des effluves des choses, des « eidola » (petites images), qui pénètrent dans les pores des organes des sens. La perception ne doit être qu'une connaissance obscure ; la couleur, le son et le parfum n'appartiennent pas aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais sont fondés sur la structure de notre appareil perceptif : « Le doux et l'amer, le chaud et le froid n'existent que selon l'opinion traditionnelle, de même que les couleurs (des choses) ; en réalité, seuls les atomes et le vide existent »²³.

Une distinction extrêmement importante est née de cette phrase, la distinction entre les propriétés ou qualités dites primaires des choses, comme la pesanteur, l'impénétrabilité



et le remplissage de l'espace, et les qualités secondaires que nous percevons certes dans les choses, mais qui ne sont qu'une simple apparence subjective. Cette distinction constitue la base du réductionnisme et de la pensée modélisée qui jouent un rôle si important dans notre science de la nature actuelle et dont le point de départ historique est l'effort de réduire les qualités secondaires aux qualités primaires « uniquement par les types d'agencement et de mouvement des particules ». Dans un premier temps, seuls les passages de l'état solide à l'état liquide et de ce dernier à l'état gazeux (par exemple glace - eau - vapeur) se présentaient comme des cas convaincants, avec l'explication suivante : à l'état solide, les 'atomes' ont des positions mutuelles fixes autour desquelles des oscillations sont tout au plus possibles. A l'état liquide, les particules « collent » encore les unes aux autres, mais peuvent se déplacer mutuellement - d'où la possibilité de former une surface libre. A l'état gazeux, les forces centrales (agissant uniquement de centre à centre) sont surmontées par une vitesse suffisamment élevée des particules, de sorte que le gaz tend vers l'expansion et ne forme pas de surfaces libres. - Le mot état d'agrégat vient de cette représentation.²⁴

Le matérialisme atomiste a des conséquences contraignantes pour la réponse à la question du sens de l'évolution du monde. Chez les atomistes, ce ne sont pas les forces de l'âme, comme l'amour et la haine chez Empédocle, qui relient et séparent les éléments, ce n'est pas une raison du monde qui donne un sens et une direction, comme le « Nus » d'Anaxagore, qui règle le mouvement, celui-ci s'effectue sans direction, avec une nécessité d'airain, sans sens et sans conscience (Ananke). L'âme n'est pas quelque chose de mû par elle-même et donc d'immortel comme chez Platon, c'est un corps, même très fin, dont les atomes se dispersent après la mort.

Le matérialisme atomiste conduit à un dilemme : les atomes, puisqu'ils sont censés être à l'origine de l'apparence sensible, ne peuvent pas apparaître eux-mêmes, mais en même temps, on doit se les représenter comme existant dans l'espace, donc comme les objets du monde de l'apparence. En tant que cause des propriétés des choses, l'atome de Démocrite court un danger,

23 Capelle 1963, p. 437.

24 Georg Unger 1979, p. 47.

[24]

se volatilise, en l'absence de toute propriété, en un simple concept, perdant ainsi son caractère prétendument réel : En partant de la matière comme cause des contenus perceptifs, Démocrite fait de l'apparence une apparence et de la matière un concept qui, en tant que tel, ne peut plus être la cause réelle de cette apparence, qui affecte matériellement l'organe des sens.

Plus tard, Épicure tente d'échapper à cette conséquence en prenant, en tant que sensualiste, le monde des sens comme une « apparence objective »²⁵ au lieu de le subjectiver comme Démocrite. Mais ce faisant, il court un autre danger : celui de voir l'atome dépouillé de son rôle de principe conditionnant ultime et ravalé au rang de phénomène du monde objectif des phénomènes parmi d'autres phénomènes de même rang - même s'il n'est pas visible à nos yeux en raison de sa petitesse.

La différence entre les qualités primaires et secondaires serait certes aplanie, mais à quel prix pour le matérialisme !

L'approche atomiste de Démocrite ne sera reprise avec force qu'à l'époque moderne, dans le contexte de la formation d'hypothèses scientifiques. La pensée médiévale sur la matière est avant tout déterminée par Aristote et sa doctrine sur le rapport entre la



forme et la matière. Dans celle-ci, la matière ne devient certes réelle qu'à travers la forme (idéale), mais elle oppose quand même aussi une résistance aux forces de la forme et a ainsi une valeur intrinsèque plus grande que chez Platon, pour qui elle n'est que l'indéterminé sans forme, dans lequel se reflètent les idées en tant que ce qui existe véritablement. Les aristotéliens arabes Avicenne et Averroès renforcent cette valeur propre de la matière en interprétant les formes comme les possibilités germées dans la matière elle-même, que la divinité n'a plus qu'à « extraire » par son souffle. En liaison avec la négation de l'immortalité individuelle, c'est un coup porté à la religion, de même que la doctrine d'Épicure était déjà devenue le point de départ de la critique matérialiste de la religion, bien qu'elle ne nie pas les dieux, mais ne fait que procurer aux humains le repos face à eux en les reléguant à la périphérie des événements mondiaux.

Les hommes qui ont imposé le bouleversement spirituel à l'aube des temps modernes étaient en général tout sauf des athées. Ils se distinguent de l'état d'esprit du Moyen-Âge en insistant sur l'autonomie du sujet connaissant ; ce ne sont pas l'autorité et la tradition qui doivent compter, mais uniquement l'observation, l'expérimentation et la rationalité calculée. La révolution scientifique de cette époque ouvre d'immenses perspectives à la connaissance du monde matériel, face auxquelles l'importance de la vie spirituelle doit pâlir.

Grâce à la vision héliocentrique du monde de Copernic et de Kepler – Nicolas de Cuse l'avait déjà partiellement anticipée –, la Terre se retrouve dans la position d'une planète parmi d'autres, la conception de la « sphère céleste » entourant la Terre chez Aristote, avec ses corps célestes idéaux (c'est-à-dire entièrement purs en surface, parfaitement arrondis), disparaît ; Galilée découvre avec sa lunette les déformations de la surface lunaire et les taches solaires. Et Giordano Bruno ose pour la première fois affirmer qu'il existe une infinité de mondes matériels dans l'espace infini, comme celui auquel appartient notre Terre. Si, auparavant, l'opposition entre l'éphémère et l'éternel semblait en quelque sorte représentée de manière extérieure et spatiale dans la relation de la Terre avec le ciel et ses étoiles « éternelles », l'image d'un univers matériel sans fin, dans lequel toutes les étoiles et tous les systèmes stellaires naissent et disparaissent, ont une histoire, s'est progressivement imposée. Kant, dans son « Histoire générale de la nature et théorie du ciel », formulera plus tard l'hypothèse que notre système planétaire est né d'une nébuleuse cosmique primitive en rotation (théorie de Kant-Laplace).

Des données empiriques objectivables, c'est-à-dire pouvant être pesées et mesurées, sont demandées : mesurer ce qui est mesurable et rendre mesurable ce qui ne l'est pas, telle est la devise de Galilée. Mais l'étendue, la solidité, etc. des choses sont bien plus accessibles à la quantification que les qualités secondaires plus « impressionnables ». La réflexion selon laquelle le chatouillement que je ressens n'est pas dans la plume qui touche mon pied est simplement transposée à d'autres types de sensations. Dès lors, les sciences de la nature interprètent les sensations perceptives – dans le sens de la distinction démocritique – le plus souvent comme des types de réactions ou de sensations psychologiques et subjectives qui résultent de l'action de types de stimuli physiologiques et objectifs sur les organes sensoriels et réceptifs.²⁶

25 Cf. MEW-Erg. tome 1, p. 297.

26 Cf. Holzkamp 1973, p. 78, Scheurle 1984.

[25]

Les doctrines de Bacon et de Gassendi, qui se rattache à l'atomisme épicurien, sont à l'origine de l'évolution moderne de la philosophie. Bacon place délibérément l'étude et



la maîtrise de la nature « au centre de toute activité scientifique. Bacon suit Hobbes et Locke. La philosophie de Locke constitue - à côté des conceptions de Descartes et de la science de la nature classique du XVII^e siècle [...] la base théorique essentielle du matérialisme français du XVIII^e siècle, largement mécanique et non dialectique (La Mettrie, Holbach, Diderot, Helvétius). Il conçoit l'univers comme un ensemble cohérent de corps matériels, dans lequel une détermination continue des processus naturels est donnée par des lois objectives et reconnaissables. Le mouvement, l'espace et le temps sont considérés comme des modes d'existence de la matière ».²⁷

Une telle détermination continue des événements naturels est surtout concevable grâce à la physique newtonienne : la découverte des lois de la mécanique et de la gravitation prouve que la même force qui fait tomber les corps sur terre fait aussi tourner les planètes autour du soleil ; la mécanique céleste de Newton rend ainsi les mouvements des corps célestes clairement calculables et explicables mécaniquement. L'approche de la mécanique astronomique devient de plus en plus un idéal de connaissance. Ce qui est valable pour le plus grand, l'univers, on veut aussi le trouver dans le plus petit. La renaissance de l'atomisme antique s'oriente ainsi à l'époque moderne vers une sorte de micro-astronomie - jusqu'au modèle atomique de Rutherford-Bohr.

L'atomisme reçoit une nouvelle impulsion de la part de la chimie naissante, qui travaille avec l'idée mécaniste selon laquelle « des nombres égaux d'atomes d'une sorte et d'une autre de deux substances qui réagissent ensemble s'assemblent par paires pour former les 'molécules' du composé. L'expérience selon laquelle il existe des poids fixes de liaison entre les substances élémentaires est maintenant interprétée par le fait qu'il s'agit des rapports des poids des atomes d'une sorte et de l'autre. L'expérience des 'proportions multiples', c'est-à-dire que seuls les multiples entiers peuvent se saturer les uns les autres, signifie alors l'idée évidente que, pour une molécule de composé, un atome d'une sorte s'associe à deux ou trois atomes d'une autre, ou deux d'une sorte à trois d'une autre, mais jamais avec un 'demi atome' ».²⁸

Le matérialisme mécaniste des XVII^e et XVIII^e siècles croit en la possibilité de réduire non seulement les formes les plus complexes du mouvement de la matière, mais aussi les phénomènes de la conscience (pensée, perception, sensation, représentation) au mouvement mécanique des atomes. Celui-ci s'effectue dans l'espace vide de Newton, pensé comme une sorte de récipient, et dans le temps vide, mesurable en unités.

La situation de départ connue de Démocrite est ainsi rétablie. C'est chez Thomas Hobbes, le continuateur de la doctrine de Bacon, que la situation est la plus claire : Les impressions sensorielles sont produites par l'action mécanique des objets sur l'appareil de nos organes sensoriels, mais seules les qualités accessibles à la mesure mathématique et au calcul, comme la forme et le mouvement, correspondent de manière imagée aux propriétés des choses, tandis que les qualités « subjectives », le son, la chaleur, la coloration, etc. n'existent que dans la conscience, dans laquelle elles sont attirées par les choses en soi, quelle que soit leur nature.

René Descartes défend lui aussi la distinction entre deux types de qualité, tout comme son antipode John Locke.

Face à ce dernier, George Berkeley objectera plus tard que la solidité, l'étendue et le mouvement ne nous sont donnés que par la perception sensorielle, en premier lieu par le toucher, et que la distinction est donc artificielle. Même si cet argument semble plausible, la conséquence de Berkeley d'intégrer radicalement le contenu du monde dans



la conscience a provoqué des critiques. Même les substances qui conditionnent les qualités sensorielles et que Locke a laissées de côté, Berkeley ne veut pas les considérer comme des équivalents extérieurs de nos contenus conscients. Tout ce que nous connaissons et percevons n'existe que comme phénomène de notre conscience. « *Esse est percipi* », être c'est être perçu, aucun autre sens ne peut être attribué à l'affirmation selon laquelle quelque chose existe.

27 Buhr/Klaus 1974, p. 748.

28 G. Unger, p. 48.

[26]

Les matérialistes français reprennent la thèse des empiristes anglais selon laquelle les sensations sont la seule source de connaissance du monde extérieur matériel. Leur vision de la nature est mécanique ; l'homme est « une machine [...] qu'un fatalisme absolu commande impérieusement » (LaMettrie)²⁹. Le « *Système de la Nature* » de Holbach paraissait « gris et mortuaire » à Goethe : « Comme nous étions creux et vides dans cette triste demi-nuit athée [...] Une matière devait être, mue de toute éternité, et devait maintenant, par son mouvement à droite et à gauche, produire de tous côtés, sans plus, les phénomènes infinis de l'existence »³⁰.

Les soi-disant encyclopédistes ne sont pas tous athées. Diderot, par exemple, déclare que « les ailes du papillon, les yeux d'un moustique suffiraient » pour écraser l'athéisme »³¹. Derrière cela se trouve la conception du déisme, avec son idée fondamentale de la religion naturelle, de la possibilité de connaître Dieu uniquement à partir de la nature et des dispositions morales de l'homme, indépendamment de la dogmatique ecclésiastique. En reconnaissant un noyau de vérité commun aux différentes confessions religieuses, les Lumières s'avancent ici vers l'idée de tolérance religieuse, une tolérance qui a pour conséquence politique que, dans l'État, chacun doit désormais pouvoir être heureux comme il l'entend. Le Dieu des déistes est pensé à la manière newtonienne. Le mécanisme du monde - comme une horloge qui a été créée et remontée - suit son cours selon les lois que lui a données le Créateur, sans que ce dernier n'intervienne encore dans le mécanisme. C'est précisément ce fait que le matérialisme utilise pour expliquer qu'un tel dieu est une hypothèse superflue et que le mouvement de la matière peut être expliqué par la nature même de la matière sans la première impulsion divine.

Pourtant, l'idée d'un tel créateur entièrement hors du monde ne reste pas incontestée, puisqu'elle est en fin de compte un fruit du dualisme platonicien de l'esprit et de la matière, qui se développe dans le christianisme médiéval jusqu'au mépris de l'ici-bas et à l'idéal de la mise à mort de la chair. Cette impulsion platonicienne résonne encore dans le dualisme de Descartes entre substance pensante et substance étendue.

C'est Spinoza qui, au XVIIe siècle, tente de remplacer cette idée de créateur extraterrestre et le dualisme par un système moniste-panthéiste, en supposant une substance divine unique qui, en tant que *causa sui* (cause d'elle-même) incréée, indestructible et infinie, a les deux modes en elle - l'étendue, c'est-à-dire la matérialité, et la pensée ou la conscience. La matière est ici « vue en Dieu ; comme attribut d'extension de Dieu ».³² La pensée Dieu-Nature de Spinoza a eu une grande influence sur la pensée de Lessing, Herder et Goethe, on la retrouve déjà d'une certaine manière chez Giordano Bruno, auquel Goethe se rattache en poésie par les mots :

« Que serait un dieu qui ne pousserait que de l'extérieur,
Qui ferait courir l'univers en cercle sur son doigt ?



Il lui convient d'agiter le monde à l'intérieur,
D'élever la nature en lui, de s'élever dans la nature,

De sorte que ce qui vit, tisse et est en Lui
Ne manque jamais de Sa force, jamais de Son esprit ! »³³

Kant occupe une position étrangement ambiguë dans l'histoire du problème du matérialisme. Que les choses en soi existent en dehors de la conscience est une thèse plutôt matérialiste, que l'espace et le temps ne sont que des formes de notre subjectivité est une thèse plutôt idéaliste. De sa critique des preuves de l'existence de Dieu, chacun pouvait prendre ce qu'il voulait : l'athée la certitude qu'il ne peut y avoir de preuve rationnelle de l'existence d'un être suprême, l'homme d'église l'argument selon lequel la preuve du contraire est tout aussi impossible et que seule la foi est décisive. Kant lui-même était tout de même de l'inion que la preuve physico-téléologique de l'existence de Dieu à partir de l'ordre de la nature, qui est plein de finalité et de sagesse, n'apportait certes pas de certitude apodictique,

29 cité d'après Oisermann 1972, p. 273.

30 Goethe, *Dichtung u. Wahrheit* (Poésie et vérité), livre 11, p. 36.

31 d'après Bloch, p. 55.

32 Bloch, p. 47.

33 Cité d'après GA 60, conférence du 26. 1. 1911.

[27]

mais pourrait augmenter cette « croyance en un auteur suprême jusqu'à une conviction irrésistible »³⁴.

La « chose en soi » de Kant a ceci de commun avec les « atomes » de Démocrite qu'elle provoque l'apparition, mais n'apparaît pas. L'optique de Newton est également conçue de cette manière : la couleur comme apparition, causée par une réalité ondulante sous-jacente qui n'apparaît pas elle-même. Goethe procède tout autrement en tant que naturaliste/chercheur de la nature : « De même que l'explication des phénomènes spirituels consiste à déduire l'un de l'autre, de même l'explication des qualités naturelles (couleurs, sons, sensations de chaleur, etc.) consiste à montrer dans quel rapport elles se trouvent entre elles ». La « tâche de la science de la nature n'est pas de déduire ce qui est perceptible par les sens à partir de ce qui ne l'est plus (matière lumineuse, vibration lumineuse), mais de montrer l'interdépendance des différentes qualités perceptibles. Si l'on est en mesure d'indiquer la dépendance d'un groupe cohérent de perceptions par rapport à un autre groupe de même nature, alors on a constaté un phénomène originel »³⁵. La distinction artificielle entre qualités primaires et secondaires est évitée chez Goethe, sans qu'il en résulte, comme chez Berkeley, un idéalisme subjectif. Hegel et Schelling prennent le parti de Goethe - contre Newton et le mécanisme.

Dans sa « Science de la logique », Hegel polémique contre l'explication totale de l'« atome » comme « principe de la plus grande extériorité et donc de la plus grande absence de concept »³⁶ ; il fait naître le devenir, le mouvement, de la dialectique de l'être et du néant, de sa contradiction, qu'il ose penser au lieu de la déplacer au niveau de l'espace rempli de matière et de l'espace vide comme les atomistes antiques. La matière est pour lui un moment dans le processus de devenir de l'idée absolue, tout comme l'espace et le temps fonctionnent comme ses productions. La nature est « l'idée sous la forme de l'altérité »³⁷. Alors que chez Fichte, la matière est conçue comme un non-Je, comme une résistance que le sujet absolu s'oppose à lui-même, Schelling développe un



« idéalisme réel » qui conçoit la nature comme un esprit visible, l'esprit comme une nature invisible et qui se réfère au fait que dans la nature elle-même, les phénomènes deviennent de plus en plus spirituels : « Les phénomènes optiques ne sont rien d'autre qu'une géométrie dont les lignes sont tracées par la lumière, et cette lumière elle-même est déjà d'une matérialité ambiguë. Dans les phénomènes du magnétisme, toute trace matérielle disparaît déjà [...] »³⁸.

Le fait que de telles approches de l'idéalisme allemand aient été évincées n'était pas seulement lié au matérialisme de l'esprit de l'époque, mais aussi à l'unilatéralité et au caractère spéculatif des systèmes de Schelling et de Hegel. - Les quelques « goethéanistes » qui, comme Goethe lui-même, pratiquaient la recherche empirique sur la nature, étaient trop faibles pour percer. Vers le milieu du siècle, le matérialisme est devenu le point de vue déterminant et a pris le caractère de ce que la théorie scientifique moderne appelle un « paradigme » : de manière générale, on prend les processus matériels comme étant les processus primaires et décisifs, les processus de vie et de conscience sont en revanche considérés comme des effets secondaires des processus physico-chimiques. Certes, comme au XVIIIe siècle, on en reste souvent à des affirmations globales qui sont des « anticipations sur les résultats de la recherche qui doivent encore être obtenus »³⁹ ; mais l'essentiel est l'attente inébranlable qu'il s'agit tout au plus de lacunes que le développement ultérieur de la recherche empirique finira par combler. La science n'avait-elle pas détruit les anciens mythes, « désenchanté » le monde, démontré de plus en plus les « causes naturelles » de tous les événements ? Que pouvait être la représentation d'un monde immatériel, telle qu'elle s'était formée dans les temps anciens sous l'influence de la religion, sinon un produit de l'ignorance ? C'est ce que pensaient souvent les chercheurs de connaissances les plus conséquents de la deuxième moitié du XIXe siècle. Et ils pouvaient se sentir confirmés par la stupidité des réactionnaires qui ont barré la carrière académique à un David Friedrich Strauß et à un Ludwig Feuerbach à cause de leurs conceptions critiques de la religion. Feuerbach déduit l'origine de la religion de la essence de l'humain, de son aspiration au bonheur. « [...] les dieux sont les désirs/souhaits conçus/pensés comme réels,

34 Kant 1974, p. 550 et suivantes.

35 Goethe (Kürschner), 5e tome, p. 272 (note de Steiner).

36 Hegel, Logique I, p. 205.

37 Hegel, Encyclopédie, p. 200.

38 Schelling 1957, p. 8f.

39 Meyers Enz., art. „matérialisme ».

[28]

de l'humain ... », écrit-il.⁴⁰ La philosophie de Feuerbach établit « l'humain en tant que l'essence suprême de la nature [...] et, par conséquent, l'organisation digne de l'humain de l'être-là de l'humain terrestre, unique et les relations interhumaines » comme « l'objet le plus important du philosophe »⁴¹.

La sensorialité lui vaut « comme l'unique vrai »⁴². Le « matérialisme de science de la nature (y compris le matérialisme physiologique ou 'vulgaire' de Vogt, Moleschott, Büchner), qui culmine au XIXe siècle avec le monisme de Haeckel, est lui aussi essentiellement lié à la pensée de Feuerbach et au positivisme »⁴³.

Haeckel tire les conséquences de l'enseignement de Darwin, dont la théorie de l'origine des espèces par sélection naturelle coupe définitivement l'herbe sous le pied de la compréhension platement littérale de l'histoire de la création telle qu'elle prévalait à l'époque. S'appuyant sur la découverte de Mendel des lois de l'hérédité (combinaison



génétique et mutation), il explique l'évolution des organismes par la sélection des caractéristiques qui se révèlent particulièrement utiles du point de vue de la probabilité de survie dans la lutte pour la rareté de la nourriture et de l'espace vital. Ces caractéristiques se transmettent, tandis que les organismes inadaptés disparaissent. En tant que néodarwinisme, cette conception est en substance celle qui prévaut encore aujourd'hui parmi les biologistes.

Les nouvelles découvertes semblent non seulement fournir brique après brique une explication de tout ce qui se passe à partir de causes purement naturelles, mais elles ancrent aussi définitivement dans l'image du monde de science de la nature l'idée de développement que Herder, Goethe et d'autres avaient déjà défendue - sur une base certes très différente. En géologie, c'est Lyell qui, comme le dit Engels, « a apporté la raison dans cette science en remplaçant les révolutions soudaines provoquées par les caprices du Créateur par les effets lents d'une transformation progressive de la terre »⁴⁴ D'après les matériaux que la science a mis au jour, la Terre a connu une évolution de plusieurs millions d'années avant l'apparition de l'humaine .

Julius Robert Mayer découvre la loi de la conservation de l'énergie : dans toutes les transformations d'une forme d'énergie en une autre, par exemple du frottement en chaleur, la masse (dans sa somme) ainsi que l'énergie et la charge sont conservées. La preuve est faite que les lois chimiques et physiques qui agissent dans l'inorganique sont également valables dans l'organisme. Ainsi, le mouvement de la matière semble indestructible, l'hypothèse d'une force vitale particulière pour expliquer les phénomènes de la vie est superflue. La découverte par Schwann et Schleyden de la cellule en tant que composant matériel de l'organisme, la validité des lois de la conservation de l'énergie également dans le métabolisme et enfin - au cours de notre siècle - la découverte d'un substrat matériel de l'hérédité sous la forme des molécules d'ADN qui sont porteuses du « code génétique », tout cela agit avec une force tout à fait suggestive pour que la vie soit de plus en plus considérée comme un processus purement matériel.

Aujourd'hui, on se représente souvent l'apparition de la vie - selon l'hypothèse du biochimiste soviétique Oparin, largement reconnue en Occident - de telle sorte que des co-cervats, des gouttelettes gélatineuses, se sont formés à plusieurs reprises dans la « soupe originelle » de l'état originel de la Terre, dont certains présentaient des conditions internes telles qu'ils ne pouvaient pas être détruits par une action extérieure. Et ce parce qu'elles étaient « adaptables », qu'elles présentaient un métabolisme élémentaire avec l'environnement. C'est ainsi que la « sélection naturelle » a commencé et qu'elle est devenue le moteur de l'évolution ultérieure, au cours de laquelle des êtres vivants de plus en plus complexes et parfaits sont finalement créés à partir d'êtres simples, bien entendu sur des périodes incroyablement longues. (D'autres théories affirment que la vie est arrivée sur Terre par des germes provenant d'autres planètes ; mais cela ne fait bien sûr que déplacer d'un endroit à un autre le problème fondamental de l'origine du vivant à partir de la matière inanimée).

Le développement de la physiologie de l'activité nerveuse supérieure, en particulier la réflexologie de Pavlov et de son école, semblait ouvrir la perspective d'une maîtrise enfin matérialiste des processus conscients. La thèse des « matérialistes physiologiques » du XIXe siècle selon laquelle le cerveau émettait des pensées

40 d'après Störig I (1979), p. 159.



41 Buhr/Klaus, p. 748.

42 Bloch, p. 163.

43 Buhr/Klaus, op. cit.

44 MEW 20, p. 217. Pour une présentation du développement de science de la nature, voir Konstantinow 1972, p. 89 et suivantes, et Bernal 1970.

[29]

comme le foie secrète de la bile était trop simpliste. Mais aussi un parallélisme psychophysique ou un hylozoïsme, qui cherche à rendre plus compréhensible l'origine de l'animation et de la conscience en reconnaissant une certaine animation à toute la matière, même à la matière dite morte, n'était guère satisfaisant non plus. (Haeckel avait défendu un tel hylozoïsme.) Pavlov et ses élèves font la distinction entre les réflexes dits conditionnels et les réflexes dits inconditionnels. Les seconds sont des modèles de réaction innés, les premiers apparaissent lorsqu'un stimulus conditionnel précède immédiatement et à plusieurs reprises un stimulus inconditionnel : Chez le célèbre chien de Pavlov, l'allumage d'une lampe juste avant la distribution de nourriture finit par déclencher une salivation, même si le chien n'est pas nourri. Les stimuli conditionnels deviennent des signaux qui informent l'organisme sur le monde extérieur ; Pavlov voit dans le langage le « deuxième système de signalisation ». Pavlov veut que tous les processus d'apprentissage soient compris de cette manière - l'école behavioriste de psychologie a continué à construire sur cette base.

Le développement de la physiologie a toutefois eu un autre aspect : Au 19^e siècle s'est développé « l'idéalisme physiologique » (Helmholtz, les néo-kantiens). Celui-ci part de la découverte des « énergies sensorielles spécifiques » par Johannes Müller, qui interprétait déjà sa découverte de telle sorte que le caractère des différentes qualités sensorielles est fondé sur les organes sensoriels qui leur sont associés. La subjectivité du monde des phénomènes semble ainsi avoir été élevée au rang de fait physiologique objectif. Pour Helmholtz, les sensations ne sont déjà plus des représentations des objets, mais - en raison de l'aliénation du stimulus initial au cours de son trajet jusqu'à sa transformation en fait de conscience dans le cerveau central - de simples signes ou symboles pour les choses en soi, auxquelles on tient tout de même ici ; dans le néo-kantianisme, elles sont généralement éliminées comme inconséquence de Kant. Paradoxalement, un idéalisme subjectif qui ne peut voir dans la perception sensorielle et son contenu aucun fait du monde, mais seulement un fait de la conscience, est ici l'enfant de ce matérialisme qui, en réduisant le monde extérieur aux atomes, aux processus mécaniques et aux grandeurs, oblige à prendre la couleur, la chaleur et le son entièrement dans le sujet.

Il est tout aussi paradoxal que les idées de l'atomisme soient finalement ébranlées par la physique atomique et ses antécédents. Au tournant du siècle, on assiste à ce que l'on appelle la crise de la physique : la théorie du champ électromagnétique, la découverte des rayons X, de la radioactivité, la constatation que la masse d'un corps dépend de sa vitesse, sont interprétées à l'époque par de nombreux scientifiques, naturels ou non, comme une sorte de « disparition de la matière », qui a désormais elle-même besoin d'être expliquée. Sa notion devient dépendante de celle d'énergie, dont elle apparaît comme une manifestation. Les « atomes », qui deviennent maintenant « tangibles » dans l'expérience, dans les phénomènes consécutifs, contredisent en tout point les propriétés de l'atome supposées de manière hypothétique depuis l'Antiquité : « Ils peuvent pénétrer la matière. Celle-ci est en grande partie 'vide'. Ils ne sont pas indivisibles, il y a la 'désintégration' radioactive. En essayant d'expliquer les phénomènes lumineux, on



arrive à des oscillations impensables pour des particules matérielles ; des lois numériques totalement nouvelles apparaissent alors [...] La production d'énergie pratiquement inépuisable du radium contredit un principe des énergéticiens qui n'a été conservé que par des hypothèses supplémentaires. Les ondes peuvent se comporter comme des particules, les particules comme des ondes. La plupart du temps, il est impensable de connaître avec précision les paramètres « classiques » tels que la vitesse, le lieu, la masse, etc. Le « principe d'incertitude ». Dans certains cas, on doit même parler de perte d'identité »⁴⁵.

La physique moderne, dont les atomes sont devenus si absurdes que la possibilité de leur attribuer au moins des qualités primaires n'est pas en vue, semble sceller l'échec de la doctrine des deux types de qualité. Werner Heisenberg écrit ainsi : « Chez Démocrite, les atomes avaient perdu les qualités telles que la couleur, le goût, etc., il ne leur restait que le remplissage de l'espace ; les déclarations géométriques sur les atomes étaient considérées comme admissibles et ne nécessitaient pas d'analyse supplémentaire. Dans la physique moderne, les atomes perdent également cette dernière qualité, ils ne possèdent pas les qualités géométriques à un degré plus élevé que les autres : couleur, goût, etc. »⁴⁶

Aux possibilités pratiques destructrices de la technique atomique semble correspondre l'impossibilité théorique de construire sur l'atome une explication du monde :

45 G. Unger, p. 50.

46 Heisenberg 1959, d'après Thürkauf 1980, p. 194.

[30]

La tentative de trouver une prise sur ce qui existe en soi par la mise en évidence d'éléments ultimes du monde de nature matérielle semble déboucher sur le mauvais infini des tentatives de trouver des particules toujours plus petites avec des machines toujours plus grandes (accélérateurs de particules) et des projets de recherche toujours plus coûteux.

Si les faits scientifiques semblaient parler d'eux-mêmes au XIXe siècle, leur besoin d'être interprétés s'est révélé de plus en plus évident au XXe siècle.

Les géométries non euclidiennes créées par Lobatchevski et Riemann ont eu pour conséquence de modifier les notions d'espace et de temps par rapport à la physique newtonienne. La théorie de la relativité d'Einstein met en évidence l'interdépendance de l'espace et du temps : selon cette théorie, la simultanéité des événements n'est plus absolue mais relative.

L'analyse spectrale a démontré que les corps célestes sont en principe composés des mêmes éléments chimiques que la Terre. Grâce à la « combinaison géniale » (Steiner)⁴⁷ de cette analyse spectrale et du principe Doppler, on obtient pour la première fois une image de l'univers qui saisit de manière vraiment adéquate les rapports spatiaux et matériels. Si l'analyse spectrale semblait d'une part soutenir la thèse du caractère matériel du monde, elle a d'autre part conduit à ébranler la croyance en l'éternité de l'univers matériel spatialement infini. Les observations astronomiques ont montré que les spectres des « nébuleuses stellaires » situées en dehors de notre galaxie présentent généralement un décalage vers les plus grandes longueurs d'onde (« décalage vers le rouge »), ce qui indique que la source de lumière et le récepteur sont éloignés l'un de l'autre. On a donc supposé que les « nébuleuses » s'éloignent du point de vue de tout observateur, et ce d'autant plus rapidement qu'elles sont éloignées de lui. On déduit parfois de cette théorie de l'univers en expansion que l'univers a dû être autrefois



concentré dans un espace infiniment petit et qu'un « big bang » a dû se produire à un moment donné pour marquer le début de l'expansion.

Ainsi, dans le cadre du débat scientifique lui-même, un argument possible contre l'immortalité de la matière est apparu. De même, l'immortalité du mouvement de la matière a soudain été mise en doute par des arguments scientifiques : Le théorème d'entropie de la thermodynamique, selon lequel les formes d'énergie transformées en chaleur ne peuvent pas être entièrement reconverties, a conduit au pronostic d'une mort de l'univers par la chaleur (ou plutôt par le froid). On a cependant fait valoir, avec une certaine raison, que le théorème de l'entropie n'était valable que pour des systèmes finis et fermés et que son extrapolation à l'univers (par Thomson et Clausius) contenait la prémisse tacite de sa finitude.⁴⁸

Ce qui, au tournant du siècle, a souvent été ressenti comme une « crise du matérialisme » n'était pas seulement une question physique, mais était aussi lié à l'insatisfaction concernant la dérivabilité matérialiste de l'âme, qui s'articulait en particulier autour de « l'étude de certains phénomènes anormaux de la vie de l'âme, de l'hypnotisme, de la suggestion, du somnambulisme »⁴⁹. La psychanalyse freudienne et l'ensemble de la psychologie des profondeurs tentent de tenir davantage compte de la spécificité du psychisme et de ne pas le réduire aux processus nerveux et cérébraux. Bien que certains le considèrent comme un idéaliste ou le critiquent pour cette raison, Freud a probablement entrepris avec son approche une tentative de « dépassement du matérialisme dans le cadre du paradigme matérialiste lui-même » : Chez lui aussi, l'esprit naît de ce qui n'est pas spirituel, en tant que produit de sublimation d'énergies pulsionnelles et naturelles. C. G. Jung, quant à lui, s'est vu contraint de chercher consciemment à se rattacher à des traditions « ésotériques », dans lesquelles on comptait encore sur la réalité du spirituel.⁵⁰

47 Steiner, GA 60, conférence du 16.3.1911.

48 Cf. Buhr/Klaus, p. 1283 et suivantes. Wetter 1977, p. 32 et suivantes, admet lui aussi qu'on ne peut pas construire une critique du matérialisme sur le seul théorème de l'entropie.

49 GA 1 1, p. 1 1f.

50 Cf. Wehr 1972.

[31]

Le concept de matière du marxisme :

1. question fondamentale de la philosophie et définition léninienne de la matière

Le marxisme se comprend un matérialisme contestataire. Cela ne signifie pas pour autant qu'il nie le spirituel par excellence et ne reconnaît que l'existence de la matière : « Les influences du monde extérieur sur l'humain s'expriment dans sa tête, s'y reflètent sous forme de sentiments, de pensées, d'instincts, de déterminations de la volonté, bref de « courants idéaux », et deviennent sous cette forme des 'puissances idéales' »¹. Le « matérialisme » signifie encore moins une attitude face à la vie dépourvue d'idéaux : les grands sacrifices que les marxistes ont consentis pour leur cause témoignent du contraire. Seul le philistin, se moquait Engels, « entend par matérialisme la bouffe, la boisson [...] la cupidité, l'avarice [...] et l'escroquerie boursière, bref, tous les vices sordides auxquels il s'adonne en silence [...] ».²

Ce qui est plutôt décisif, c'est la conception selon laquelle l'esprit est secondaire par



rapport à la nature, la pensée par rapport à l'être, que l'idéal est déterminé par le matériel. Sur cette question, qu'Engels qualifie dans l'ouvrage de Feuerbach de « grande question fondamentale de toute philosophie, spécialement la plus récente », les philosophes se seraient divisés en deux grands camps, celui du matérialisme et celui de l'idéalisme : « Qu'est-ce qui est originel - l'esprit ou la nature - cette question s'aiguise face à l'Église : Dieu a-t-il créé le monde ou le monde est-il là depuis le début ? »³

La nouveauté décisive chez Marx et Engels est la transposition du matérialisme à la conception de l'histoire, l'idée fondamentale selon laquelle la production d'idées est directement imbriquée dans la production matérielle et ne peut donc jamais être autre chose que l'être conscient, la conscience du processus de vie réel dans lequel les humains travaillent la matière, dans lequel cette matière est leur condition de vie : « Les présupposés avec lesquels nous commençons ne sont pas arbitraires, ce ne sont pas des dogmes, ce sont les conditions réelles présupposés dont on ne peut faire abstraction que dans l'imagination.⁴

Mais la question fondamentale de la philosophie a maintenant pour Engels un deuxième aspect, la question de la connaissabilité du monde. Le marxisme répond résolument par l'affirmative à cette question. Le jeune Marx se moquait déjà des kantien et de leur agnosticisme, les qualifiant de « prêtres de l'ignorance dont l'affaire quotidienne est de réciter un chapelet sur leur propre impuissance et la puissance des choses ». ⁵ Pour Engels, « l'expérience et l'industrie » réfutent l'agnosticisme de manière frappante en tant qu'absurdité : « Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un processus naturel en le faisant nous-mêmes, en le produisant à partir de ses conditions, en le faisant de surcroît servir à nos fins, alors c'en est fini de l'insaisissable « chose en soi » kantienne. Les substances chimiques produites dans le corps végétal et animal sont restées des « choses en soi » jusqu'à ce que la chimie organique commence à les représenter l'une après l'autre ; ainsi la « chose en soi » est devenue une chose pour nous, comme par exemple le colorant de la garance, l'alizarine, que nous ne faisons pas seulement pousser dans les champs dans les racines de la garance, mais que nous fabriquons bien plus facilement et plus simplement à partir du goudron de houille ». « Si, malgré tout, la renaissance de la conception kantienne est tentée en Allemagne par les néo-kantien [...], c'est, par rapport à la réfutation pratique qui a eu lieu depuis longtemps, scientifiquement un pas en arrière et pratiquement seulement une manière honteuse d'accepter le matérialisme par derrière et de le nier devant le monde. »⁶

Selon Engels, le matérialisme n'est rien d'autre que la conception du monde sans bizarreries idéalistes préconçues, et il s'agissait donc, par rapport à l'héritage hégélien, de concevoir à nouveau les concepts de la tête humaine comme des images des choses réelles, au lieu de concevoir inversement les choses comme des manifestations de tel ou tel degré du concept absolu. La critique s'adresse aussi bien à l'idéalisme objectif qu'à l'idéalisme subjectif, au second parce qu'il n'évite pas l'impasse du solipsisme, au premier parce qu'il ne peut pas faire de déclarations de contenu sur la cause première spirituelle postulée du monde. Cette critique ne signifie pas que l'idéalisme soit simplement considéré comme un non-sens

1 Engels, MEW 21, p. 278 et suivantes.

2 op. cit., p. 274.

3 op. cit., p. 275.

4 MEW 3, p. 20, cf. p. 26, p. 49.

5 MEW-Erg.bd. 1, p. 70.

6 MEW 21, P. 276.



ou une erreur de l'esprit. Car cela priverait la critique marxiste de l'idéologie de son point essentiel, qui est que le reflet déformé de la réalité doit avoir ses racines réelles, c'est-à-dire ici ses racines matérielles. En raison du noyau rationnel que peuvent contenir les mystifications idéalistes, Lénine allait jusqu'à dire que l'idéalisme intelligent est plus proche du matérialisme intelligent qu'un matérialisme stupide.⁷ Pour le marxisme, l'idéalisme reste toujours lié, même par des fils très fins, à la religion, qu'il considère comme une forme de fausse conscience qui reflète sous une forme fantastique les puissances naturelles ou sociales encore non maîtrisées. C'est la séparation entre le travail principalement physique et le travail principalement intellectuel qui doit permettre l'apparence d'une indépendance de la conscience par rapport à la matière et favoriser ainsi l'absolutisation de certains aspects du processus de connaissance, par exemple la transformation du concept en un sujet démiurgique.

Ce qui intéresse le marxisme dans la question fondamentale de la philosophie, c'est avant tout sa fonction pratico-sociale. Le matérialisme apparaît comme la base logique du communisme, comme la vision du monde appropriée pour une classe « dont l'absence de propriété [...] doit correspondre à l'absence d'illusion de ses têtes »⁸. Il y a des conséquences stratégiques pour la politique du mouvement ouvrier si l'on ne voit pas la cause des maux sociaux dans les insuffisances subjectives des humains - dans ce cas, il faudrait peut-être faire appel à l'action politique. Dans ce cas, l'appel à la conscience sociale des dirigeants pourrait porter ses fruits - mais dans les conditions sociales matérielles : seule l'élimination révolutionnaire de ces conditions et leur remplacement par de nouvelles peuvent aider.⁹

On a objecté à la conception engelsienne de l'histoire de la philosophie en deux camps qu'elle était une simplification inadmissible. C'est certainement vrai pour la vision de l'ère stalinienne, où non seulement le caractère contradictoire du développement théorique était nié (le matérialisme dans l'idéalisme, l'idéalisme dans le matérialisme), mais où l'idéalisme était aussi simplement identifié à la réaction, et le matérialisme simplement au progrès. Chez Engels lui-même et dans l'historiographie marxiste-léniniste actuelle, il existe une vision plus nuancée des choses. Toujours est-il que la tendance à attribuer de manière problématique des éléments de tradition non matérialistes à l'« héritage matérialiste » est encore indéniable. Ainsi, pour Engels, la pensée du Dieu-Nature de Bruno, Spinoza, Goethe et Schelling est déjà une tentative de « réconcilier panthéistiquement l'opposition entre l'esprit et la matière », une entreprise qui conduit finalement à ce que « les systèmes idéalistes [...] se remplissent de plus en plus d'un contenu matérialiste »¹⁰, c'est-à-dire qu'ils représentent au fond déjà une sorte de matérialisme déguisé. Cette interprétation n'est toutefois justifiée ni par l'engagement de la pensée des personnes citées, ni par le contenu objectif de leurs doctrines et peut tout au plus - pour certains - se référer à des anathèmes ecclésiastiques.

Au début de la philosophie marxiste sur la matière se trouve la thèse de Marx et avec elle un rapport tout à fait critique au matérialisme traditionnel, qui laisse encore des possibilités de développement de différents côtés. Le jeune Marx reconnaît avec une intuition sûre les contradictions de la vision atomiste du monde et les analyse avec perspicacité. Il constate comment tout le tissage vivant de la nature Leukippe et Démocrite se fige pour ainsi dire sous la main, dans laquelle il ne reste que ce qui est

mort : « Les atomes sont certes la substance de la nature, à partir de laquelle tout s'élève, dans laquelle tout se dissout ; mais l'anéantissement constant du monde apparaissant ne parvient à aucun résultat. De nouveaux phénomènes se forment, mais l'atome lui-même reste toujours à la base comme sédiment. Aussi longtemps que l'atome est pensé selon son pur concept, l'espace vide, la nature anéantie, est son existence ; dans la mesure où il passe à la réalité, il descend à la base matérielle qui, porteuse d'un monde de relations multiples, n'existe jamais que sous des formes indifférentes et extérieures à elle. C'est une conséquence nécessaire, parce que l'atome, présupposé comme abstrait-particulier et fini, ne peut pas s'activer comme puissance idéalisante et transcendante de cette multiplicité ». Dans l'atome - quel paradoxe - « la mort de la nature est devenue sa substance immortelle [...] »¹¹.

Marx considère le passage du matérialisme démocritique au matérialisme épicurien comme un progrès de la philosophie, car l'atome épicurien, avec son écart spontané par rapport à la ligne de chute verticale supposée (« déclinaison »), présente

7 Cf. MEW 21, p. 292 s. ; LW 38, p. 263.

8 Engels, MEW 2 1, p. 494.

9 Cf. Konstantinov, p. 20.

10 MEW 21, P. 277.

11 MEW vol. 1, p. 294.

[33]

spontanéité et auto-mobilité supra-mécaniques. Et il fait l'éloge d'Épicure parce que celui-ci ne veut pas s'accommoder de la nécessité rigide et implacable (l'ananké) chez Démocrite, qui exclut toute liberté. Marx voit bien le dilemme auquel répond la doctrine des deux qualités : « Il est contraire à la notion d'atome d'avoir des propriétés ; car, comme le dit Épicure, toute propriété est changeante, mais les atomes ne changent pas. Mais il n'en reste pas moins que c'est une conséquence nécessaire de leur attribuer les mêmes. Car les nombreux atomes de la répulsion, séparés par l'espace sensible, doivent nécessairement être séparés les uns des autres et de leur essence pure. être différents, c'est-à-dire posséder des qualités. ¹²

Démocrite fait de la « réalité sensible une apparence subjective ; seule l'antinomie » (entre l'essence et l'apparence), « bannie du monde des objets, existe maintenant dans sa propre conscience de soi, où le concept de l'atome et l'intuition sensible se rencontrent de manière hostile »¹³. Marx sympathise ici aussi avec le sensualiste Épicure, qui prend le monde des sens comme « apparence objective » ; chez lui, la notion d'« eidola » est donc cohérente, chez Démocrite, c'est une incohérence. Les eidola sont des « formes des corps naturels qui, en tant que surfaces, s'en détachent pour ainsi dire et les portent dans l'apparence [...] La sensorialité humaine est ainsi le médium dans lequel, comme dans un foyer, les processus naturels se reflètent et s'enflamment vers la lumière de l'apparence »¹⁴.

Opposition à la réduction de toute qualité perceptible de l'image visuelle du monde, refus de penser la matière de manière totalement invisible, abstraite et formelle, mais en même temps attachement à la matière comme fondement substantiel du monde des phénomènes perceptibles, car sans un tel fondement, on craint de perdre la réalité, c'est de cette tension que vit la philosophie marxiste de la matière.

Le pathos de Feuerbach sur la sensorialité a aiguisé le regard de Marx et Engels sur le caractère douteux et désolant d'une image du monde objectif dans laquelle celui-ci apparaît dépouillé de toute concrétude sensible : chez Bacon, lisons-nous dans « La Sainte Famille », la matière « sourit encore à l'humain tout entier dans un éclat poétique



et sensuel », mais dans son développement ultérieur, « le matérialisme devient unilatéral. La sensualité perd sa fleur et devient la sensualité abstraite du géomètre. Le mouvement physique est sacrifié au mouvement mécanique ou mathématique ; la géométrie est proclamée comme science principale. Le matérialisme devient hostile à l'humain [...] Il se présente comme un être d'entendement, mais il développe aussi la conséquence impitoyable de l'entendement/raison analytique »¹⁵.

Dans les Manuscrits de Paris, Marx met en relation l'appauvrissement de la sensorialité humaine avec l'aliénation qui réduit tous les sens humains à l'unique « sens de l'avoir » - tout en reconnaissant aussi les sens spirituels, la volonté, l'amour, comme des sens pratiques.¹⁶ Il est évident que le réductionnisme de la qualité à la quantité dans la science de la nature et l'épistémologie doit être mis en relation avec l'autonomisation de la valeur d'échange par rapport aux valeurs d'usage, c'est-à-dire avec le capitalisme, mise en évidence par Marx dans le « Capital », et intégré dans sa critique.

La dialectique de la nature d'Engels se veut également antiréductionniste : dans les domaines supra-mécaniques, le mouvement est toujours un changement de qualité. « La découverte que la chaleur est un mouvement moléculaire a fait époque. Mais si je ne sais rien dire de plus de la chaleur que le fait qu'elle est un certain changement de place des molécules, le mieux est que je me taise », est-il dit là, et : « Nous allons certainement un jour « réduire » expérimentalement la pensée à des mouvements moléculaires et chimiques dans le cerveau ; mais est-ce que l'essence de la pensée est ainsi épuisée ? ».¹⁷ Déjà chez Engels, la volonté de saisir dans le concept de matière ce qui est essentiel du point de vue épistémologique et philosophique, et de laisser la question de la structure physique, chimique, etc. aux seules disciplines scientifiques est manifeste. La question de la structure de la matière est laissée aux sciences particulières. Ni la diversité du monde de la matière ne doit être ramenée à une matière originelle, à une substance originelle uniforme, ni aux théories de la matière de l'ancien atomisme ; car la matière n'est pas identique à l'une de ses formes de manifestation : « La matière en tant que telle est une pure création de la pensée et une abstraction. Nous faisons abstraction des différences qualitatives des choses en les regroupant, en tant qu'elles existent physiquement, sous le concept de matière [...] ». « Si la science de la nature a pour but d'investiger la matière unitaire

12 op. cit., 285.

13 loc. cit., 271.

14 a.a.O., 297.

15 MEW 2, p. 135 et suivantes.

16 MEW-Erg.bd. I, p. 539 et suivantes.

17 MEW 20, P. 517, 513.

[34]

Comme telle, de réduire les différences qualitatives à de simples différences quantitatives de minuscules particules identiques, elle fait la même chose que si, au lieu de voir des cerises, des poires, des pommes, elle demandait de voir les fruits en tant que tels [...] ».¹⁸ Et ailleurs : [...] la matière en tant que telle et le mouvement en tant que tel, personne ne les a encore jamais vus ou expérimentés, mais seulement les différentes matières et formes de mouvement qui existent réellement ; des mots comme matière et mouvement ne sont que des abréviations dans lesquelles nous regroupons les nombreuses choses différentes selon leurs propriétés communes. La matière et le mouvement ne peuvent donc pas être connus autrement que par l'examen des différentes substances et formes de mouvement, et en les reconnaissant, nous



reconnaissons aussi pro tanto la matière et le mouvement en tant que tels »¹⁹. Lénine distingue encore plus strictement qu'Engels le concept philosophique et le concept scientifique de la matière. Le motif est clair : si Engels part encore du principe que les choses, en tant qu'« existantes physiquement », sont regroupées sous le concept de matière, le développement de la physique décrit dans le chapitre précédent rend nécessaire une modification du concept de matière. Dans « Matérialisme et empiriocriticisme », Lénine oppose aux thèses de la disparition de la matière et de la faillite du matérialisme que la prétendue crise du matérialisme n'est en réalité qu'une crise de la compréhension non dialectique de la matière : « La matière « disparaît » signifie que disparaît la limite jusqu'à laquelle nous connaissions la matière, que « disparaissent » les « propriétés » de la matière qui étaient auparavant considérées comme absolues, immuables, originelles [. ...] et qui s'avèrent maintenant relatives, propres à certains états de la matière seulement. Car la seule propriété de la matière à la reconnaissance de laquelle le matérialisme philosophique est lié est la propriété d'être une réalité objective, d'exister en dehors de notre conscience. »²⁰ Cet argument est négligé jusqu'à aujourd'hui par de nombreux critiques du marxisme, qui parlent du fait que celui-ci s'appuie sur un concept de matière dépassé par le développement scientifique lui-même.

Ce n'est qu'en tant que catégories épistémologiques que la matière et la conscience sont censées s'opposer de manière absolue, alors qu'en réalité elles sont génétiquement liées, la conscience étant le produit ultime du développement de la matière. Comme les deux catégories sont les deux « abstractions suprêmes » qui ne peuvent être ramenées à aucun terme générique, il est impossible, par essence, de donner « une autre définition [...] que de déterminer laquelle des deux est prise pour la primaire ».²¹ Lénine coule le concept de matière dans la formule devenue célèbre : « La matière est une catégorie philosophique pour désigner la réalité objective donnée à l'homme dans ses sensations, copiée, photographiée, représentée par nos sensations et existant indépendamment d'elles ».²²

La définition de Lénine semble présenter toute une série d'avantages : Elle sauve tout d'abord le concept de matière de la disparition de la matière de Démocrite : dans le sens d'une « réalité objective », même les atomes de la physique récente peuvent encore être interprétés comme des entités matérielles. Le danger que la matière se dissolve dans l'énergie est écarté par la fixation de définitions : L'énergie est objectivement réelle, donc matérielle ! Il est explicitement dit que l'on ne doit pas seulement désigner par matière les corps qui possèdent une masse de repos finie, mais que ce qui n'est pas matériel, comme le champ électromagnétique, est également de la matière. Cette thèse des formes non matérielles de la matière n'est toutefois pas maintenue de manière conséquente lorsque l'on objecte à la doctrine de Wilhelm Ostwald sur l'énergie pure comme base de tous les changements que, détachée de la matière, l'énergie se transforme en quelque chose d'immatériel, alors qu'en réalité, l'énergie est une propriété de la matière, qu'elle n'existe pas indépendamment d'elle et qu'elle se manifeste toujours en même temps que d'autres propriétés des corps matériels. De manière générale, il est faux de considérer les objets comme des complexes de propriétés, de ne pas prendre la matière comme un support, mais simplement comme la somme de ses propriétés. Car les propriétés n'existent pas en soi, mais toujours en tant que propriétés de certains objets matériels. Certes, la matière unitaire ne doit exister



que dans la diversité de ses formes de développement infiniment nombreuses et qualitativement différentes et ne doit plus être considérée comme une substance immuable. Mais il n'en reste pas moins qu'il faut la reconnaître en quelque sorte comme « substance », en ce sens que « c'est elle (et non la conscience) qui constitue l'unique fondement général des diverses

18 op. cit., 519.

19 op. cit., 503.

20 LW 14, P. 260.

21 op. cit., 141.

22 loc. cit., 124.

[35]

propriétés des phénomènes et détermine l'unité du monde qui nous entoure »²³.

La grande signification méthodologique de la définition léninienne de la matière résiderait dans le fait qu'elle est suffisamment ouverte pour englober non seulement les objets « déjà connus par la science moderne, mais aussi ceux qui pourraient éventuellement être découverts à l'avenir »²⁴. Une ouverture problématique qui veut établir, avant toute autre expérience, que tout ce que l'esprit humain découvrira encore devra toujours confirmer les thèses fondamentales du matérialisme dialectique.

La question de la relation entre le matérialisme marxiste et la discussion traditionnelle sur la qualité n'est pas si simple. D'une part, on souligne qu'une chose matérielle en soi provoque la sensation en tant que réaction subjective de l'organisme à ce stimulus objectif : si la couleur est une sensation dépendant de la rétine (ce que la science de la nature vous oblige à reconnaître), les rayons lumineux produisent donc, en tombant sur la rétine, la sensation de la couleur. Il existe donc, en dehors de nous et indépendamment de notre conscience, un mouvement de la matière, disons des ondes d'éther d'une certaine longueur et d'une certaine vitesse, qui, en agissant sur la rétine, produisent chez l'humain une certaine sensation de couleur [...] C'est précisément cela le matérialisme, la matière agit sur nos organes sensoriels et produit la sensation »²⁵. Cela semble clair : les ondes d'éther (selon les conceptions physiques de l'époque) sont les qualités primaires, les couleurs les qualités secondaires, et ces dernières sont perceptibles. Mais d'un autre côté, la sensation doit aussi être le « reflet de la qualité »²⁶. De quelle qualité s'agit-il ? La qualité vue, rouge, bleu, etc., est le reflet des ondes éthériques et ne peut être reflétée une nouvelle fois ; or, parler d'un reflet, voire d'une photographie, est déjà difficile à comprendre : on doit attendre d'un reflet une similitude par rapport à ce qui est reflété, mais en quoi consiste la similitude du rouge avec une onde éthérique ?

Deux moments semblent ici diverger : le sensualisme, qui refuse de sacrifier les qualités de « l'éclat sensible » de la matière, et une pensée de la substance, qui postule une couche de réalité qui n'est accessible qu'à la pensée théorique, mais cachée aux sens. La différence entre la philosophie démocritique et la philosophie épicurienne de la nature, qui réside notamment dans la différence entre ces deux points de vue, est-elle finalement devenue un dilemme inéluctable pour le marxisme ?

Les positions des marxistes contemporains sur le sujet sont en tout cas contradictoires. Gerhard Bartsch écrit par exemple : « Pour le matérialisme dialectique, la distinction entre qualités primaires et secondaires ne joue plus aucun rôle. Les qualités des choses et des phénomènes existent objectivement, c'est-à-dire en dehors de et indépendamment de la conscience de l'humain. »²⁷

Pendant ce temps, I. S. Narski se débat avec les subtilités de la discussion sur la qualité et



arrive à la conclusion suivante : « Toutes les sensations informent à tel ou tel degré sur les objets intérieurs ou extérieurs et leurs états, mais ne sont pas leur copie représentative ». « Les sensations sont semblables et non semblables aux propriétés de l'objet qu'elles reflètent »(?)²⁸.

23 Cf. Konstantinov, p. 92, 72 et suivantes, 77.

24 op. cit., 71.

25 LW 14,p. 46f.

26 op. cit., p. 304.

27 Buhr/Klaus, p. 716.

28 Narski 1973, p. 171, 165 et suivantes.

[36]

Le concept de matière du marxisme :

2. Matière, mouvement, espace et temps

Marx et Engels voyaient un défaut décisif du matérialisme précédent dans son incapacité à « concevoir le monde comme un processus, comme une matière comprise dans un perfectionnement historique »¹ : la seule forme de mouvement connue par l'ancien matérialisme est la forme mécanique, alors que le matérialisme dialectique conçoit le mouvement comme un changement et un développement au sens large. Le mouvement est absolu, tous les états de repos et de solidification ne sont que relatifs : tout corps apparemment au repos se déplace par exemple avec la terre autour du soleil ; les structures solides ne sont rien d'autre que des mouvements coagulés, leur stabilité est le résultat de l'interaction de leurs éléments. La matière sans mouvement est impensable, le mouvement est donc « l'attribut le plus général, le mode d'existence de la matière »². On essaie de réduire l'énergie au mouvement de la matière : Nous appelons le « mouvement actif force, la manifestation passive extériorisation de la force », écrit Engels. La mesurabilité du mouvement donne sa valeur à la catégorie de la force, sinon elle n'en a pas. La représentation de la force est au fond un anthropomorphisme inadmissible : « La représentation de la force nous vient tout de soi du fait que nous possédons sur notre propre corps des moyens de transmettre des mouvements qui peuvent être mis en action par notre volonté dans certaines limites, en particulier les muscles des bras, avec lesquels nous produisons un changement mécanique de lieu, le mouvement d'autres corps, soulevons, portons, jetons, frappons, etc. et ainsi certains effets utiles. Le mouvement est ici apparemment produit, et non pas transmis, et cela fait naître l'idée que la force produit en général le mouvement. Le fait que la force musculaire ne soit qu'une transmission n'a été prouvée que physiologiquement »³. Le « mouvement pur » sans matière ou « énergie pure » est considéré comme une absurdité. On se heurte ici à certaines difficultés de définition. Dans le sens de la définition de la matière par Lénine, l'énergie serait une forme de matière, mais d'un autre côté, elle ne serait alors qu'une « propriété de la matière », une « mesure quantitative du mouvement et la capacité des systèmes matériels à effectuer un travail déterminé sur la base de modifications internes ». L'énergie n'existe pas indépendamment de la matière et se manifeste toujours en même temps que d'autres propriétés des corps matériels.⁴

Les formes de base du mouvement de la matière - physique, chimique, biologique et sociale - sont pensées dans un rapport hiérarchique entre elles : les formes supérieures



sont issues des formes inférieures, mais ne doivent pas être réduites à elles - une erreur du matérialisme mécanique qui ne tenait pas compte de la spécificité qualitative et de la légité relativement propre des formes de mouvement supérieures. Ainsi, par exemple, les lois de l'organisme ne doivent pas être réduites à celles de la physique et de la chimie, bien que ces dernières agissent aussi dans les organismes dont la légité supérieure ne pourrait exister sans cette base. Oui, l'apparition de chaque forme supérieure doit être causée par la loi qui agit dans la forme inférieure, mais malgré cela, la forme supérieure provoquée par les lois de développement et de mouvement de la forme inférieure doit surpasser sa cause, représenter quelque chose de qualitativement nouveau par rapport à elle. Selon cette conception, il n'y a pas besoin d'une intervention divine ou d'une intervention spirituelle dans l'évolution pour justifier les sauts, l'apparition de la vie et de la conscience, l'élévation vers des formes d'existence toujours plus élevées. C'est plutôt l'activité immanente de la matière, son « auto-mouvement », qui doit produire les sauts dans l'évolution : La matière n'est pas une « masse inerte » qui a besoin de l'impulsion extérieure d'un premier moteur divin ou d'un moteur spirituel et divin interne :

Jamais et nulle part dans le monde n'a existé et n'existera quelque chose qui ne soit pas de la matière en mouvement ou produit par elle. C'est en cela que consiste l'unité du monde »⁵. Une longue évolution de la philosophie et de la science de la nature confirme cette thèse, une évolution qui a déjà été brièvement caractérisée dans le chapitre « Concept d'atome ». De la démonstration de la matérialité des astres par la théorie de la gravitation et l'analyse spectrale, en passant par les lois de la conservation de l'énergie, qui

1 Engels, MEW 21, p. 27 et suivantes.

2 Engels, MEW 20, p. 55 ; voir aussi dans la suite, Konstantinow, p. 75 et suivantes.

3 Engels, op. cit., p. 55, 541, 544.

4 Konstantinov, p. 77.

5 op. cit., p. 94. Cf. p. 93 et Engels, MEW 20, p. 41.

[37}

devraient prouver la non création de la matière et son mouvement, jusqu'aux découvertes de la biologie on voit une chaîne d'indices sans faille :

La biologie a par exemple découvert que la vie repose sur le métabolisme, c'est-à-dire sur un processus matériel, et a rendu explicable, grâce à Darwin, l'évolution des espèces sans intervention divine. La vie peut donc être définie matériellement comme le mode d'existence des corps protéiques, qui consiste essentiellement en l'auto-renouvellement constant de leurs composants chimiques. Et nulle part dans la nature ne se manifestent des effets qui indiquent un principe d'évolution spirituel ou une force vitale immatérielle, telle est la conviction des marxistes. Le dernier maillon manquant de la chaîne de preuves de la matérialité du contexte mondial, le marxisme veut finalement l'avoir fourni lui-même, en chassant l'idéalisme de la conception de l'histoire, son dernier refuge.⁶

L'affirmation selon laquelle l'évolution dans la nature du simple au très complexe est concevable comme résultat de l'action aveugle d'agents inconscients a certes toujours été ressentie comme incompatible avec l'harmonie pleine de sagesse des phénomènes naturels. Mais les marxistes ont pu souligner à l'inverse la manière peu convaincante dont on a longtemps philosophé sur cette corrélation, sur la « téléologie plate de Wolff, selon laquelle les chats ont été créés pour manger les souris, les souris pour être



mangées par les chats, et la nature entière pour représenter la sagesse du Créateur »⁷. Engels ne veut pas accepter comme argument l'opinion selon laquelle il est impossible qu'un système aussi complexe que le cerveau humain soit un simple produit du hasard, car une telle théorie du hasard est le fruit d'un matérialisme mécanique dépassé. En réalité, ce n'est pas le hasard, mais « la nature de la matière de progresser vers le développement d'êtres pensants, et cela se produit donc nécessairement chaque fois que les conditions (qui ne sont pas nécessairement partout et toujours les mêmes) sont réunies pour cela »⁸.

Selon les marxistes, le matérialisme conséquent doit être dialectique. Cela est lié au rapport entre la matière et le mouvement, car seule la dialectique est considérée comme capable de traiter correctement le problème du mouvement sur le plan philosophique. Si Zénon avait déclaré le mouvement impossible parce qu'il était une contradiction, le marxisme - avec Héraclite et Hegel - déclare que la contradiction, au sens de la lutte des contraires, est l'essence du mouvement, sa source et sa force motrice. « Le mouvement lui-même est une contradiction », dit Engels, car « même le simple mouvement mécanique local ne peut s'accomplir que par le fait qu'un corps se trouve en un seul et même moment à un endroit et en même temps à un autre endroit, en un seul et même lieu et pas à lui. Et la mise en place continue et la résolution simultanée de cette contradiction est précisément le mouvement »⁹.

À côté de la catégorie de la matière et de la catégorie du mouvement, le matérialisme dialectique place les catégories de l'espace et du temps, qui doivent refléter les deux modes d'existence objectifs-réels fondamentaux de la matière en mouvement : La matière ne peut pas se déplacer autrement que dans l'espace et dans le temps. La catégorie de l'espace reflète la juxtaposition des choses, leur distance les unes des autres, leur étendue et leur position les unes par rapport aux autres, tandis que la notion de temps représente l'ordre de déroulement des processus matériels, l'écart entre les phases du processus, bref leur succession. L'espace et le temps ne sont pas des formes de vision subjectives à caractère indépendant de l'expérience, ni des productions d'une « idée absolue » : le fait que la Terre ait existé, selon les données de la science, des millions et des millions d'années avant l'apparition de l'humain et donc d'une conscience dans l'espace et le temps, prouve l'absurdité des thèses idéalistes d'une dépendance de l'espace et du temps à la conscience.¹⁰

L'espace et le temps ne doivent pas être considérés séparément l'un de l'autre et de la matière. « Les deux formes d'existence de la matière ne sont évidemment rien sans la matière, des représentations vides, des abstractions qui n'existent que dans notre tête », écrivait Engels.¹¹ La théorie moderne de la relativité est considérée comme une brillante confirmation de cette conception dialectique et matérialiste de l'espace-temps.

6 Cf. Engels op. cit., 13, 75, 25.

7 a.a.O., 315.

8 a.a.O., 479.

9 op. cit., 113. Sous cette forme, cette affirmation n'est toutefois pas tout à fait incontestée aujourd'hui parmi les marxistes, cf. Narski 1973.

10 Cf. Lénine, LW 14, p. 174, et Konstantinov, 81ss.

11 Engels, MEW 20, p. S03.

[38]

L'espace et le temps ne sont pas seulement considérés comme objectivement réels, mais le temps existe éternellement comme la matière et l'espace est illimité et infini comme elle. Si l'astronomie moderne constate, avec ses moyens techniques, des objets dont la



lumière a mis 10 milliards d'années pour nous parvenir, pourquoi supposer qu'un système stellaire quelconque est le dernier, qu'il n'en cache pas d'autres derrière lui ? La série temporelle n'a pas commencé. Quel que soit le « temps qui s'est écoulé jusqu'à ce qu'un événement se produise, le temps continuera à durer, il n'atteindra jamais une limite où il n'y a plus aucune durée ou une succession infinie de processus qui, dans leur ensemble, constituent la durée infinie »¹². Si la philosophie idéaliste affirme à la fois l'infinité ou l'éternité et l'intemporalité ou l'insularité de l'esprit, cela apparaît aux marxistes comme une contradiction absurde. Toutes les représentations d'un monde (spirituel) indépendant de l'espace et du temps sont « des formations imaginaires malades créées par le clergé et nourries par l'imagination de la masse des hommes abaissés [...], le produit inapte d'un ordre social inapte.¹³

L'espace et le temps sont une unité dialectique de l'absolu et du relatif, du fini et de l'infini. L'espace infini se compose d'objets matériels finis, l'éternité de processus finis. L'espace et le temps sont continus et discrets : deux points de temps et d'espace ne sont pas absolument séparés, il y a une transition entre eux, mais d'un autre côté, l'espace et le temps se composent aussi d'éléments clairement différenciés.

Les tentatives de mettre en doute l'infinité et l'illimité, voire l'éternité de l'espace, du temps et de la matière, à l'aide d'arguments physiques, sont rejetées avec véhémence. L'« absence de fondement » d'une interprétation religieuse et idéaliste de l'hypothèse du big-bang est « évidente » ; on ne peut pas émettre de jugements catégoriques sur la structure spatio-temporelle réelle de l'ensemble de l'univers en se basant sur les processus qui se déroulent dans une partie de l'univers. De telles relativisations provoquent la question de savoir comment elles s'accordent avec l'affirmation catégorique de l'éternité et de l'infinité de la matière qui, elle aussi, ne peut se reposer que sur la base d'observations faites dans une partie de l'univers pendant un certain laps de temps. Le pronostic de mort thermique est également rejeté, car il prouverait « que le monde est créé, donc que la matière peut être créée, donc qu'elle peut être détruite [...] »¹⁴. Mais comme il ne peut en être ainsi, on espère que les recherches futures montreront comment l'énergie dispersée dans l'espace peut être « réutilisée » pour la transformation de l'énergie et on se réfère aujourd'hui à Poincaré qui, en 1911, a montré que la deuxième loi de la thermodynamique ne peut pas être appliquée à des espaces presque vides comme l'espace cosmique interstellaire.¹⁵

Engels accepte tout de même l'idée de la mort par la chaleur ou par le froid, s'il ne peut l'accepter pour l'univers entier, il l'accepte pour notre système planétaire : un jour ou l'autre, le soleil se sera consumé et toute vie sera impossible, Il se console du caractère insupportable de cette idée en se disant que la matière, étant éternelle, « avec la même nécessité de fer par laquelle elle éradiquera à nouveau sur terre sa fleur la plus haute, l'esprit pensant, devra l'engendrer à nouveau ailleurs et dans un autre temps. »¹⁶ Notez bien qu'Engels pense ici à l'esprit en général, et non au retour de l'esprit individuel de certains humains.

12 Konstantinov, p. 83.

13 LW 14, P. 182.

14 MEW 20, 545. Cf. Const. 83s.

15 Buhr/Klaus, p. 1284.

16 MEW 20, P. 327.

[39]



Rudolf Steiner et le concept philosophique de la matière

Dans le célèbre manuel soviétique « Fondements de la philosophie marxiste-léniniste », nous lisons que la délimitation et l'opposition entre le matériel et le spirituel, le sujet et l'objet, s'accomplissent dans chaque acte de la conscience et de l'action humaines.¹ Et Steiner n'exprime que le même point de vue lorsqu'il écrit : « En s'expérimentant comme « Je », l'humain ne peut faire autrement que de penser ce « Je » du côté de l'esprit ; et en opposant le monde à ce « Je », il doit ajouter à celui-ci le monde de la perception donné aux sens, le monde matériel »². Ce serait plutôt le fait que Steiner n'accepte pas la thèse du marxisme qui voudrait faire passer la primauté du matériel sur le spirituel et l'âme pour le résultat d'une observation impartiale : pour lui, c'est justement le fait de partir sans préjugés des phénomènes purs qui ne conduit pas à ce résultat, qui n'apparaît au contraire que comme le résultat de schémas théoriques préconçus. Car l'expérience immédiate nous donne suffisamment d'exemples de processus matériels qui doivent être précédés par des processus psychiques ou spirituels pour devenir réalité : Le sentiment de colère ou de rage est primaire par rapport au coup porté par la main contre le corps d'un autre être humain, et même la décision froidement réfléchie est là avant l'acte qui la concrétise matériellement. Nous pouvons nous promener dans une ville et nous ne trouverons pas de maison qui n'ait pas été précédée d'une idée ou d'un plan de construction.

Mais Steiner se garde bien de généraliser de manière philosophique et concluante de telles expériences directes et de nier l'existence autonome de la matière. Dans la Philosophie de la liberté, il rejette aussi bien le matérialisme unilatéral que l'idéalisme démesuré. Il critique le dualisme, qui ne parvient pas à trouver le pont entre l'esprit et la matière, ainsi que le monisme, qui nie ou efface l'opposition existante entre l'esprit et la matière. Toutes les tentatives de solution qui ne tiennent pas compte du fait que l'humain doit retrouver les énigmes qui se rapportent à cette opposition dans l'énigme fondamentale de son propre être, sont considérées par Steiner comme des déplacements de problèmes. C'est ce que fait, selon lui, le matérialiste qui attribue la capacité de penser à la matière, dont il déduit l'idée du monde, plutôt qu'à lui-même. De la même manière, le pur spiritualiste, qui pense que la matière n'est qu'une apparence, se retrouve dans l'embarras. Car en face du « Je », qui peut être placé du côté de l'esprit, se trouve le monde sensible. Il semble qu'un accès spirituel ne s'ouvre pas à lui, il doit être perçu et vécu par le Je à travers des processus matériels. Le « Je » ne trouve pas en lui de tels processus matériels s'il ne veut se laisser considérer que comme une entité spirituelle. Ce qu'il élabore spirituellement ne contient jamais le monde des sens. Il semble que le « Je » doive admettre que le monde lui resterait fermé s'il ne se mettait pas en relation avec lui d'une manière non spirituelle. De même, lorsque nous passons à l'action, nous devons transposer nos intentions dans la réalité à l'aide des substances et des forces matérielles [...] ».³

Les constructions spéculatives sur l'esprit et la matière échouent lorsqu'il s'agit de la question de leur interaction concrète, par exemple en ce qui concerne le lien entre le développement physique et spirituel de l'enfant, tel qu'il devient un problème pratique pour la pédagogie de Steiner : Steiner met fortement l'accent sur le rôle de l'expérience du contact avec l'objectivité matérielle dans le développement de l'enfant et sur les coupures marquées par la poussée dentaire et la maturité sexuelle, c'est-à-dire des



phénomènes physiquement constatables. L'art de l'éducation montre justement, selon Steiner de manière sarcastique, que la division dans notre civilisation entre un matérialisme qui ne comprend rien à la matière et un spiritualisme qui ne comprend rien à l'esprit, doit être surmontée.⁴

Loin de Steiner l'idée de nier la réalité objective du monde physique. Il conteste cependant que l'on puisse atteindre son fondement en ramenant son être-réel-objet-et-physique au concept de matière. Vouloir saisir le fondement du monde autrement que par

1 Konstantinov, p. 18.

2 GA 4, P. 29.

3 ibid., p. 31, cf. 29s.

4 GA 307, p. 137f.

[40]

connaissance en esprit, Steiner le tient pour une donquichotterie, car ce fondement ne peut jamais être trouvé dans la réalité objective. Faire entrer dans le domaine de la réalité apparente les lois fondamentales du monde « qui, sinon, dominant certes toute existence, mais ne viendraient jamais elles-mêmes à l'existence » est la vocation de l'humain, dont la connaissance représente, « au sens figuré, une vie continuelle dans le fond du monde »⁵. L'agnosticisme ignore cette capacité de développement des facultés cognitives humaines : ce qui se trouve d'abord au-delà des limites de la connaissance « se trouve, après l'éveil des facultés qui sommeillent en chaque humain, tout à fait à l'intérieur du domaine de la connaissance ».⁶

On peut se demander si - et si oui, dans quel sens - on peut aussi parler d'une primauté de l'être sur la pensée dans l'anthroposophie. C'est tout d'abord le cas dans la mesure où Steiner part lui aussi du principe que la pensée conforme à la vérité doit s'orienter vers les faits : La pensée peut aussi se perdre dans des concepts vides et des fantasmagories, et c'est pourquoi il est vrai que ce n'est pas la pensée qui doit se perdre mais peut seulement atteindre l'être la pensée conforme à la réalité.⁷

Sur la compréhension de la primauté d'un fait auquel la pensée doit se mesurer, on ne peut cependant pas construire une preuve de la primauté de la matière, car elle doit avoir la même validité pour les faits spirituels et psychiques que pour les faits physiques. Une simple réflexion le montre déjà : Non seulement ce que je pense du physique d'une autre personne doit correspondre à la réalité pour être vrai, mais ce que je pense de la pensée, du sentiment ou de la volonté de cette personne doit également correspondre à ce qu'elle pense, ressent et veut réellement et effectivement. Une multitude de difficultés interpersonnelles résultent en effet de la tromperie sur les motifs d'autrui ou sur les siens propres.

La croyance en l'efficacité de la seule matière a tout de même le mérite de considérer que les concepts, dans la forme sous laquelle ils apparaissent en premier lieu dans la conscience humaine, sont dépourvus d'une réalité dépassant leur fonction cognitive. La métaphore matérialiste de leur image dans un miroir a ici un noyau rationnel, même pour Steiner, car le concept du chien ne mord pas plus qu'un reflet de l'animal ne le fait. La pensée est justement la condition de la liberté humaine. Car si j'agis à partir d'un motif intellectuel, celui-ci n'a pas de caractère contraignant : une image miroir ne peut pas être une causalité déterminante.⁸ Ainsi, la possibilité de la pensée de se détacher de la réalité est le revers de son caractère d'activité libre, qui peut d'ailleurs être abandonnée, contrairement à la respiration et à la digestion. L'objectivité de la pensée



n'est pas donnée une fois pour toutes, mais présuppose la volonté de vérité, qui s'arrache librement à la réalité.

Mais cela signifie aussi que les concepts ne sont pas simplement là, comme n'importe quelle autre composante du contenu du monde, mais qu'ils doivent être produits par le Je pensant pour être donnés. Si le Je prend conscience de son activité productrice, son propre concept lui apparaît. Alors que tous les autres concepts sont pensés dans la sphère des reflets, et que par là le concept et la chose, la chose pour moi et la chose en soi, demeurent en opposition, je ne peux pas penser le concept du Je conscient de lui-même sans produire en même temps ce qui est pensé, car la conscience de soi naît précisément avec la pensée-Je. Avec cette réflexion, un seuil est caractérisé. Car tant que le Je, comme par exemple dans la philosophie hégélienne, regarde les produits de son activité spirituelle, les pensées, et non l'activité elle-même, il n'est pas encore à l'abri de se perdre à nouveau et de dériver par la pensée d'une autre réalité de nature spirituelle ou matérielle. Ce n'est que lorsque l'on peut montrer de telles expériences intérieures de pensée, « qui n'apparaissent pas comme un miroir de ce qui se passe en dehors des pensées »⁹, que l'on peut opposer quelque chose de réel à la vision matérialiste du monde. Steiner veut moins réfuter le matérialisme que le surmonter en décrivant un domaine d'expérience et la méthode pour l'explorer, dans lequel le Je, peut faire l'expérience de sa réalité spirituelle matériellement impossible et s'avancer au-delà de celle-ci dans l'être spirituel. C'est dans ce sens qu'il proclame dans le livre « Les énigmes de la philosophie » la nécessité d'un dépassement des limites par lequel la pensée philosophique doit se dépasser elle-même et qui peut être déduit de la logique même de l'histoire de la philosophie. Celle-ci

5 GA 3, P. 173.

6 GA 9, P. 17.

7 Cf. par exemple GA 134, p. 15 et suivantes.

8 Cf. Palmer 1976, p. 52.

9 GA 18 II, P. 87.

[41]

n'a pas simplement affaire à une question fondamentale - dans le sens de la conception des deux camps d'Engels - mais à des problèmes fondamentaux spécifiques à chaque époque, à l'époque moderne à la question de savoir comment parvenir à une conception du monde dans laquelle le monde intérieur avec sa véritable entité et la nature sont ancrés de manière sûre ».¹⁰

Pour Steiner, le matérialisme, quelle que soit la manière dont il lui apparaît comme un rapport oblique à la réalité, est une étape de l'histoire de la conscience pour laquelle on peut indiquer des conditions cognitives et sociales. L'opposition entre la pensée et l'être, la « division de la réalité en être donné et concept »¹¹ est un produit historique et non une donnée ontologique originelle. L'organisation du sujet humain s'est de plus en plus développée de telle sorte que le matériel de perception incohérent, qui est donné de l'extérieur, doit être complété par des concepts grâce à l'activité intérieure de la volonté de penser, afin qu'il y ait une connaissance et donc une participation consciente de l'humain à la réalité. Mais tant que la pensée ne s'oriente pas vers elle-même, mais s'attarde sur les objets, ce moment créatif reste caché à l'humain, qui n'apparaît à la conscience que dans son résultat achevé, le savoir. Ce savoir croit/suppose savoir qu'il se rapporte à une réalité tout aussi achevée, parce qu'on ne voit pas comment, pour la connaissance, ce n'est que « par l'union de certaines composantes observées du domaine de la perception avec les éléments du domaine de la pensée qui leur appartiennent, les



concepts [...] que se forment de telles formations auxquelles le concept de « réel » est applicable ». ¹² La formation de la réalité avant la connaissance humaine, l'être-producteur de l'esprit dans la matière, reste voilée quand la formation de la réalité dans la connaissance humaine est endormie. L'apparence du monde en tant que fait accompli, fondée dans une connaissance qui n'est pas pleinement consciente d'elle-même, est projetée sur l'être, ontologisée, à partir d'une telle connaissance limitée ; c'est le secret de la construction matérialiste. Comme la connaissance trouve toujours déjà le monde, le monde, comme le dit Engels, était là dès le début - comme agrégat de matières et de forces, comme matière sans esprit et sans conscience.

La racine sociale de la diffusion du matérialisme a été involontairement nommée par Marx, dans la constatation suivante : « L'activité de l'ouvrier, limitée à une simple abstraction de l'activité, est déterminée et réglée de tous côtés par le mouvement de la machinerie, et non l'inverse. La science, qui contraint les membres inanimés de la machinerie à agir convenablement comme des automates par leur construction, n'existe pas dans la conscience de l'ouvrier, mais agit sur lui à travers la machinerie comme une puissance étrangère, comme la puissance de la machine elle-même. » ¹³ Pour l'artisan médiéval, en revanche, la part de l'esprit dans le travail physique est un fait d'expérience. Celui-ci, qui a encore une vue d'ensemble de sa production, est immédiatement conscient de ne pas être mû par la matière dans son travail, mais de mûrir la matière avec ses mains guidées par l'esprit.

Le prolétaire ne fait plus l'expérience de l'esprit « qui contraint les membres inanimés de la machinerie à agir de manière appropriée en tant qu'automates », et ainsi les multiples structures et mouvements de la nature doivent d'autant plus lui apparaître comme la puissance de la matière structurée et en mouvement elle-même.

Mais pour Steiner, le matérialisme contient aussi une bonne part d'idéologie bourgeoise, raison pour laquelle il ne le considère pas du tout comme une vision du monde adaptée aux aspirations des ouvriers. Le rétrécissement de la conscience au monde sensible, que l'on s'approprie de plus en plus dans la chasse au surplus, dont la richesse qualitative a été ramenée à l'égalité abstraite du quantum et réduite à sa dimension calculable du point de vue de la valeur d'échange et de l'utilisation extérieure, est un produit de l'époque bourgeoise. ¹⁴ Si la bourgeoisie n'a pas radicalement achevé de penser les prémisses de sa propre constitution de conscience, c'est en fait à partir de ces moments que Marx a diagnostiqués unilatéralement, mais correctement, comme étant la fonction de domination et d'opium de la religion.

Pour Steiner, la question de la création et du Créateur n'est ni un problème de rapport entre la philosophie et la dogmatique ecclésiastique, ni un problème de spéculation philosophique ; car il considère la recherche des preuves de l'existence de Dieu comme un

10 ibid. 27.

11 GA 3, P. 115.

12 Witzmann 1978, p. 14.

13 Marx, Grundrisse, p. 584.

14 Cf. par exemple GA 171, p. 247f.

[42]

symptôme historique de la conscience de la perte de l'expérience de Dieu. La question est celle d'un chemin de contact et de rencontre entre le sujet devenu historiquement autonome et le divin. L'idée d'une création n'enlève rien à l'autodétermination de l'humain si, comme Steiner, on part du principe que la création est justement conçue



pour cette autodétermination : « Si la religion enseigne que Dieu a créé l'humain à son image, notre théorie de la connaissance enseigne que Dieu n'a conduit la création que jusqu'à un certain point. C'est là qu'il a laissé naître/apparaître l'humain, et celui-ci, en se connaissant lui-même et en regardant autour de lui, se donne pour tâche de continuer et d'achever ce que la force originelle a commencé »¹⁵.

Pour Steiner, la véritable théodicée réside dans la reconnaissance du fait que la divinité a abandonné l'omnipotence par amour infini du Tout : « Le fondement du monde s'est entièrement répandu dans le monde ; il ne s'est pas retiré du monde pour le diriger de l'extérieur ; il ne s'est pas privé de lui. La forme la plus élevée sous laquelle il apparaît au sein de la réalité de la vie ordinaire est la pensée et, avec elle, la personnalité humaine. Si le fond de l'univers a des buts, ils sont identiques aux buts que l'homme se fixe en vivant. Ce n'est pas en recherchant un quelconque commandement du chef du monde que l'humain agit selon ses intentions, mais en agissant selon ses propres intuitions. Car c'est en elles que le Maître du monde se manifeste ».¹⁶

De tels points de vue opposent Steiner à toute forme de vision du monde qui vit encore du sentiment d'une dépendance absolue de l'humain vis-à-vis d'une puissance étrangère et dont Hegel se moquait déjà en disant à Schleiermacher que si telle est l'essence de la religion, alors un chien est le meilleur chrétien. Que l'on pense cette instance étrangère, vécue comme éternelle, toute-puissante, infinie et universelle, comme Dieu ou comme matière, a moins d'importance qu'on ne le pense habituellement pour l'état d'esprit d'une telle conscience de la dépendance.

Comme Marx, Steiner aborde le concept de matière par une analyse des contradictions de l'atomisme. Dans l'article de jeunesse « Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe (Seule critique possible du concept atomistique) », nous lisons : « Les atomes ne devraient-ils pas avoir une existence inaccessible à l'expérience sensible ? D'autre part, les processus qui se déroulent dans le monde des atomes, en particulier les mouvements, ne doivent pas être simplement conceptuels. Le concept est en effet une simple généralité, qui n'a pas d'existence spatiale. Mais l'atome [...] ne doit pas encore être épuisé dans son concept, mais avoir au-delà de celui-ci une forme d'existence dans l'espace. Ainsi est intégrée dans le concept d'atome une propriété qui le détruit. Il doit exister de manière analogue aux objets de la perception extérieure, mais ne peut pas être perçu. Dans son concept, l'intelligibilité est à la fois affirmée et niée »¹⁷. Plus tard, Steiner désignera cette figure de pensée comme le paradoxe de la perception imperceptible¹⁸. L'implication dans ce paradoxe est inévitable tant que l'on intègre toutes les qualités sensorielles dans le sujet : la cause de la perception imperceptible et accessible sur la base des qualités sensorielles doit ainsi se dégrader en une chose sans qualité et sans propriétés. Mais la coupure que fait la doctrine des qualités primaires et secondaires à travers le donné sensible pour échapper à l'aporie est elle aussi arbitraire et ne peut pas conduire au but. Et ce parce que « l'étendue, la taille, la position, le mouvement, la force, etc. », en tant que « qualités mathématiques et mécaniques », sont en réalité indissociables du reste du contenu du monde de l'expérience »¹⁹ et ne peuvent en être séparées que par l'entendement qui fait abstraction.

Cette constatation ne signifie absolument pas que Steiner voulait nier la spécificité des différents champs sensoriels. Sa théorie des sens fait plutôt une distinction plus nette que toutes les précédentes entre les différentes prestations sensorielles ainsi qu'entre les sens en tant que champs d'expérience et les organes auxquels ils sont liés. Il ne s'agit



pas de parler d'un rapport entre le monde extérieur des sens et la subjectivité humaine, comme chez Kant et Locke. Ainsi, parmi les 12 sens mis en évidence par Steiner, il y en a effectivement qui nous relie davantage à l'objet, d'autres qui nous informent davantage sur les états de notre propre organisme et permettent ainsi des perceptions sur le sujet. Le sens de la vue, par exemple, nous relie à la

15 GA 1, p. 11 8f.

16 GA 2, 94 s.

17 Dans : Beiträge 63/1978, p. 7f.

18 GA 4, p. 1 18s.

19 GA 1, P. 228.

[43]

Surface des objets, le sens de l'audition aussi avec sa substantialité (Du métal donne un autre son que du bois etc.), dans le sens du goût, on ne perçoit pas seulement la substance, mais surtout son interaction avec la langue et la salive qui la dissout ; dans le sens de l'odorat, la substance gazeuse est perçue davantage en tant que telle. Dans le sens de la vie, en revanche, nous percevons l'état de base de l'organisme. Dans le sens du mouvement, nous percevons la posture, la position et le mouvement, surtout à partir des tensions musculaires. Enfin, le sens du toucher ne nous informe qu'indirectement sur l'objet, nous percevons directement son effet sur la peau, sa déformation sous la pression, etc. Il est arbitraire de présenter les performances de ces derniers sens comme les plus objectives ; un tel arbitraire doit aboutir au cercle : la perception du sujet est objective, celle de l'objet subjective. La thèse de l'objectivité particulière du sens du toucher méconnaît la véritable raison de l'expérience de la réalité des impressions tactiles. Dans la confrontation avec un objet sensoriel, l'impression ne résulte jamais seulement d'un sens, mais au moins d'un autre, la relation de l'un apparaissant avec plus d'acuité que celle de l'autre. Dans les perceptions du sens de l'équilibre, du sens de la vie, du sens du mouvement et du sens du toucher, l'être propre de l'homme qui perçoit est toujours ressenti de manière sourde. La relation extérieure de ces sens reste plus sourde, car elle est étouffée par l'expérience de l'être propre. La perception aiguë d'un objet par le sens de la vue conduit à la représentation de l'objet, la perception sourde simultanée des sens inférieurs (par exemple la fine sollicitation du sens de l'équilibre par la forme spatiale d'un arbre, le rapport entre le poids des branches et leur support par le tronc) fait naître l'expérience de la réalité de l'impression de perception. Et celle-ci se résume dans le jugement : « ce que l'on voit est » ou 'c'est ce que l'on voit' ». ²⁰

La critique de Steiner à l'encontre de la doctrine des qualités primaires et secondaires n'est pas l'expression d'un réalisme naïf qui s'arrête à la perception individuelle, qui la prend pour la chose - c'est-à-dire qui considère par exemple le soleil comme un disque - et qui oublie ainsi sa dépendance de la perspective de l'observateur tout comme le changement de la vision du monde par de nouvelles perceptions. ²¹ Il ressort déjà de la réflexion de base que la subjectivisation de la qualité perçue n'est pas moins arbitraire que la distinction entre les deux types de qualité, que cette critique ne se situe pas non plus dans le sillage de l'idéalisme subjectif. Cela devient encore plus clair si l'on prend conscience, avec Steiner, de la différence entre l'acte de percevoir (qu'il appelle « observation ») et le contenu vers lequel cet acte est dirigé, l'objet de la perception ou le perçu. Ce n'est que ce qui est perçu que Steiner appelle « perception », contrairement à l'usage habituel. Les perceptions sont pour lui les « objets immédiats de la sensation », les couleurs, les sons, la pression, la chaleur, le goût, l'odeur, c'est-à-dire le « contenu de la pure observation sans pensée »²². Pour l'idéalisme subjectif, la perception et le perçu,



la sensation et le ressenti se confondent ; c'est pourquoi il enferme l'humain dans sa perception et son ressenti, sans pouvoir ouvrir une perspective sur quelque chose qui existe indépendamment du fait d'être ressenti. Steiner veut au contraire montrer ce qui « se passe au niveau de la perception pendant la perception et ce qui doit déjà être en elle. avant qu'elle ne soit perçue ». ²³

Le contenu de la perception - précisément les qualités - ne peut pas être pris en compte dans la conscience. Et les choses non plus, car elles se présentent à l'examen comme un tissu de qualités. « Le contenu du monde donné empiriquement n'est pas pour moi un contenu de conscience », écrit Steiner le 1. 11. 1894 à Eduard von Hartmann. L'être de ce contenu du monde ne consiste pas en son être perçu (Berkeley), mais est la perception d'un contenu existant indépendamment de la conscience de celui qui perçoit. Mais ce contenu disparaît si l'on veut attribuer aux qualités « rouge », « acide », « dur », « chaud », etc. un tout autre contenu que celui qu'elles ont pour la conscience qui prend justement conscience de cette qualité déterminée - « rouge », « dur ». Si je perçois du « rouge », alors le « rouge » n'est pas l'acte de percevoir et de ressentir, mais ce qui est perçu et ressenti, l'objet de la perception. Ce sont justement ces qualités pures qui ne sont pas touchées par la perspective spatio-temporelle de la perception. L'essence de la qualité reste identique à elle-même dans ses différentes manifestations spatio-temporelles. Pour le contenu de « rouge » ou d'une autre qualité, l'essentiel n'est pas qu'il apparaisse à un certain

20 GA 21, p. 148. Cf. Thementaschenbuch « Zur Sinneslehre », p. 21 et passim ; en outre GA 115 ; GA 45.

21 Cf. GA 4, p. 62 et s.

22 ibid. 61.

23 ibid. 64.

[44]

espace de corps, que goût de suite à cet instant détermine ce sujet déterminé apparaît; il s'agit, pour reprendre les termes d'A. N. Whitehead, d'un « cas particulier de rougeur ou de bleuissement ». ²⁴ La nature supra-temporelle et supra-spatiale de cette essence ne signifie pas pour autant qu'elle soit inconcevable/insaisissable. Au contraire, elle reste une chose tout à fait déterminée, impossible à confondre, qui n'est plus saisissable matériellement, mais qui est pourtant objectivement réelle, car elle n'est pas créée par la conscience. On peut parler d'une essentialité sensorielle et suprasensible.

L'approche courante veut expliquer une perception initiale comme une réaction subjective à des stimuli objectifs d'une toute autre nature - selon le modèle : onde sonore-son. Steiner tente sans cesse de rendre absurde cette sorte d'intersection entre l'objectif et le subjectif : On veut expliquer une perception de départ, par exemple pourquoi j'entends ici et maintenant un son d'orgue. En examinant cette question, je trouve différents processus spatio-temporels, dans l'instrument qui vibre, dans l'air, dans mon système sensoriel et nerveux. Mais nulle part, même si j'avais la compréhension la plus complète de tous les détails de la fonction cérébrale, je ne parviens à atteindre le point du champ d'observation où l'expérience subjective de la perception naît des processus objectifs, de telle sorte que je puisse moi-même en percevoir la naissance. Je dois finalement me faire avouer que je ne peux connaître tous ces processus « objectifs », par lesquels je voulais m'expliquer l'expérience perceptive, que par des perceptions, qu'ils doivent aussi m'être donnés par les sens si je veux en apprendre quelque chose.

Avec l'enquête, je n'ai fait que passer d'une perception à une autre, jusqu'à ce que j'en



revienne à la perception de départ. Je dois m'avouer que son contenu ne peut pas du tout être l'effet des processus spatio-temporels rencontrés entre lui et la conscience percevante, mais qu'il doit plutôt être considéré comme la cause de ces processus. Car c'est ce contenu, cette qualité, qui se vit dans les différents médias sous une forme toujours nouvelle, adaptée à la nature de chaque média, pour finalement reprendre sa forme initiale à la fin de la chaîne des transformations. Dans l'air, le son vit en tant qu'onde sonore, dans le nerf en tant qu'excitation, etc., et dans la conscience humaine en tant que ce qu'il est réellement : un son qui a été transformé et codé en tant que sens ou contenu dans les autres processus.²⁵

Le fait des illusions sensorielles n'est donc pas une preuve du contraire : il peut s'agir de perturbations des processus de médiation dans l'organisation physique de l'humain, de modifications pathologiques qui empêchent totalement ou partiellement la reproduction des contenus des sensations dans la conscience ou de codages erronés qui les déforment. - Le premier cas est celui du daltonien, le second celui du jaunâtre pour qui le miel a un goût amer. (Une autre partie de ce que l'on appelle les illusions sensorielles ne se situe pas du tout sur le terrain des organes sensoriels, mais sur celui de l'interprétation erronée de leurs messages par la pensée). Toute l'argumentation que nous venons d'esquisser culmine dans la reconnaissance du fait que « l'image sensible du monde est la somme de contenus perceptifs se métamorphosant sans matière sous-jacente » au sens des représentations physiques habituelles, qui coïncident avec le vieux concept erroné de substance de la métaphysique : « Autre chose est la matière en tant que réel proprement dit sous-jacent aux phénomènes, autre chose la matière en tant que phénomène, en tant qu'apparence. C'est sur le premier concept seul que porte notre réflexion. La seconde n'est pas touchée par elle. Car si j'appelle « matière » ce qui remplit l'espace, c'est simplement un mot pour un phénomène auquel on n'attribue pas une réalité supérieure à celle des autres phénomènes. Je dois seulement garder constamment présent à l'esprit ce caractère de la matière. Le monde de ce qui se présente à nous comme des perceptions, c'est-à-dire des choses étendues, du mouvement, du repos, de la force, de la lumière, de la chaleur, de la couleur, du son, de l'électricité, etc. est l'objet de toute science »²⁶ Expliquer signifie réduire ce qui est observé à un concept, et non pas le réduire à de simples substances inobservables. Avec de telles réductions, la science outrepassé au contraire ses compétences.²⁷ Des représentations qui ont leur véritable valeur en tant qu'« abréviation », en tant que « monnaie de calcul »²⁸ sont ainsi prises sans détour, avec une naïveté épistémologique, comme des désignations ou des images de choses réelles, particules de matière, quanta d'énergie ou autres, la question après

24 D'après Störig 2, p. 266.

25 Cf. par exemple GA 1, p. 192 et suivantes.

26 GA 1, 197f.

27 *ibid.*, 199. Cf. Rapp 1978.

28 Cf. GA 254, conférence du 16. 10. 1915.

[45]

la vraisemblance de réalité de la représentation modèle est soit rejetée comme non pertinente, soit considérée comme une réponse au fait que les calculs sont correspondants/collent. Ainsi, par exemple, l'interprétation du fait des proportions multiples dans la combinaison des substances élémentaires par la représentation de la réunion d'atomes en molécules n'est pas du tout contraignante en soi ; le fait qu'elle soit vécue comme contraignante ne correspond « à y regarder de plus près [...] qu'à une



faiblesse de la pensée (comparable à celle qui aurait besoin de la représentation auxiliaire d'« atomes » pour la décomposition factorielle des nombres naturels - comme $35 = 5 \cdot 7!$ »²⁹.

On peut se demander dans quelle mesure un matérialisme dialectique est absolument concerné par les thèses de Steiner, alors qu'il prétend également avoir surmonté ce « concept de substance erroné de la métaphysique » que Steiner attaque. Lénine admet le lien entre la sensation et la qualité dans la remarque - si l'on veut parler ici d'une concession - que la « première et originelle » pour la connaissance est la sensation et qu'en elle se trouve nécessairement aussi la qualité [...] », la sensation étant essentiellement « le reflet de la qualité ». ³⁰ Cela se lit comme si le quelque chose que le sujet ressent par l'acte de sensation devait justement être la qualité : rouge, bleu, dur, mou, chaud, froid, etc. Mais ce n'est pas ce que l'on peut entendre, car la sensation de couleur, par exemple, doit être, selon le dicton de Lénine déjà cité dans le chapitre précédent, le produit d'un « mouvement de la matière, disons des ondes d'éther d'une longueur et d'une vitesse déterminées » qui agissent sur la rétine)³¹. Ce ne sont donc pas les qualités de couleur et d'obscurité qui sont « reflétées », mais quelque chose de qualitativement très différent, à savoir des ondes d'éther ou, selon l'état le plus récent de la physique, l'énergie rayonnante du champ électromagnétique corpusculaire de type ondulatoire dans une certaine quantification.

Cette énergie est considérée comme la cause de stimuli électriques et chimiques dans nos récepteurs, qui sont étudiés par la physiologie. En tant que réaction psychique, la sensation de couleur naît finalement sur la base de l'activité cérébrale qui « décode » les signaux. Celle-ci est certes - en cas de développement normal des organes sensoriels - clairement associée au stimulus de départ - différentes personnes réagissent au même stimulus par des expériences de couleurs similaires. Mais il s'agit d'une simple expérience intérieure qui est, à tort, projetée dans l'espace. La couleur n'est en fin de compte qu'une illusion, même si elle est collective. Mais cela doit conduire à ce que le matérialisme perde la qualité qui, selon Lénine, doit justement être reflétée dans la sensation. Le contenu et l'acte de la sensation se confondant, l'acte absorbant pour ainsi dire le contenu, une recherche d'un nouveau contenu doit commencer, et ce processus doit se répéter ad infinitum. Des qualités doivent à nouveau être attribuées à la chose en soi qui conditionne la qualité perçue, afin qu'elle ne se transforme pas en une simple chose de pensée. Mais où peut-on trouver des qualités autrement que dans l'expérience, la sensation ?

La question de savoir ce qu'une onde « explique » réellement dans la couleur vue n'est pas posée ; il suffit à Lénine d'établir une correspondance claire entre la fréquence et l'impression de couleur pour interpréter la relation entre les deux comme un reflet. Mais où se situe la similitude qualitative, voire l'homogénéité, que l'on attend à juste titre d'un reflet par rapport à ce qui est reflété, entre l'onde et la couleur ? Pour que nous puissions nous assurer d'une similitude entre les processus matériels qui précèdent la vision et la perception visuelle elle-même, il faudrait que nous puissions voir les premiers. Or, cela est manifestement impossible, car comment pourrait-on voir quelque chose sans la qualité « lumière », qui ne doit pourtant apparaître que comme conséquence des processus « objectivement réels » ? ³²

Steiner souligne l'impossibilité d'atteindre, par la voie de l'observation extérieure, l'intérieur des phénomènes, pour ainsi dire derrière eux, au point où ils ont été



conditionnés par « la matière qui leur sert de base ». Carl Unger, élève de Steiner, s'exprime de manière concise : « Le monde physique est toujours pour nous une surface. C'est en vain que nous nous efforçons de pénétrer physiquement à l'intérieur d'un objet. Si nous le brisons, nous n'avons fait que créer de nouvelles surfaces qui nous empêchent à nouveau d'entrer. L'« intérieur » est toujours spirituel ».³³

29 G. Unger 1979, p. 48.

30 LW 14, P. 304.

31 LW 14, p. 46 et suivantes.

32 Cf. GA 314, p. 15.

33 C. Unger III, p. 91 et suiv.

[46]

Engels a écrit - le passage a été cité - que la matière en tant que telle - à l'exception des matières concrètes pour les sens - est une pure création de la pensée et une abstraction. En même temps, le matérialisme dialectique maintient que la matière est la base substantielle générale des phénomènes, bien qu'en tant que base « générale », elle ne puisse être, selon Engels, qu'une création de la pensée ; les matières individuelles ne peuvent pas non plus être la base substantielle générale de tous les phénomènes. Le concept philosophique de substance se réfère à ce qui demeure dans le changement, à ce qui existe en vertu d'une nécessité interne, au support des phénomènes et des propriétés des choses. L'atomisme classique voulait fixer ce qui demeure comme chose matérielle, - le matérialisme dialectique constate l'échec de ces efforts, mais ne veut pas en tirer la conséquence que l'essence, la substance est un intérieur non spatial. Selon la définition de Lénine de la matière, celle-ci doit être ce qui est donné dans les sensations, donc accessible à l'observation sensible ; (même si, bien sûr, toute la matière n'a pas encore été étudiée). Mais d'un autre côté, les lois de la nature qui ne sont accessibles qu'à la pensée doivent également être pensées comme objectivement réelles, c'est-à-dire comme matérielles au sens de la définition, afin de ne pas ouvrir la porte à l'idéalisme objectif. Le fait que la science de la nature s'avance de plus en plus dans des domaines non visibles oblige également à concevoir le concept de matière de manière plus large que celui de ce qui est donné par les sens, mais donc à dépasser par principe le réalisme naïf qui ne doit pas supposer de réel là où il ne perçoit rien. On est donc contraint d'admettre comme objectivement réels les rapports et les relations, les liens légitimes entre les choses perceptibles, qui ne sont pas sensibles mais seulement saisissables conceptuellement, mais on ne peut en même temps pas se décider à reconnaître comme facteur de réalité, à côté de la figuration, la « forme de l'être qui [...] transmet la pensée »³⁴ - le lien spirituel des phénomènes figuratifs - et on doit donc - du point de vue purement définitionnel - matérialiser l'immatériel.

Steiner se voit confirmé dans sa conception par la « crise de la physique » et les changements qui s'annoncent dans la vision du monde de sciences de la nature, il est convaincu que la science de la nature confirmera peu à peu ses connaissances acquises par d'autres méthodes que celles de science de la nature.³⁵

Déjà dans l'inorganique, la science de la nature a de plus en plus affaire à des entités qui, comme les différents champs de force, semblent non matérielles et en même temps réellement existantes et agissantes. Ernst Bloch s'approche d'une telle compréhension en constatant qu'il n'existe pas de « relation diplomatique » entre « la matière en tant que tenseur d'énergie-impulsion et la matière du matérialisme mécanique [...] », que « l'électron doit être compris comme la « secousse » d'un champ éthérique », comme « la systole et la diastole incessantes d'un fluide de champ » et que la physique cherche en



vain ce qui oscille, le « support » de tout le processus.³⁶ Steiner croit que la conception de la matière comme « état de condensation » temporaire d'un immatériel a été abandonnée par la physique moderne elle-même se rapproche de plus en plus du compréhensible.³⁷

Autant Steiner voit dans les nouvelles découvertes scientifiques des éléments potentiels pour étayer une conception spirituelle de la nature, autant il n'est pas impressionné par les discours à la mode sur la faillite d'un matérialisme pour lequel on n'a pas de véritable alternative à présenter : « On entend souvent dire maintenant que le matérialisme du 19ème siècle est scientifiquement abandonné. En réalité, il ne l'est pas du tout. On ne remarque souvent pas, à l'heure actuelle, que l'on n'a pas d'autres idées que celles qui permettent d'aborder les choses matérielles. C'est ainsi que le matérialisme se dissimule maintenant, alors qu'il s'affichait ouvertement dans la seconde moitié du XIXe siècle. »³⁸

34 GA 4, P. 123.

35 Steiner affirmait par exemple l'existence de composés cyanés dans les comètes, ce qui n'a été prouvé que plus tard par la science de la nature et ses méthodes. Cf. GA 351, conférence 24. 10. 1923.

36 Bloch 1978, p. 232, 224.

37 Cf. par ex. par exemple GA 93, p. 11 2f. GA 120, p. 90 ss.

38 38 GA 4, P. 183.

[47]

La doctrine anthroposophique de l'évolution, savoir scientifique et matérialisme

Steiner ne cesse de souligner sa pleine reconnaissance des performances de la science de la nature moderne et de la validité des résultats de ses recherches factuelles. Si le rapport entre l'anthroposophie et la science de la nature n'est cependant pas sans ambiguïté, c'est parce que l'interprétation dominante de l'état de la recherche va aujourd'hui encore le plus souvent dans une toute autre direction que la « science de l'esprit » de Steiner. En effet, pendant longtemps, on a peu réfléchi à ce qu'est un « fait », jusqu'à ce que la nouvelle théorie scientifique, par exemple Th. Kuhn, commence à œuvrer pour une plus grande prise de conscience.

Très tôt, Steiner a abordé ce point et n'a cessé d'attirer l'attention sur le fait que l'interprétation théorique d'expériences pertinentes selon la science de la nature n'intègre pas seulement des prémisses insuffisamment réfléchies, mais que la suggestion est souvent à l'œuvre, réduisant pour ainsi dire de manière contraignante la perspective à une possibilité d'interprétation, bien qu'il soit possible d'en évoquer de toutes autres avec des raisons tout aussi bonnes ou meilleures.

Steiner ne se lasse pas de traquer de telles suggestions cachées, souvent largement répandues par les représentations scientifiques populaires. Il se moque ainsi de la manière dont le démonstrateur, lors de l'expérience de la goutte d'huile illustrant l'hypothèse nébulaire de Kant-Laplace sur la formation de notre système planétaire à partir d'une « nébuleuse primitive » en rotation, oublie qu'il a lui-même mis en mouvement rotatif la masse qui se divise en petites gouttelettes, et comment il fournit ainsi une mauvaise preuve de l'auto-mouvement de la matière comme cause de tous les événements naturels.¹ L'oubli de sa propre activité dans la connaissance est pour Steiner une source d'illusion qu'il s'agit de colmater. Dans la conférence « Qu'est-ce que l'astronomie a à dire sur la formation du monde ? », il invite les auditeurs à s'imaginer le



cerveau humain agrandi de telle sorte qu'on puisse s'y promener pour étudier et calculer tous les mouvements qui se produisent : Si l'on ne connaissait pas l'existence du spirituel par l'expérience de la pensée, la connaissance de soi de l'esprit, et si l'on ne pouvait pas comprendre la fonction du cerveau en tant qu'organe de la pensée, on ne pourrait jamais constater la moindre trace de l'existence du spirituel par la seule observation extérieure et les calculs. Il est donc tout aussi impossible de prouver la non-spiritualité du cosmos par les moyens de l'astronomie, de la physique, etc. que le contraire, car ces sciences ne se trouvent pas, en ce qui concerne cette question, dans une meilleure situation avec leurs méthodes que la « recherche sur le cerveau » dans l'expérience de pensée en question en ce qui concerne la question de la spiritualité de l'humain. De même que la condition mécanique d'un mouvement de bras n'exclut pas qu'une étreinte ait avant tout une cause psychique, le mécanisme de la rotation, qui décrit de manière tout à fait plausible la séparation des planètes du matériau cosmique de base, n'exclut pas non plus la possibilité d'un mouvement de l'âme, en ce qui concerne son aspect extérieur, des causes intérieures. ²

Il y a bien sûr une différence entre le cerveau et l'univers dans notre exemple : nous prenons déjà conscience de notre propre spiritualité lorsque nous détournons notre attention de la chose que nous traitons et calculons mentalement pour la tourner vers l'activité de compréhension et de calcul : Notre pensée est pour nous un fait, parce que nous la produisons nous-mêmes. En revanche, la spiritualité du cosmos, dans laquelle nous n'avons aucune part productrice, reste une question de foi ou de spéculation tant que nous ne nous élevons pas au-delà des méthodes utilisées en astronomie et dans d'autres sciences vers des formes de connaissance plus élevées : Le problème central de Steiner est donc de montrer un chemin de connaissance qui puisse mener « du spirituel dans l'être humain au spirituel dans l'univers ».³

Pour Steiner, la matière est un mode de manifestation de l'esprit. Cela le rapproche de la philosophie de Schelling et de Hegel. Mais plus que ces derniers, il souligne l'autonomie relative de la matière, qui voile d'abord le spirituel et rend la matière si impénétrable. L'esprit, en s'objectivant et en se donnant une surface sensible, prend des propriétés spécifiques qui ne doivent pas

1 Sur l'hypothèse nébulaire, voir par ex. la conférence du 15. 2. 1908 dans GA 102.

2 Exposé du 16.3.1911 dans GA 60.

3 GA 26, P. 14.

[48]

être sous-estimées de la manière idéaliste. La « cosmologie » de Steiner se rattache aussi à la pensée mystico-gnostique, jamais totalement éradiquée malgré toutes les persécutions d'hérétiques, de la nature comme corps de Dieu, de Dieu comme conscience de soi de l'univers. Mais ce qui distingue Steiner de tout panthéisme, c'est la concrétude, on pourrait même dire l'essentialité, de sa conception de l'esprit. Les entités spirituelles supra-personnelles auxquelles il associe les astres et les forces supra-physiques qui en émanent, et dont la dénomination suit entre autres la tradition de l'ésotérisme chrétien, ne sont pas des « dei ex machina » qui donneraient conscience de l'extérieur, de manière miraculeuse, à une matière saisie mécaniquement et opposée de manière dualiste à l'esprit en tant que « tout autre chose » (de même qu'il ne s'agit en aucun cas, dans une telle science des astres, d'une simple actualisation de représentations astrologiques plus anciennes). Pour Steiner, le monde spirituel essentiel se situe certes au-delà des limites de l'expérience de science de la nature et de la conscience quotidienne actuelle, mais pas



au-delà des limites de l'objectivité physique qui nous entoure, qui bien plus interagit et pénètre, « comme la lumière et l'air pénètrent l'espace ». ⁴

Si l'on justifie le matérialisme par le fait que la matière ne peut ni naître du néant ni disparaître sans laisser de traces, Steiner admet la prémisse, mais rejette la conclusion. Pour lui, la matière ne naît pas du néant, mais du spirituel, en passant par différents degrés de condensation et de solidification : Autrefois, tout était essentialité spirituelle, puis les êtres se retirent, il reste la manifestation de leurs forces, qui finalement ne sont plus présentes directement, mais seulement en tant qu'effectivité, jusqu'à ce qu'il ne reste finalement plus que l'« œuvre », dans laquelle sont contenues les forces des entités créatrices du monde, non plus en tant que vivantes, mais en tant que solidifiées. Tout ce qui est lié matériellement à la planète Terre « s'est condensé à partir de ce qui était auparavant lié spirituellement à elle. Il ne faut cependant pas s'imaginer que tout le spirituel se transforme jamais en matière, mais que l'on a toujours devant soi, dans cette dernière, des parties transformées du spirituel originel. Ce faisant, le spirituel reste, même pendant la phase matérielle de l'évolution, le véritable principe directeur et guidant ». ⁵

Steiner ne se laisse pas impressionner par l'alternative soi-disant inévitable : émanationnisme ou créationnisme, il conteste la nécessité de choisir entre l'idée de création et celle d'évolution et défend l'idée d'une création par l'évolution. L'évolution donne naissance à la matière, sur laquelle l'humain acquiert la conscience de l'objet et une position individuelle et autonome dans le cosmos. Mais cette même évolution finit par reprendre la matière, qui ne se dissout pas « sans laisser de traces », mais se spiritualise : Le résultat contient le chemin sous une forme « annulée », le matériel-substantiel comme transsubstantié. Il s'agit, dans cette conception de la formation de « la terre et de l'humain à partir d'une origine spirituelle commune », d'« une cosmologie qui est en même temps une anthropologie [...] La création du monde s'accomplit dans des rythmes de développement gigantesques, en ce sens que, dans des cycles successifs, apparaissent les différents états élémentaires de la terre qui devient de plus en plus physique et les états de conscience de l'homme qui deviennent de plus en plus individuels » ⁶.

La science de la nature moderne s'interroge sur l'origine de la vie. De nombreux chercheurs tendent à penser qu'il est en principe possible de concevoir les processus vitaux à partir des lois physico-chimiques de l'inanimé. Cette conception, défendue par le prix Nobel Manfred Eigen, est toutefois contredite par des voix isolées d'autres scientifiques, comme celle d'Erwin Chargaff, qui souligne l'extrême improbabilité d'une origine des processus vitaux par le jeu du hasard ou de la nécessité matérielle. ⁷ Selon Steiner, la question de l'origine de la vie est mal posée - il faut se poser la question de l'origine de ce qui est mort à partir de ce qui est vivant. Le fait que nous ne puissions observer nulle part la naissance du vivant à partir du mort, alors que le processus inverse se déroule quotidiennement devant nos

⁴ GA 56, p. 272. Pour l'ensemble du complexe, cf. GA n° 13, 98, 110, 132, 136.

⁵ GA 13, p. 105. Cf. GA 26, p. 94 et suivantes.

⁶ Carl Unger 1, p. 317 et suivantes.

⁷ Chargaff, le découvreur de la capacité de réplication de l'acide désoxyribonucléique, la substance qui doit rendre l'hérédité explicable d'un point de vue purement chimique, écrit que l'acide nucléique a besoin de certaines enzymes qui, conformément à la théorie, doivent à leur tour être formées par la lecture d'une certaine séquence de l'acide nucléique. Maintenant, je ne comprends pas par quel processus deux substances indépendantes l'une de l'autre, dont aucune n'a pu être créée sans l'autre, ont pu se former de telle sorte qu'elles agissent l'une sur l'autre ou coopèrent



yeux : La matière morte se forme à partir de la matière vivante par solidification, formation d'écorce, ossification, cornification, décomposition et putréfaction. La primauté de la matière est devenue si évidente pour la conscience contemporaine que cette question n'est plus guère remise en question, bien que les scientifiques ne contestent pas non plus que les conditions géographiques sur notre terre « sont en grande partie le résultat de l'action d'organismes vivants »⁸. La dimension hostile à la vie d'une science et d'une technique qui parviennent à maîtriser de plus en plus parfaitement les processus matériels et qui, malgré cela ou justement grâce à cela, créent d'énormes problèmes pour la biosphère, renvoie à la dimension pratique de cette question de la primauté de la vie ou de la matière.

Steiner a essayé de montrer comment non seulement les roches (calcaire, houille, etc.) se forment à partir d'êtres vivants, mais aussi comment la terre dans son ensemble doit être considérée à l'origine comme une sorte d'être vivant, dans lequel le matériau qui constitue la roche primitive est à l'origine dissous jusqu'à ce qu'il se cristallise en une sorte de « charpente osseuse » de l'organisme terrestre. Toutes les couches de roches des formations géologiques auraient été progressivement séparées de l'organisme terrestre.⁹ En ce qui concerne l'évolution des espèces, Steiner était déjà à l'abri de toute ignorance du darwinisme grâce à sa relation avec Haeckel. Il n'a jamais nié la lutte pour l'existence et la sélection naturelle, même plus tard, mais il a refusé - comme d'autres avant lui - de considérer ce mécanisme comme le moteur exclusif de l'évolution. Certaines objections au principe darwinien ou néodarwinien sont tellement évidentes qu'on peut se demander comment elles ont pu être si facilement ignorées ou mises de côté. Les faits fondamentaux du système biologique, les « plans de construction » des liliacées, des rosacées et des crucifères, des insectes, des mollusques et des vertébrés ne peuvent être interprétés qu'avec violence du seul point de vue de la finalité, alors que l'adaptation fonctionnelle se trouve surtout dans les propriétés secondaires des organismes. Pourquoi les animaux supérieurs et les plantes seraient-ils plus « viables » que les protozoaires et les bactéries, alors que la « sensibilité aux perturbations », la puissance de la mort, augmente plutôt qu'elle ne diminue avec le niveau de développement ? - La peau de l'humain, par exemple, qui n'est recouverte ni d'écailles ni de callosités, est bien plus vulnérable que celle d'autres mammifères, et la marche debout implique une sollicitation accrue du système cardio-vasculaire par rapport à la quadrupédie.¹⁰

I. H. Fichte se demandait déjà comment un principe purement négatif comme la lutte pour l'existence pouvait en même temps avoir un effet créatif tel qu'il provoque l'évolution ascendante du simple organisme unicellulaire à l'homme en passant par la plante et l'animal.¹¹ En effet, certaines caractéristiques de l'espèce doivent d'abord exister avant qu'une sélection naturelle puisse avoir lieu parmi elles, elles doivent donc naître, c'est-à-dire se développer : l'évolution, qui doit être expliquée par la lutte pour l'existence, est donc déjà présupposée.

Pour Goethe et Steiner, l'évolution est l'œuvre d'un principe de totalité qui crée les espèces, qui a un caractère entéléchique, qui est « doué d'une autonomie créatrice dans la « lutte pour l'existence » et dans la capacité d'adaptation aux conditions extérieures ».¹² La capacité d'hérédité et de mutation serait, de ce point de vue, l'expression extérieure de cette force intérieure d'auto-création/façonnement.



La déduction de l'humaine à partir d'une série évolutive d'ancêtres, que l'on imagine semblables aux espèces animales vivant aujourd'hui et dont le dernier est considéré comme semblable au singe, se heurte à une difficulté déjà mise en évidence par le goethéen Karl Snell : les espèces spécialisées et adaptées à l'environnement, sélectionnées du point de vue de la probabilité de survie, ne sont pas seulement des étapes de l'évolution, mais en même temps, d'une certaine manière, des impasses, dans la mesure où la spécialisation n'autorise un développement que dans certaines directions. - Car la mutabilité et la variabilité des organismes ne sont pas illimitées. Snell en conclut que les espèces animales actuelles sont justement caractérisées par la perte de la capacité d'évolution dans le sens de l'humanisation et ne peuvent donc pas être considérées comme des ancêtres de l'homme. Snell en arrive ainsi à une idée de l'évolution selon laquelle « l'humain », en tant que ce qui est capable de se développer et qui mène à l'homme actuel, représente le tronc principal de la phylogonie et les

8 Konstantinov, p. 281.

9 Voir par exemple la conférence du 9.2.1911 dans GA 60.

10 O.J. Hartmann a toujours souligné de tels aspects dans des séries d'articles, p.ex. dans la revue « Die Kommenden », en mettant l'accent sur l'importance de l'éducation.

11 D'après Hemleben 1980, p. 135.

12 Bühler 1982, p. 77.

[50]

séries d'animaux se développent par bifurcations et spécialisations adaptées à l'environnement.¹³ Ainsi, on peut à tout moment dériver la dentition des ruminants, des prédateurs et des rongeurs de la dentition humaine comme cas particuliers, mais pas l'inverse.¹⁴

Cette idée a pour conséquence, à première vue étonnante, que l'humain et l'animal ont certes une origine commune, mais que les animaux, comme Steiner le formulera plus tard, en particulier les « grands singes », sont « une décadence d'un ancêtre commun, dont l'homme représente le degré de développement le plus élevé »¹⁵.

A l'origine, Steiner ne partait pas de l'approche de Snell, mais de celle de Haeckel. Il interprétait cependant la série de développements supposée par Haeckel comme quelque chose dans laquelle l'esprit conduisait les êtres vivants des plus simples aux plus compliqués jusqu'à l'humain et voyait le darwinisme comme un mode de pensée qui était en voie de rejoindre celui de Goethe, mais qui restait néanmoins en deçà. Ce n'est que plus tard qu'il formule « que l'humain, en tant qu'être spirituel, est plus ancien que tous les autres êtres vivants, et que, pour prendre sa forme physique actuelle, il a dû s'extraire d'un être du monde qui le contenait, lui et les autres organismes ». Ceux-ci sont donc des étapes de développement arrêtées, non pas quelque chose dont l'humain « est sorti, mais quelque chose qu'il a laissé derrière lui, qu'il a séparé de lui, afin d'adopter sa configuration physique comme image de son spirituel »¹⁶.

Steiner insiste sur la pleine concordance de cette conception avec les conclusions que le biologiste peut tirer des vestiges de mondes passés dans les couches rocheuses de la Terre. Le cours extérieur de l'évolution se serait effectivement présenté à un observateur extérieur dans l'espace comme on peut le déduire de telles découvertes : les organismes les plus simples sont là en premier, les différentes espèces végétales et animales se forment peu à peu, l'humain apparaissant pour une telle observation extérieure en dernier, après les mammifères qui lui sont proches. Pour Steiner, il n'y a de conflit avec le mode de représentation de science de la nature que lorsque, pour ces dernières, le processus d'évolution est entièrement absorbé par ce qui se présente ainsi à



l'extérieur : en réalité, l'humain spirituel (plus imparfaitement développé que l'humain actuel) est déjà là au début de la Terre, en tant que produit des métamorphoses planétaires antérieures de la Terre : l'intérieur existe avant l'extérieur, le spirituel cristallise le matériel étape par étape à partir de lui-même. Ce n'est qu'ensuite qu'il existe pour l'observation extérieure, ce que l'on peut illustrer par la congélation de la glace à partir de l'eau et sa condensation à partir de l'air encore invisible, dans lequel il était pourtant contenu dès le début (sous une autre forme) : « Extérieurement, l'humain est apparu le plus tard dans sa forme actuelle, comme la plus jeune des créatures ; spirituellement, il est le premier né [. ...] ». ¹⁷ Les animaux les plus simples sont ce qui est d'abord sorti de la substance mère spirituelle, ce qui est devenu physiquement ; en eux, les dispositions germinales originelles et les possibilités de l'évolution ne peuvent s'imprimer physiquement que sous une forme imparfaite et unilatérale, tandis que l'humain, en tant que dernier-né physique, les élabore aussi parfaitement physiquement. Pour une compréhension non historique du mythe, une synthèse supérieure de la vision scientifique du monde et des contenus religieux semble impensable ; elle tend à prendre le mythe au pied de la lettre, comme s'il était un produit de l'état actuel de la conscience. Vu sous cet angle, le motif de l'œuvre en six jours de la Genèse semble alors naturellement en contradiction irréductible avec ce qui a été constaté par la science de la nature. Steiner, en revanche, pose tout d'abord la question de la valeur historique de la conscience et, à partir de là, de la réalité des documents anciens ; il interprète par exemple l'histoire de la création biblique comme un document écrit dans une langue mystérieuse qu'il s'agit d'abord de déchiffrer. La reconstruction du sens, et non l'interprétation allégorique de la Bible, doit éliminer les contradictions. ¹⁸

La thèse selon laquelle le monde est un rapport de corps ou de forces matérielles devrait être rejetée, ne serait-ce que pour des raisons purement philosophiques ; comme l'écrit H. Witzmann, elle est intenable en tant que jugement conceptuel, car le monde, en tant qu'incarnation du rapport universel, ne peut pas se trouver par lui-même dans un rapport d'identité avec un rapport particulier, comme l'est celui des éléments matériels. « Les rapports matériels sont des formes particulières du rapport spirituel général.

13 Snell 1981 (1863/87).

14 Cf. Hemleben 1968, 157 sqq. qui renvoie également à Lorenz Oken dans ce contexte.

15 GA 94, P. 25.

16 GA 28, p. 284f.

17 GA 56, conférence du 9. 4. 1908.

18 Cf. GA 122 et p. 272 et suiv. dans le présent ouvrage.

[51]

De même que le rapport matériel n'est qu'un cas particulier du rapport en général, de même le mouvement (perceptible par les sens) de la matière n'est qu'un cas particulier de mouvement : Les mouvements de l'esprit, les mouvements de la pensée, les impulsions de la volonté, etc. sont aussi des mouvements. La proposition selon laquelle le mouvement en tant que tel n'est rien d'autre que l'ensemble de toutes les formes de mouvement perceptibles par les sens (pourquoi seulement celle-ci ?) ²⁰ est aussi biaisée parce que les organes sensoriels ne fournissent, à proprement parler, que des images instantanées de résultats de mouvements qui se présentent dans des positions respectives d'objets. Ces « impressions » doivent d'abord être rassemblées en un flux de mouvement dans la participation intérieure au mouvement. Le mouvement nous échappe si nous voulons le fixer sur des points isolés, il en résulte alors une contradiction, et c'est dans cette contradiction que se trouve aussi la source des



antinomies zénoniennes du mouvement. La pensée elle-même ne devient d'abord pas immédiatement consciente, mais en vue de la formation de concepts déjà passée. Ce n'est que progressivement que nous pouvons apprendre à être conscients du mouvement de la pensée dans l'exécution même de la pensée.²¹

Steiner, aussi créateur du nouvel art du mouvement qu'est l'eurythmie, prend particulièrement en considération le caractère gestuel du mouvement. Les mouvements extérieurs ont un contenu expressif qui indique les mouvements intérieurs, les forces et la constitution de l'être qui se déplace. Que ne peut exprimer la seule démarche : flâner, marcher, se pavaner, etc. Steiner ne veut pas attribuer des forces à des mouvements matériels, mais à l'inverse, des mouvements à des forces et celles-ci à une essentialité qui se manifeste en elles. Pour lui, la force, l'énergie n'agissent pas sur la matière, la matière n'existe pas autrement que dans l'agencement des effets de certains courants de force.²²

On peut facilement se rendre compte que la force de gravité, les forces électromagnétiques ou la force nucléaire ne sont déjà perceptibles par les sens que dans leurs effets. Face à ces effets, on a aujourd'hui surmonté l'aveuglement phénoménal qui règne encore face à la qualité particulière de la forme des formes organiques par rapport aux formes inorganiques ; on ne veut pas les concevoir comme des effets de forces spécifiques. E. M. Kranich a souligné que le sens de la forme et des formes ne joue pas seulement un rôle indispensable en morphologie, mais aussi en génétique et dans la théorie de la filiation, même s'il n'en est généralement pas conscient.²³ Steiner appelle les forces qui provoquent la formation de ces formes les « forces éthériques formatrices ». Elles sont matériellement impalpables, mais existent de manière suprasensible et réelle. Contrairement à la « force vitale » du vitalisme, dont Steiner se démarque, elles sont expérimentables et non des constructions spéculatives. Le mélange des substances et des forces physiques et chimiques dans l'organisme, en particulier dans l'organisme humain, est le plus improbable du point de vue des lois physico-chimiques : les effets simplement matériels ne forment justement pas les formes organiques, mais les dissolvent, comme le montre le cadavre en décomposition. C'est l'organisation des forces de vie qui surmonte constamment cette tendance à la dissolution et dont la direction d'action est opposée à celle des lois physiques. Un pressentiment de cela vit dans l'aperçu que la physique aurait à montrer pourquoi les pommes tombent des arbres et la biologie pourquoi elles y montent. Steiner appelle aussi l'organisation des forces vitales le corps éthérique, qui fait office d'« architecte » du corps physique.²⁴

Le matérialisme dialectique déclare ne pas vouloir réduire la forme supérieure de mouvement de la matière à la forme inférieure, mais pour Steiner, une telle réduction, par exemple en ce qui concerne le vivant, est déjà décidée dans le terme « forme de mouvement de la matière ». Ce n'est pas qu'il ait quelque chose à redire à la thèse de l'action de la forme de mouvement inférieure dans la forme de mouvement supérieure. Le fait que l'animal croisse comme la plante, que l'humain soit soumis aux lois physiques par son corps physique, est tout à fait indiscutable. Cependant, il s'agit pour Steiner de ne pas seulement reconnaître verbalement le caractère supérieur de la forme supérieure, mais de développer un organe pour sa particularité afin de la rendre réellement perceptible. Une pierre se trouve normalement au repos, elle n'est déplacée que par l'action de forces extérieures, une plante exécute des mouvements de croissance



qui suivent une certaine loi interne, l'animal est mû par la pulsion, le désir et l'instinct, tandis que l'humain, avec domination croissante sur

19 Witzmann 1978, p. 30. Voir aussi 28s.

20 Engels, MEW 20, p. 503.

21 Cf. Witzmann 1977, p. 169 et suivantes, Kühlewind 1980, 9 et suivantes.

22 D'après Kugler 1978, p. 26.

23 Kranich 1979, p. 14.

24 Par exemple GA 13, p. 45 ; GA 9, p. 30. Il ne faut pas penser ici aux hypothèses éthériques de la physique ni se heurter à l'expression imagée „Leib ». Sur l'ensemble du complexe, voir Bockemühl (éd.) 1977 et Marti 1977.

[52]

soi-même « peut venir véritablement d'une décision intérieure à un mouvement fluant et donc libre »²⁵. Ce qui bouge et ce qui est en mouvement sont ici une seule et même essence.

L'anthroposophie pense aussi que les différentes formes de mouvement sont issues les unes des autres, mais le moyen de la direction et de l'augmentation du processus d'évolution est l'auto-mobilité du spirituel en tant que source de l'auto-mouvement. H. Witzmann formule : « L'esprit automoteur apparaît [...] dans les règnes de la nature à différents niveaux de création de son œuvre d'organisation. Dans le monde minéral », c'est-à-dire inorganique, se manifeste seulement une sorte de reflet de son auto-mobilité par le fait que les minéraux, sous l'effet des forces physiques, se voient attribuer différentes affections de lieu. Les phénomènes de la formation et de la décomposition de la substance minérale constituent déjà la transition vers le niveau supérieur suivant. Dans le monde végétal n'apparaît pas seulement un reflet de l'esprit automoteur, il agit au sein de la plante en développement comme une force créatrice transformatrice. Les substances qui entrent dans le domaine de son action sont transformées selon le style de construction de l'être végétal auquel elles sont transposées. Dans le monde animal, l'esprit automoteur agit de manière formatrice : les impressions extérieures sont transformées en l'image de la sensation dans l'âme qui leur répond. Chez l'humain, l'esprit n'apparaît dans son auto-mobilité formatrice que lorsque la pensée est saisie comme une activité pure, active dans l'élaboration de sa propre loi et se portant elle-même. »²⁶

On désigne habituellement comme automoteur un être qui est capable de se mouvoir lui-même. Dans le cas de l'automate, en revanche, on ne peut parler de mouvement propre qu'au sens figuré, il semble automoteur parce qu'il ne doit pas être mû de l'extérieur par la force musculaire. Alors qu'un Lénine ressent paradoxalement la localisation de la source de l'automouvement dans un soi comme un transfert « vers l'extérieur » (!), Steiner cherche la source de l'automouvement de la réalité dans la spiritualité du monde qui enjambe la différence entre le sujet et l'objet et qui forme « le Je de l'intérieur vers l'extérieur, le monde minéral de l'extérieur vers l'intérieur ».²⁷ Les éléments matériels n'existent pas isolément pour eux-mêmes, chacun d'eux est conditionné par d'autres dans sa structure et son mouvement, il n'est donc pas automoteur. Comment la matière dans son ensemble, la « matière en tant que telle » en tant qu'incarnation de ces éléments, comprise de manière nominaliste comme pure création de la pensée et abstraction sans contenu propre, pourrait-elle avoir une propriété dont aucun élément, dont le terme est l'abréviation, ne dispose, à savoir celle de l'auto-mobilité ? D'autre part, il ne peut y avoir logiquement de mouvement si chaque mobile doit toujours être mû par un autre mobile, donc s'il n'a pas lui-même une origine automotrice (directe ou indirecte) »²⁸ qui, ne pouvant être de nature matérielle, doit être de nature spirituelle.



Le Je-humain automoteur s'exprime au cours du développement de l'enfant par l'acquisition de la marche verticale, du langage et de la capacité de penser. Le mouvement propre de l'humain devient perceptible comme mouvement volontaire, comme mouvement de soi, dans la mesure où l'activité pratique est dirigée avec réflexion et accompagnée avec conscience, et non plus comme une imitation de rêve. Dans le mouvement des membres, il reste cependant toujours une part inconsciente, ce n'est que dans la « pensée se résumant en elle-même, s'approfondissant en elle-même, se mouvant d'elle-même » (Marx)²⁹ que la force d'auto-mouvement devient pleinement consciente. « Lorsqu'un humain bouge son corps, qu'il lève le bras par exemple, sa propre force motrice primitive, dont il prend conscience de l'origine dans la pensée, coopère avec les autres métamorphoses dans lesquelles cette force motrice se révèle dans son propre organisme et dans les degrés d'être des règnes de la nature ».³⁰ La clarté de conscience acquise dans la pensée peut alors rejaillir sur l'action, de même que les forces de redressement, de langage et de pensée acquises dans l'enfance peuvent être transformées par l'adulte, par un travail intérieur, en capacités de connaissance supérieure.³¹

Bien que Steiner considère le processus d'évolution comme un processus orienté, il s'est toujours opposé à une approche téléologique. Les êtres de la nature ne sont pas « appropriés et planifiés de l'extérieur » - comme les produits du travail humain - mais

25 Pressel 1984, p. 20.

26 Witzmann 1977, p. 169 et suivantes.

27 GA 9, p. 41. Cf. Lénine, LW 38, p. 339.

28 Witzmann 1977, p. 184.

29 Marx, Grundrisse, p. 22.

30 Witzmann op. cit., p. 185.

31 Cf. par exemple König 1981.

[53]

« Originellement légitimement déterminés par eux »³².

Alors que la pensée matérialiste déduit de la faillite de l'approche téléologique naïve que la force motrice de l'évolution doit être recherchée en quelque sorte en dessous de la sphère des fins, dans des causes agissant aveuglément, Steiner considère la représentation de l'ordre de mouvement du cosmos comme un tel produit du hasard comme une variété moderne de la croyance aux miracles. Si l'on considère la manière compliquée dont les différentes fonctions corporelles doivent s'engrener pour que quelque chose comme la respiration, la digestion, etc. puisse se produire, ou comment, par exemple, dans le fémur humain, « l'utilisation de la plus petite quantité de matériau permet d'obtenir l'effet le plus favorable sur les surfaces articulaires, par exemple la répartition la plus appropriée du frottement [...] »³³, il faudra en trouver les causes non pas en dessous, mais au-dessus du niveau des causes finales, et on sera poussé à penser que quelque chose de plus élevé que la finalité agit dans la nature. La théorie d'une évolution guidée par la dialectique de la nécessité et du hasard opère avec des « probabilités si peu différentes de zéro qu'elles sont tout simplement non scientifiques pour une considération scientifique des faits »³⁴. Dans ce contexte, on pourrait également considérer le matérialisme comme un mécanisme de sécurité pour un narcissisme qui ne supporte pas l'existence d'une intelligence surhumaine et qui en refoule le sentiment en interprétant la nature dans laquelle cette intelligence est active comme étant matérielle et sans idées.

La caractéristique la plus saillante de la matière est le remplissage de l'espace. Mais



l'espace n'est rien de matériel, c'est une relation des choses matérielles entre elles, et plus précisément la relation de la simple juxtaposition, la relation la plus extérieure qui soit. Ce n'est que pour la relation spatiale entre deux choses que leur nature qualitative reste indifférente.

Les trois dimensions spatiales ne doivent pas être prises comme totalement équivalentes. En effet, la première dimension établit un rapport entre deux perceptions sensorielles qui sont réunies en une unité par une représentation concrète. La deuxième dimension rapporte à son tour ces relations entre elles et passe ainsi dans le domaine de l'abstraction. Enfin, la troisième dimension n'établit plus que l'unité idéale entre les abstractions. Pour Steiner, l'espace n'est pas un totum au sens kantien. Il n'y a pas de détermination absolue du lieu, car chaque « là » indique en fait un objet ou un point immédiatement voisin de celui dont il est question. L'« espace » est l'idée selon laquelle les choses réelles sont ordonnées comme existant les unes à côté des autres, et non pas, comme le croyait Kant, une vision ³⁵.

L'existence d'une chose matérielle exclut celle d'une autre au même endroit, tandis que la juxtaposition de choses matérielles exclut leur exclusion mutuelle. Si deux éléments A et B s'excluent tout en étant nécessairement et essentiellement liés, nous devons passer des simples données spatiales au temps : A et B doivent être des phases de processus qui se conditionnent l'une l'autre dans la succession, mais qui s'excluent dans la simultanéité sur le même objet, comme la fleur exclut le bourgeon qui disparaît dans son éclosion. La pensée, le sentiment et la volonté sont non figuratifs et non spatiaux, mais se déroulent bien dans le temps, qui est précisément l'« espace » de la vie de l'âme. Dans cet espace, il n'y a plus d'exclusion, mais une interpénétration, un mouvement qui se coagule pour ainsi dire en formations non spatiales.

Steiner est d'avis que le pronostic de la mort par la chaleur peut être lié à la conception qu'il défend d'un début de l'espace, du temps et de la matière. A ce commencement se trouve pour lui l'acte d'entités spirituelles suprêmes qui sacrifient leur substance intérieure volontaire, de laquelle naît la Terre originelle qui, à ce début de ses métamorphoses planétaires, dans son « état saturne », est un pur chaos thermique créatif. Et à la fin de la Terre, selon Steiner, lorsque le matériel planétaire sera mort, que le spirituel sera libéré sous une forme accrue, individualisée par l'humain qui, de créature, sera devenu cocréateur, alors des puissances spirituelles « conduiront la Terre vers de nouveaux systèmes solaires à partir de la mort thermique ».³⁶ En effet, sans l'impact spirituel, les lois de la matière ne permettent pas une évolution vers le haut mais

32 GA 4, P. 188.

33 GA 13, P. 115.

34 Thürkauf 1980, p. 145. La discussion de Thürkauf sur le marxisme est cependant très problématique dans de nombreux passages.

35 GA 1, p. 209 et suivantes.

36 Cf. conférence du 9.4.1908 dans GA 56 ; cf. GA 13.

[54]

conduisent - dans le sens du théorème de l'entropie - à l'absence de but et de tension, à la dispersion de l'énergie au lieu de sa concentration : tout événement simplement spatio-temporel est conçu pour avoir une fin.

Le rapport entre le fini et l'infini, entre le temporel et l'éternel, apparaît comme une énigme profonde. Dans ses réflexions à ce sujet, Steiner se rattache souvent à des problématiques mathématiques, une approche qui s'inscrit dans la tradition des



considérations mathématiques sur les limites de Nicolas de Cuses. Nous ne pouvons pas imaginer l'infini, mais nous pouvons le penser. Dans le calcul infinitésimal, « nous sommes conduits mathématiquement hors du sensible-conceptuel, et nous restons tellement dans le réel que nous calculons l'inimaginable. Et lorsque nous avons calculé, le visible se révèle être le résultat de notre calcul à partir de l'invisible. En appliquant le calcul infinitésimal aux processus naturels de la mécanique et de la physique, nous ne faisons rien d'autre que de calculer le sensible

du suprasensible.³⁷ Il voit dans la géométrie non euclidienne l'une des conquêtes les plus importantes du développement scientifique récent, mais il porte un jugement plus réservé sur la théorie de la relativité qui s'appuie sur elle : pour le monde physique, on n'y échappera pas, mais on sera justement poussé par elle vers la connaissance des esprits. Avec les moyens de la géométrie non-euclidienne, on peut aller jusqu'à l'idée du contre-espace, qui ouvre à la pensée mathématique l'accès à l'efficacité de l'« éthérique ». Pour le jeune Steiner, la nouvelle géométrie rend déjà concevable une révision du concept de temps. De même que l'espace ne peut plus être pensé comme un vide s'étendant de tous côtés à l'infini, mais qu'une ligne droite prolongée à l'infini vers la droite revient de la gauche à son point de départ, de même il devient possible de concevoir pour le temps que l'avenir infiniment lointain contient en lui, idéalement, un retour vers le passé.³⁸

Le « temps » n'existe qu'en termes de naissance et de disparition, du point de vue fini, tandis que du point de vue de l'éternel, toute mort - comme le dit un mot de Goethe souvent cité par Steiner - n'est qu'un artifice de la nature pour avoir le plus de vie possible. L'éternité est l'absence de commencement, le fait d'avoir toujours déjà commencé, donc pas seulement « l'immortalité », mais aussi « l'innéité/innatalité ». C'est précisément ce qui distingue Steiner de la conception traditionnelle de l'immortalité dans l'Église. Habituellement, l'humain considère les choses du point de vue du fini et se vit comme venant du passé, s'éloignant du point présent pour aller vers un autre moment. Or, comme le montre un examen plus approfondi, cette expérience quotidienne repose sur une spatialisation erronée du temps. Le passé était le présent et le futur sera le présent. Je ne peux en vérité rapporter un passé et un avenir qu'à moi-même en tant que présent, et cette présence est par essence supra-temporelle, sauf qu'elle n'est pas accomplie dans la conscience ordinaire. « Le présent temporel est une auto-contradiction. Dans le temps, il n'existe que le passé et le futur, ce dernier étant une extrapolation du flux temporel, dont l'homme ne fait l'expérience que sous sa forme passée, à ce qui n'est pas encore arrivé. La présence essentielle entre en contact avec le monde du temps au point de ce que l'on appelle le présent temporel. Celui qui fait l'expérience de ce point sait qu'il n'est qu'un point de contact, celui de l'éternel présent avec le temps », écrit Georg Kühlewind.³⁹ L'éternité est l'omniprésence, dans laquelle A et O coïncident : La pensée humaine ne peut certes pas mesurer l'éternité d'un Dieu vivant, mais elle peut néanmoins la penser, alors que l'idée d'une matière éternelle échoue.

Le matérialisme craint de perdre tout contenu avec le contenu spatio-temporel en général : là où il n'y a pas de matière, le pur néant lui apparaît. Or, l'expérience spirituelle dont parle Steiner a justement un contenu supra-spatial. Le dépassement de la limite du temporel vers l'éternel n'est pas pour Steiner une négation abstraite du temps, ni sa simple disparition : Le temps devient lui-même - par le moment de la



présence qui le dépasse - un espace suprasensible. Les personnes sauvées d'une mort qui semblait certaine racontent une vue d'ensemble des étapes de la vie, une sorte de panorama d'une simultanéité fulgurante. Dans les phases de la croissance organique, il y a un moment qui dépasse le temps : elles ne se séparent pas, mais sont des moments d'une forme de temps qui s'intègre.

Dans le rythme, les deux aspects du temps, l'écoulement et la circulation, se rejoignent. Le déroulement des événements dans la nature présente des rythmes, tout comme la biographie humaine. Le changement rythmique n'est pas simplement l'éternel retour du même, mais

37 GA 35, Mathématiques et occultisme, p. 12.

38 Cf. GA 234, p. 23 ; GA 18, 23 et s. ; textes sur la théorie de la relativité.

39 Kühlewind 1982, p. 68 et s.

[55]

l'augmentation à travers la polarité. La conception du temps de Steiner se distingue de celle des anciennes religions orientales, pour lesquelles le temps est la roue des renaissances dont on cherche à obtenir la rédemption, en affirmant avec le christianisme l'historicité de l'humain. Le point oméga de l'évolution n'est pas la fusion de l'individualité dans le Tout-Un, mais l'enrichissement du Tout-Un par l'individualité qui s'intègre de son plein gré dans l'ensemble de la Création en y contribuant. Le mépris de la matière n'a pas sa place dans cette vision du processus d'évolution, dont la perspective christologique relie Steiner à Teilhard de Chardin. Le Logos, dont parle l'évangile de Jean, se rapporte, selon Steiner, à la lumière du soleil comme l'âme au corps. Avec la lumière, l'amour divin se déverse sur la terre, que les humains peuvent accueillir en eux et leur rendre par liberté. Depuis l'événement du Golgotha, cet amour n'agit plus seulement de l'extérieur : le Christ est « entré dans la matière terrestre, a créé dans la terre un nouveau centre de lumière [...] et est éternellement tissé dans l'aura terrestre ». ⁴⁰

40 GA 112, p. 257 ; cf. GA 103, p. 58.

[56]

La conscience comme produit, fonction et propriété de la matière : le concept marxiste de conscience

Ce n'est que par ignorance de la structure de leur propre corps, par une mauvaise interprétation de leurs expériences oniriques, que les humains sont tombés jadis dans l'illusion que « leurs pensées et leurs sentiments n'étaient pas une fonction de leur corps, mais d'une âme particulière habitant dans ce corps et le quittant à la mort », écrit Engels, qui qualifie en même temps l'immortalité personnelle d'« illusion ennuyeuse », née de « l'embarras de savoir ce qu'il faut faire de l'âme une fois supposée après la mort du corps [...] »¹. Il ne faut pas se méprendre : ce qui est nié ici, c'est une âme indépendante du corps, et non la psyché et la conscience en général. La conscience est certes, selon la conception marxiste, le produit, la fonction, la propriété d'une matière organisée d'une manière particulière - le cerveau - sans laquelle elle ne pourrait pas exister. Dans le cadre de ce conditionnement matériel, on reconnaît cependant une qualité particulière et une relative autonomie de la conscience qui, en tant que forme la plus élevée du reflet psychique de la réalité objective, ne doit pas être réduite à son substrat matériel. Et ce, parce qu'elle reproduit les objets sous forme de sensations, de



perceptions, de représentations et de concepts tout à fait immatériels.²

La capacité de réflexion est considérée comme un produit de l'évolution phylogénétique, couplée à la formation du système nerveux supérieur. C'est la structure matérielle du cerveau humain, avec ses 15 millions de cellules nerveuses - toutes reliées entre elles et aux organes sensoriels et moteurs par des voies nerveuses afférentes et efférentes - qui permet à « l'énergie du stimulus extérieur [...] de devenir un fait de conscience ».³ La conscience est en quelque sorte un « état interne de la matière »⁴, en particulier une fonction du cortex cérébral, tandis que les zones sous-corticales, apparues plus tôt dans la généalogie, doivent être considérées comme l'organe des comportements instinctifs hérités.

Il n'y a pas d'identité entre la conscience ou les sens en tant que champs d'expérience et les organes physiques auxquels ils sont liés, mais la différenciation est souvent insuffisante, par exemple lorsque l'on dit : « Les organes des sens externes sont le sens de la vue, l'odorat et le toucher »⁵. En effet, il arrive que l'on définisse simplement la pensée comme le « niveau le plus élevé de l'activité réflexive conditionnelle ».⁶ Si, dans de telles phrases, la conscience apparaît comme un « ingrédient fondamentalement superflu d'un système nerveux qui fonctionne tout aussi bien sans conscience »⁷, rendant ainsi obsolète en quoi consiste son avantage sélectif décisif dans l'histoire de l'évolution, cela s'oppose également au dicton de Lénine selon lequel la conscience ne fait pas que refléter le monde, mais le crée aussi.⁸ On comprend qu'un homme d'action comme Lénine devait le comprendre, mais on se demande comment relier cette phrase à la thèse de l'activité réflexe, car un réflexe est par définition un processus déterminé, non un début de création, mais une réponse de l'organisme au stimulus, qui ne peut être omise.

La thèse de l'origine cérébrale de la conscience est considérée comme empiriquement prouvée par de nombreux faits issus de la neurochirurgie, de l'anesthésie et de la psychopharmacologie (expériences de désactivation, modifications de la conscience par les drogues, l'anesthésie), mais elle rejette une simple théorie de la localisation dans le sens de l'interprétation de certaines parties du cerveau comme « siège » des capacités de conscience. Les récits de personnes qui étaient déjà cliniquement mortes et qui ont été réanimées ne sont pas considérés comme positifs en ce qui concerne la question d'une vie après la mort et d'une âme indépendante du corps : ces expériences sont également expliquées à partir du cerveau, qui n'est en fait détruit que lors de la mort centrale.

1 MEW 2 1,p. 274f.

2 Cf. a.i.f. Konstantinov, p. 95 et suivantes ; voir aussi LW 14, p. 226.

3 LW 14, P. 43.

4 *ibid.*, p. 49.

5 Konstantinov, p. 99.

6 Klaus/Buhr, p. 259.

7 Strauss 1956, p. 167.

8 LW 38,p. 203f.

[57]

Néanmoins, la reconnaissance de l'immatérialité des phénomènes conscients signifie aussi la reconnaissance de la nécessité d'une science spécifique de la conscience, qui est plus qu'une physiologie de l'activité nerveuse supérieure. Le philosophe soviétique Tugarinov écrit : « Nous connaissons mieux les processus qui se déroulent dans les profondeurs du soleil que ceux qui se déroulent dans notre subconscient et même dans notre conscience. »⁹ Malgré la certitude affichée du statut de la conscience par rapport à



la matière, on est donc bien conscient qu'une science de la conscience reste encore largement à développer. Cette science doit avant tout - selon la conception marxiste - partir du principe que la conscience n'est pas seulement conditionnée par des composantes physiologiques, mais aussi par des composantes socio-historiques : ce n'est pas un cerveau qui pense en soi, mais des cerveaux d'individus marqués par leur socialisation respective.

La formulation selon laquelle la conscience est « un système autonome d'éléments conscients, émotionnels et volontaires différents mais étroitement liés entre eux »¹⁰ fait penser à la distinction faite par Nicolas Tetens entre les trois « facultés de l'âme » que sont la pensée, le sentiment et la volonté, distinction qui n'est donc pas simplement rejetée comme étant sans fondement empirique, comme dans le « behaviorisme ». La conscience naît de l'acquisition de connaissances : la connaissance est son mode d'existence. La conscience est précédée par d'autres formes inconscientes de reflet. Le spectre de l'inconscient serait très large et comprendrait les instincts, les habitudes, l'intuition et les attitudes, mais aussi les impressions non enregistrées consciemment. Après une période d'ostracisme à l'égard de Freud, on reconnaît aujourd'hui au père de la psychanalyse, y compris en Union soviétique, le mérite d'avoir fait pour la première fois de l'inconscient un objet de recherche. En même temps, on lui reproche d'avoir surestimé cet inconscient, en particulier le rôle de l'instinct sexuel : un tel biologisme irrationaliste est étranger au marxisme, pour lequel l'intelligence et la conscience de veille constituent le principe décisif de la personnalité humaine, qui la distingue de l'animal ».¹¹

Au sein de la conscience de veille, on peut distinguer les niveaux de la sensation ou de la perception, de la représentation et de la pensée conceptuelle. La sensation est considérée comme l'image directe d'objets qui agissent actuellement sur les organes des sens, la perception doit refléter non seulement des propriétés individuelles, mais aussi des choses dans la totalité de leurs caractéristiques accessibles aux sens, le caractère des perceptions étant teinté de connaissances préalables et d'intérêts. Enfin, la représentation est conçue comme une reproduction imagée d'objets perçus dans le passé, l'imagination devient « relativement libre » dans la combinaison des éléments de la conscience, elle se projette dans l'avenir et s'active dans la « création de nouvelles images/décalques ».¹² La représentation généralise les « données des organes sensoriels » en une image descriptive uniforme, tandis que la pensée théorique, qui se déroule en concepts, jugements et conclusions, va vers l'invisible. Dans la conscience réelle, on argumente que les différents niveaux coexistent et s'influencent mutuellement, qu'il n'y a pas de perception pure ni de pensée pure, que la conscience n'est jamais seulement connaissance et reconnaissance, mais toujours aussi expérience et évaluation. Les besoins et les émotions sont également les moteurs de la recherche de la vérité.¹³

Selon la conception marxiste, l'individuel et le social s'entremêlent dans la conscience. L'individu trouve, sous forme de connaissances scientifiques, de valeurs artistiques, de normes juridiques et morales, des formes de conscience qui se sont développées dans la société et qui ont un effet marquant sur le processus de développement de la conscience individuelle au cours de la vie. A travers le milieu social dans lequel il vit, l'adolescent s'imprègne d'appréciations, de connaissances et de convictions ; le mode de vie, la psychologie sociale et le niveau culturel de son environnement social sont des facteurs



essentiels du développement de sa personnalité.

Si l'humain réel, corporel, se tenant sur la terre ronde et solide, expirant et respirant toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles réelles et objectives par son dépouillement en tant qu'objets étrangers, ce n'est pas la pose qui est sujet, c'est la subjectivité des forces essentielles objectives, dont l'action ne peut donc être qu'objective »¹⁴, formule Marx dans sa critique de Hegel des « Manuscrits de Paris ».

9 Tugarinow 1974, p. 12.

10 Konstantinov, p. 102.

11 *ibid.*, auparavant cf. MEW-Erg.bd. 1, 580.

12 *ibid.*, 103.

13 *ibid.*, 103f.

14 MEW-Erg.bd. 1, p. 577.

[58]

Même si cette phrase semble justifier la défense contre un spiritualisme unilatéral, il ne faut pas se méprendre sur la problématique qui réside dans la métabase de l'objectivité traversée par l'énergie à l'objectivité de la force elle-même, qui est ainsi finalement réifiée. Abaisser la subjectivité et la conscience de soi, pour ainsi dire, à l'appendice mental de la corporéité physique, n'est pas moins une abstraction par rapport à la totalité de l'être humain, par rapport au Je agissant, que la subjectivisation de l'abstraction « la mise ».

En soi, le marxisme ne conteste pas le fait que la conscience ou la conscience de soi soit tournée vers elle-même. Nous lisons chez Konstantinov qu'en se confrontant aux choses par l'action et la connaissance, l'humain commence à se sentir lui-même, il oriente de plus en plus sa pensée vers lui-même, il réfléchit à ses idéaux, à ses intérêts et à ses principes moraux. Il se détache ainsi de la réalité qui l'entoure, assume sa propre responsabilité et développe son sentiment de personnalité. Cette présentation, qui ne choquera guère un anthroposophe, permet certainement de corriger des idées trop simples sur le « collectivisme oriental », mais elle ne fournit pas une « dérivation matérialiste » de la conscience de soi. Tugarinow en voit clairement la problématique : pour un matérialisme conséquent, la conscience de soi ne doit pas avoir d'autres racines que le reste de la conscience, et celle-ci remonte en fin de compte à la perception sensible, dans laquelle la matière est donnée, comme source. « Comme on le sait, la source de la perception sensible est aussi bien le reflet d'objets extérieurs que les sensations qui émanent du corps propre. La différence entre ces deux sources engendre la différence entre la conscience objective et la conscience de soi »¹⁵. On a ainsi prétendument dissous le Je dans les sensations corporelles, mais on a en même temps éliminé l'instance qui pourrait ressentir le corps comme son propre corps, comme « son » corps, par opposition aux objets extérieurs. Et l'on a, au fond, annulé la définition de la conscience de soi comme conscience tournée vers elle-même (Tugarinow) : car son objet ne serait pas le corps, mais tout au plus le propre être intérieur des sensations corporelles.

Le marxisme a ceci de commun avec l'anthroposophie qu'il ne considère pas la conscience comme un donné une fois pour toutes, mais comme un être en devenir et en évolution. Il voit la sensibilité déjà développée chez l'animal, qu'il ne considère pas du tout comme Descartes comme une machine inanimée. D'un autre côté, il ne veut absolument pas accorder une animation à toute la matière. Dans le monde inorganique, on ne peut parler d'une capacité de réflexion que dans le sens de la formation de traces sous l'effet d'une influence extérieure ; chez la plante, nous trouvons déjà une irritabilité



élémentaire. Le chemin vers le système nerveux et donc vers le psychisme passe par la différenciation croissante des formes de réflexion ; nous trouvons la perception au sens de la saisie globale des choses et des situations d'abord chez les vertébrés. Les réactions des animaux aux stimuli environnementaux biologiquement importants sont en partie instinctives, données par l'hérédité, et en partie acquises. L'intelligence du singe qui, comme le montrent les expériences de Köhler et d'autres, est déjà capable d'atteindre des objectifs en empruntant des détours compliqués et en utilisant des objets comme outils, prouve, selon les marxistes, que la conscience humaine a ses prémisses biologiques dans le règne animal et qu'il n'existe pas de différence infranchissable entre l'humain et l'animal, que l'animalité est ce qui, dans certaines conditions, peut évoluer vers l'humain. Cela ne signifie pas pour autant que les différences qualitatives entre l'humain et l'animal soient totalement négligées. Les animaux n'ont par exemple « pas la capacité de combiner librement des représentations, d'avoir une imagination/fantaisie libre, ils ne sont pas non plus en mesure de prendre conscience de leur relation avec l'environnement », ils ne disposent pas de la pensée conceptuelle basée sur le langage.¹⁶ Pour Marx, la différence décisive par laquelle les humains se distinguent du (reste du) règne animal est le travail : on peut distinguer les humains des animaux par la pensée, la religion ou quoi que ce soit d'autre, ils commencent eux-mêmes à se distinguer d'eux en commençant à produire leurs moyens de subsistance, une étape conditionnée par leur organisation. Le travail est à ce point une condition fondamentale de la vie humaine qu'on peut dire qu'il a créé l'humain lui-même. On se représente les événements dans le « champ de transition animal-humain » à peu près comme Engels les a décrits dans son manuscrit « Part du travail dans le devenir humain

15 Tugarinow, p. 11 5ss.

16 Konstantinov, p. 110 ; voir aussi, précédemment, Holzkamp 1978, Leontjew 1977, Wygotski 1977 [59]

du singe »¹⁷, des modifications apportées sur la base de nouvelles découvertes portent sur des détails et non sur l'essence de la chose :

Les ancêtres des humains ressemblant aux singes, qui vivaient dans les arbres, ont été contraints de vivre au niveau du sol en raison de la modification des conditions environnementales (désertification de leur habitat). Ne disposant que d'outils de préhension non spécialisés et dépourvus d'armes naturelles, ils ont dû se défendre contre les prédateurs en utilisant des pierres qu'ils trouvaient sur place et qui ont rapidement été utilisées pour la chasse. Les « exigences de l'utilisation systématique d'outils » les ont contraints à passer progressivement au travail des matériaux qu'ils trouvaient dans la nature, et finalement à la production des outils. Tout cela a entraîné une modification importante des membres antérieurs. Ils s'adaptèrent aux nouvelles opérations et devinrent un outil naturel de l'activité de travail »¹⁸. On suppose que la main « se développant dans le processus de travail influença le perfectionnement de l'ensemble de l'organisme, y compris du cerveau » ; « le travail d'abord, puis le langage, voilà les deux impulsions sous l'influence desquelles le cerveau d'un singe s'est graduellement transformé en celui d'un humain, bien plus grand et plus parfait malgré toutes les ressemblances », écrivait Engels : « [. ...] dans la mesure où l'humain a appris à modifier la nature, dans la mesure où son intelligence a également grandi »¹⁹. Avec le cerveau, les organes des sens se sont également perfectionnés, la « logique de l'action pratique s'est fixée dans la mémoire et s'est transformée en logique de la pensée. La capacité de fixer des objectifs s'est développée »²⁰.



Au début, on suppose que les humains n'avaient qu'une vue limitée de leurs actions et de leur environnement, qu'ils ne dépassaient pas les représentations sensorielles et les généralisations simples. Mais peu à peu, la conscience s'est clarifiée, des capacités de jugement et de conclusion se sont formées. Le changement rapide de l'environnement social, contrairement à l'environnement naturel, a conduit à la formation de nouvelles capacités de conscience conditionnelles et réflexives : les humains ont appris dans tous les domaines. Et le rythme de cet apprentissage s'est accéléré avec l'apparition du langage, qui permet de transmettre l'expérience aux générations futures, de sorte que le savoir humain s'est constamment accumulé ; l'invention de l'écriture a représenté un saut qualitatif qui a encore considérablement élargi les possibilités de cette accumulation.

L'« esprit » a d'emblée la malédiction d'être « entaché » de matière, qui se présente ici sous la forme de couches d'air en mouvement, de sons, bref du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience - le langage est la conscience réelle pratique, existant aussi pour d'autres humains, donc existant aussi pour moi-même », peut-on lire dans l'Idéologie allemande.²¹ Le langage, comme la conscience, ne peut naître que dans le processus de travail, « qui exige des actions uniformes et coordonnées des humains et qui ne pouvait pas se dérouler sans un contact étroit et une communication mutuelle »²². Mais les cris des animaux sont des manifestations de l'état d'esprit de l'animal, pas encore des désignations d'objets. Ce n'est que cette dernière fonction qui constitue le langage en tant que moyen de communication et outil de pensée.

D'une manière générale, on arrive dans le détail à des conceptions tout à fait différenciées du rapport entre langage et pensée. On distingue la parole externe et interne, la signification idéale et la phonation matérielle. C'est par le biais du langage que s'effectue le passage de la vision sensible vivante à la pensée abstraite. Le son ou l'écriture sont des signes, tandis que la signification est une représentation de la réalité - et selon son degré de généralité, une représentation de type sensoriel ou rationnel. Dans le langage, l'humain objective ses pensées et ses sentiments, il acquiert une relation plus libre avec eux. « La conscience reflète la réalité, le langage la désigne et lui donne une expression intellectuelle. Le fait que les pensées et les idées s'entourent d'une enveloppe linguistique ne leur fait pas perdre leur spécificité »²³. En donnant aux pensées, aux sentiments et aux aspirations une forme perceptible par les sens (donc aussi par les autres), le langage leur confère une pertinence sociale qui dépasse la simple dimension personnelle. Ni les pensées ni le langage ne constituent cependant un royaume en soi,

17 MEW 3, p. 23 ; MEW 20, p. 444 et suivantes. Sur l'ensemble du complexe, cf. Klix 1977.

18 Konstantinow 11 Of.

19 MEW 20, P. 447.

20 Konstantinov op. cit.

21 MEW 3, P. 30.

22 Konstantinov 111 s.

23 Konstantinov 113.

[60]

puisqu'elles ne sont que des expressions de la vie réelle ». « La réalité immédiate de la pensée est le langage »²⁴.

Il est remarquable que la philosophie marxiste officielle, par exemple en Union soviétique, rejette l'assimilation, largement répandue en Occident, de l'acte de conscience qu'est la pensée à l'activité des ordinateurs. Bien qu'il existe encore des opinions contradictoires dans la philosophie marxiste sur la question de la cybernétique,



sur le rapport entre information et reflet, on s'accorde généralement à dire qu'il ne faut pas parler de « pensée machine » : un ordinateur ne classe pas les informations comme l'humain le fait, selon des significations qui lui permettent de sélectionner les bonnes sans avoir à passer en revue l'ensemble du stock. Lorsque les ordinateurs apportent des preuves et traduisent des langues, ils agissent « à la lettre » et de manière mécanique. Mais l'humain qui agit réfléchit généralement aux résultats, aux conséquences de ses actions, il est social et créatif, il peut penser de manière dialectique, c'est-à-dire qu'il a un style de pensée qui ne peut pas être totalement formalisé. Pour modéliser complètement la conscience, un modèle du cerveau est en principe insuffisant, car c'est le travail social qui apprend au cerveau à penser.²⁵

La thèse du lien indissociable entre cette conscience et l'activité sensible-objective, conçue avant tout comme travail physique, mais aussi comme lutte des classes, expérience scientifique, production artistique, etc., c'est-à-dire tout ce qui s'exprime dans l'action représentative, dans le mouvement physique arbitraire, est décisive pour la théorie matérialiste dialectique de la conscience. Marx esquisse ce point de départ en quelques traits dans les « thèses sur Feuerbach » : « Le défaut principal de tout le matérialisme pratiqué jusqu'à présent [...] est que l'objet, la réalité, la sensorialité, ne sont saisis que sous la forme de l'objet ou de la vision ; mais pas en tant qu'activité humaine sensible, pratique, non subjective ». « La question de savoir si la pensée humaine possède une vérité objective - n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'humain doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'actualité de sa pensée ».²⁶

Dans cette optique, l'effort de conscience « connaissance » provient des besoins de la pratique sociale, en premier lieu de la nécessité d'apprendre à connaître et à exploiter toujours mieux les lois de la nature dans le but de produire des aliments. Les productions du cerveau humain sont soumises à une procédure de sélection stricte dans le processus de travail social, dans l'utilisation des objets naturels. La pratique sert d'intermédiaire entre la matière et la conscience, car elle est toujours à la fois une prestation de la conscience (dans la fixation d'un but, l'anticipation idéelle du résultat de l'action) et une action matérielle (dans le mouvement du corps et le déplacement des objets extérieurs à l'aide des membres).

Le problème le plus difficile pour une théorie matérialiste de la conscience est le rapport actif-créatif à la réalité, à la pratique et à soi-même, que l'on doit pourtant reconnaître à la conscience. On souligne que le reflet n'est pas une copie passive et morte, mais une activité ciblée, une appropriation du monde par la tête pensante. Et l'action humaine n'est en général pas aveugle et instinctive, elle veut quelque chose qui n'est pas encore, mais qui doit d'abord devenir et qui est anticipé dans la représentation. Mais comme tout ce que la représentation manipule est finalement « emprunté » à l'être existant, il ne faut pas se laisser tromper par la primauté du matériel, même si Lénine va jusqu'à constater : « L'idée de la transformation de l'idéal en réel est profondément, très importante pour l'histoire. Mais dans la vie personnelle de l'humain, on voit aussi qu'il y a là beaucoup de vrai ».²⁷

24 MEW 3, P. 433, 432.

25 Const. 117.

26 MEV 3, P. 5, 6.

27 LW 38, P. 106.

[61]



Rudolf Steiner et le problème de la conscience

La conception selon laquelle la conscience et la pensée sont déterminées par le cerveau et les mouvements qui s'y déroulent est déjà tellement passée dans la conscience quotidienne que l'on ne perçoit plus guère la contradiction avec l'expérience immédiate : On ne dit pas que mon cerveau pense, voit, marche, etc., mais avec la formulation « je pense », « je marche », etc. on exprime en fait un autre état de fait que celui que l'on défend dans la théorie. De même que l'on ne peut pas expliquer les qualités du monde extérieur en les réduisant à quelque chose de tout à fait différent de ce qu'elles sont, de même on n'explique pas la pensée en la ramenant à des processus cérébraux non pensants qui la précèdent. Pour élucider ce qu'est la pensée, on ne peut trouver un point de départ sûr que dans l'observation de la pensée, c'est-à-dire dans sa prise de conscience. Nous comprenons la construction des organes physiques à partir de leur fonction. Nous comprenons pourquoi l'oreille doit être construite de cette manière et non d'une autre, à partir de l'expérience auditive, et de la même manière, nous comprenons l'œil à partir de la vue. Si nous ne savions pas ce qu'est la pensée, l'anatomie du cerveau ne nous l'enseignerait pas. Nous devons plutôt comprendre le cerveau à partir de sa fonction de base corporelle de l'esprit pensant. Le corps humain est ordonné à l'organe de l'esprit qu'est le cerveau. Le cerveau sain est la condition de la pensée intellectuelle, tout comme l'œil bien construit est la condition de la vision. Nier cela est tout aussi erroné que d'affirmer que « l'esprit n'est pas le créateur du cerveau, par lequel il se manifeste dans le monde physique par la formation de la pensée »¹. La céphalisation, c'est-à-dire l'accent toujours plus fort mis sur la tête et le cerveau dans la série de l'évolution, prépare cette révélation. Les observations sur le cerveau ne peuvent pas remplacer les observations sur la pensée, ne serait-ce que parce que seule la pensée peut interpréter les résultats sur le cerveau et concevoir des expériences de physiologie cérébrale.

Or, l'observation de la pensée présente la difficulté de ne pas avoir d'objet extérieur donné par les sens : Je dois d'abord produire moi-même la pensée pour pouvoir l'observer. Dans cette observation, le sujet et l'objet sont donc les deux faces d'une même chose : la pensée se dirige vers la pensée, l'esprit se connaît soi-même. Ce que je peux observer dans la pensée, c'est donc d'abord que je dois la vouloir pour qu'elle se produise. Ensuite, que je puisse relier les concepts que je pense en fonction du contenu et de l'objet, en toute liberté, sans être déterminé par des contraintes physiologiques ou psycho-logiques, et non par réflexe. C'est donc à juste titre que le terme « obsessions » est réservé exclusivement aux productions d'une pensée malade et donc non libre. Même un matérialiste radical peut difficilement nier que l'humain est capable de contrôler et de concentrer sa pensée. Mais si cette contrôlabilité ne doit pas être une simple illusion, comment la pensée peut-elle être à la fois un épiphénomène et un produit des mouvements matériels ? « L'humain pense-t-il avec son cerveau ? »² : c'est par cette question que Lénine entend distinguer le matérialisme de l'idéalisme. Mais si la pensée doit être le produit et la propriété de processus de substance matérielle, il faudrait plutôt se demander : « Le cerveau pense-t-il avec l'humain ? » Et la réponse à cette question, puisée dans l'observation psychique impartiale de la pensée, est : non, -



du moins tant que nous pensons vraiment de manière concentrée et que nous ne nous laissons pas simplement aller au courant de nos associations.

Il est bien vrai, comme l'enseigne la psychologie associationniste, que nous ne sommes pas aussi libres que nous pourrions le croire en ce qui concerne notre vie de représentation, tant que nous ne savons pas encore nous observer en ce qui concerne notre représenter. « L'humain n'atteint pas la vérité », dit Steiner, « s'il s'en remet seulement aux pensées qui traversent continuellement son Je. Car ces pensées prennent alors un cours qui leur est imposé par le fait qu'elles viennent à l'existence au sein de la nature corporelle. Le monde des pensées d'un humain qui s'abandonne d'abord à l'activité de l'esprit conditionnée par son cerveau corporel se présente de façon désordonnée et confuse », - dans lequel en effet « le cerveau pense avec nous ». « Une pensée s'installe, s'interrompt, est balayée par une autre. Celui qui écoute avec attention la conversation de deux personnes, celui qui s'observe sans se laisser prendre, se fait une idée de cette masse de pensées qui s'illuminent ».³ Ici, une pensée en entraîne une autre avec une certaine automaticité,

1 GA 18 1, p. 10. Cf. auparavant GA 28, p. 59 et suivantes ; GA 9, p. 22 ; GA 125, p. 88 et suivantes.

2 GA 14, P. 79.

3 GA 9, p. 142, cf. GA 167, p. 47, 324 sq.

[62]

les images mentales apparaissent comme des rêves, comme de vagues intuitions : la « pensée » de tous les jours est fortement marquée par des moments associatifs, réflexifs et habituels. Souvent, il s'agit d'une simple rationalisation de pulsions dont la véritable nature est ignorée, ce qui évite au sujet de ressentir des émotions douloureuses, comme des remords. Ce qui est socialement usuel dans le cadre de groupes de référence (famille, église, parti, cercle de collègues, etc.), et non des prises de position et des réflexions indépendantes, détermine la pensée de nombreuses personnes, plus qu'elles ne le savent souvent elles-mêmes. Steiner est loin de le nier. Il constate que chez l'humain moyen d'aujourd'hui, le cerveau pense en grande partie automatiquement, qu'il y a un déroulement apparent de la pensée qui ne se fait qu'en mots, et il voit là un grand danger.⁴ Steiner est aussi tout à fait conscient du fait que la vie psychique ordinaire est fortement liée au corps, et il considère même dans une certaine mesure qu'il est nécessaire que le spirituel-psychique vive dans le cours de la vie terrestre dans les effets corporels, qu'il y soit attaché, qu'il se représente en eux. Il ne porte pas de jugement global sur le cerveau et la conscience, mais tente de définir plus précisément la sphère où l'on peut parler d'une pensée libre pleine de discernement : elle ne commence que lorsque le sujet ne se laisse pas simplement porter, mais prend l'entière responsabilité de sa pensée, essaie de la purifier de tous les moments obscurs que sont les désirs, les tendances, les émotions, les affects, les illusions de toutes sortes. Une telle pensée, qui ne s'acquiert généralement pas sans exercice, ne laisse pas aveuglément libre cours aux associations qui affluent, mais les contrôle, les soumet à la volonté de connaissance, rejette celles qui n'appartiennent pas au sujet et attribue à celles qui sont pertinentes leur place dans le contexte logique. Une telle pensée acquiert aussi une relation libre avec les influences sociales, elle affirme consciemment les valeurs données ou les réévalue consciemment. C'est l'observation de cette pensée, qui s'effectue « de manière appropriée, par la force intérieure », qui amène Steiner à la thèse selon laquelle l'organisation corporelle et psychique de l'humain « ne peut rien changer à l'essence de



la pensée »⁵.

Naturellement, un sceptique pourrait toujours demander si l'on ne doit pas nécessairement se tromper dans la prise de conscience de la pensée, parce que l'on ne voit en réalité que les résultats d'une activité inconsciente, et donc inobservée, qui est à la base de la pensée, « comme si l'on croyait voir un mouvement lorsqu'on est rapidement éclairé par des étincelles électriques successives ». Une telle objection, selon Steiner, ne tient cependant pas compte du fait « que c'est le « Je » lui-même qui observe son activité en se tenant à l'intérieur de la pensée. Il faudrait que le Je soit en dehors de la pensée s'il pouvait être trompé de la même manière que lors d'éclairages successifs rapides par des étincelles électriques. On pourrait plutôt dire que celui qui fait une telle comparaison se trompe violemment, comme quelqu'un qui voudrait absolument dire d'une lumière en mouvement : elle est rallumée par une main inconnue à chaque endroit où elle apparaît »⁶.

Comment faut-il se représenter - à la suite de Steiner - le rapport de la pensée au cerveau en tant qu'outil ? La réponse étonne tout d'abord : la pensée et toute conscience ne sont pas le « produit » des processus vitaux organiques, elles naissent au contraire précisément de leur refoulement. La matière cérébrale et nerveuse ne dispose que d'une faible vitalité par rapport aux autres matières corporelles : les cellules nerveuses ne se régénèrent pas, les cellules mortes ne sont pas remplacées par de nouvelles. C'est justement parce qu'il parasite en quelque sorte les processus vitaux du reste de l'organisme que le système nerveux devient le support de la vie consciente. Les « processus organiques ne produisent pas encore les pensées à un niveau très élevé et très compliqué. Au contraire ! Une limite à leur action leur est fixée, limite à laquelle ils sont dépassés. Ce n'est qu'ainsi que les forces de croissance peuvent passer par un point zéro organique et être métamorphosées en forces de pensée et mises à la disposition du Je. Ce n'est que là où la vie organique recule que la vie psycho-spirituelle a sa place, laquelle se reflète désormais dans l'organisation sensorielle et nerveuse et devient consciente d'elle-même. [...] Le processus de mort inclu dans l'organisme humain se révèle être l'artifice de la nature pour avoir non seulement plus de vie, mais une vie plus élevée. »⁷

Déjà la simple observation que, lorsqu'on pense, il faut dépenser une énergie intérieure pour se maintenir à l'affaire contre toute tendance à la fatigue, indique déjà que nous ne sommes pas avec, mais en quelque sorte contre notre organisation corporelle

4 Cf. GA 350, conférence du 28. 6. 1923.

5 GA 13, p. 24S ; GA 4, p. 147s. Cf. GA 167, p. 324.

6 GA 4, p. 55f.

7 Bühler 1980, p. 25f.

[63]

qui n'est pas le moteur de la pensée, mais son contrepoids. Selon Steiner, il incombe à l'essentialité qui agit dans la pensée la double tâche de repousser d'abord l'activité propre du corps et de se substituer ensuite à lui. De même que l'on n'attribue pas les formes des empreintes de pas à des forces mystérieuses des entrailles de la terre, on ne doit pas non plus prendre les contre-images corporelles de la pensée pour sa cause. Les expériences transmises par le penser et le représenter s'inscrivent pour ainsi dire dans le cerveau, mais c'est toujours la conscience qui doit procéder à l'imprégnation et percevoir ensuite ces engrammes : La gardienne de la mémoire est ainsi l'âme elle-



même.⁸

Mais si « aucune part n'est faite à l'organisation humaine dans l'essence de la pensée », la question se pose naturellement de savoir quelle est la signification de cette organisation dans l'ensemble de l'être humain. Ce qui « se passe dans cette organisation par la pensée n'a sans doute rien à voir avec l'essence de la pensée, mais bien avec la naissance de la conscience du Je à partir de la pensée. C'est à l'intérieur de l'essence propre de la pensée que se trouve le vrai « Je », mais pas la conscience du Je [...] Il ne faut pas confondre cela avec l'affirmation selon laquelle la conscience du moi, une fois née, reste dépendante de l'organisation du corps. Une fois née, elle est absorbée par la pensée et en partage désormais l'essence spirituelle »⁹. Les modifications de la conscience du sommeil, de l'éveil et des rêves peuvent être suivies par les mesures de l'électroencéphalogramme (EEG). Cela montre clairement que la conscience habituelle du Je est liée à des performances cérébrales objectivables. C'est ainsi que l'apparition de notre conscience quotidienne du Je au cours de la troisième année de vie a été rendue possible par la maturation neurologique du lobe antérieur du cerveau », peut-on lire chez Wolfgang Schad.¹⁰

De telles connaissances font partie intégrante d'une anthropologie qui observe et comprend l'être humain en tant qu'être corporel, psychique/d'âme et spirituel.¹¹ En ce qui concerne son corps physique, l'humain est un membre de la nature qui l'entoure : son corps physique se compose des mêmes éléments matériels et des mêmes forces physiques qui agissent en eux que celles qui composent les minéraux, les plantes et les animaux. Il a en commun la reproduction et la croissance avec les plantes et les animaux. Tout comme eux, il dispose d'une organisation spécifique de forces créatrices d'espèces qui produisent les phénomènes de vie et que Steiner appelle « corps éthérique ». Seul l'animal possède la capacité de réagir aux impressions extérieures par des expériences intérieures et la possibilité d'un mouvement propre. Comme lui, il ressent le plaisir et la douleur, la faim et la soif, etc. Cependant, l'humain ne se comporte pas par principe de manière non libre et liée à l'instinct, mais il peut reconnaître les choses et établir un lien rationnel dans sa vie en réfléchissant à ses perceptions et à ses propres actions. L'âme de l'humain est doublement déterminée par les nécessités impératives de la nature et par les nécessités de la pensée librement reconnues. Cette libre reconnaissance des lois de la pensée n'est possible que parce qu'en l'humain vit un élément de l'être qu'il ne partage avec aucun des êtres des autres règnes de la nature : Le soi spirituel qui brille dans le Je et grâce auquel l'humain n'est pas seulement un être générique, mais une individualité unique. Au fur et à mesure que l'humain se domine lui-même, cette individualité marque de son empreinte ce qui est d'âme, voire le monde physique. Son essence s'exprime alors dans la vie affective/de sensation par laquelle elle répond aux impressions du monde extérieur, et c'est son essence qui agit en retour sur le monde extérieur dans le vouloir.

Par l'activité du Je, le psychique est transformé et ennobli. Le corps de l'âme (corps astral) - le mot corps n'est qu'une métaphore - est traversé par l'âme sensitive, et celle-ci « ne reçoit pas seulement les impressions du monde extérieur comme des sensations ; elle a sa propre vie, qui se féconde par la pensée d'un côté comme par les sensations de l'autre. Elle devient ainsi âme de raison analytique [...] Elle peut le faire en s'ouvrant vers le haut aux intuitions comme vers le bas aux sensations. C'est ainsi qu'elle est une âme consciente ». « Cela lui est possible parce que le monde spirituel lui forme l'organe



de l'intuition, comme le corps physique lui forme les organes des sens [...] L'humain-esprit est ainsi relié à l'âme de conscience en une unité [...] Dans cette unité, l'humain-esprit vit comme esprit de vie ».¹²

8 GA 176, p. 194 et suivantes ; GA 9, p. 53. Cf. a. GA 176, p. 47.

9 GA 4, P. 148.

10 Schad, Aggression et paix, p. 30 s.

11 Cf. i. f. GA 9, p. 25 et suiv. ; GA 13, p. 42 et suiv.

12 GA 9, P. 45.

[64]

« De même que le corps physique se désagrège s'il n'est pas maintenu par le corps éthérique, de même que le corps éthérique sombre dans l'inconscience s'il n'est pas éclairé par le corps astral, de même le corps astral devrait-il toujours faire sombrer le passé dans l'oubli si celui-ci n'était pas sauvé par le « moi » dans le présent. L'oubli est pour le corps astral ce que la mort est pour le corps physique et le sommeil pour le corps éthérique. On peut aussi dire que la vie appartient au corps éthérique, la conscience au corps astral et le souvenir au Je. »¹³ « Par la conscience de soi, l'humain se désigne comme un être autonome, séparé de tout le reste, comme le « Je ». Dans le « je », l'humain rassemble tout ce qu'il vit en tant qu'entité corporelle et psychique. Le corps et l'âme sont porteurs du « Je » ; c'est en eux qu'il agit. Comme le corps physique dans le cerveau, l'âme a son centre dans le « je ». L'humain est stimulé par des sensations extérieures ; les sentiments s'affirment comme des effets du monde extérieur ; la volonté se rapporte au monde extérieur, car elle se réalise dans des actions extérieures. Le « Je » reste tout à fait invisible en tant qu'entité propre de l'humain [...] Ce moi est l'humain lui-même [...] Il peut donc désigner son corps et son âme comme les « enveloppes » à l'intérieur desquelles il vit ; et il peut les désigner comme les conditions corporelles à travers lesquelles il agit. Au cours de son développement, il apprend à utiliser de plus en plus ces instruments comme des serviteurs de son « Je » [...] Seulement de l'intérieur, seulement par soi-même l'âme peut se désigner comme « Je ». ¹⁴

La conscience de soi s'éveille au monde objectif par la pensée. Parce que l'humain dirige sa pensée vers les objets, il a conscience d'objet, parce qu'il la dirige vers lui-même, il a conscience de soi : parce qu'elle est conscience pensante, la conscience humaine est en même temps conscience de soi. Selon Steiner, le sujet ne pense pas parce qu'il est sujet, mais inversement, il est sujet parce qu'il peut penser. C'est par la pensée que l'humain se bat pour passer du sentiment terne de sa propre existence au concept de son propre soi. Le sentiment de soi, en tant que préforme de la conscience de soi, n'apparaît pas avant la troisième année de vie, car le noyau spirituel de l'être humain est encore entièrement absorbé par la formation et la saisie du corps.¹⁵

Sans la relation des vécus de l'âme au Je comme centre permanent, comme ce qui dure en alternance, l'humain devrait subir une perte totale d'identité. Mais il ne faut pas, dans le sens de la spéculation philosophique sur le Je, assimiler simplement la conscience de soi ordinaire ou la représentation du Je avec la Je. Selon Steiner, cette assimilation est démentie toutes les 24 heures par le sommeil, qui efface la représentation du Je, mais pas le Je, que l'on ne peut tout de même pas se représenter chaque matin créé à partir de rien. La pensée du Je de la conscience quotidienne n'est pas le vrai moi, mais seulement son reflet. Mais le monde extérieur, dont fait partie mon corps, ne peut jamais me donner cette pensée du Je. « Et aussi vrai que ne peut se refléter ce qui n'est pas là, aussi



vrai que le Je doit être, parce qu'il se reflète » et que ce reflet ne peut pas être provoqué par autre chose.¹⁶

La conscience-Je est généralement tellement « émoussée » par le corps qu'elle « s'effiloche » lorsque les stimuli sensoriels lui sont retirés. Ce n'est qu'en condensant la pensée de manière méditative que l'on peut parvenir à percer la réalité du « je suis » : C'est dans la pensée pure que l'on trouve le Je qui peut maintenir sa conscience de lui-même sans le reflet au corps. De telles thèses de Steiner s'harmonisent d'ailleurs de manière étonnante avec les résultats d'expériences menées aux États-Unis en 1960-63 sur la « perception du Je en cas de déconnexion sensorielle totale » : la « perte de la perception du moi » ne se produisait pas lorsque les VPs manipulaient des figures géométriques et des symboles de manière méditative.¹⁷

Comme Steiner l'explique en 1911 au Congrès mondial de philosophie, il ne faut pas du tout se représenter le Je à l'intérieur du corps, mais voir dans l'organisation du corps quelque chose comme un miroir qui reflète au Je sa vie et son tissage extra-terrestres par l'activité organique. Si l'on veut savoir selon quelles lois se produit le reflet, il faut examiner les propriétés du miroir. C'est là que se situe le champ légitime de la neurophysiologie et des autres sciences naturelles. Steiner attendait d'une nouvelle synthèse de leurs résultats une confirmation importante de ses thèses. Dans ce contexte, il est certainement intéressant de noter que l'un des chercheurs modernes les plus renommés dans le domaine du cerveau, le prix Nobel

13 GA 13, P. 48.

14 GA 9, p. 39 et suivantes.

15 GA 4, P. 60, 139 ; GA 61, P. 54.

16 GA 61, p. 54f. Cf. aussi GA 35, p. 101 ss.

17 D'après Meffert 1982, p. 304. Les expériences ont été réalisées à l'université de Brown/ Rhode Island.

[65]

Eccles, arrive tout de même à la conclusion que c'est le moi immatériel qui doit déchiffrer les messages du cerveau et « programmer » le cerveau.¹⁸

Steiner conçoit le rapport entre la matière et la conscience de telle sorte qu'il essaie de découvrir le lien entre les phénomènes physiologiques, psychiques et mentaux et qu'il n'opère pas au niveau des affirmations générales sur la « totalité psychique » de l'humain. Il s'agit pour lui de montrer concrètement comment le spirituel-psychique issu de la sphère prénatale travaille à la construction et à la substantialisation du corps, comment il s'active dans les processus organiques concrets du foie, du cœur, des poumons, etc.¹⁹.

Steiner inaugure une « véritable phénoménologie de la conscience en rapport avec une « localisation » fonctionnelle des mouvements typiques de l'âme dans le corps physique » (M. Scaligero)²⁰ : Par l'observation de l'âme, « on commence à constater comment l'activité de pensée se développe à travers le cerveau : la pensée rationnelle se développe dans la tête, stimulée par la perception sensorielle. La vie émotionnelle a au contraire son siège dans la poitrine : son support est la force qui s'exprime dans la respiration et la circulation sanguine. La puissance de la volonté utilise comme instrument la dynamique du métabolisme et du mouvement des membres ». De même que les trois sous-systèmes de l'organisme humain mis en évidence par Steiner, le système nerveux-sensoriel, le système rythmique et le système métabolique-membres, « s'interpénètrent, bien que chacun conserve sa fonction prédominante dans son propre



domaine, de même les trois fonctions de l'âme, pensée, sentir et vouloir avec une telle capacité de transformation qu'elle dépasse de loin la mobilité fonctionnelle des processus corporels correspondants D'après les études de la science de l'esprit, il apparaît que la vie de l'âme ne dépend pas seulement du système nerveux [. ...] Seules les activités de pensée et de perception peuvent être attribuées au système nerveux : c'est pourquoi la pensée est la seule activité de la conscience capable de suivre son propre processus en amont de l'activité cérébrale [...] Le sentiment et la volonté, bien que perceptibles dans certaines expressions, se produisent à des niveaux qui, pour la conscience de veille, correspondent à l'état de rêve et de sommeil [...] ». ²¹

Dès lors, le problème de l'inconscient et de sa relation avec le conscient reçoit un nouvel éclairage. Notre pensée ordinaire, comme le formule Scaligero dans son approche de Steiner, est la descendante d'une « force supérieure qui est en elle-même le courant de synthèse de la lumière et de la vie. Ici, la pensée a en son sein le ressenti, et le ressenti a en son sein le vouloir. Dans un domaine supra-conscient, les trois forces de l'âme : la pensée, le sentiment et la volonté, sont une seule et même force lumineuse. Si cette force » - notre Soi supérieur - « s'enfonçait en tant que telle, c'est-à-dire avec sa puissance originelle de lumière vitale, dans l'organisme humain, elle le détruirait. Pour s'incarner, cette force se divise donc en trois courants, dont un seul, la pensée, devient conscient : mais il ne devient conscient qu'aux dépens de son reflet dans le cerveau. En renonçant à son élément vital propre et subtil, la pensée devient un reflet mort, une ombre, avec une mobilité dans laquelle il n'y a plus d'âme ou de lumière intérieure [...] Les deux autres courants, le sentir et le vouloir, conservent néanmoins leur élément vital, mais à condition de rester attachés au domaine somatique subconscient, c'est-à-dire au corps sensible et au corps éthérique, de sorte que leur dynamique se modifie et monte dans la conscience en tant que courant de sentiments et d'instincts », pendant que ce n'est que dans la pensée dépourvue de vie que l'humain est en état de veille. ²¹ Cela permet la distance critique et la liberté, mais menace en même temps l'humain de la perte du rapport à la réalité et le place ainsi devant la tâche de trouver chemin vers la réalité à partir de sa liberté dans la connaissance et l'action. Si l'on n'y parvient pas, les forces de l'être qui ont échappé au Je et lui ont été aliénées s'élèvent contre lui depuis l'inconscient et menacent de le submerger. Dans les cas extrêmes, comme dans la psychose grave, elles détruisent l'identité de la conscience.

Owen Barfield écrit que le cœur de l'anthroposophie est le concept de la conscience de soi de l'humain en tant que processus dans le temps ²², c'est-à-dire l'évolution des niveaux de conscience. Steiner décrit, pour les débuts de l'évolution de l'humanité, un état de conscience qui se situe encore en dessous du niveau du sommeil sans rêve et qui peut être atteint aujourd'hui, au mieux, dans la transe la plus profonde. Cette « conscience » vit encore comme de l'intérieur

18 Steiner dans GA 35, d'après Kugler 1978, 49 s. Popper/Eccles 56 s. ; Cf. aussi GA 235, 56 s. ; GA 125, p. 107.

19 Cf. par exemple GA 27 et GA 314.

20 Scaligero 1979, supplément : Uber die innere Konzentration.

21 ibid.

22 Barfield 1966, p. 189.

[66]

la vie d'un environnement plus large. La conscience onirique actuelle est le vestige d'un état de conscience plus ancien, d'une conscience imagée créative et plastique, quasi



magique, qui reflète en même temps sous une forme indirecte et symbolique les caractéristiques de l'environnement pertinentes pour le comportement. La conscience de veille, telle qu'elle est typique de l'humanité actuelle - sous sa double forme de conscience de l'objet et de conscience de soi - entraîne tout d'abord un tarissement de cette profusion d'images et de vivacité - la pensée dans son absence d'images s'est éveillée. Selon Steiner, cette conscience éveillée peut augmenter sa luminosité et redevenir en même temps imagée ; du monde des images vécu autrefois de manière crépusculaire, elle parviendra à une capacité de pensée pleinement consciente dans des représentations intérieures, à une « conscience imagée auto-consciente ».²³

Steiner évalue le rapport entre la psyché humaine et la psyché animale de manière nettement différente que le marxisme. F. A. Kipp remarque que les expériences sur l'intelligence des singes, qui doivent prouver leur capacité d'apprentissage, ne peuvent être réalisées que sur des animaux jeunes. Il ne reste pas grand-chose de la plasticité comportementale, si frappante au début, à un âge plus avancé. Kipp y voit la preuve que les primates animaux sont un détournement du courant évolutif ascendant, produisant une autonomie croissante, et un « retour à l'état d'adaptation écologique ».²⁴

Steiner voit dans l'étonnante intelligence générique, telle qu'elle se manifeste de manière purement instinctive, par exemple au plus haut niveau chez les abeilles et les fourmis, une efficacité des âmes de groupe animales qui interagit avec l'hérédité. Les prestations d'intelligence des animaux supérieurs restent toujours unilatérales, car leurs expériences « naissent directement dans le corps et disparaissent par la satisfaction corporelle. Seul l'humain conscient de lui-même dans le Je a des sensations d'âme qui deviennent indépendantes de leur base corporelle, dans la mesure où elles peuvent être recrées plus tard par le souvenir, donc sans stimulus extérieur »²⁵ Pour une observation superficielle, il est évident de parler de « souvenir » lorsque, par exemple, le chien reconnaît son maître après une longue séparation. Mais en réalité, la présence du maître s'impose comme une expérience de plaisir actuelle, tout comme le besoin de son contrepartie se fait sentir. Le besoin de son maître en son absence a peut-être été ressenti comme un manque de plaisir.²⁶

Le comportement humain est en principe plus que le rappel d'un programme de comportement enregistré une fois avec succès dans le système nerveux lors de la réapparition de caractéristiques de situation apparentées, qui se déroule alors « selon le schéma de la régulation instinctive du comportement ». C'est peut-être le « mécanisme de base » de tous les processus de dressage, mais ce n'est pas celui de « tous les processus d'apprentissage »²⁷, même si l'application de tels schémas de pensée dans la pédagogie fait planer la menace d'une mécanisation de l'esprit.

Pour Steiner aussi, le travail manuel joue un rôle décisif dans l'histoire de l'humanité : le développement de l'humain en un être responsable de soi-même est pour lui lié à la libération des extrémités antérieures, qui constituent désormais des outils de travail libres. L'humain apprend alors à marcher debout, son regard se dégage vers le haut, il acquiert le langage articulé qui ne peut apparaître que chez un être qui se tient debout.²⁸ S'il est vrai que « la tête pensante a besoin des mains » pour « tester ses idées dans la pratique », il est en même temps important de constater que « la fabrication des coins de poing les plus primitifs de l'âge de pierre [...] exigeait déjà de l'« esprit » (formation d'idées, pensée, inspiration) ».²⁹ L'esprit de l'humain s'éveille au monde extérieur, mais il n'en est pas le produit. En apprenant à se fixer des objectifs et en mettant ses organes



en mouvement pour les atteindre, l'humain cesse d'être simplement instruit par ses organes, comme l'animal, mais il instruit - comme le dit Goethe - ses organes.

Le psychologue Karl Bühler a distingué les trois fonctions linguistiques de base que sont la manifestation de sentiments (de plaisir et de douleur), le déclenchement d'un comportement (par des cris d'avertissement par exemple) et la représentation, qui nécessite une utilisation non instinctive de signaux.³⁰ Seul l'être humain est en mesure de « représenter » des faits par le langage de manière objective, sans mettre en jeu les sensibilités et les besoins corporels. Le « langage » des doigts

23 GA 1 1, p. 11 1s ; GA 94, p. 88s, GA 18 I, p. 22

24 Kipp 1980, p. 72f.

25 A. Husemann 1982, p. 32.

26 GA 13, P. 49.

27 Klix 1977, p. 9.

28 GA 94, p. 87 s. ; cf. GA 245, p. 44.

29 Hartmann 1982.

30 Bühler 1962.

[67]

que Gardner a pu enseigner à des singes lors d'une expérience ne pourrait être interprété qu'avec violence comme une représentation au sens de Bühler. Il faut aussi ajouter que le langage humain a une composante morale non instinctive dans son déclenchement et une composante esthétique non instinctive dans son expression, ce dont l'animal, en tant qu'être non égoïste, est également dépourvu. Le langage en tant que prestation d'expression esthétique n'est pas compréhensible à partir de l'interprétation matérialiste de l'origine du langage. Le fait que les plus anciennes langues reconstituables de l'humanité (datant de l'âge de pierre) représentent des « créations artistiques et spirituelles déjà très développées »³¹ ne peut pas être déduit des besoins de communication dans le processus de travail primitif du paléolithique. J. W. Ernst, se référant aux travaux de Meng-Hin et de Portmann, qualifie la création du langage de « grand exploit spirituel de la culture la plus imparfaite matériellement »³², qui a finalement conduit aux premières cultures mythiques avancées, dont les cultures des peuples de la nature sont les témoins tardifs, qui ne reflètent plus que de manière éclatante la richesse culturelle originelle.

Steiner parlait du principe qu'avant l'époque de l'humanité de l'âge de pierre, attestée par des découvertes, il y avait encore d'autres époques historiques, dans lesquelles il faut également chercher l'origine du langage et de la marche debout. La vie de l'humain de l'âge de pierre « était simple, son horizon était limité, son monde de pensées se limitait à la défense de sa vie et à la recherche de nourriture »³³, mais il avait tout de même atteint certaines capacités de réflexion, contrairement à l'humanité de l'époque précédente, que Steiner met en relation avec la vieille idée d'un continent englouti (l'« Atlantide »). Dans l'humanité « atlante », la partie frontale antérieure n'était pas encore développée : « Le développement de la partie frontale antérieure est parallèle à celui du cerveau et de la pensée [...] Un certain point du cerveau éthérique, qui se trouve aujourd'hui à l'intérieur du crâne, était alors encore à l'extérieur. Il y a eu un moment dans l'évolution des Atlantes - elle a duré plusieurs millions d'années - où ce point s'est retiré à l'intérieur du crâne. Ce moment est d'une importance fondamentale,



car à partir du moment où l'homme a commencé à penser [...], à se dire « je », il a également commencé à combiner, à calculer, ce dont il n'était pas capable auparavant. En revanche, les Atlantes possédaient une mémoire plus fidèle, moins sujette à l'erreur [...] Ils savaient par la mémoire qu'un événement particulier entraînait toujours une série d'autres, mais ils ne connaissaient pas la cause de ces événements et ne pouvaient pas y réfléchir. La notion de causalité n'existait chez eux qu'à un stade embryonnaire »³⁴. Le langage est donc plus que la juxtaposition de sons isolés, car ceux-ci représentent l'incarnation aérienne d'un sens particulier. « Seul un mot compris fonctionne comme un mot », écrit Georg Kühlewind ; « c'est pourquoi il est indispensable de comprendre directement et sans mot les signes verbaux donnés de l'extérieur : cela concerne surtout le début de la parole. Des médiations peuvent être utiles par la suite, mais même celles-ci ne sont utiles que si elles sont comprises. Les premiers mots - les trois, dix, vingt premiers ? - l'enfant apprend à comprendre absolument sans médiation ; même les gestes, les mimiques, les formes de comportement doivent d'abord être comprises pour signifier quelque chose ». La compréhension pré-linguistique - le véritable langage originel - est une communication directe par « identification supra-consciente » avec l'être parlant de l'autre personne.³⁵ Pour celui qui ne comprend pas et qui ne peut pas faire vivre en lui le sens mis dans le mot, ce mot reste mort, « des mots vides » sont prononcés par celui qui parle sans réfléchir. L'expression et la compréhension mutuelle dans le dialogue est l'archétype du social par excellence : sans la formation de la capacité de dialogue, il n'y a pas de solution aux problèmes sociaux contemporains - cela a aussi été souligné dans l'introduction de ce travail. Qu'y a-t-il de plus réconfortant que la lumière ? - Le dialogue. C'est une phrase souvent citée par Steiner dans le conte de Goethe, Le serpent et le beau lys.³⁶

L'évolution du langage reflète l'évolution de la conscience de l'humanité. Pour une humanité plus ancienne, l'extérieur et l'intérieur étaient encore les deux faces d'une même chose. Le fait que nous utilisons encore aujourd'hui des expressions pour l'extérieur au sens figuré pour l'intérieur est un reflet de cette unité originelle. Par exemple, nous exprimons notre humeur par l'image du trouble, nous sommes « affligés », nous qualifions un texte de « non abouti » ; sans ces images

31 Ernst 1977, p. 9.

32 ibid.

33 GA 94, p. 85 et suivantes.

34 ibid. 86.

35 Kühlewind 1984, p. 43.

36 Cf. dans GA 22.

[68]

notre langage, déjà exsangue, serait certainement encore plus pauvre : l'unité entre l'extérieur et l'intérieur ne nous est plus donnée, nous devons la construire consciemment.

L'idée que la conscience se développe dans la confrontation pratique avec les données naturelles et sociales est un élément qui relie le marxisme et l'anthroposophie, même si ce point commun ne va pas jusqu'à la réponse à la question de la nature du Je agissant. « Le Je en tant qu'acte rencontre le monde, joue avec lui, entretient des rapports avec lui et, en observant et en comparant des effets contraires, lui arrache sa propre révélation ; l'expérience est un cas particulier et limité de ces rapports. Le Je s'unit à la réalité du



monde en agissant, en observant et en jugeant. Seule l'action avec un engagement total et une présence active de notre être appelle l'être de l'autre. Cela vaut aussi bien dans les rapports avec les humains que dans les rapports avec la nature. »³⁷

La science de l'esprit, selon Steiner, ne connaît pas le dualisme malheureux du travail manuel et du travail intellectuel. Le travail manuel n'est rien d'autre que l'utilisation des outils du corps au service de la volonté, il faut se rendre compte « que cette volonté, en tant qu'esprit, pulse à travers tout ce que nous faisons en tant qu'être humain entier et qu'elle se reflète à nouveau sur l'intellect/la raison analytique de notre tête [...] »³⁸.

Plus on est lié aux choses par sa propre action ou fabrication, plus les représentations se forment clairement », écrit Christoph Lindenberg. Par la pratique, « les représentations deviennent concrètes et saturées [...] A l'image concrète qui naît de l'action personnelle s'associe un sentiment pour la chose, une connaissance intuitive de la fonction ».³⁹ Il ne faut pas interpréter cela dans le sens d'une méfiance à l'égard de la pensée, par exemple selon la devise : la pensée, prise isolément, n'aboutit qu'à des chimères. La correction d'une pensée erronée par les faits de la réalité extérieure, avec lesquels l'humain doit travailler, est pour le Je l'école qui le rend finalement capable de donner à sa pensée elle-même une direction et un but. Il existe une pensée qui n'échoue pas même là où la correction de l'objectivité extérieure fait défaut. Seule une telle pensée est aussi moralement créative et donc fructueuse dans la pratique sociale.

Au fond, Steiner ne s'intéresse pas aux spéculations philosophiques sur la conscience, mais à la transformation de la conscience : l'élargissement de la conscience par la méditation est le thème central. Elle commence par l'exercice de la capacité de concentration. Celle-ci rétablit le règne du Je dans l'âme en concentrant les forces de la conscience sur un thème ou une image, en annulant la fragmentation de la conscience et en guérissant son oubli de soi, et est donc, dans les conditions actuelles, une question d'hygiène de la conscience. Une multitude de symptômes témoignent aujourd'hui du désir de briser les barrières de la conscience. Mais cette percée est souvent recherchée par des voies qui menacent de détruire la conscience ou de la repousser vers des formes ataviques et qui sont donc dirigées contre l'autonomie du Je - l'élargissement de la conscience par la drogue n'en est que la forme la plus extrême. La voie de Steiner se distingue fondamentalement des innombrables autres « offres » de pratiques de méditation par le fait qu'elle commence par la pensée : le pratiquant ne doit pas sacrifier son éveil intellectuel, mais l'augmenter encore.

La réponse de Steiner à la question de l'immortalité de l'âme en tant que substrat de la conscience n'est pas philosophique et spéculative, mais consiste en l'indication de la possibilité d'un état de conscience dans lequel l'humain peut se saisir soi-même dans son essence sans corps : pour la conscience ordinaire liée au corps, tout ce qui est lié à cette question doit être indécidable, et même le fait que « l'âme exige sa persistance devrait en toutes circonstances la rendre méfiante à l'égard de toutes les opinions qu'elle forme sur cette persistance. Car pourquoi les faits du monde devraient-ils se soucier de ce que l'âme ressent » ? Tout pourrait s'arrêter à la mort, « même si cela était ressenti comme dénué de sens »⁴⁰. D'autre part, la science relative à l'étude du monde physique dépasse ses compétences lorsqu'elle fait des déclarations sur l'immortalité : « La mort, considérée comme un fait du monde physique, signifie un changement dans les activités du corps. Celui-ci cesse, à la mort, d'être l'intermédiaire de l'âme et de l'esprit par ses institutions. Ce qu'il advient alors de l'âme et de l'esprit échappe à la compréhension de



37 Lauenstein 1974, p. 317.

38 GA 333, p. 100f.

39 Lindenberg 1981, p. 39.

40 GA 16, p. 14f.

[69]

ces sens. En effet, pendant la vie, l'âme et l'esprit ne peuvent être observés par les sens que dans la mesure où ils obtiennent leur expression extérieure dans des processus physiques. Après la mort, une telle expression n'est plus possible [...] C'est alors qu'intervient une connaissance supérieure, basée sur l'observation des processus du monde de l'âme et de l'esprit. »⁴¹ C'est à partir de tels efforts de connaissance que Steiner a souvent tenté de donner des descriptions de processus de conscience post-mortem.

41 GA 9, p. 74f.

[70]

Partie II : Dialectique, logique, Théorie de la connaissance

Historique

Dans la question de la dialectique philosophique, il s'agit notamment de savoir si et comment la pensée humaine peut saisir la vie et le mouvement. Ceux-ci sont-ils inconnaissables ou tout au plus accessibles à un sentiment pressenti, ou existe-t-il un mode de pensée capable de s'immerger dans le courant du devenir ? La pensée intellectuelle/de raison analytique n'en est pas capable, le marxisme et l'anthroposophie sont d'accord sur ce point. Aussi nécessaire que cela soit pour donner aux concepts une détermination et un contour, on ne parvient de cette manière qu'à opérer des « abstractions selon un schéma strictement prédéfini, un gabarit [...] » ; la raison analytique place le tout, l'unité, dans des contraires qui s'excluent mutuellement ». Il existe cependant une faculté de pensée créatrice, la raison synthétique, qui est en état de former les concepts « mobiles, flexibles, plastiques, liés les uns aux autres et passant les uns dans les autres ». C'est ce que l'on peut lire dans le livre « Fondements de la philosophie marxiste-léniniste ».¹ Steiner, bien qu'il n'utilise pas le terme de dialectique pour caractériser sa propre manière de voir, s'exprime de manière très similaire sur ce point : la raison analytique distingue les choses les unes des autres, la raison synthétique relie « les concepts isolés obtenus par la raison analytique en une image unitaire. Le devenir, la naissance, est un flux éternel dans lequel les choses, dont la raison synthétique élabore des concepts isolés, naissent et disparaissent. L'entendement/la raison analytique ne peut donc saisir que les choses devenues, le devenir est l'objet de la raison synthétique, dont le devoir est d'amener les concepts dans le flux qui correspond au devenir de la réalité »².

Les questions mentionnées ont toujours agité les penseurs et, dans le contexte de l'histoire de la dialectique, de la logique et de l'épistémologie, de nombreux points de vue se dégagent pour la comparaison entre les approches marxiste et anthroposophique.



Avec les « débuts de la réflexion sur la pensée du cosmos »³ dans la philosophie antique, commence l'effort d'auto-compréhension de la pensée scientifique sur le métier qu'elle exerce : la connaissance. Dans l'histoire de la philosophie, la connaissance devient de plus en plus un problème dans la mesure où le sujet vit les pensées comme ses propres productions et où la question du rapport entre la pensée et la réalité se pose avec toujours plus d'acuité. C'est à cela que se rattache l'étude consciente des problèmes de la logique, c'est-à-dire des formes et des méthodes de la pensée correcte. On se demande comment la validité des catégories et des lois de la pensée mises en évidence par la logique peut être justifiée, quel est le rapport entre les lois de la pensée et les lois de l'être. La relation entre la perception sensorielle et la pensée, le sujet et l'objet dans la connaissance sont remis en question, on cherche un critère sûr de la vérité du savoir.

Pour une conscience pré-scientifique, la vérité est donnée sans problème - par la tradition, l'autorité religieuse et morale. Elle doit maintenant être conquise : elle est obtenue par des opinions contradictoires et le dépassement de ces contradictions dans la discussion. Lorsque cette démarche est méthodique, elle devient un « art de la discussion » (dialectique). Du point de vue du rapport entre la pensée et l'être, la question qui se pose à propos d'une telle dialectique est de savoir si le mouvement de la pensée dans les contraires et leur médiation (synthèse) a un *fundamentum in re*, si les contraires ne sont donc que des aspects de la considération ou aussi des côtés de la chose considérée elle-même, et si le mouvement de la naissance, de l'intensification et de la résolution des contradictions n'est qu'une loi subjective de la connaissance ou l'expression du devenir de la réalité elle-même.

1 Konstantinov 1972, p. 233.

2 Note de Steiner sur les « Proverbes en prose » de Goethe, p. 42. Voir aussi GA 2, p. 52 et suivantes.

3 Vorländer 1, p. 24 et suivantes. Cf. en particulier Vorländer 1963-78, Störig 1979, Erdmann 1976 et 78, Klaus/Buhr 269 et suivantes, 356 et suivantes.

[71]

Chez les Grecs - et aussi dans d'autres cercles culturels, par exemple dans l'univers imaginaire du bouddhisme précoce et du taoïsme - la conception d'une nature marquée par des polarités primaires était celle vers laquelle on tendait spontanément. Engels qualifie la dialectique objective encore quasi naturelle chez les Grecs d'intuition géniale. L'idée fondamentale est que le monde ne doit pas être conçu comme un complexe de choses achevées, mais de processus. Certes, la cohérence globale des phénomènes naturels est Antiquité n'était pas démontrée en détail, mais résultait d'une vision directe.⁴ Mais la vision globale de la nature chez les Grecs devient l'archétype de toutes les tentatives tardives de comprendre les phénomènes du monde dans leur contexte interne. Le rapport entre la perception sensorielle et la pensée dans la connaissance devient pour la première fois un problème chez Parménide. En interprétant les antinomies du mouvement de telle sorte que celui-ci soit une apparence et que le véritable être doive être pensé de manière immobile, son élève Zénon devient paradoxalement à la fois le père de l'art conceptuel dialectique et de l'ontologie non dialectique. L'antipode de ces « éléates » est Héraclite. Pour lui, la lutte des contraires est le « père de toutes choses », la force motrice du développement et du mouvement. La dialectique est ici le souffle de la Raison primordiale, le « Logos », que la raison humaine entend dans la connaissance. Chez Empédocle, la polarité de l'amour et de la haine règne, non seulement chez l'humain, mais aussi dans la nature en tant que liaison et séparation des éléments. L'intérieur et



l'extérieur sont liés par le même principe : selon Empédocle, le même n'est connu que par le même, les éléments du monde extérieur par des forces qui leur sont apparentées à l'intérieur de nous.

Dans la lignée de Démocrite et de Platon, l'opposition entre matérialisme et idéalisme se rencontre : Démocrite entreprend la première tentative d'une théorie matérialiste de la représentation de la connaissance. Pour Platon, en revanche, l'être véritable n'appartient qu'aux idées éternelles, les choses perceptibles par les sens ne sont que des images, des ombres de ces images originelles, elles ne sont ce qu'elles sont qu'en vertu de leur participation à celles-ci. La connaissance est une évocation par l'âme du souvenir des purs archétypes qu'elle a contemplés avant sa naissance dans un état désincarné. Dans les dialogues de Platon, la dialectique en tant qu'art de parvenir à la vérité par la contradiction est classiquement développée - Platon et son maître Socrate se distinguant de la dialectique relativiste des sophistes. Chez Socrate, la mise en évidence de contradictions dans la position de l'interlocuteur devient un moyen de « l'art de la sage-femme », qui permet à la vérité d'émerger grâce à la compréhension de l'interlocuteur. Aristote critique la tendance de la philosophie platonicienne au dualisme, à l'autonomisation du monde des idées par rapport à celui des sens. En réalité, l'universel, l'Idée, est indissociable des choses perceptibles par les sens et s'incarne et agit en elles en tant que leur « entéléchie », leur essence. L'entéléchie est la forme permanente par rapport à la matière périssable des choses individuelles déterminées dans l'espace et le temps, et la raison créatrice est l'organe de la conception de ce permanent dans le changement, de l'universel dans la manifestation. Cette question du rapport entre le général et le particulier et de sa dialectique marque ensuite le débat sur les problèmes de la connaissance dans la scolastique médiévale sous la forme de la querelle des universaux. Les réalistes considèrent les idées comme des réalités ; les nominalistes comme de simples noms qui, comme on le sait, ne sont que du vent, des désignations sommaires, des abréviations pour une pluralité respective de choses individuelles sensibles uniquement et réellement réelles. La scolastique porte également à son apogée la dialectique en tant qu'art du pour et du contre.

Aristote est le véritable fondateur de la logique en tant que science des formes de pensée. Il a étudié pour la première fois la définition des concepts, leur liaison avec les jugements, la liaison des jugements avec les conclusions et les chaînes de conclusions (preuves), ainsi que le rôle des catégories et des lois de la pensée. Les catégories sont les concepts les plus élevés, qui ne peuvent pas être déduits davantage : L'essence, la taille, la nature, la relation avec d'autres objets, le lieu et le moment de l'apparition, ce qu'il fait ou ce qui lui arrive et l'habitus peuvent être énoncés pour chaque objet. Les lois de la pensée sont tout aussi inéluctables que les catégories : La proposition de la contradiction exclue, la proposition de l'identité, la proposition du tiers exclu et celle de la raison suffisante. Selon Aristote, elles n'ont pas non plus besoin d'être déduites, mais sont immédiatement évidentes.

Aristote a montré que l'inférence de l'universel au particulier (déduction) fournit nécessairement des résultats vrais, tandis que la généralisation d'observations particulières

4 MEW 20, P. 320 ; MEW 21, P. 293 ; MEW 20, P. 333.

[72]

(induction) n'entraîne que des probabilités. Pourtant, dans la pratique, nous devons



souvent emprunter cette voie. L'essor de la recherche empirique sur la nature au début de l'ère moderne conduit d'abord à l'élaboration de la théorie des conclusions inductives par Francis Bacon et d'autres. Cette évolution philosophique moderne conduit d'abord au développement d'un style de pensée qui s'oppose à la dialectique - on peut l'appeler avec Hegel le style métaphysique. Il s'agit d'une pensée en oppositions immédiates, en ordres et divisions rigides, qui s'intéresse avant tout aux faits individuels et non au grand contexte. Engels caractérise parfaitement ce style de pensée lorsqu'il écrit que la science moderne a d'abord dû rassembler, décomposer et classer les objets naturels pour pouvoir les étudier. Cette manière de procéder est justement la « condition de base des progrès gigantesques que les 400 dernières années ont apporté à notre connaissance de la nature. Mais elle nous a également laissé l'habitude de concevoir les choses et les processus naturels dans leur individualité, en dehors du grand contexte général ; c'est-à-dire non pas dans leur mouvement, mais dans leur immobilité, non pas en tant qu'éléments essentiellement variables, mais en tant qu'éléments fixes, non pas dans leur vie, mais dans leur mort ».⁵ C'est par l'intermédiaire des empiristes Bacon et Locke que cette manière de penser a pénétré dans la philosophie à partir de la science de la nature.

Au début de la philosophie moderne, l'empirisme et le rationalisme s'opposent brutalement - jusqu'à ce que Kant tente sa synthèse, une sorte de rationalisme empiriste tempéré. Si pour les empiristes, la sensation, la perception et la représentation, l'observation sensorielle et l'expérimentation sont les sources primaires du savoir, pour les rationalistes, c'est la pensée conceptuelle simplement induite par l'expérience, qui se déplace dans la conclusion, l'hypothèse, la théorie et l'intuition. Les expériences probantes, telles qu'elles sont connues dans la mathématique et la logique, sont le critère de vérité décisif ; les idées sont considérées comme innées chez l'humain.

Les débuts de la pensée dialectique ont également eu lieu pendant la période de domination de la pensée métaphysique. Nicolaus Cusanus avec sa doctrine de la coïncidence des contraires et Giordano Bruno en sont des exemples. Et Descartes ne se contente pas de faire bouger les mathématiques avec la grandeur variable, mais devient surtout un précurseur de la dialectique chez Fichte, Schelling et Hegel en faisant du Je pensant, le point de levier de la connaissance. Le sujet, qui cherche à se saisir lui-même dans son activité pensante, se trouve confronté à la contradiction d'être à la fois sujet et objet d'un acte de connaissance, une contradiction qui donne naissance à la dialectique sujet-objet de la philosophie allemande classique.

En Angleterre, berceau de l'empirisme qui débouchera finalement sur le positivisme de J. St. Mill et Herbert Spencer, John Locke s'oppose à Descartes : l'expérience est pour lui la seule source de connaissance, la perception externe par les sens et la perception interne de soi ne sont que des choses graduellement différentes. Les idées ne naissent pas de l'expérience, mais de l'expérience elle-même, directement ou par combinaison et abstraction, comme des constructions de l'esprit qui se fabrique une pièce de monnaie pour s'épargner l'énumération des détails. Les idées innées n'existent pas, l'âme est « tabula rasa » avant que les impressions extérieures ne s'inscrivent en elle. Tandis que les encyclopédistes français développent le sensualisme des Anglais dans le sens d'une théorie plus ou moins matérialiste de la représentation de la connaissance, celui-ci prend d'abord un tour phénoménaliste et idéaliste en Angleterre même, par la manière spécifique de la critique de Berkeley de la doctrine des qualités primaires et secondaires. David Hume part lui aussi du principe de la primauté de l'expérience. Mais à la différence



de Berkeley, qui qualifie tous les phénomènes de la conscience de « ideas », il fait une nette distinction entre les pensées et les représentations d'une part, et les impressions sensorielles d'autre part. Ces dernières sont fortes et pénétrantes, tandis que les premières ne sont que leurs faibles reflets. Les « relations of ideas » et les « matters of facts » doivent être strictement distinguées. Les propositions mathématiques sont universellement valables et nécessairement vraies. Sinon, toutes les affirmations qui vont au-delà de la constatation de perceptions individuelles sont incertaines. Car la mise en relation des perceptions individuelles suit une contrainte et une habitude psychologiques. Nous formons par exemple le concept de causalité lorsque deux événements se sont succédé à plusieurs reprises dans un voisinage spatial. Comme toute généralisation inductive entraîne au mieux une probabilité, la valeur cognitive de la notion de causalité est en principe douteuse. Hume va encore plus loin que Berkeley,

5 MEW 20, P. 20.

[73]

lorsqu'il nie non seulement l'existence d'une substance corporelle (la matière), mais aussi celle d'une substance spirituelle (l'âme, le Je).

La philosophie de Hume l'a réveillé de son sommeil dogmatique, confesse un jour Kant. Selon lui, le dogmatisme consiste à vouloir régler les questions ultimes sur Dieu, l'âme et l'immortalité dans le sens de la métaphysique de l'école de Leibniz-Wolff, sans réflexion épistémologique sur les capacités de la raison pure, et à dépasser ainsi les limites du savoir assuré. Il ne faut pas oublier que les concepts sans contenu empirique doivent rester vides et sans substance. Kant est cependant d'accord avec Leibniz sur le fait que la connaissance ne peut pas provenir uniquement des sens. Le matériel sensoriel serait une masse chaotique s'il n'était pas structuré par notre appareil de connaissance. Celui-ci contient les formes pures de la vision et de l'entendement : la grille spatio-temporelle et les catégories. Toute expérience possible doit se conformer à cet a priori de notre appareil de connaissance. La conception inverse, selon laquelle la connaissance doit s'orienter en fonction des objets, est rejetée comme prétendument naïve. Par ce « tournant copernicien », Kant a rétabli l'universalité et la nécessité de la connaissance par rapport à Hume : la proposition selon laquelle tout changement a sa cause (principe de causalité), par exemple, est un « jugement synthétique a priori » auquel toute expérience possible doit se conformer, et en tant que tel, il est entièrement certain, et non incertain et affaire d'habitude, comme le pensait Hume. Mais le prix que Kant paie pour cet avantage est élevé et consiste en l'abandon du concept de vérité objective et en l'agnosticisme : nous ne pouvons pas savoir comment sont les « choses en soi » qui existent en dehors de la conscience et indépendamment d'elle et qui produisent les sensations par leur action réelle sur nous. Ce que nous pouvons connaître, ce sont des apparitions pour nous (également appelées « représentations »). En tant que choses totalement inconnues et impossibles à expérimenter, les choses en soi, qui semblent d'abord assez matérialistes, ne sont que des choses de la pensée. Kant les appelle donc aussi « noumènes » par opposition aux « phénomènes ». « Le véritable problème [...], à savoir comment la conscience humaine peut parvenir à des connaissances universellement valables non pas sur un monde de phénomènes qu'elle détermine elle-même, mais sur le monde objectif indépendant de la conscience, n'a pas été résolu par Kant »⁶. Certains successeurs de Kant font de cette faiblesse une prétendue vertu, en interprétant la thèse de l'objectivité de la chose en soi comme une inconséquence de Kant. En fait, on argumente sur une ligne



similaire à celle de Berkeley vis-à-vis de Locke : le donné, ce sont les sensations, toute tentative de vérifier leur conformité avec un objet objectif qui les provoque ne nous conduit qu'à d'autres données sensorielles ou nous renvoie aux éléments « purs », a priori, de notre faculté de connaître. L'hypothèse de la chose en soi ne peut déjà pas être déduite des sensations, car le principe de causalité que Kant utilise ici n'est pas un principe objectif, comme il le souligne lui-même clairement, mais un a priori de notre esprit. Le néo-kantianisme en particulier s'empêtre dans ce « paradoxe épistémologique et théorique », dont on ne trouve plus d'issue dans l'objectivité.

Selon Kant, la raison pure doit nécessairement s'empêtrer dans des antinomies lorsqu'elle dépasse les limites de l'expérience et veut sonder l'absolu. La dialectique qui en résulte n'est qu'une « logique des apparences ». Les successeurs de Kant voient les choses différemment : l'absolu ne serait pas du tout absolu s'il n'embrassait pas tous les contraires. C'est pourquoi il est lui-même l'unité supérieure de ce qui est contradictoire, et la contradiction ne doit par conséquent pas être interprétée comme une limite de la connaissance. « Construire l'absolu », écrit Hegel en 1801, est la tâche de la philosophie ; mais comme la production et les produits de la réflexion ne sont que des limitations, c'est une contradiction. L'absolu doit être réfléchi, posé ; mais ce faisant, il n'a pas été posé, mais annulé, car en étant posé, il a été limité. La médiation de cette contradiction est la réflexion philosophique »⁷. Le « Je qui pose le non-Je » de Fichte, « l'identité d'essence entre l'esprit et la nature » de Schelling sont des réponses au même problème. Hegel tente de surpasser l'objet subjectif du premier penseur et l'objet objectif du second par un « objet-sujet absolu » :

Chez Hegel, l'idée, l'absolu dans son être-en-soi (en tant que tel, il est l'objet de la « logique ») revient de son extension dans l'espace et le temps (en tant qu'il est l'objet de la philosophie de la nature) en lui-même et devient dans l'histoire humaine l'esprit absolu qui s'exerce dans l'art, la religion et la science (philosophie de l'esprit).

⁶ Klaus/Buhr, p. 362.

⁷ Hegel, *Écriture de la différence* (1801)

[74]

Cette « odyssee de l'esprit », par laquelle celui-ci s'achemine vers la conscience de soi, n'est pas à proprement parler une évolution ascendante dans le temps, mais un « cercle de cercles » dans lequel le temporel est originaire et débouche sur l'éternel.

Le système de Hegel est conçu dans son ensemble et dans toutes ses parties selon le rythme de trois pas de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Le motif central de la dialectique est ici élaboré avec une conséquence unique, à la fois comme principe de pensée et comme principe d'être : La philosophie de Hegel est une philosophie de l'identité de la pensée et de l'être. Mais cette conséquence entraîne en même temps un renoncement à la réflexion épistémologique et à la justification au sens étroit. Par l'identification de la pensée et de l'être, la « science de la logique » de Hegel est en même temps une doctrine de l'être, la « logique du concept » n'étant en elle qu'une partie précédée par la « logique de l'être » et la « logique de l'essence ». La dialectique comme ontologie et la dialectique comme logique coïncident. Mais de cette manière, « le problème de la fidélité à la réalité de la connaissance, qui doit être résolu par la théorie de la connaissance, semble aussi résolu ; une théorie de la connaissance propre est superflue, sa tâche est déjà résolue par la logique »⁸.

Cela ne signifie pas pour autant que Hegel n'exprime pas des idées essentielles qui



peuvent servir d'éléments de base pour une théorie de la connaissance. Ce qui est surtout nouveau, c'est l'historicisation du concept de connaissance, qui est mis pour la première fois - dans la « Phénoménologie de l'esprit » - en relation avec le développement social et individuel de la conscience et ses conditions-cadres sociales ; le caractère historique de la connaissance est pris en compte pour la première fois. Le dialecticien s'intéresse moins au savoir achevé qu'à la question de savoir comment le savoir naît du non-savoir. Du point de vue de la théorie de la connaissance, la confrontation de Hegel avec Kant est significative, notamment lorsqu'il qualifie le concept de chose en soi d'abstraction sans fondement, car prendre les choses en soi équivaut à faire abstraction de leur relation à autrui, ce qui les réduit à un pur néant.⁹

La dialectique de Hegel est l'auto-mouvement du concept. Chaque concept - si on l'analyse correctement - se montre entaché d'une contradiction qui le fait « basculer » dans son antithèse. Celle-ci ne se laisse pas fixer dans son unilatéralité et est à son tour niée. La contradiction ne se dissout cependant pas dans un néant abstrait, « mais essentiellement seulement dans la négation de son contenu particulier ».¹⁰ Le résultat de la contradiction a, en tant que « négation déterminée », un contenu positif. « Elle est un nouveau concept, mais le concept supérieur plus riche que le précédent, car elle s'est enrichie de sa négation ou de son opposé, elle le contient donc, mais aussi plus que lui et elle est l'unité de son opposé et de son opposé », sa synthèse.¹¹

Vinzenz Knauer décrit très bien l'art conceptuel de Hegel à l'exemple du début de la « Logique » : la philosophie commence « en tant que « science sans présupposition » avec le plus vide de tous les concepts, celui de l'être pur. Mais celui-ci, par son absence totale de contenu et son indétermination, est semblable au pur néant. Ces deux concepts se retournent donc l'un contre l'autre, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être retenus chacun pour soi, dans leur isolement dans la pensée, et leur vérité réside dans un troisième concept supérieur, celui du pur devenir, car nous appelons le passage de l'être au néant un devenir. Mais même avec ce concept, la pensée ne s'apaise pas [...]¹² Du concept du devenir naît, dans cette série de métamorphoses, celui du Da-sein/l'être-là, de ce qui est devenu comme résultat du devenir. Le Dasein n'est plus l'être par excellence, mais l'être déterminé, cette détermination est saisie par le concept de qualité. Quelque chose est ce qu'il est par sa qualité. Par différentes étapes intermédiaires, Hegel obtient le contraire de la qualité, la quantité. La quantité reste indifférente à la qualité, mais seulement dans les limites fixées par certains rapports de mesure, au-delà desquels elle est brisée et doit faire place à une autre qualité. La mesure est ainsi le quantum qualitatif, l'unité supérieure de la quantité et de la qualité.

De la logique de l'être, Hegel passe à celle de l'essence, dans laquelle les contraires ne se fondent plus simplement l'un dans l'autre, mais s'interpénètrent. L'essence en tant que relation à soi est identité. La logique abstraite-formelle de l'entendement distingue l'identité de la non-identité. Mais en distinguant, elle admet implicitement,

8 Wetter 1977, p. 129.

9 Hegel, Logique I, p. 142.

10 *ibid.*, p. 51.

11 *ibid.* 51 s. Sur la structure logique de la négation déterminée et son antériorité dans les jugements limitatifs chez Kant, voir Erdei 1972.

12 Knauer 1892, p. 310.

[75]



que l'identité elle-même est un différent, à savoir celui de différence, qui de son côté doit être identique à soi-même. Au-delà de la différence extérieure, le développement catégoriel se poursuit vers la différence, l'opposition et la contradiction dialectique. Dans la contradiction, la différence est devenue le rapport polaire de ce qui s'exclut et se conditionne en même temps. Pour Hegel, la contradiction est plus profonde et plus essentielle que l'identité, car celle-ci n'est pour lui « que la détermination du simple immédiat, de l'être mort ; mais elle est la racine de tout mouvement et de toute vitalité ; ce n'est que dans la mesure où quelque chose a en soi une contradiction qu'il se meut, qu'il a une impulsion et une activité ». Le mouvement sensible extérieur est la « contradiction étant elle-même [...] De même, le mouvement intérieur, le mouvement propre de soi, l'instinct en général [...] n'est rien d'autre que quelque chose en soi et le manque, le négatif de soi-même, dans une seule et même considération. L'identité abstraite avec soi-même n'est pas encore une vitalité [...] Quelque chose n'est [...] vivant que dans la mesure où il contient une contradiction en soi, et où il est cette force de saisir et de supporter la contradiction en soi. »¹³

L'être n'existe pas au-delà de l'apparence, celle-ci est plutôt sa manifestation, l'être est dans son existence. L'essentiel dans les phénomènes est la loi, que Hegel appelle aussi l'image calme du monde apparaissant. L'unité de l'essence et de l'apparence, de l'intérieur et de l'extérieur, est la réalité. Elle contient en elle la possibilité et la nécessité. Hegel analyse ensuite les catégories de la substance et de l'accident, de la cause, de l'effet et de l'interaction, ce qui lui donne finalement comme « vérité de la nécessité » la liberté, comme « vérité de la substance » le concept.

Dans la troisième partie de la Logique, la Logique du concept, Hegel discute du rapport entre le concept, le jugement et la conclusion, en particulier du point de vue de la dialectique du général, du particulier et du singulier : « La vérité est la coïncidence du concept avec l'objectivité. Elle est toujours concrète [...] Mais ce n'est déjà plus la concrétude de l'objet individuel perçu par les sens, mais la concrétude logique d'un organisme d'idées »¹⁴. Au sens le plus profond, la vérité ne signifie pas seulement que le concept correspond à son objet, mais aussi que celui-ci correspond à son concept. Or, pour transformer ce qui existe en ce qu'il doit être, il faut une activité. La vérité apparaît maintenant comme une idée théorique, puis comme une idée pratique, jusqu'à ce qu'elle devienne une idée absolue en tant qu'unité de la théorie et de la pratique.

Le processus dialectique, attisé par la contradiction, n'a cessé de recommencer jusqu'à ce que « tous les concepts principaux à la base de la réalité aient été développés l'un après l'autre », « considérés tout à fait correctement, ils se sont développés d'eux-mêmes, jusqu'au concept de la fin en soi, avec lequel est fermé le « filet de diamant » qui doit contenir la terre et le ciel dans la pensée pure. Le monde de la pensée, en effet, qui contient dans ses catégories les lois du monde réel, est un organisme fermé, et de même que dans un tel organisme aucun membre n'est parfaitement compréhensible sans la connaissance de l'organisme entier, de même chaque concept renvoie, précisément par son imperfection, par sa contradiction, à l'organisme entier de la pensée, à l'idée »¹⁵ qui, à la fin de la logique, se « dépouille » dans la nature.

Les critiques de la dialectique ne lui ont pas pardonné jusqu'à aujourd'hui le fait que Hegel, dans sa tentative d'insuffler du mouvement et de la vie à la matière morte de la logique et de construire le système de catégories selon le mouvement de la pensée de l'abstrait au concret, de l'unilatéral au multiple, limite de manière décisive les lois de la



pensée mises en évidence par Aristote. Karl R. Popper estime ainsi que la dialectique est un dogmatisme doublement retranché qui, en autorisant la contradiction par rapport à la mise en évidence des incohérences de l'argumentation et des contradictions entre les affirmations et les faits, s'immunise contre la critique. - Les dialecticiens affirment au contraire que Popper ne sait pas faire la différence entre les contradictions absurdes et les contradictions dialectiques.¹⁶

Tant Steiner que la réception marxiste de Hegel parlent à juste titre d'une certaine parenté entre la pensée de Hegel et celle de Goethe ¹⁷ .

13 Logik II, p. 50.

14 Gulyga 1974, p. 142, cf. là a.i.f.

15 Knauer, op. cit.

16 Cf. Popper 1975, Erdei 1972, Strawe 1978.

17 Steiner GA 1, 3, 6 ; Gulyga 1974. D'une manière générale, l'intérêt des penseurs marxistes de l'Union soviétique pour le classicisme de Weimar est très prononcé.

[76]

Alors que Hegel cherche à saisir la pensée qui se métamorphose, l'organisme de l'idée pure, Goethe, dans ses travaux de science de la nature, traque les lois de la métamorphose végétale et parvient ainsi à l'idée d'organisme.

Goethe cherche une vision de la nature qui rende justice à l'essence du vivant et qui ne réduise pas ses lois à celles de l'inanimé. Au simple procédé de décomposition que doit pratiquer le tailleur de cadavres, l'anatomiste, il oppose une approche globale qui sait intégrer les résultats de l'anatomie, mais qui ne s'y arrête pas. Dans un organicisme, seule la juxtaposition des membres, telle qu'elle existe encore sur le cadavre, est manifeste à la vision sensorielle extérieure. Mais celui-ci n'est déjà plus un organisme : « Le principe qui pénètre tous les détails a disparu. A cette observation qui détruit la vie pour reconnaître la vie, Goethe oppose très tôt la possibilité et le besoin d'une observation supérieure »¹⁸ . Goethe en arrive à une construction pensante grandiose de la totalité vivante des lois de formation qui déterminent le développement de la plante : Si l'on fait vivre en soi cette construction pensée, on remarque qu'elle est la nature même de la plante, traduite en idée, qui vit dans notre esprit comme dans l'objet ; on remarque aussi que l'on anime un organisme jusque dans ses plus petites parties, si on se le représente non pas comme un objet fermé et mort, mais comme un être en développement, en devenir, comme l'agitation constante en soi »¹⁹.

Dans le monde de l'organique, le nécessaire général dans l'océan des phénomènes individuels, son principe d'ordre immanent, n'est pas, comme dans la nature inorganique, la règle selon laquelle un processus découle causalement d'un autre. L'idée n'exprime pas seulement ici ce qui se passe du point de vue des sens, mais met en évidence le principe du tout qui agit dans le sensible, mais qui n'apparaît pas aux sens : la loi est ici loi de développement, la structuration d'un événement temporel dans lequel aucune phase ne peut être sautée. « C'est dans la nature du tout qu'un certain état est posé comme le premier, un autre comme le dernier ; et même la succession du milieu est déterminée dans l'idée du tout, l'avant dépend de l'après et inversement ; bref, dans l'organisme vivant, il y a développement de l'un à partir de l'autre [...] »²⁰.

Goethe trouve que la plante est un être « qui développe dans des circonstances successives certains organes qui sont tous construits selon une seule et même idée, aussi bien les uns par rapport aux autres que chacun par rapport au tout [...] ». ²¹ Le « concept



vivant » qui « relie en arrière et en avant » les formes spatiales que prend la plante dans sa croissance est celui de « l'alternance de l'expansion et de la contraction », c'est-à-dire le concept d'un développement qui se déroule en opposition, dans la polarité de la diastole et de la systole. La plante prend alors une série de formes qui, si l'on peut dire, se nient, se contredisent et s' « excluent » les unes les autres, tout en restant identiques à elle-même, une identité qui, tout à fait dans le sens de Hegel, a en soi la différence, l'opposition et la contradiction. On se souvient d'un passage de la préface de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, où il est dit : « Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celle-ci est réfutée par celle-là ; de même, par le fruit, la fleur est déclarée être une fausse existence de la plante, et comme sa vérité, celle-ci prend la place de celle-là. Ces formes ne se distinguent pas seulement, mais se repoussent aussi l'une l'autre comme incompatibles. Mais leur nature liquide en fait en même temps des moments de l'unité organique, où elles ne se contredisent pas, mais où l'une est aussi nécessaire que l'autre ; et cette même nécessité constitue seulement la vie de l'ensemble »²².

Dans la graine, les forces qui forment la plante sont concentrées en un point, puis elles s'élèvent dans la tige et s'étendent dans la formation des feuilles en différents points de l'axe, pour se contracter à nouveau en un point de la tige dans le calice et s'étendre à nouveau dans la corolle de la fleur. Ensuite, elles se contractent une nouvelle fois dans les étamines et le pistil, pour se dilater encore une fois dans le fruit, jusqu'à ce que finalement « toute la force de la vie végétale (le principe entéléchique) se cache à nouveau à l'état le plus contracté dans la graine » (ou, de manière modifiée, dans le bourgeon).²³

18 GA 1, P. 8.

19 ibid. 11.

20 ibid. 24, cf. p. 51.

21 ibid. 25, ainsi que la citation suivante.

22 Hegel, Phénoménologie, préface.

23 ibid. 26.

[77]

« La plante entière ne représente qu'un déploiement, une réalisation de ce qui repose dans le bourgeon ou la graine selon la possibilité. »²⁴ On peut aujourd'hui, avec de bonnes raisons, remettre en question certaines thèses biologiques de Goethe, mais sa découverte de la propriété la plus importante du végétal pur, la « capacité de se renouveler par lui-même, de se dilater, de se contracter et de se dilater à nouveau dans une alternance rythmique [...] », reste déterminante²⁵.

Pour Goethe, la « plante originelle » est l'incarnation de la « nature du tout » qui conditionne les différentes phases de croissance et le rapport des parties entre elles. C'est un être « qui est en constante transformation et qui pourtant reste toujours identique ».²⁶ Goethe cherche cette unité, qui perdure dans tous les changements, dans la multitude infinie des formes végétales. - Plus tard, il le traquera dans le règne animal en tant que « type ». Il ne pense pas à une espèce unique et éteinte comme ancêtre du monde végétal ou animal actuel, à partir de laquelle celui-ci se serait développé par une chaîne de causalités matérielles. La plante originelle n'est pas non plus un concept abstrait et nominaliste, une simple abréviation pour les différents individus végétaux. Elle est, comme l' « idée » hégélienne, active dans le monde-objet lui-même, mais elle a, contrairement à celui-ci, un caractère descriptif, prototypique, originel. Il est la forme



fondamentale unique dans toute la diversité des hommes : « Il doit bien y en avoir une ! Sinon, à quoi reconnaîtrais-je que telle ou telle formation est une plante, si elles n'étaient pas toutes formées selon un modèle. »²⁷

La plante originelle est une idée, dans la mesure où elle est quelque chose qui ne peut être retenu que par la pensée ; mais elle n'est pas abstraite, sans forme, et unimaginable. On retient chez elle dans l'idée « ce que la nature met en quelque sorte à la base de chaque individu végétal et à partir de quoi elle le déduit et le fait naître comme une conséquence »²⁸. Ce n'est pas un modèle rigide qui fixe tous les mouvements, comme l'idée d'un mécanisme. Il est vivant et mobile :

« Avec ce modèle et sa clé », dit Goethe, « on peut alors encore inventer à l'infini des plantes qui doivent être conséquentes, c'est-à-dire qui, même si elles n'existent pas, pourraient exister et ne sont pas de simples ombres et apparences poétiques, mais ont une vérité et une nécessité internes. Cette loi s'appliquera désormais à tout ce qui vit »²⁹.

La plante originelle n'est pas une simple unité conceptuelle destinée à résumer extérieurement le multiple, mais l'unité qui agit dans le multiple lui-même ; elle est l'entéléchie au sens d'Aristote, le thème dont toutes les différentes variétés de plantes ne sont que des variations. La productivité conceptuelle, qui conçoit des formes végétales possibles à partir de l'image originelle, est de même nature que la productivité de la nature, qui réalise le modèle, le caractère typique et essentiel des plantes et des animaux dans des genres, des espèces et des individus toujours nouveaux. Steiner appelle le concept de la plante originelle, parce qu'il ne provient pas d'une abstraction, mais a un contenu qui s'écoule de lui-même, un concept intuitif. Ce n'est que par un tel concept qu'un organisme peut être appréhendé. L'entéléchie est ce qui se détermine par soi-même, la force qui s'appelle elle-même à l'existence, l'auto-mouvement par excellence. « Les séries d'actions inorganiques n'ont nulle part de début et de fin ; ce qui suit n'a avec ce qui précède qu'un rapport fortuit. Si une pierre tombe sur la terre, l'effet qu'elle produit dépend de la forme fortuite de l'objet sur lequel elle tombe [...] L'entéléchie construite sur elle-même contient un certain nombre de formes de configuration sensibles, dont l'une doit être la première, une autre la dernière ; parmi lesquelles l'une peut toujours succéder à l'autre d'une manière tout à fait déterminée. L'unité idéale constitue par elle-même une série d'organes sensoriels qui se succèdent dans le temps et se juxtaposent dans l'espace, et elle se sépare du reste de la nature d'une manière tout à fait déterminée. Elle met en place ses états à partir d'elle-même [...] » « Le corps inorganique est fermé, rigide, ne peut être excité que de l'extérieur, il est immobile à l'intérieur. L'organisme est l'agitation en soi, à partir de l'intérieur » (comme source de l'auto-mouvement) « se transformant toujours, se métamorphosant, formant des métamorphoses »³⁰.

24 *ibid.* 67.

25 Grohmann 1981 vol. Suchantke 1983, par exemple, remet en question la thèse selon laquelle toutes les parties de la plante ne sont que des feuilles métamorphosées. Dans ses recherches ultérieures, Steiner va plus loin que Goethe, par exemple en ce qui concerne les influences cosmiques sur la formation de la forme végétale.

26 GA 1, P. 14.

27 Goethe le 17. 4. 1787, d'après GA 1, p. 23.

28 GA 1, P. 23.

29 17. 5. 1787 à Herder, d'après *ibid.*, 23s.

30 GA 1, p. 63, cf. p. 59.



Une chose morte naît et est détruite, mais elle ne naît pas et ne meurt pas, elle ne subit pas de processus de croissance et de maturation, elle ne forme pas de germe à partir duquel un nouvel être de même nature se développe et répète la même forme.

L'organisme est qualitativement différent du corps inorganique, mais il est également soumis aux lois de l'inorganique. Son développement est essentiellement modifié par les circonstances extérieures dans lesquelles l'entéléchie doit se réaliser. En raison de ces circonstances « adverses », elle n'est jamais tout à fait appropriée à elle-même dans l'apparence, et ne peut être retenue comme telle que dans l'idée. Elle est le véritable « élan vital » qui conduit l'évolution vers des formes toujours plus parfaites. Cette évolution s'accomplit par la polarité et l'augmentation, c'est la version de Goethe de la pensée fondamentale de l'évolution par la lutte des contraires et la négation de la négation.³¹

31 Le rapport personnel de Goethe et de Hegel est marquée par une reconnaissance mutuelle, pour plus de détails, voir par exemple Gulyga 1974.

La dialectique matérialiste

D'où vient le lien entre dialectique et matérialisme dans le marxisme ? Marx perçoit l'idéalisme hégélien comme une enveloppe mystique dont il faut d'abord extraire le noyau rationnel de la dialectique. Même si la dialectique de Hegel ne veut pas être un simple art conceptuel, mais une théorie de l'auto-mouvement de la réalité, on la voit en fin de compte enfermée dans la sphère des abstractions logiques. Mais Marx et Engels sont également insatisfaits du matérialisme mécanique, qui prive la matière de son éclat sensible et qui est incapable de cette approche historique si développée chez Hegel. L'ancien matérialisme n'a pas dépassé cette limite, car ce n'est que récemment, avec Lyell, Darwin, etc., que la science de la nature est passé d'une vision statique de la nature à l'idée d'historicité des phénomènes naturels. Goethe et les naturalistes qui ont suivi ses traces, comme C. E. von Baer et L. Oken, sont loués par le marxisme comme des précurseurs de cette percée, mais sans que l'on puisse encore tirer quelque chose de l'aspect spirituel de leur vision de la nature.¹

Un matérialisme dialectique, une dialectique matérialiste, évitent, pense-t-on, aussi bien les faiblesses de la dialectique idéaliste que celles du matérialisme mécanique et non historique ; ce n'est que par cette voie que l'on pense pouvoir parvenir à une conception du monde et à une méthode de pensée conformes à la réalité.

« À notre époque », écrit Lénine, « l'idée du développement, de l'évolution, est entrée presque entièrement dans la conscience sociale, mais par d'autres voies, pas par la philosophie de Hegel. Dans la formulation que lui ont donnée Marx et Engels, à partir de Hegel, cette idée est beaucoup plus vaste, beaucoup plus riche en contenu que l'idée courante d'évolution ».²

En renversant/retroussant la dialectique hégélienne de manière matérialiste, en concevant les idées « à nouveau comme des images des choses réelles, au lieu de concevoir les choses réelles comme des images de tel ou tel degré du concept absolu », « la dialectique s'est réduite à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine - deux séries de lois, qui sont identiques quant au fond, mais différentes quant à l'expression, en ce sens que la tête humaine peut les



appliquer avec conscience, tandis que dans la nature, et jusqu'à présent aussi en grande partie dans l'histoire humaine, elles s'imposent d'une manière inconsciente, sous la forme de la nécessité extérieure, au milieu d'une série sans fin d'apparentes coïncidences. Mais ainsi la dialectique conceptuelle elle-même n'est devenue que le reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et ainsi la dialectique hégélienne a été mise sur la tête, ou plutôt sur les pieds à partir de la tête sur laquelle elle se trouvait ».

Il est clair que dans ces conditions, les catégories « négation », « contradiction », etc. doivent avoir, au moins partiellement, un autre sens que celui qu'elles avaient dans l'automouvement hégélien du concept. La dialectique sujet-objet de la philosophie classique est précédée par la « dialectique objective », le mouvement de la matière dans les contraires, dont la « dialectique subjective » est le reflet dans les images que la tête humaine en élabore. Le concept de reflet doit écarter l'agnosticisme : les lois de la dialectique subjective sont déterminées en dernière instance par le contenu objectif qui est reflété. C'est là que réside désormais le fondement du postulat de l'unité de la dialectique, de la logique et de la théorie de la connaissance.⁴

La dialectique est à la fois une théorie générale et une méthode du marxisme. Elle est la « science des lois les plus générales du mouvement et du développement de la nature, de la société humaine et de la pensée », la « science de la cohérence globale »⁵. Les lois de la dialectique sont abstraites de « l'histoire de la nature et de la société humaine » :

1 p. MEW 23, p. 27 ; MEW 20, p. 319 et suivantes. Sur l'ensemble du chapitre, voir par exemple Konstantinow, p. 118-180 ; Kopnin 1970 ; Kumpf 1968.

2 Lénine, LW 21, p. 42.

3 Engels, MEW 21, p. 293.

4 Cf. Engels MEW 20, p. 481.

5 Engels, MEW 20, p. 132, 307.

[80]

Elles ne sont rien d'autre que les lois les plus générales de ces deux phases du développement historique ainsi que de la pensée elle-même. Elles se réduisent principalement à trois :

la loi du passage de la quantité à la qualité et inversement ; la loi de l'interpénétration des contraires ;

la loi de la négation de la négation.

Toutes trois sont développées par Hegel, à sa manière idéaliste, comme de simples lois de la pensée : la première dans la première partie de la « Logique », dans la doctrine de l'être ; la deuxième remplit toute la deuxième partie, de loin la plus importante, de sa « Logique », la doctrine du savoir ; la troisième figure comme loi fondamentale pour la construction de tout le système. L'erreur réside dans le fait que ces lois, en tant que lois de la pensée, sont imposées à la nature et à l'histoire, et non pas déduites d'elles. C'est de là que naît toute la construction forcée et souvent déconcertante : le monde, qu'il le veuille ou non, doit s'organiser selon un système de pensée qui n'est lui-même que le produit d'un certain stade de développement de la pensée humaine. Si nous renversons la situation, tout devient simple et les lois dialectiques, qui paraissent extrêmement mystérieuses dans la philosophie idéaliste, deviennent immédiatement simples et claires comme de l'eau de roche »⁶.

La dernière remarque d'Engels semble exagérée, car c'est justement la réinterprétation des catégories et des lois en produits de l'abstraction qui conduit à une aporie



épistémologique : Kant avait entrepris son tournant copernicien, la fondation de la connaissance à partir du sujet, comme action de sauvetage pour assurer l'universalité et la nécessité de la connaissance. C'est parce que chaque contenu d'expérience doit se plier à la forme donnée par la structure de vision - espace et temps - et les catégories que des énoncés de loi sont possibles, ce qui ne serait pas le cas si les structures de pensée (catégories, etc.) n'étaient nées que par induction - comme généralisation à partir d'expériences, même les plus variées. Avec son postulat de l'identité de la raison et de la réalité, Hegel gagne la possibilité de réintégrer la chose inconnaissable en soi, sans pour autant devoir toucher à la nécessité générale des rapports catégoriques : les catégories sont les formes les plus générales de la réalité elle-même et de son mouvement. Si, au contraire, elles sont réduites à de simples reflets issus de l'expérience par déduction, la connaissance est privée du bouclier qui devait la protéger de la critique de l'induction de Hume. Il est pour le moins douteux que le recours à la pratique suffise à résoudre ce problème, car l'interprétation des expériences pratiques n'est pas possible sans catégories.

La réinterprétation matérialiste de la dialectique conduit à un autre problème : chez Hegel, une catégorie émerge pour ainsi dire d'une autre, la négation est le moteur et la force de ce développement conceptuel ; c'est précisément ce qui confère au système des catégories sa globalité organismique en tant que série de métamorphoses de l'idée qui se déploie. Dans le marxisme, les lois et les catégories sont certes alignées les unes à côté des autres selon certains points de vue d'ordre, mais elles ne sont pas développées séparément. La quantité ne jaillit pas de la qualité, la contradiction ne sort pas de l'identité par diverses transformations : la négation déterminée devient alors logiquement l'objet d'une loi séparée, la « troisième loi fondamentale de la dialectique », au lieu de constituer l'âme mouvante de l'ensemble.

Quel est le statut et le contenu des lois fondamentales et des catégories dans la dialectique matérialiste ?

La loi de la transformation des changements quantitatifs en changements qualitatifs et vice-versa doit saisir scientifiquement le « mécanisme du développement »⁷. On part du principe qu'un nouvel état en développement ne doit pas être un simple agrandissement ou une diminution d'un état existant, ni être créé par miracle à partir de rien, mais qu'il doit déjà s'être préparé matériellement dans l'existant.

La qualité d'une chose ou d'un processus est synonyme d'unité, d'intégralité, de stabilité relative, de structuration. Avec la dissolution du rapport structurel existant, l'objet cesse d'être le même ; de nouveaux rapports structurels constituent également de nouveaux objets avec de nouvelles propriétés. Les objets réels présentent toujours une détermination à la fois qualitative et quantitative. Ce n'est que dans l'abstraction que l'une peut être détachée de l'autre. Une telle abstraction - telle qu'elle est pratiquée avec succès en particulier par la science de la nature avec ses méthodes mathématiques et statistiques quantifiantes - est toutefois considérée comme un point de passage important pour la connaissance.

⁶ ibid. 348.

⁷ Konstantinov, p. 124.

[81]

On s'oppose à la réduction de la qualité à la quantité. Mais lorsque nous lisons chez Konstantinov que c'est justement l'analyse quantitative qui a permis de comprendre



l'origine de la différence qualitative des couleurs, due à la différence de longueur des ondes électromagnétiques, on peut se demander comment on peut échapper au réductionnisme avec un tel mode d'argumentation. - Car qu'est-ce qui « explique » une onde par la couleur vue ? La science de la nature fournit un matériel qui doit illustrer cette loi fondamentale et les autres lois de la dialectique : Le nombre de protons détermine la « qualité » de l'atome, c'est-à-dire qu'il détermine de quel élément il s'agit. La quantification de la matière est une preuve de la dialectique de la continuité et de la discontinuité. Mais de tels exemples offrent-ils déjà la déduction des lois promise par Engels?⁸ D'autre part, là où l'on n'opère pas au niveau des exemples, nous trouvons à nouveau le recours aux nécessités de la pensée.

Comment fonctionne le mécanisme du changement de qualité ? Le mouvement de la matière s'effectue d'abord de manière continue, des changements minimes s'accumulent constamment et finissent par rompre l'harmonie initiale entre la quantité et la qualité, la « mesure » de l'objet. La nouveauté naît en principe d'un saut, dont les formes sont toutefois multiples et ne sont pas toujours « sautantes » au sens littéral du terme : Il existe aussi des transitions qualitatives progressives. Dans ce cas, « l'objet ne change pas immédiatement et entièrement, mais dans certaines de ses parties, et il passe d'un état à un autre par l'accumulation progressive de changements qualitatifs, comme résultat de ceux-ci »⁹. Cette forme se produit par exemple lors de l'apparition de nouvelles espèces animales, alors que nous n'observons pas le « saut classique » chez les liaisons chimiques.. La deuxième loi fondamentale, la « loi de la lutte et de l'unité des contraires », est décisive : Les dialecticiens matérialistes partent du principe que « toutes les autres lois » ou rapports de catégories révèlent, concrétisent et complètent le « contenu de cette loi principale ». « La subordination des lois de la dialectique s'effectue sur la base de cette loi : on détermine la place des autres lois dans la doctrine du développement en tant qu'unité et lutte des contraires. »¹⁰ Le point de départ est l'hypothèse que l'importance des différents côtés, moments et relations de la réalité objective est différente pour le déroulement du développement et du mouvement. Parmi eux, il doit exister des côtés et des tendances différents qui se conditionnent nécessairement et qui, en ce sens, sont fondamentaux pour le phénomène correspondant, identiques à son essence, mais qui, en même temps, sont incompatibles entre eux, se repoussent, sont en lutte ». De ce fait, ils s'excluent, se 'nient', forment une contradiction, non pas logique, mais de la réalité elle-même. Leur lutte est l'impulsion interne du développement, leur contradiction est le « rapport énergétique poussant à la dissolution »¹¹. La contradiction fait éclater l'unité originelle lorsqu'elle est poussée à l'extrême, et libère ainsi le nouveau préparé au sein de l'ancien. Dans chaque domaine de la réalité, on voit une dialectique spécifique à l'œuvre : on veut ainsi jeter un pont entre le rapport entre l'électricité positive et l'électricité négative, les processus de construction et de décomposition dans le domaine organique, l'excitation et l'inhibition dans l'activité nerveuse supérieure et le phénomène de la lutte des classes. L'unité des contraires respectifs est ici relative, la lutte est absolue, tout comme le mouvement qu'elle provoque.

La tâche de la troisième loi dialectique principale, la loi de la négation de la négation, doit consister à montrer la cause de la direction et de l'irréversibilité du développement. Celle-ci s'élève du simple au compliqué, de l'inférieur au supérieur, et ne représente donc ni un changement aveugle et chaotique, ni l'éternel retour du même. Son caractère cyclique est comparable à une spirale, les répétitions s'effectuent à chaque fois à un niveau supérieur.



La dynamique de développement n'a pas de point final. En toute rigueur, on ne devrait parler de développement supérieur que par rapport à des systèmes finis : dans l'univers infini, les processus descendants s'équilibrent avec les processus ascendants. La négation « abstraite » est une simple destruction de l'ancien, comme le fait la grêle sur la fleur ou le pied humain qui écrase un insecte. Dans la « négation » de la fleur par le fruit ou de la larve d'insecte par le papillon en train d'éclore, le résultat est à chaque fois un certain état positif typique du phénomène en question.

8 Cf. Wetter 1977, p. 122.

9 Konstantinov, p. 131.

10 Kopnin 1970, p. 114.

11 Marx, Erg.bd. 1, p. 533.

[82]

En supprimant l'ancien état, la négation rompt la continuité, en conservant certains de ses traits, le motif de la continuité est aussi présent. L'ancien est « aboli » dans les deux sens du terme : En prouvant que la première négation est unilatérale, la contre-tendance à la « synthèse » des contraires apparaît, mais elle ne peut pas rétablir l'ancien état, dans lequel l'impossibilité de leur coexistence s'est déjà avérée. Les contraires aspirent à un nouveau cadre commun dans lequel ils pourront se réunifier. Dans le cycle de développement, on assiste donc à une « restauration » de certains traits de l'état initial au cours de la deuxième négation, la négation de la négation. De cette manière, le développement ne se déroule pas de manière lisse et rectiligne, mais comprend des détours, le renversement du progrès initial en son contraire, le fait que l'exception devienne la règle, etc.¹²

En plus des trois lois fondamentales, le marxisme traite du rapport dialectique de différentes catégories corrélatives. Les catégories et les lois de la dialectique sont interdépendantes : les lois ne peuvent être formulées qu'à l'aide de catégories, les catégories ont entre elles des rapports conformes aux lois. Les catégories sont considérées comme l'expression pensante des rapports les plus généraux de la réalité matérielle, comme leur reflet. Mais ce qui est général et nécessaire dans la profusion confuse des phénomènes individuels est en même temps ce qui est légal ; les lois sont des rapports essentiels, stables, immanents des choses et des processus de la réalité objective qui se répètent avec nécessité dans les mêmes conditions. Seule la connaissance des lois permet une action planifiée et orientée vers la réalisation d'objectifs. Une grande partie des lois - comme les lois fondamentales de la dialectique - ont le caractère de lois de développement. On reconnaît un grain de vérité dans la construction aprioriste de Kant : les catégories et les lois logiques sont effectivement indépendantes de l'expérience de l'individu, elles lui sont données, mais elles ne sont pas indépendantes de l'expérience par rapport au sujet « espèce humaine » : « L'activité pratique de l'humain a dû conduire la conscience de l'humain à répéter des milliards de fois les différentes figures logiques, afin que ces figures puissent recevoir la signification d'axiomes », écrivait Lénine.¹³ « Avant que les objets ne reçoivent une désignation d'espèce particulière et ne soient regroupés dans une classe déterminée, les humains doivent se rendre compte qu'il peut s'agir d'objets destinés à satisfaire leurs besoins. Ils doivent pouvoir en disposer dans une certaine mesure par des actions répétées et les distinguer, sur la base de l'expérience, des autres objets du monde extérieur », écrit P. V. Kopnin.¹⁴ Le système de catégories n'est pas quelque chose de donné une fois pour toutes, le logique a en fin de compte un caractère



historique. Au cours de l'histoire de la pensée humaine, les instruments catégoriels sont développés, affinés et étendus.

Dans les présentations marxistes, le traitement des rapports catégoriels individuels commence généralement par le rapport entre le général, le particulier et le singulier, le problème fondamental de la formation des concepts en général. Le traitement marxiste de ce problème a des traits fortement nominalistes. Engels, par exemple, parle de mots comme matière et mouvement comme d'abréviations dans le but de regrouper différentes choses selon leurs propriétés communes. Chez Konstantinov, nous lisons que les termes généraux désignent la classe ou l'ensemble dont les éléments sont les choses individuelles comme un cristal, une plante ou un humain. Ou bien il est dit que l'universel et le légal ne sont que l'expression de l'interaction des choses individuelles et de leurs éléments.¹⁵ Mais d'un autre côté, on s'efforce aussi de faire une distinction par rapport au nominalisme pur. L'universel existe réellement en tant que lien matériel, en tant que point commun réel, en tant que similitude entre les propriétés et les côtés d'un objet. Les feuilles d'érable, par exemple, ont une forme et une coloration réellement communes, bien qu'elles soient séparées dans l'espace et que deux d'entre elles ne soient pas identiques. De ce point de vue, en tant que reflet de la généralité réelle, les concepts doivent être plus que des abréviations pour les seules choses individuelles réelles. Leur individualisation n'est que relative, le particulier n'existe que dans le contexte qui mène à l'universel. Mais l'universel n'existe pas non plus avant et en dehors de l'individuel. La catégorie

12 Cf. a. Engels, MEW 20, p. 126 et suivantes, 564.

13 LW 38, P. 181.

14 Kopnin 1970, p. 283.

15 S. Engels, MEW 20, p. 503 ; Konstantinov, p. 154 et suiv. ; Gropp, d'après Sandkühler 1973, p. 97 et suiv.

[83]

particulier reflèterait la spécificité, mais que chaque objet représente une unité de traits généraux et particuliers ¹⁶ .

Alors que chez Aristote, par exemple, l'universel n'est pas le reflet des propriétés communes du genre ou de l'espèce, mais la force génératrice du genre elle-même, il est devenu impossible dans le marxisme de penser l'universel comme une entéléchie, au sens, par exemple, de la plante originelle de Goethe par rapport aux plantes à fleurs. Comme les universaux apparaissent comme des résultats d'abstraction, la recherche d'un contenu d'idées immanent de la réalité en termes d'idem doit se présenter comme une mystification et une auto-illusion : Si je m'imagine que ma représentation abstraite « le fruit », obtenue à partir des fruits réels, est un être existant en dehors de moi [...], je déclare - en termes spéculatifs - que « le fruit » est la « substance » de la poire, de la pomme [...] On n'arrive ainsi à aucune richesse particulière de détermination. Le minéralogiste, dont toute la science se limite à dire que tous les minéraux sont en réalité le minéral, serait un minéralogiste - dans son imagination. - La spéculation [...] doit donc, pour parvenir à l'apparence d'un contenu réel [...] revenir de la substance aux fruits profanes réels et variés [...] », et ce faisant, réinterpréter l'abandon de l'abstraction en processus d'auto-discrimination de l'idée, qui se donne le mode d'existence de la pomme, de la poire, etc. ¹⁷

D'autres rapports de catégories traités par le matérialisme dialectique sont ceux entre la cause et l'effet, entre la nécessité et le hasard ou la nécessité et la liberté, entre la possibilité et la réalité, le contenu et la forme, l'essence et l'apparence. La relation de



causalité ne doit pas être confondue avec la relation de cause à effet, car la cause provoque l'effet par une action matérielle. Il faut distinguer la succession et la succession, faire une distinction nette entre la condition, la cause et l'occasion, ainsi qu'entre les causes immédiates et les causes moyennes, plus profondes. La pratique, dans laquelle l'humain fait l'épreuve de la causalité en produisant de manière répétée des effets à partir de leurs causes, réfute le scepticisme de Hume.¹⁸ On ne veut pas absolutiser la forme mécanique de la causalité, dans laquelle le principe actio = reactio s'applique. Le déterminisme dialectique doit permettre d'expliquer causalement aussi les effets dans lesquels, dans le sens de la négation de la négation, la cause est pour ainsi dire surpassée et une augmentation se produit par rapport à elle. Toute nouvelle qualité doit être causalement conditionnée, sans qu'elle puisse être réduite à ses causes. On devrait aussi tenir compte de la manière dont les effets agissent en retour sur leur cause et la modifient, ce qui peut donner lieu à une sorte d'interaction avec dominante.

Nécessaire est un processus qui ne peut pas ne pas avoir lieu dans les conditions données, - ainsi la cause provoque-t-elle nécessairement son effet. De nombreux philosophes pensaient que dans un monde d'enchaînement de causes et d'effets déterminé par les lois de la nature, il ne restait nulle part de place pour le hasard. Le matérialisme dialectique ne veut pas aller aussi loin : La nécessité ne se fraie un chemin qu'à travers les milliards de coïncidences. Les événements dont la survenance est simplement probable, et non nécessaire, sont tout à fait déterminés par la causalité. Que la queue du chien soit 1/2 pouce plus longue ou plus courte, qu'une cosse de pois contienne un pois de plus ou de moins, cela n'est pas, selon Engels, déterminé de manière nécessaire au même titre que les mouvements des corps célestes. Le hasard apparaît comme une manifestation et un complément de la nécessité. On peut par exemple considérer comme fortuite la rencontre de deux ou plusieurs chaînes de causes qui ne sont ordonnées ni par leur nature propre ni par une cause étrangère à cette rencontre précisément en ce point déterminé.¹⁹

Une nécessité absolue, fatale, ferait de la liberté humaine une illusion. Quel sens aurait alors l'appel lancé à la classe ouvrière pour qu'elle accomplisse l'œuvre de sa libération ? La nécessité de la liberté doit laisser une certaine marge de manœuvre. Hegel a été le premier, écrit Engels, « à présenter correctement le rapport entre la liberté et la nécessité. Pour lui, la liberté est la compréhension de la nécessité. La nécessité n'est aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise'. La liberté ne réside pas dans l'indépendance rêvée par rapport aux lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité ainsi donnée de les faire agir de manière planifiée à des fins déterminées.

16 Cf. Konstantinov, 153 et suiv.

17 Marx/Engels, MEW 2, p. 60 et suivantes.

18 Engels, MEW 20, p. 498.

19 S. MEW 20, P. 488.

[84]

Cela vaut aussi bien pour les lois de la nature extérieure que pour celles qui régissent l'être-là physique et spirituel de l'humain soi-même [...] La liberté de la volonté ne signifie donc rien d'autre que la capacité de pouvoir décider en connaissance de cause. Ainsi, plus le jugement d'un humain est libre par rapport à un point de question déterminé, plus le contenu de ce jugement sera déterminé avec une grande nécessité ; tandis que l'incertitude fondée sur l'ignorance, qui choisit apparemment arbitrairement entre de nombreuses possibilités de décision différentes et contradictoires, prouve



précisément par là son absence de liberté, son emprise sur l'objet qu'elle devrait justement dominer. La liberté consiste donc dans la domination, fondée sur la connaissance des nécessités de la nature, sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, elle est donc nécessairement un produit du développement historique. »²⁰

Le fait que la liberté soit concevable pour le marxisme est aussi lié à l'interprétation du rapport entre la possibilité et la réalité. La réalité est une possibilité réalisée, la possibilité une réalité potentielle. La réalité est ce qu'il y a de plus important, car les possibilités n'existent que dans le réel. Il existe des possibilités permanentes et irrépétibles, il y a le possible simplement pensable (possible abstrait-formel) et le possible concret-réel. Dans l'histoire, il existe, dans le cadre de la direction fondamentale légale, des alternatives de développement, des possibilités objectives différentes, dans lesquelles il dépend de l'humain comment elles sont utilisées. ²¹

« Toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses coïncidaient », écrivait Marx.²² Les catégories essence et apparence doivent refléter différents aspects des choses et en même temps un niveau différent de connaissance de l'objet. L'essence est ce qui est déterminant et nécessaire dans l'objet, sa tendance au développement, son organisation interne. La loi et l'essence sont des « concepts de même ordre » (Lénine).²³ La connaissance s'approfondit de l'apparence à l'essence - l'apparence est l'extérieur de l'essence, l'intérieur et l'extérieur n'exprimant pas dans ce contexte une relation spatiale, mais « la signification objective pour l'objet lui-même ». ²⁴ L'apparence, parce qu'elle est parsemée d'éléments non essentiels, est également plus riche que l'essence, elle devient une apparence lorsqu'elle trompe d'abord l'observateur sur l'essence. Il n'y a pas de muraille de Chine entre l'essence et l'apparence, comme le supposait Kant ; c'est la chose en soi qui émerge dans ses apparitions. Si nous connaissons tous les phénomènes de la chose, nous connaissons aussi la chose elle-même. Nous devons seulement faire la différence entre ce qui est connu et ce qui ne l'est pas encore : toutes les choses en soi ne sont pas encore devenues des choses pour nous.

Il faut encore dire un mot sur la pertinence politique de la dialectique matérialiste : elle revêt une grande importance pour la stratégie et la tactique des partis marxistes-léninistes, qu'ils soient au pouvoir ou non : la dialectique de la quantité et de la qualité doit prouver que l'on ne peut pas évoluer pacifiquement vers le socialisme par une somme de réformes, sans le saut qualitatif de la révolution, comme le prétend la social-démocratie. Mais on ne peut pas non plus - c'est ce qu'on lit dans la loi - tenter le saut sans préparation, utiliser une tactique putschiste. Il doit ressortir de la loi de la lutte et de l'unité des contraires, par exemple, que les contradictions « antagonistes », par exemple entre les capitalistes et la classe ouvrière, ne peuvent être résolues que par la voie de la lutte des classes et de la révolution sociale, tandis que les contradictions non antagonistes sont aussi possibles entre classes et couches sociales alliées. Avec les autres couches laborieuses qui se trouvent dans un rapport antagoniste avec le capital monopoliste, la classe ouvrière peut former un front antimonopoliste. Sous le socialisme, l'antagonisme social est éliminé par le pouvoir de la classe ouvrière, mais il reste des contradictions entre les classes et les couches sociales, par exemple entre les ouvriers et les paysans des coopératives, entre les travailleurs principalement physiques et les travailleurs principalement intellectuels. L'art de manier des concepts qui, selon Lénine, « ne font qu'un dans les contraires »²⁵, est politiquement très en vogue : la démocratie et le centralisme, le national et l'international, le personnel et le social sont mis en équilibre



par le parti dirigeant grâce à lui. La loi de la négation de la négation n'est pas seulement pertinente pour justifier l'inéluctabilité historique du socialisme, mais aussi pour le rapport des

20 MEW 20, P. 106.

21 Voir aussi Stiehler 1972.

22 LM 25, P. 825.

23 LW 38, P. 142.

24 Konstantinov, p. 178.

25 LW 38, P. 339.

[85]

partis communistes s à un héritage et à une tradition dont les aspects progressistes doivent être « annulés », c'est-à-dire conservés. La dialectique du général, du particulier et du spécial s'applique à la conception de « modèles » de socialisme nationaux et spéciaux, pour lesquels on craint l'abandon des expériences révolutionnaires universelles et l'abandon de « l'internationalisme prolétarien » ; d'un autre côté, on s'oppose aussi à une sous-estimation des conditions de lutte concrètes et spéciales et des traditions nationales, qui devrait conduire au dogmatisme et à la dérive sectaire.

[86]

Steiner et les problèmes fondamentaux de la dialectique

L'attitude de Steiner à l'égard de Hegel est plus différenciée que ne le laisse supposer la remarque faite dans une lettre de jeunesse à E. von Hartmann, selon laquelle il pense « ne se distinguer en rien de Hegel, mais seulement tirer quelques conséquences de son enseignement »¹. D'un côté, il recommande à plusieurs reprises aux anthroposophes la dialectique de Hegel comme moyen formidable de formation de la pensée et déplore que l'ensemble de la science officielle et la plupart de ses contemporains n'aient pas la capacité dialectique d'un travail conceptuel solide. D'un autre côté, il aspire, au-delà de la seule dialectique, à l'expérience intérieure², qui est plus que les expériences cérébrales dont il qualifie un jour Hegel de mystique.

Le rapport de Steiner à Hegel est toujours divisé lorsque son propre rapport à la valeur de l'individualité humaine est ambivalent : Hegel considère certes la conscience de la liberté comme un indicateur du progrès historique, il parle certes de la conscience de soi et de la dignité de la personnalité. Cependant, il ne cherche pas le « contenu du monde dans sa forme la plus élevée sur le fondement de la personnalité humaine »³, mais dans une idée du monde impersonnelle et laisse le Je individuel se conformer à une abstraction tirée de sa propre essence. Selon Steiner, l'individu apparaît comme inférieur et accidentel par rapport à l'esprit objectif qui se manifeste dans le droit, l'État, les normes morales et les institutions morales⁴.

Même si Steiner appelle Hegel le philosophe de la vision du monde de Goethe, il ne veut pas accorder la même valeur à son travail de pensée qu'à celui de Goethe. Même si tous deux avaient voulu éviter l'observation de la pensée et donc la perception de soi, ce défaut aurait eu moins de poids dans le cadre de la vision de la nature que dans la réflexion sur le monde des idées lui-même. Hegel reste comme figé dans le royaume intermédiaire des concepts purs, entre le monde physique et le monde spirituel, sans chercher à contempler



l'existence individuelle de l'esprit à travers le monde des idées. Au fond, Hegel n'aborde pas les questions existentielles de l'humain sur la valeur et le sens de son existence personnelle, sur l'innéité/innatalité et l'immortalité.⁵

La conception de l'évolution de Steiner est cependant très proche de celle que l'on qualifie habituellement de dialectique : Pour lui, le développement n'est pas aussi plat et trivial que ce que l'on imagine habituellement sous le terme de non-contradiction, car le vivant passe par des formes contradictoires, et il faut chercher l'unité dans la contradiction. L'évolution du monde, enseigne-t-il, se déroule en opposition et non en ligne droite. Ce qui est simple est souvent ce qui est plus tardif dans l'évolution, qui comprend des détours et doit d'abord rectifier ce qui est tortueux. L'histoire du monde est toujours propulsée par des impacts qui représentent un saut qualitatif.⁶ Là où Steiner va au-delà de la dialectique hégélienne, il ne la rejette pas, mais l'annule en quelque sorte dialectiquement : les instruments de l'art conceptuel dialectique et logique ne sont pas laissés derrière lors du pas vers l'observation psychique/par l'âme. La présentation par Steiner de la dialectique hégélienne des catégories de l'essence et de l'apparence dans la conférence « Das Bilden von Begriffen und die Kategorienlehre Hegels » (La formation des concepts et la théorie des catégories de Hegel) est un bel exemple de cette approche : « L'essence », dit-il, « est l'être arrêté en lui-même, l'être qui se pénètre de lui-même [...] L'« essence » est l'être qui travaille à l'intérieur [... Nous parlons de l'essence de l'humain lorsque nous évoquons ses membres supérieurs en même temps que ses membres inférieurs [...] Du concept d'essence, vous tirez le concept de « manifestation », de ce qui se manifeste vers l'extérieur, le contraire de l'essence [...] Mais lorsque l'essence intérieure déborde dans la manifestation, de sorte que la manifestation elle-même contient l'essence, nous parlons de « réalité ». Aucun humain formé à la dialectique ne prononcera le terme de « réalité » autrement qu'en pensant à une « apparition » pénétrée par une 'essence' » [...] « L'essence est l'être qui est venu à soi en lui-même, qui peut se manifester. Nous avons notre essence en nous, qui travaille en nous.

1 Lettre du 1. 11. 1894.

2 Cf. GA 212, p. 212 ; GA 185a, p.98 ; lettre à F. Th. Vischer du 20.6. 1882. Sur la relation Steiner-Hegel voir aussi 3 Schneider 1985, p. 92 et suivantes et Savoldelli 1980 ; sur Goethe, Hegel et Steiner Wulf 1985.

Cf. GA 6, p. 206.

4 L'individualisme dans la philosophie, in GA 30.

5 Cf. GA 6, p. 208 et suivantes ; GA 189, p. 153 et suivantes ; GA 212, p. 210.

6 Cf. GA 104, p. 249 s. ; GA 88, p. 109 sq.

[87]

Mais si nous laissons le concept travailler en nous, nous avons en nous quelque chose qui pointe vers l'extérieur », qui est objectif - « qui embrasse le monde extérieur. C'est ainsi que nous pouvons nous élever de l'essence, de l'apparence et de la réalité au « concept ».⁷ Si l'on veut comprendre plus précisément le rôle que jouent les figures de la « négation », du « saut » et de la « contradiction » pour Steiner, il faut d'abord voir comment il complète le concept d'évolution par les notions d'« involution » et de « dévolution ». Pour Steiner, il n'existe pas seulement un courant externe d'évolution qui fait avancer toutes les choses et tous les êtres dans un avenir infiniment lointain, mais aussi un contre-courant qui intervient constamment dans le premier. Ce courant d'« involution » est dirigé vers le passé, en lui l'éternel s'enfonce sans cesse dans la réalité visible. « Ainsi, écrit E. Schuré, l'esprit, qui contient en germe l'avenir, s'implique dans la matière ; la



matière, qui reçoit l'esprit, évolue vers l'avenir. Alors que nous marchons aveuglément vers un avenir inconnu, cet avenir va consciemment à notre rencontre [...] Tel est le double mouvement du temps, l'expiration et l'inspiration de l'âme du monde, qui vient de l'éternité et retourne à l'éternité »⁸ La « dévolution » est le processus de flétrissement, de régression, de dissolution et de mort qui s'oppose au devenir. Cette « annulation » de ce qui est devenu crée seulement l'espace d'action de l'involution et donc de l'impact du nouveau : à la régression de l'apparence extérieure correspond un accroissement de la puissance de l'essence.⁹

Nous ne tenons généralement pas compte du contre-courant de l' « involution » dirigé vers le passé, car nous sommes habitués à considérer ce qui est postérieur comme un effet de ce qui est antérieur, une manière de penser qui est également justifiée par rapport au monde physique inorganique. Par exemple, lorsqu'une bille roulante en met une autre en mouvement en la poussant, le mouvement de cette dernière est clairement prédéterminé par la masse, la direction et la vitesse de la première. En revanche, dans la nature organique, on ne peut plus dire de la même manière qu'une chose ultérieure est le résultat d'une action extérieure qui s'est produite auparavant. La graine n'est pas plus la « cause » de la floraison que la biquette n'est l' « effet » du faon. Les différents stades de développement sont ici des moments d'un tout qui s'engendre lui-même et se forme de l'intérieur. La forme actuelle d'un organisme n'est pas moins liée à sa forme future qu'à sa forme antérieure. Les forces de formation de la forme dépassent les phases de développement passées et se maintiennent par rapport à elles ; dans ces forces, le cycle de développement entier est toujours présent en tant qu'organisme temporel. Dans cette mesure, l'organisme « contredit » les lois de l'inorganique et les annule en même temps en lui. Alors que chez la plante, les forces formatrices s'expriment entièrement dans la formation de la forme extérieure, le vivant de l'animal s'oppose encore une fois à la corporalité et l'utilise comme son outil. Un centre se forme, un espace d'expérience intérieur auquel servent les organes de l'animal. C'est à partir de ce centre qu'il se déplace et entre en relation avec l'environnement en fonction de ses instincts, tandis que l'existence végétale s'épuise dans une croissance parfaite (évolution) et une nouvelle involution dans la graine qui réduit l'apparence extérieure à un minimum.¹⁰

L'animal vit dans une unité instinctive avec son environnement. Cette unité est encore une fois niée dans le mode d'existence humain. En tant qu'être sensoriel, l'homme est organisé de telle sorte que les éléments du monde lui parviennent sous une forme non reliée ; lui-même, en tant qu'être connaissant et agissant, doit apporter unité et cohérence dans son monde, il doit d'abord se frayer un chemin vers la réalité. Cette construction de la réalité se fait par le biais de la pensée. Celle-ci doit annuler la négation de la réalité par l'organisation humaine dans une négation de la négation, repousser la vie organique propre et se mettre elle-même à sa place. Dans la pensée, la « loi du double courant » peut devenir une expérience intérieure : Le contenu de la pensée est intemporel, c'est-à-dire que chaque concept exprime dans sa généralité non seulement les manifestations actuellement existantes, mais aussi les manifestations passées et futures de la genericité dont il est question. Dans la mesure où, dans l'actualisation d'un concept, l'acte de penser qui se déroule dans le temps est rétrodéterminé par le contenu qu'il vise, il participe à sa supertemporalité ; la pensée est intégrée dans un « contexte déterminé par lui-même », c'est-à-dire une « production » qui n'est pas soumise à une nécessité extérieure contraignante, mais qui s'inscrit néanmoins dans un contexte conforme aux lois.¹¹



7 GA 108,p. 213f.

8 Schuré, dans Beiträge 1973, p. 7.

9 Cf. sur l'ensemble du complexe GA 107, p. 295 et suiv.

10 Cf. GA 1, p. 48, 51, 66, 68.

11 Witzmann 1978, p. 82 ; pour l'ensemble du complexe, cf. p. 77 et suivantes, i.e. ci-après.

[88]

Dans la détermination en retour de l'acte de penser par le contenu de la pensée, la pensée est déterminée vers le passé, par le résultat qui, comme le dit Hegel, s'engendre lui-même en elle.

Vers l'avenir, on ne peut saisir dans les êtres que ce qui les modifie de l'extérieur. Dans la mesure où l'apparence qui naît vers l'avenir est caractérisée par l'éphémère, on ne saisit finalement pas dans cette direction ce qui est vivant, mais seulement ce qui est mort.

L'intériorité des êtres, dans laquelle l'avenir s'enfonce dans le présent, ne s'expérimente que « vers le passé ». Ce qui se maintient face à l'éphémère n'est pas encore parvenu à la forme extérieure dans le minéral, à l'expérience dans la plante et à la conscience

individuelle de soi dans l'animal. Par rapport à l'animal individuel et à ses expériences intérieures, la mort est une négation abstraite, elle n'annule pas cette expérience en une expérience supérieure, mais y met fin : l'âme animale ne se conserve que comme psyché collective de l'espèce. En revanche, chez l'humain, l'essentialité qui se maintient est présente dans le Je spirituel en tant que force créatrice authentique jaillissant de l'avenir lui-même.

Toute action humaine véritablement libre n'est conditionnée que par elle-même et constitue ainsi une involution de l'esprit dans la matière, dont elle utilise la légalité/légité causale pour réaliser, en quelque sorte comme une création à partir du néant, quelque chose qui ne serait jamais arrivé sur la base de ces seules lois.

Pour l'humain, la mort n'est pas une fin, mais une transformation de la vie. Elle annule les expériences d'une vie dans l'essence qui agit dans la pensée d'un humain et forme ainsi le germe d'une nouvelle biographie - « On meurt [...] à la vie qui vient ». ¹²

Sans création à partir du néant, il n'y aurait que cycle et non développement », affirme Steiner.¹³ Le nouveau est justement ce qui n'a pas encore existé, sa naissance est toujours une rupture de la continuité matérielle, un saut. Le saut est l'expression de la surcausalité de l'événement qui provoque la nouvelle qualité, qui représente toujours un impact spirituel, sans lequel la négation de l'ancien resterait une négation abstraite et destructrice, n'aurait pas de caractère orienté et ascendant.

L'éclatement de la mesure au-delà de laquelle la croissance ne peut plus être ordonnée laisse en soi ouverte la question de savoir s'il s'agit d'une « désintégration ou d'un saut vers un nouveau niveau d'ordre »¹⁴

Les anciens symboles de la loi de la rupture de la continuité matérielle sont deux spirales imbriquées l'une dans l'autre - le signe du « cancer » - ou l'âne et l'ânesse.¹⁵ Dans les différents règnes de la nature, cette loi se manifeste de différentes manières : La pousse issue de la graine en décomposition est matériellement une nouvelle formation, tout

comme la formation de la fleur est un saut évolutif, « car personne ne pourrait l'annoncer à l'avance à partir des lois des parties végétatives s'il ne les connaissait pas par expérience ».

¹⁶ L'évolution du règne végétal, pour autant qu'il ait été étudié entre-temps par la paléontologie, présente des sauts extrêmement remarquables - des séries de développement s'interrompent, seul un nouvel impact poursuit le développement et donne naissance à des formes dont des allusions apparaissent déjà à la fin de la période précédente (« formes prophétiques »). La nouvelle forme ne se développe pas



progressivement, mais est présente dès le début d'une nouvelle période, dans son principe, dans son plan de construction, avec toutes ses caractéristiques essentielles. Ainsi, les plantes à fleurs (angiospermes) apparaissent soudainement et en grand nombre en différents points du globe, mais pas en tant que descendants physiques de la « forme prophétique » des bennettes (gymnospermes qui possédaient déjà une sorte de corolle). Ceux-ci s'éteignent plutôt. « Le nouveau se rattache à de nouveaux débuts, dont nous ne recevons aucune information du matériel paléontologique ».

Dans la psyché humaine, des créations ex nihilo voient continuellement le jour, dans la mesure où non seulement les faits du monde conduisent à des expériences intérieures, mais aussi les relations entre les faits que l'humain établit lui-même, par exemple la relation joyeuse dans laquelle il se place par rapport à un fait. ¹⁷ L'humain supprime ainsi le simple fait dans des rapports toujours nouveaux qu'il a créés et crée par son action quelque chose de qualitativement nouveau.

Pour Steiner, le rapport de la pensée humaine à la réalité n'est pas celui du reflet à un reflété non spirituel, et il n'y a pas non plus pour lui une

12 Wulff 1985, p. 368.

13 GA 107, P. 304.

14 Lievegoed 1974, p. 11.

15 GA 123, p. 224 et suivantes.

16 Grohmann 1981, vol. 1, p. 204 ; la citation suivante p. 207 ; cf. en tout 201 et suiv.

17 GA 107, P. 304.

[89]

identité des déterminations de la pensée avec les faits extérieurs, dans le sens où les premières « ne sont pas purement idéales, mais réelles »¹⁸, un malentendu qui n'est pas évité de manière suffisamment conséquente chez Hegel. En réalité, il ne peut être question d'une « identité » que dans le sens où les mêmes entités sont présentes à l'intérieur de l'humain en tant que concepts, qui apparaissent dans le monde extérieur en tant que lois de la nature. Celles-ci ne peuvent pas être déduites de la logique, et c'est dans cette mesure que Marx a compris Hegel dans un sens fécond, lorsqu'il a cherché les lois économiques dans les faits économiques eux-mêmes. - Une constatation sans laquelle la caractérisation par Steiner de la méthode d'économie politique de Marx comme contre-image matérialiste négative de la logique hégélienne doit rester incomplète.¹⁹ Steiner ne réduit pas le monde aux faits de la logique, mais il reconnaît une logique des faits dans laquelle la pensée humaine peut s'immerger. Ce faisant, il se heurte, tout comme les dialecticiens, au problème du champ d'application des lois de la pensée mises en évidence par Aristote. Comme l'écrit l'anthroposophe Carl Unger dans son précieux traité sur ce problème, la principale loi de la pensée d'Aristote, le théorème de l'identité, est généralement comprise de telle sorte qu'elle signifie en fin de compte : si A a été une fois désigné comme B pour une raison suffisante, alors il doit en rester là.²⁰ Ceci est aussi tout à fait correct en ce qui concerne la logique de l'espace : une chose ne peut jamais prendre la place d'une autre sans l'annuler. Les séries de concepts, dans lesquelles des concepts secondaires s'excluent dans le sens de la contradiction ou de la contrariété, culminent finalement toutes dans les concepts supérieurs : corps - étendue - espace. Les pieds d'une chaise ne sont pas le siège, le dossier n'est pas identique aux accoudoirs, tout est joliment juxtaposé et exclut l'autre. Il en va autrement de la graine, de la tige, de la



fleur et du fruit d'une plante, car l'essence de la plante est justement de devenir l'un à partir de l'autre. On peut faire abstraction de cela et ne tenir compte que du fait qu'une plante est aussi un corps dans l'espace, mais on a alors déjà perdu de vue la spécificité du végétal. Pour en tenir compte, il faut penser les concepts qui relèvent du terme générique de plante de manière à ce qu'ils forment un cercle qui se retourne sur lui-même : graine - tige - fleur - fruit - graine, etc. ; du concept de plante, il faut remonter aux concepts d'être vivant et de temps. Les concepts et les séries de concepts dans lesquels le rapport au temps est essentiel, suivent une logique dans laquelle le principe d'identité ne s'applique pas et la contradiction (spatiale) existe à juste titre. « Pour le principe d'identité, c'est dans le concept de devenir que la contradiction apparaît le plus vivement, parce qu'elle ne peut être accomplie que par l'immersion totale de l'être et de l'altérité l'un dans l'autre. Le concept du devenir exige que nous ne pensions à aucun moment du passage de l'un à l'autre à une « coupure » où nous pourrions dire que d'un côté il y a l'un, de l'autre l'autre »²¹. Dans la logique de l'espace, de la juxtaposition, chaque concept exclut l'autre, dans la logique de la succession, il inclut l'autre ; si la vie s'y ajoute selon des impulsions internes, chaque concept agit à travers l'autre (logique de la juxtaposition). L'humain, en tant qu'être corporel, est soumis à la logique de la juxtaposition, en tant qu'être animé, à celle de la succession, en tant qu'être animé, à celle du cheminement, en tant que Je, il se crée lui-même à partir de l'autre : c'est la logique de la conscience de soi. Dans cette logique, toutes les séries de concepts débouchent sur le concept du concept. Celui-ci est la quintessence de toutes les possibilités de penser ou la capacité de penser, le Je pur. Dans ce Je, l'humain aspire à se dépasser « pour s'accomplir en tant qu'être créateur »²². La pensée ordinaire, selon Steiner, s'arrête à la logique de l'espace, ramène le temporel au spatial. C'est aussi tout à fait justifié pour la vie ordinaire : par exemple, nous rendons le temps mesurable précisément par les changements spatiaux des aiguilles d'une montre. « Au fond, nous avons aussi le même processus dans nos formules physiques. En bref, nous arrivons à la conclusion que la pensée ordinaire est une pensée combinatoire, une pensée qui rassemble des concepts séparés. Nous avons aussi besoin de cette pensée pour la science ordinaire. Mais la pensée qui doit être ajoutée en vue de la connaissance des mondes supérieurs [...], c'est une pensée que j'appellerai la pensée morphologique, la pensée en formes.

18 GA 2, P. 40.

19 GA 51, p. 61 et GA 199, conférence du 28. 8. 1920.

20 C. Unger, 1, 1964, p. 152. Cf. là, p. 147 et suivantes, a.i. suivantes.

21 Unger, op. cit., p. 155.

22 *ibid.*, p. 168.

[90]

Cette pensée ne s'arrête pas dans l'espace, cette pensée est absolument une pensée qui vit dans le milieu du temps comme l'autre pensée vit dans le milieu de l'espace »²³. Steiner montre que ce n'est qu'avec un tel arrière-plan que l'on peut traiter de manière satisfaisante le vieux thème de la dispute entre nominalisme et réalisme : Pour le nominalisme, les concepts généraux sont de simples noms, parce que personne ne peut présenter le lion en soi ou le triangle en général, mais seulement des exemples particuliers. Comment un triangle peut-il être à la fois à angle aigu, à angle obtus, etc. Tout d'abord, il semble vain de dessiner un triangle général « qui contienne toutes les propriétés, tous les triangles. Et parce que cela ne semble pas seulement sans espoir, mais



que cela l'est aussi pour la pensée humaine ordinaire, c'est pourquoi toute philosophie extérieure se trouve ici à une ligne de démarcation [...] »²⁴ Mais que l'on pense maintenant à un triangle dans lequel « chaque côté individuel » est autorisé à « se déplacer dans n'importe quelle direction, comme il le veut. Et nous lui permettons de se déplacer à différentes vitesses [...] Il faut imaginer que les côtés du triangle sont continuellement en mouvement. S'ils sont en mouvement, alors un triangle rectangle ou un triangle à angle obtus ou un triangle à angle aigu, ou n'importe quel autre, peut émerger simultanément de la forme des mouvements [...] La pensée générale triangle est cela, si on a la pensée en mouvement perpétuel, si elle est versatile ». La pensée immobile n'est en effet pas l'unité dans la diversité agissant dans la réalité elle-même, c'est à son égard que le nominalisme a raison. De simples concepts abstraits ne sont pas plus que de simples noms, car abstraire signifie justement détacher quelque chose de son contexte réel et vivant et le considérer pour lui-même. « Ce qui est exigé de nous, si nous devons nous élever de la pensée particulière, c'est que nous mettions en mouvement la pensée particulière, de sorte que la pensée en mouvement soit la pensée générale qui se glisse d'une forme dans une autre. Forme, dis-je ; penser correctement, c'est dire : l'ensemble se déplace et chacun des éléments qui en sort par le mouvement est une forme fermée sur elle-même ».

On ne peut s'entendre avec les notions de plante et d'animal primitifs de Goethe « que si on les pense de manière mobile. Si l'on accueille cette mobilité dont parle Goethe lui-même, on n'a pas un concept clos, limité dans ses formes, mais on a ce qui vit dans ses formes, ce qui rampe à travers tout le développement du règne animal ou du règne végétal, comme le triangle se transforme en angle aigu ou en angle obtus, et qui peut être tantôt 'loup' et 'lion', tantôt 'coléoptère', selon que la mobilité est aménagée de telle sorte que les propriétés se modifient en passant à travers les détails. »²⁵ Il ne s'agit pas ici d'une déduction spéculative des différentes plantes profanes à partir du concept abstrait de plante, comme Marx et Engels l'ont fait dans le passage « Zur Kritik der spekulativen Konstruktion (Sur la critique de la construction spéculative) » dans la « Sainte Famille » comme objet de la critique. ²⁶

Pour le monde visible, on n'a besoin que de représentations mémorielles de ce que l'on a vu quelque part sous une forme solide pour s'orienter. Mais cette pensée en termes d'idées préconçues reste à la surface des choses et se limite dans une large mesure à des mots. Une pensée plus profonde ne s'installe pas d'elle-même, mais doit être acquise et exercée. G. Kühlewind décrit la technique d'un tel exercice, qui consiste à se concentrer sur une idée pure, qui ne contient pas de moments de mémoire ni de moments de perception individuelle, « mais qui est le « commun », ce par quoi et comment nous reconnaissons que tous les objets de perception individuels correspondants appartiennent à cette notion ». ²⁷

Ainsi, en se concentrant sur le thème du « verre à boire », on peut imaginer de nombreuses exécutions possibles afin d'apprendre à saisir ce qu'elles ont en commun. Celui-ci devient alors le sujet de la concentration. Le thème est d'abord encore pensé en mots, mais en tant qu'idée, il n'est plus « littéral ». Il s'agit plutôt d'une « image », mais pas d'une image qui ressemblerait à une perception sensorielle. L'idée et l'image ne font qu'un à ce stade, comme elles ne faisaient qu'un à l'origine, lors de la première production, lors de la création d'un verre. En tant qu'intuition, le concept et l'image, l'idée et la représentation n'étaient pas séparés ». Le terme d'archétype désigne cette



unité originelle. L'idée - primitive - est l'universel dans les phénomènes, le modèle selon lequel les choses-sens sont formées, mais qui n'apparaît pas lui-même de manière sensible, qui n'existe jamais dans le particulier et le singulier que dans l'une de ses nuances, de ses expressions, de ses moments, etc.

23 GA 79, conférence du 26. 11. 1921.

24 GA 151, p. 14. p. 14 et suiv. également les citations suivantes.

25 *ibid.*, p. 18.

26 Cf. MEW 2, p. 59 et suivantes et p. 114 dans ce livre.

27 Les citations de ce paragraphe chez Kühlewind 1980, p. 41 et suivantes.

[91]

Steiner désigne explicitement la solution aristotélicienne du problème du lien entre l'universel, le particulier et le singulier comme étant plus juste que la solution platonicienne : le fait que pour l'humain le monde des sens reste un monde illusoire s'il ne l'éclaire pas de la lumière des idées ne signifie pas que seules les idées ont une véritable réalité. « Ce n'est que dans l'esprit humain que les idées peuvent avoir une existence indépendante. Mais dans cette indépendance, elles n'ont aucune réalité. Seule l'âme peut les séparer des choses perceptibles, avec lesquelles elles constituent la réalité »²⁸. Pour la simple expérience sensorielle, il n'y a rien de commun dans deux choses du même genre, ceci - précisément la loi selon laquelle deux choses différentes sont formées et qui seule les rend exemplaires du genre - ne se révèle qu'à la pensée. C'est encore plus facile à comprendre pour notre conscience actuelle en ce qui concerne les « objets » mathématiques. Un cercle parfait, par exemple, n'est nulle part donné de manière sensible et matérielle, « mais toutes les formes circulaires ont ce cercle imaginé comme base de leur loi ».²⁹ Par rapport à la nature, une telle compréhension est plus difficile à obtenir, mais c'est en même temps le seul chemin qui mène à l'essence de l'organique. Avec Aristote, Steiner conçoit l'universel dans la nature comme la force créatrice du genre et de l'espèce. Lorsque, dans le manuel « Fondements de la philosophie marxiste-léniniste », nous trouvons comme exemple d'une communauté objective-réelle entre des choses individuelles la forme générale de feuilles d'érable ³⁰, on peut s'y rattacher et se rendre compte que la loi selon laquelle ces feuilles d'érable sont formées ne peut pas être quelque chose de donné par les sens, mais qu'elle n'apparaît qu'à l'œil de l'esprit qui contemple l'universel dans le cas particulier, qui élève le particulier dans l'universel. On peut encore se rendre compte - et on s'éloigne ainsi de plus en plus d'une « solution » matérialiste du problème de l'universalité - que non seulement la forme des feuilles, mais aussi l'apparence, disons de l'érable plane, dans son ensemble, doivent être fondées sur une loi d'image, à laquelle nous reconnaissons que les différents arbres appartiennent à cette espèce. Et si l'on parle d'une loi d'image, cela signifie qu'il doit s'agir de quelque chose de plus que de caractéristiques spécifiques extérieures qui sont liées de manière fortuite.

Il devrait s'agir d'une loi qui permette de comprendre pourquoi nous ne trouvons pas chez l'érable des fruits en forme de glands ou des feuilles comme chez le châtaignier, mais précisément cette forme de feuilles et de fruits que nous reconnaissons comme étant des feuilles et des fruits d'érable. La nécessité interne pour laquelle toute la forme est formée de cette manière et non d'une autre devrait être révélée par cette loi. Et en effet, comme l'a décrit E. M. Kranich, si l'on ne se contente pas d'enregistrer les formes, mais qu'on les reproduit en les regardant avec une imagination dynamique, on trouve une loi de



formation qui traverse tous les gestes de création et que l'on peut décrire comme « l'entrée harmonieuse en relation avec l'espace environnant et l'intégration régulière dans cet espace ». ³¹ Le houppier relativement uniforme, les branches relativement droites qui poussent dans toutes les directions et se divisent en fourches, c'est-à-dire qui, au fur et à mesure que le houppier s'élargit, entrent de plus en plus en relation avec l'environnement, les pétioles remarquablement longs des feuilles, qui portent les surfaces foliaires relativement loin dans l'environnement des pousses, sont des manifestations du geste pictural « érable ». Quel contraste avec le chêne et ses ramifications noueuses qui s'opposent à l'espace environnant et forment leur propre espace ! « Avec leur forme de main lobée, les feuilles d'érable s'intègrent dans l'espace dans toutes les directions. Une surface foliaire ronde serait en revanche fermée sur elle-même ». La longueur du pétiole et la forme de la surface foliaire ne sont donc pas en relation aléatoire, la formation des feuilles dans son ensemble « a une configuration correspondant à la forme globale de l'arbre. - Les fleurs jaune-vert se développent en ombelles lâches [...] ; elles se tournent ainsi dans leur ensemble vers la périphérie. Après la pollinisation, les fruits se forment et s'étendent fortement grâce à leurs deux ailes singulièrement longues. Cette pénétration dans l'espace aérien s'intensifie encore : les fruits se divisent en deux moitiés, chacune d'entre elles tourbillonnant vers le sol. Ce faisant, les ailes tournent autour de la partie centrale plus épaisse qui renferme la graine et, par ce mouvement circulaire, elles pointent dans toutes les directions en tourbillonnant vers le bas ».

Vouloir montrer l'universel dans les phénomènes de manière matérielle - c'est-à-dire d'une manière matérielle - est une contradiction en soi. Il est tout aussi impossible de n'attribuer cet universel qu'au sujet et de ne vouloir reconnaître la réalité qu'aux choses individuelles.

28 GA 6, P. 28.

29 GA 245, P. 25.

30 Konstantinov, p. 154.

31 Kranich 1976, p. 17 ; là, 16 et suivantes, également ce qui suit. Cf. aussi Schad, Zur Biologie, 1982.

[92]

Les concepts généraux, dont les concepts les plus généraux, les catégories, ne naissent pas par abstraction à partir de nombreuses observations, car « le fait même de classer les choses observées présuppose le principe de classement, et celui-ci est précisément la catégorie. La catégorie « être » ne naît pas de l'observation de nombreuses choses existantes, le fait que je les reconnaisse comme existantes se fait par la catégorie « être », qui ne doit pas encore avoir d'expression linguistique »³². Comme elles sont tout autant des auto-configurations de l'individualité humaine qui se saisit de manière autocréatrice dans l'être-réel total que des configurations de la connexion des phénomènes du monde, la logique, en tant que science de la réalité, devient une science de la liberté »³³.

L'humain participe au monde de l'universel, des archétypes créateurs : dans la connaissance, il produit lui-même l'individu de manière créatrice, car pour le concept général de la connaissance, il crée lui-même, par ses actes de connaissance, le contenu particulier. C'est la source de la liberté humaine, que l'humain puisse fixer des buts à son action à partir de la connaissance. C'est ainsi qu'il produit pour un autre concept les éléments de perception, le contenu individuel et particulier : pour son propre concept en tant qu'« esprit libre ». Pour le reste du contenu du monde, l'universel et le particulier sont déjà unis avant la connaissance, et ce n'est que pour le processus de la connaissance



que les deux moments apparaissent d'abord séparément, en tant que matériel de perception donné et en tant que concept produit-donné, avec lequel l'homme doit imprégner le contenu de la perception, afin de préserver son lien immanent existant avant la connaissance. En tant qu'être physique individuel, l'humain se détache de l'universalité du lien spirituel, il se tient en tant qu'individu face à des objets individuels. En pensant, le contenu spirituel du monde fait saillie en lui, l'élément universel se manifeste dans le particulier par et comme son activité.³⁴

Dans la production de l'objet « connaissance » et dans l'action objectale à partir de la connaissance, on peut observer comment s'effectue la constitution d'objets, du monde, comment s'effectue la « formation de structure »³⁵ en général : c'est une production de soi-même. C'est pourquoi on a « un véritable droit de connaissance »³⁶ de voir l'esprit qui est par lui-même comme le fondement du monde. Le contenu spirituel du monde, qui se révèle de plus en plus à la connaissance, se révèle finalement comme une « hiérarchie d'entités spirituelles qui s'éclairent elles-mêmes à partir du centre à puissance ce de Je, de l'origine intérieure de la lumière » ; elles forment des éléments, des groupes et des genres, leurs « corps » sont des états de conscience.³⁷ L'esprit du monde ne se sert pas des individualités humaines, comme dans la philosophie hégélienne de l'idée absolue, pour s'élever à la conscience de lui-même. Cet esprit-fond du monde, qui se suffit à lui-même, s'est répandu dans le monde par amour, afin de former une vie autoconsciente dans l'objectivité : l'humain comme future hiérarchie de la liberté et de l'amour.³⁸

La manière dont Steiner conçoit les catégories ne nie pas l'aspect historique de la logique. Celui-ci consiste en ce que, dans l'histoire de la pensée humaine et de la science, de nouvelles catégories sont créées, d'anciennes sont précisées, les expériences de la pratique jouant un rôle non négligeable. Mais cet aspect historique se rapporte à l'acte de penser, et non au contenu. Le contenu objectif de la catégorie quantité existait avant qu'un humain ne le fixe dans sa pensée.

Pour le matérialisme, c'est justement la causalité qui s'avère être une catégorie précaire, alors qu'il voit sa force dans le fait de rapporter tous les phénomènes à des causes matérielles. Mais il n'est pas possible de donner une cause matérielle à la loi de la lutte et de l'unité des contraires et aux autres lois fondamentales de la dialectique : le rapport de cause à effet est lui-même une unité de contraires en lutte, une identité contradictoire, donc un cas particulier de la loi principale de la dialectique. Mais comment le cas particulier pourrait-il fonder le cas général ? Engels a écrit que la matière était sa propre cause finale, *causa sui*.³⁹

32 Kühlewind 1982, p. 18.

33 Witzmann 1977, p. 99.

34 Cf. Witzmann 1978, 47 et suiv. et GA 4, p. 167 et suiv.

35 Cf. Witzmann 1983.

36 Witzmann 1977, p. 32.

37 *ibid.*

38 Belyj 1975 en est une illustration particulièrement impressionnante.

39 MEW 20, P. 519.

[93]

C'est pensé cohérent ; être-par-soi-même et être-par-autrui - mais la matière ne peut pas avoir son être par autrui sans que sa primauté revendiquée devienne caduque. D'autre



part, elle ne peut avoir elle-même de cause, mais doit être la cause première de tout et avant tout le reste. Or, un être contingent et fini ne peut pas être sa propre cause, ne peut pas exister par lui-même, car sinon il devrait avoir été quand il n'était pas encore. La matière en tant que telle doit être, selon Engels, une pure création de la pensée et une abstraction.⁴⁰ Les différentes matières réelles, étant finies, ne peuvent pas être leurs propres causes finales, mais la matière en tant que telle, n'existant pas matériellement en tant que telle, ne peut pas non plus se causer matériellement elle-même. On ne voit pas comment on pourrait sortir de ce dilemme sans interrompre dogmatiquement la procédure de justification, si l'on refuse aussi - pour une bonne raison - de revenir à la matière en tant que telle, présentée matériellement comme matière première, atome, etc. La conception de Steiner du problème de la causalité semble plus rigoureuse ; elle permet de souligner, par rapport à Hume et Kant, l'objectivité du principe de causalité, sans s'empêtrer dans la simple mécanique causale. La causalité n'est donc pas un simple principe de pensée qui ne peut rien dire sur les choses en soi. Le fait qu'elle se préoccupe de la forme dans laquelle les perceptions sont liées par une loi ne signifie pas que l'expérience doit se plier à une forme donnée a priori, mais que la pensée fait apparaître a posteriori la loi non révélée dans les perceptions sensorielles. En effet, selon Steiner, nous ne déterminons pas du tout le nexus causal, comme le pensait Hume, à partir du voisinage spatial et de la succession temporelle : si je traverse une rue le matin en me rendant au travail et que, peu après moi, une certaine personne fait tout aussi régulièrement la même chose, il ne me viendra pas à l'esprit, en rêve, de conclure à une relation causale par habitude. En réalité, je détermine le lien de causalité en fonction de l'importance du contenu des éléments en question du contenu du monde. ⁴¹

Dans le monde inorganique, la cause et l'effet se trouvent sur un même plan. Ce que la cause provoque dépend alors de la nature matérielle de ce sur quoi elle agit : Une plaque de métal est rapidement et fortement chauffée par le soleil, une plaque d'amiante à peine. Chaque nexus causal est toujours déjà un rapport d'interaction. Dans l'inorganique, l'effet ne peut en principe pas dépasser le degré de perfection de la cause. Le principe « actio = reactio » s'applique. Le mouvement dans l'inorganique résulte d'une impulsion extérieure, alors que dans le règne végétal et animal, il a des causes internes. Les penseurs matérialistes dotés d'un certain sens des phénomènes s'approchent de ce point de vue, sans toutefois pouvoir l'appliquer de manière conséquente. Ils constatent que les processus d'interaction extra-organiques sont symétriques, tandis que l'interaction entre l'organisme et l'environnement est asymétrique, la matière extérieure est passive, l'organisme est actif et se déplace de lui-même.⁴²

Mais même les causes internes de la nature imposent encore leurs effets : Un cerisier n'est pas libre de devenir un prunier, et c'est en vain que l'on essaiera de convaincre un lion de la valeur du végétarisme. Même l'humain agit encore sous la contrainte, là où il suit aveuglément les instincts, les pulsions et les passions. La liberté d'action se développe à partir de la pensée intuitive dénuée de sensorialité, qui repose sur la « suspension » de ces processus naturels dans lesquels les causes entraînent obligatoirement leurs effets. Le motif idéal et l'amour de l'action sont la raison des actions, mais ne les imposent pas. La nécessité extérieure ne fait que fixer le cadre conditionnel de la liberté.⁴³ Chez Steiner, le principe de causalité prend encore un aspect tout à fait nouveau par rapport à la philosophie antérieure dans la question de la cause de l'individualité en l'humain, de ses tendances, de son caractère, de son tempérament, de ses talents, de sa manière de penser,



de la force de son désir et de la force de son moi. Sa réponse à cette question est la pensée de la réincarnation. Nous y reviendrons plus loin.

40 *ibid.*, cf. 502 s.

41 GA 4, 148 sq.

42 p. ex. Holzkamp 1973, p. 67.

43 Cf. Kühlewind 1983, p. 228 et suiv. GA 4, 191 sqq. ; GA 23S, conférence du 23. 2. 1924.

[94]

Le marxisme sur l'essence de la connaissance humaine

Dans les auto-présentations de la théorie marxiste de la connaissance, il est souligné que son fondement est la reconnaissance de la réalité objective comme indépendante de la conscience et de la sensation : l'objet de la connaissance est la matière et sa dialectique. Pour le matérialiste, le donné factuel est le monde extérieur représenté dans les sensations, tandis que pour l'idéaliste subjectif, seule la sensation est « donnée » : pour lui, le monde devient un agrégat de sensations. « Pour l'agnostique, la sensation est également « donnée immédiatement », mais il ne va pas au-delà, ni de la reconnaissance matérialiste de la réalité du monde extérieur, ni de l'affirmation idéaliste selon laquelle le monde est notre sensation. »¹

En faisant du matérialisme dialectique et de la dialectique matérialiste le fondement de la théorie de la connaissance et en plaçant ainsi devant celle-ci des affirmations de contenu sur la matière et la conscience, le mouvement et ses lois, etc. qui doivent être certaines avant toute réflexion épistémologique, la question de l'essence de la connaissance est en fait résolue d'avance. Il reste à l'épistémologie marxiste la tâche d'approfondir et d'étudier une série de questions particulières sous les présupposés posés. Mais ces présupposés doivent représenter des connaissances, c'est-à-dire faire partie intégrante de ce que l'épistémologie doit justement questionner, éclairer dans sa valeur, observer dans son exécution. Cette approche, qui doit se justifier face au reproche de circularité, est justifiée par le fait que de toute façon « une théorie de la connaissance sans présupposés doit s'avérer impossible ». ² Car la connaissance, un nouveau savoir, est obtenu comme résultat de l'activité pratique : l'interaction pratique du sujet « société humaine » et de l'objet « nature » est la clé pour comprendre la connaissance.

Dans le processus de travail social, l'objet « nature » est modifié en fonction des besoins de ces humains. Cependant, comme le dit Marx, le travail ne crée pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet : dans la dialectique sujet-objet, les humains acquièrent leur seconde nature, - culture, civilisation. ³ La relation sujet-objet cognitive n'est considérée que comme un moment partiel du processus de vie social, dans lequel les hommes doivent produire leurs moyens d'existence par le travail dans un processus métabolique avec la nature. En dehors de la société, il n'y aurait pas de sujet de la connaissance, et le processus de connaissance aurait un caractère social. A l'objection évidente que ce n'est pas la société en tant que telle, mais des individus - Pythagore, Newton, etc. - on répond que le niveau de connaissance n'est pas déterminé par les particularités naturelles et individuelles des humains, mais avant tout par les conditions et les possibilités sociales. Newton, malgré tout son génie, n'a pas pu créer la théorie de la relativité : c'était impossible dans l'état actuel de la science et de la technique.

La connaissance est une relation entre le sujet et l'objet, l'objet étant la partie de la réalité objective avec laquelle le sujet est entré en interaction pratique ou cognitive. Ce qui devient objet dépend donc toujours aussi du degré de maîtrise de la nature, du développement de la société. Plus encore, le monde sensible et donné est même, dans une certaine mesure, le produit de l'action humaine, qui transforme toujours plus la nature. Dans le marxisme, la pratique est conçue comme une activité matérielle objective ; la relation matérielle avec le monde apparaît comme la première pour l'humaine, qui est lui-même un être essentiellement matériel. Le fait qu'il dispose d'une conscience et d'une volonté influence certes considérablement son interaction avec les choses de la nature, mais ne change rien à leur caractère matériel. ⁴

Pour le marxisme, toutes les formes d'activité reposent en fin de compte sur le processus de travail. Cela ne signifie pas que l'on réduise simplement la pratique à une activité de production matérielle - on voit plutôt que cela transformerait l'humain en un être simplement économique dont la conscience aurait un caractère purement technique.



1 LW 14, p. 105. Voir sur l'ensemble de ce chapitre Konstantinov, p. 181-250.

2 Philosophie marxiste, p. 502.

3 Cf. Grundrisse, p. 14. sur la dialectique sujet-objet, également Lektorski 1968.

4 S. Konstantinov, p. 188.

[95]

Cela ne rendrait pas justice par exemple, à l'humain en tant qu'être artistique-créateur. Le concept « fonder/baser », en ce qui concerne cette dernière, signifie seulement que l'on souligne que c'est le travail qui a perfectionné la main au point qu'elle a finalement acquis la capacité de produire « la musique de Paganini et les statues de Thorvaldsen ».⁵

Les besoins et les nécessités sociales pratiques sont donc la source du développement de la connaissance. La dépendance socio-économique du processus de connaissance qui en résulte, son caractère historique, n'exclut cependant pas pour le marxisme une certaine loi propre, une indépendance relative. C'est ainsi que l'on explique que la connaissance peut devancer la pratique, anticiper les développements futurs, voire même, dans le cadre de la scientification actuelle de la production, rendre la pratique industrielle possible dans un certain sens. D'autre part, une pensée qui s'autonomise de manière excessive par rapport à la pratique perd son rapport à la réalité et son objectivité.

Un deuxième concept clé de la théorie marxiste de la connaissance est le concept de reflet. Le savoir doit refléter la réalité objective, être le « matériel transposé et traduit dans la tête de l'humain ».⁶ La métaphore du reflet ne signifie pas que le savoir est conçu comme une copie morte, une réplique passive ou une empreinte mécanique des choses, elle doit seulement mettre en évidence le contenu objectif du savoir. Le reflet est compris de manière dialectique, comme un processus, une activité créatrice et ciblée du sujet qui aborde le monde avec ses modèles de perception et ses formes de pensée : la connaissance est « l'appropriation de la réalité par la tête pensante ». ⁷ En cas de détermination en dernière instance par l'objet, le sujet traite relativement librement les images idéelles de l'objet et de ses différentes faces dans son processus de réflexion doublement déterminé par la physiologie, la biologie et l'histoire sociale, les objectifs et les souhaits de l'humain, l'intérêt respectif qui guide la connaissance, jouant un rôle. Le terme de reflet est même considéré comme applicable aux choses possibles.

Au moment où nous utilisons les choses pour notre propre usage, selon les propriétés que nous percevons en elles, au même moment nous soumettons nos perceptions sensorielles à une épreuve infaillible quant à leur exactitude ou leur inexactitude », écrit Engels : « Si ces perceptions étaient inexactes, alors notre jugement sur l'utilité d'une telle chose doit aussi être inexact, et notre tentative de l'utiliser doit échouer. Mais si nous atteignons notre but, si nous trouvons que la chose correspond à l'idée que nous nous en faisons, qu'elle fait ce à quoi nous l'avons employée, alors c'est la preuve positive que, dans ces limites, nos perceptions de la chose et de ses propriétés sont en accord avec la réalité qui existe en dehors de nous [...] »⁸ Il faut concevoir la connaissance ... comme une image, car « les signes et les symboles » sont « tout à fait possibles même en ce qui concerne les objets imaginaires », dit Lénine pour justifier la théorie du reflet.⁹

Une justification relative est cependant accordée à la notion de signe en pendant avec le langage, la forme d'existence du savoir. Les signes, même non linguistiques comme les panneaux de signalisation, les notes de musique, etc., renvoient à des objets, des événements, des actions - c'est là que réside ce que nous appelons la signification des signes.

Le problème de la vérité revêt une importance décisive dans la théorie de la connaissance. Comment la vérité s'établit-elle et quel est son critère ? Le marxisme accepte la thèse de l'adéquation, selon laquelle la connaissance véritable est déterminée par sa correspondance avec la chose qui doit être connue, mais demande en même temps de préciser cette définition : La vérité objective doit être une connaissance dont le contenu ne dépend ni de l'humain ni de l'humanité ¹⁰ - ce qui dépend de l'humain n'est que la forme : La vérité est une propriété des énoncés. Elle n'est pas une question d' « économie de la pensée », comme le pensait Ernst Mach. La question de la vérité est plus que la question des méthodes de connaissance utilisées, elle ne peut pas non plus être écartée en invoquant l'utilité. Certes, l'aspiration à la simplification est légitime, mais la pensée n'est en fin de compte économique que « si elle reflète correctement la vérité objective ».¹¹ -

5 MEW 20, p. 446. voir aussi Erg.bd. 1, p. 517.

6 MEW 23, P. 27.



- 7 Grundrisse, p. 22.
 8 MEW 19, P. 530.
 9 ML 14, P. 233.
 10 *ibid.*, p. 116.
 11 *ibid.*, p. 166.

La nette démarcation que Lénine établit ainsi avec chaque conception de la vérité utilitariste, positiviste ou pragmatique n'a pas été prise en compte par maints/certains critiques du marxisme.

Le marxisme reconnaît une dialectique de la vérité absolue et de la vérité relative : nous aspirons à l'exhaustivité du savoir, mais « [...] la souveraineté de la pensée se réalise dans une série d'humains pensant de manière extrêmement peu souveraine »¹² Celui qui veut des vérités absolues court après une chimère ou ne parvient qu'à des « connaissances » peu informatives du type « XY est né en l'an Z ». Mais dans notre savoir relativement vrai, il y a en quelque sorte des grains de vérité absolue. Le scepticisme s'arrête simplement à la constatation de la relativité du savoir, il ne voit pas que la vérité relative est aussi une vérité relative. Le marxisme est relativiste non pas au sens de la négation de la vérité objective, mais au sens de la reconnaissance du caractère historiquement conditionné des limites de l'approche de nos connaissances à la vérité absolue. Les limites de la validité d'une affirmation peuvent être resserrées ou élargies par le développement de la science et de la technique. La vérification permanente des connaissances dans la pratique doit toujours relativiser et éliminer les faux absolus.¹³

La démontrabilité d'une proposition ne suffit pas comme critère de vérité, car dans la démonstration, le savoir ne sort pas de sa propre sphère. Un critère de vérité purement formel, comme le propose par exemple la théorie positiviste de la cohérence de la vérité, est insuffisant ; il ne faut pas non plus concevoir les lois de la pensée comme une simple convention, si l'on ne veut pas détruire l'idée de vérité objective. Un fondement purement empirique de la vérité est également considéré comme impossible, car « l'empirisme de l'observation à lui seul », comme Hume et Kant l'ont montré à juste titre, « ne peut jamais prouver suffisamment la nécessité » : « C'est aussi vrai que le fait que le soleil se lève constamment le matin ne permet pas de conclure qu'il se lèvera à nouveau le lendemain ».¹⁴ Comme le paradoxe contraire à toute évidence n'est pas inhabituel pour la science actuelle, on ne veut rien savoir non plus d'un critère d'évidence de la vérité. Seule l'activité humaine, et plus précisément la pratique socio-historique de l'humanité tout entière, fournit un critère de vérité de dernière instance.

La faisabilité technique, la reproductibilité expérimentale d'un processus à partir de ses conditions d'existence prouve que notre savoir reflète correctement la chose en soi et réfute tout agnosticisme. « C'est dans la pratique que l'objectivité du savoir devient une certitude sensible »¹⁵. Le critère de la pratique permet de surmonter la mauvaise infinité de l'énumération d'exemples et de faits. La machine à vapeur a prouvé la thèse de la physique sur la transformation de l'énergie thermique en énergie mécanique, et « 100 000 machines à vapeur ne le prouvaient pas plus qu'une seule ».¹⁶ L'utilisation de l'énergie nucléaire est la preuve de la vérité objective des idées de la physique sur la structure de l'atome.

D'autre part, on est conscient que toute affirmation ne peut pas être directement vérifiée dans la pratique, mais seulement certains maillons décisifs de la chaîne de preuves formelle et logique. Le critère pratique, selon Lénine, ne peut par essence jamais confirmer ou infirmer complètement une conception humaine, mais il est en même temps « suffisamment déterminé » pour « mener une lutte implacable contre toutes les variétés d'idéalisme et d'agnosticisme »¹⁷.

Le marxisme veut aborder le problème de la connaissance de manière résolument dialectique. Cela signifie tout d'abord de ne pas prendre la connaissance pour quelque chose de fini et d'achevé, mais d'examiner comment « la connaissance naît de la non-connaissance », comment la connaissance est perfectionnée.¹⁸ La connaissance se développe selon les trois lois fondamentales de tout développement. La loi du changement de qualité agit en elle : Les nouvelles découvertes révolutionnaires, préparées par des phases d'accumulation de matériel d'observation, sont les « sauts » dans le développement de la science. La connaissance est poussée par la lutte des contraires, tout d'abord par la dynamique de la contradiction sujet-objet. La connaissance connaît aussi un développement supérieur conformément à la loi de la négation de la négation. Les points de vue et théories contradictoires - par ex. la théorie des corpuscules et ondulatoire de la lumière - sont réunies dans une synthèse supérieure.

12 Engels, MEW 20, p. 80.

13 Cf. LW 14, p. 129, 132.



14 Engels, MEW 20, p. 497.

15 Const., p. 104, cf. MEW 20, p. 498 ; MEW 21, p. 27s.

16 MEW 20, P. 496.

17 LW 14, P. 137.

18 Ibid., p. 96.

[97]

Les catégories de la dialectique ne sont pas seulement des instruments de la connaissance du monde, mais s'appliquent aussi à la connaissance elle-même, dans laquelle interviennent des moments généraux et particuliers, formels et substantiels, essentiels et non essentiels.

La théorie de la connaissance doit déterminer l'interaction et le lien entre les différents côtés et moments du processus contradictoire de la connaissance, dont le sensuel et le rationnel. Le marxisme partage avec le sensualisme l'idée que les « sensations sont en fait la seule source de notre connaissance »¹⁹ : les organes des sens relient l'humain à la réalité objective. La sensation reposerait sur une interaction entre des éléments matériels, la source du stimulus et le système nerveux-sensoriel, ce dernier déterminant la forme, mais pas le contenu de la sensation. Il existerait une « concordance » - quoi que cela veuille dire - entre les données des organes sensoriels et le monde objectif, conditionnée par l'évolution. La problématique de telles affirmations a déjà été traitée dans la première partie de ce livre.

Si, selon la conception marxiste courante, la connaissance commence avec la vision sensorielle vivante, cela ne doit cependant pas être valable pour chaque acte de connaissance individuel : L'individu part toujours déjà d'un savoir traditionnel et utilise des moyens de connaissance rationnels existants. A l'aide des formes de pensée, le savoir dépasse la limite de la représentation visuelle. « Même une phrase aussi simple que « la rose est rouge » est une forme du pendant entre les sensations et les perceptions sur la base des concepts de fleur et de couleur. Sans concepts, l'humain ne peut pas exprimer ses expériences sensorielles par le langage. C'est précisément pour cette raison qu'il n'existe pas de vision sensorielle « pure ». Chez l'humain, elle est toujours marquée par la pensée. Mais pour le marxisme, il n'y a pas non plus de pensée « pure », cette dernière est toujours « liée au matériel de vision » et s'incarne sous la forme d'images et de signes visuels »²⁰. Sinon, notre prétendue certitude purement sensorielle est toujours déjà conditionnée et transmise par la pratique et le langage qui l'ont précédée. Ainsi, le savoir apparaît comme une unité indissociable du reflet sensible et rationnel de la réalité. Mais il contient aussi des moments empiriques et théoriques.

Le niveau de connaissance empirique est celui dont les contenus proviennent essentiellement de l'expérience, c'est-à-dire de l'observation et de l'expérimentation. Au niveau du savoir théorique, l'objet est saisi plus profondément : Ici aussi, les données sensorielles constituent la base de départ, mais l'objet est maintenant reflété par rapport aux relations et aux lois qui ne sont pas obtenues par l'expérience, mais directement par la pensée abstraite, par laquelle le « mouvement visible, simplement apparent, est réduit au mouvement interne réel »²¹. Un tel savoir n'est pas seulement invisible, mais souvent paradoxal.

Il existe un lien étroit entre les deux niveaux de connaissance : Les constructions théoriques sont réalisées sur la base de la généralisation du savoir existant, c'est-à-dire qu'elles reposent directement ou indirectement sur un fondement empirique. Cependant, le savoir théorique peut dépasser les données empiriques - l'existence des bactéries et des antiparticules, par exemple, a été postulée avant leur découverte expérimentale. De tels exemples ne sont pas le fruit du hasard, car on ne se tourne pas vers l'expérience au petit bonheur la chance, mais le plus souvent pour obtenir la confirmation d'une hypothèse théorique.

Dans l'épistémologie marxiste, on distingue les niveaux de connaissance non seulement en ce qui concerne le mode d'acquisition de la connaissance, mais aussi en ce qui concerne le caractère unilatéral ou omnidirectionnel de son reflet. « Fondamentalement, le savoir a pour ambition de devenir concret, c'est-à-dire polyvalent, et de saisir l'objet dans sa totalité. Mais la concrétude peut être très différente »²². La concrétude sensible est floue, le savoir fondé sur elle adhère à la surface des choses. Mais la connaissance ne peut pas s'arrêter là, elle doit procéder à l'extraction de certains côtés du concret de départ, en faisant abstraction de tous les autres côtés, c'est-à-dire en faisant abstraction.

19 *ibid.*, p. 121.

20 Const., p. 207.



Mais il ne faut pas s'arrêter aux abstractions ainsi obtenues, la pensée doit à nouveau s'efforcer d'unifier les différents côtés obtenus de manière abstraite et chercher à atteindre par ce biais une concrétude d'ordre supérieur.

L'abstraction est considérée comme l'une des méthodes les plus importantes pour saisir l'objet : En mettant en évidence certaines propriétés et relations des choses, la pensée pourrait même finir par faire abstraction des choses et des phénomènes eux-mêmes auxquels ces propriétés sont attribuées. Si l'on accorde une existence essentielle à des « objets abstraits » comme la sagesse, la beauté, la bonté, etc., on aboutit à l'idéalisme ; - le monde des idées de Platon, par exemple, est constitué, selon les marxistes, d'abstractions hypostasiées. En revanche, les abstractions correctes ne s'éloignent pas de la réalité, mais s'en rapprochent.²³

Lors de la décomposition d'un donné en déterminations abstraites, l'analyse, celles-ci servent à construire un nouveau savoir concret. Le mouvement de pensée qui produit ce savoir est appelé l'ascension de l'abstrait vers le concret. Ce mouvement ne doit cependant pas, comme celui de l'idée hégélienne, produire l'objet lui-même, mais seulement une reproduction mentale de celui-ci, obtenue par synthèse des déterminations abstraites. « Le concret est concret », dit Marx, « parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, donc l'unité du multiple. Dans la pensée, il apparaît donc comme un processus de synthèse, comme un résultat, bien qu'il soit le point de départ réel et donc aussi le point de départ de la vision et de la représentation. Dans la première voie, la représentation complète s'est volatilisée en détermination abstraite ; dans la seconde, les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée »²⁴. Analyse et synthèse sont dialectiquement liées.

La connaissance et son objet ont chacun une histoire, ils sont ce qu'ils sont devenus. Ce devenir peut être reconstruit par deux méthodes de connaissance, la méthode logique (ou logico-historique) et la méthode historique au sens strict, que l'on a également appelée la méthode historico-réelle.²⁵ Cette dernière procède de manière strictement chronologique, en tenant compte de tout ce qui est particulier et spécifique. En revanche, la méthode logico-historique systématise davantage, elle commence par la forme développée de l'objet, l'historique est vu à travers le prisme des catégories, par exemple à travers le prisme des catégories de la science « économie politique » qui résumant le développement du capitalisme. Ce procédé mène souvent plus facilement au but. Le marxisme souligne le lien entre les deux méthodes : Puisque les catégories résumant dans l'ensemble le développement d'un objet, le développement catégoriel n'est pas une construction spéculative. Lorsque Marx commence le « Capital » par l'analyse de la « marchandise », il s'agit de la forme cellulaire à partir de laquelle les rapports de production capitalistes se sont aussi réellement développés, sauf que ce développement n'est pas raconté chronologiquement. « Par quoi commence l'histoire, par quoi doit également commencer le cours de la pensée, et sa suite ne sera rien d'autre que le reflet, sous une forme abstraite et théoriquement conséquente, du cours historique ; un reflet corrigé, mais corrigé selon des lois que le cours historique lui-même donne en main, en ce que chaque moment, au point de développement de sa maturité, de son classicisme peut être considéré. »²⁶

On reconnaît à toutes les formes de pensée un caractère historique, dans la mesure où l'histoire de la connaissance humaine est coagulée et contenue en elles. Les formes de pensée peuvent être considérées de deux manières : du point de vue purement formel (logique formelle traditionnelle ou moderne) et du point de vue du contenu de la forme (logique dialectique). La logique dialectique s'intéresse avant tout au mouvement des concepts dans la genèse du savoir scientifique.²⁷

Pour l'épistémologie marxiste, le début de la genèse du savoir est constitué par la définition du problème, une première approche, souvent une supposition ou une intuition géniale (qui n'est pas encore un savoir, mais qui n'est pas non plus un pur non-savoir, et qui représente donc un point de départ du savoir). La définition du problème permet d'orienter le processus de recherche. La deuxième chose est la base factuelle, le savoir assuré qui reste, même si les hypothèses explicatives s'effondrent.

23 Cf. LW 38, p. 160.

24 Grundrisse, p. 22.

25 Cf. Holzkamp 1974.



26 Engels, MEW 13, p. 47S.

27 Sur la « logique dialectique », cf. Kopnin 1970.

[99]

La collecte des faits, l'observation, l'expérience d'une part, - la conjecture, l'hypothèse, la théorie d'autre part - c'est dans cette tension que se situe le processus de recherche. Dans la genèse de la conjecture, on ne peut pas - le marxisme le voit clairement - éviter la notion d'intuition. Sans inventivité, sans créativité, on ne peut rien produire d'autre que des opérations mécaniques. L'intuition ne vient cependant pas de nulle part, elle n'a rien de mystique ; une longue recherche la précède, l'étincelle naît après une longue friction. Seule la soudaineté de l'intuition crée l'illusion d'une illumination surnaturelle, dont il ne faut pourtant pas parler.

Toutes les réflexions sur la dialectique du processus de connaissance mettent en évidence l'importance capitale de la question de la méthode. Hegel appelait la méthode la conscience de l'auto-mouvement du contenu, il refusait donc de considérer le problème de la méthode de manière simplement formelle. En cela, il devient un modèle pour le marxisme, pour lequel il s'agit toujours de la cohérence interne des différentes méthodes utilisées par la science. La méthode scientifique ne représente ici que ce que « tout homme utilise sous une forme simple ».²⁸

Le savoir se développe sur la base de l'activité pratique et « lui sert dans la mesure où il crée des archétypes de choses et de processus possibles et nécessaires à l'humain. C'est pourquoi le savoir doit finalement s'avérer réalisable dans la pratique »²⁹. Pour cela, il doit prendre la forme correspondante, devenir une idée, ce que l'on entend avec Hegel par une pensée « qui a atteint le plus haut niveau d'objectivité, d'exhaustivité et de concrétisation et qui vise en même temps la réalisation pratique »³⁰. En ce sens on pourrait parler de l'idée de la révolution socialiste, de l'idée de la domination de l'espace mondial etc. Pour réaliser une idée, il ne faut pas seulement des moyens matériels, mais aussi des émotions et de la volonté. La conviction de la vérité d'une idée, de la nécessité et de la possibilité réelle de sa réalisation joue un rôle important dans la motivation de l'acteur. On peut lire que la simple croyance en un dogme ne génère pas l'enthousiasme intérieur et la conviction personnelle sans lesquels rien de grand ne s'accomplit dans le monde.³¹ Paroles vraies !

La fécondité d'une idée ne se révèle que dans le processus de sa concrétisation. Mais d'un autre côté, c'est à juste titre que l'on mesure ce qui existe et ce qui a été réalisé jusqu'à présent à l'aune de l'idée, ce qui est à l'aune de ce qui devrait être, en se demandant toujours si la non-identité entre la réalité et l'idée est due à l'immaturation des conditions, à l'élaboration déficiente de l'idée ou à d'autres facteurs. La pratique réalise les objectifs que l'humain se fixe à partir de sa rationalité, mais elle comporte aussi un aspect non rationnel : il en résulte des nouveautés auxquelles personne n'avait pensé, des effets secondaires indésirables de la pratique technique sous forme de pollution de l'environnement, par exemple, que les humains doivent d'abord réapprendre à maîtriser. De même, la pensée dépasse toujours les formes logiques existantes et provoque ainsi un développement de la logique.

Dans leur signification pratique pour l'humain, les choses sont des « biens » ou des « valeurs ». Selon la conception marxiste, il ne faut pas séparer complètement la connaissance et la valeur, malgré leur opposition, car elles sont les deux faces d'une même médaille.

On fait remarquer que les résultats de la connaissance ne sont pas seulement évalués selon des critères gnoseologiques tels que vrai, faux, essentiel, insignifiant, probable, fiable, etc. On s'interroge aussi sur leur utilité pour l'individu et la société et sur leur applicabilité, sur les besoins intellectuels et moraux qu'ils satisfont.

La connaissance, dit-on, cherche à dégager la vérité à l'état pur, à refléter les objets tels qu'ils existent en dehors de nous, tandis que le rapport d'évaluation à la réalité se concentre sur la relation des objets à l'humain : il joue un rôle décisif, surtout dans le domaine moral et artistique. Bien entendu, le jugement de valeur présuppose, que l'on ait une certaine conception de la connaissance de l'objet à évaluer.³²

La conception marxiste de la relation entre connaissance et valeur a toujours choqué, surtout parce qu'elle a acquis une signification politique directe dans la thèse de la nécessité d'un parti pris prolétarien de la théorie, du « point de vue de classe » sans lequel il n'y aurait ni objectivité ni vérité.

28 Const., p. 236.

29 *ibid.* 230.



30 ibid.

31 ibid. 230f.

32 S. a. MEW Erg.bd. 1, p. S38.

[100]

Les critiques du marxisme se sont souvent opposés à cette thèse en affirmant que l'objectivité et la partialité devaient a priori être contradictoires, que les déclarations sur l'être et celles sur le devoir-être se situaient à des niveaux entre lesquels il n'y avait pas de transition. Dans la pratique, la thèse de la partialité a été comprise de manière très différente dans le marxisme. Marx lui-même parle de manière relativement générale du fait que sa théorie, si tant est qu'elle défende les intérêts d'une classe, ne peut défendre que ceux de la classe ouvrière.³³ On pouvait s'y référer aussi bien lorsqu'il s'agissait de postuler la responsabilité sociale de la science pour les défavorisés que lorsqu'il s'agissait de la thèse du parti qui a toujours raison et qui - à l'époque de Staline - en déduit le droit de persécuter les « dissidents » au nom de la vérité interprétée par le Politburo.

Aujourd'hui, on lit le plus souvent que la liberté de valeur revendiquée par la « science bourgeoise » est une hypocrisie ou du moins une illusion ; un tel objectivisme ne fait que dissimuler la partialité bourgeoise et capitaliste : dans une société divisée en classes, il ne peut y avoir de position flottant au-dessus des classes, car en fin de compte, même les débats intellectuels s'inscrivent dans le contexte de la lutte des classes nationale et internationale. On veut cependant voir une distinction entre le problème des classes, des intérêts et de la vérité en ce qui concerne les sciences de la nature et sociales. Dans le cas de la première, les résultats seraient directement neutres pour les classes et ne devraient être traités de manière partisane qu'en ce qui concerne leur interprétation idéologique. Cette conception est certainement aussi le fruit de la prise de conscience des conséquences sociales, et surtout économiques, néfastes des interventions idéologiques du parti dans le processus scientifique - on pense au cas de Lyssenko et à la condamnation de la cybernétique comme « bourgeoise ». Selon l'opinion dominante aujourd'hui dans les pays socialistes, le point de vue de classe ne garantit pas encore à lui seul la vérité. Il ne doit être que la condition préalable à une recherche sans préjugés : Seul le prolétariat, parce qu'il est objectivement intéressé par un changement social fondamental, n'a pas d'œillères de connaissance liées à sa classe en ce qui concerne la découverte des lois de l'histoire. Il en va autrement de la bourgeoisie qui, bien qu'elle s'efforce de développer la science de la nature et la technique, se désintéresse de la connaissance sociologique globale, car elle veut se leurrer sur ce que son système social est voué au déclin.

33 MEW 23, P. 22.

[101]

La science de la connaissance de Rudolf Steiner et le marxisme

Dans les chapitres précédents, il devrait déjà être clair que le fondement épistémologique joue un rôle central dans la pensée de Steiner. La théorie de la connaissance constitue pour lui le fondement nécessaire de tout travail scientifique, puisqu'elle examine ce que toutes les autres sciences présupposent sans examen, la connaissance elle-même. Ce n'est qu'ainsi que la valeur et la signification des connaissances scientifiques particulières peuvent se révéler. Mais pour être à la hauteur de sa tâche, la théorie de la connaissance doit, dans la mesure où la structure de la faculté humaine de connaître le permet, être sans présupposés.¹

Dans son évaluation de l'importance de la théorie de la connaissance, Steiner est d'accord avec les néo-kantiens qui donnaient le ton philosophique à l'époque, mais sur le fond, il se trouve résolument en position de front avec eux et veut aider à surmonter la croyance en Kant, sans vouloir bien sûr diminuer les mérites du philosophe de Königsberg. Steiner ne veut pas, comme Kant, déterminer avant la connaissance ce que celle-ci ne peut pas accomplir, mais plutôt examiner comment elle est possible et mettre en lumière ce qu'elle accomplit. La solution commence par la définition correcte du problème, - ce qui a fait défaut jusqu'à présent dans la théorie de la connaissance. C'est pourquoi Steiner cherche, lors de l'analyse de l'acte de connaissance, à remonter à ses derniers éléments et à formuler ainsi correctement et proprement la question fondamentale de la théorie de la connaissance. Dans ce contexte, il fait référence aux présupposés cachés présents partout dans les systèmes épistémologiques, qu'il met en relation avec la question fondamentale de Kant sur la possibilité de jugements synthétiques a priori. Selon Steiner, celle-ci contient



déjà deux présupposés dogmatiques, à savoir que tout savoir empirique ne peut avoir en principe qu'une validité conditionnelle, et qu'il doit exister, à côté de l'expérience, une autre voie de connaissance. Kant reprend ces présupposés de ses prédécesseurs, en particulier de Hume, sans les remettre en question dans ses recherches, comme s'ils ne nécessitaient pas tout d'abord, dans une mesure particulière, une justification épistémologique.²

Selon Steiner, l'erreur de la théorie de la connaissance jusqu'à présent résidait dans le fait qu'elle avait placé au début de la théorie de la connaissance des questions dont la décision appartenait déjà au domaine de la connaissance - comme par exemple celle concernant le rapport entre matière et conscience, sujet et objet - et avait ainsi violé le postulat de l'absence de présupposition. Cette objection critique de Steiner pourrait être formulée avec un droit similaire à l'égard de l'éclairage néopositiviste ou critique-rationaliste du problème de la connaissance. Car, que l'on parte du principe de vérification ou de falsification, dans les deux cas, il faut présupposer des expériences déjà identifiées, donc une connaissance. La vérification de la proposition : sur cette table se trouve maintenant un trombone, présuppose l'acte par lequel quelque chose peut être identifié comme table, trombone, etc. et être rapporté l'un à l'autre par les termes maintenant et se trouver. La falsification de la proposition universelle : tous les cygnes sont blancs, par l'observation d'un cygne noir, présuppose l'acte de connaissance par lequel n'importe quoi peut être identifié comme cygne, elle ne l'explique donc pas.³

La stratégie de recherche de Steiner consiste en la recherche d'un commencement sans présupposition, du lieu de la genèse de la connaissance à partir de la non-connaissance. Il essaie de trouver un domaine situé en dehors de la connaissance, mais qui se trouve immédiatement en amont du domaine de la connaissance, de sorte que l'on peut espérer pouvoir reconstruire le début de la connaissance à partir de ce domaine. Ce domaine, il le trouve dans l'image du monde qui se présente à l'homme avant qu'il ne l'ait soumise d'une manière ou d'une autre au processus de la connaissance, donc avant qu'il n'ait fait la moindre déclaration à son sujet, avant qu'il n'ait procédé à la moindre détermination à son sujet. Ce qui passe là-devant nous, cette image du monde incohérente et pourtant non séparée dans ses détails individuels, dans laquelle rien n'est distingué les uns des autres, rien ne se rapporte les uns aux autres, rien n'apparaît déterminé par un autre : c'est le donné immédiat [...] Si un être à l'intelligence pleinement développée était soudainement créé à partir du néant et se trouvait face au monde, la première impression que ce dernier ferait sur ses sens et sa pensée serait à peu près ce que nous appelons l'image du monde immédiatement donnée.⁴

1 Cf. GA 3, p. 120. On se réfère toujours aussi à GA 2 et 4.

2 Cf. GA 3, p. 111, 115, 28.

3 Sur le rapport entre la théorie de la connaissance de Steiner et les théories scientifiques modernes, cf. Kiene 1984.

4 GA 3, P. 137.

[102]

Steiner aborde deux objections à cette entrée dans la théorie de la connaissance : premièrement, que le donné immédiat, l'image du monde, l'incohérence, etc. sont déjà des concepts, de sorte qu'il peut sembler qu'avec eux, une connaissance est déjà présupposée. Deuxièmement, que l'humain n'est normalement jamais confronté à ce qui est donné directement dans la vie. Face à la première objection, Steiner fait remarquer que les concepts critiqués ne sont pas utilisés au début de la théorie de la connaissance dans un sens caractérisant le contenu, mais seulement dans une intention de guider le regard. Tous ceux qui pratiquent l'épistémologie ont déjà certaines connaissances. Pour trouver le chemin vers le début de la connaissance, il faut éliminer de celles-ci tout ce qui est un produit de la connaissance. Et cela ne peut se faire que par des considérations conceptuelles, celles-ci n'appartiennent cependant pas elles-mêmes au commencement, mais servent à attirer l'attention sur lui. Pour Steiner, elles sont donc en quelque sorte des béquilles que l'on jette lorsque l'on arrive au but : la visualisation sans concept de ce qui est donné immédiatement. En ce qui concerne les considérations conceptuelles nécessaires, il ne s'agit pas non plus de vérité ou de fausseté, mais seulement de leur utilité par rapport à l'orientation vers le commencement. L'erreur ou la vérité se trouvent déjà à l'intérieur du processus de connaissance. Steiner répond à la deuxième objection par l'argument que la frontière entre le donné et le connu ne peut pas être tracée autrement que de manière artificielle, mais que cela est possible à chaque étape du développement de l'être humain si l'on fait une coupe correcte entre ce qui nous parvient sans détermination pensante avant la connaissance et ce qui en est fait par cette dernière.⁵



H.J. Scheurle 1984 semble ignorer la distinction entre l'utilisation des concepts qui orientent le regard et celle qui caractérise chez Steiner (Cf. p.52 et s.). L'étude de Scheurle sur l'organisation globale des sens est une contribution importante à la fondation d'une théorie phénoménologique des sens et éveille la sympathie par son attitude non dogmatique. Mais d'un point de vue épistémologique, elle reste finalement insatisfaisante. Scheurle se demande en quoi il pourrait y avoir une quelconque différence tangible entre la perception et la pensée (p. 18), étant donné que nous percevons des idées et des significations de mots dans la pensée, des couleurs et des sons dans l'audition et la vision, et que dans les deux cas il n'y a pas de réception passive, mais une relation intentionnelle. Mais n'y a-t-il pas une différence décisive dans le fait que, dans la perception conceptuelle, l'attention dirigée du Je se porte sur une structure de sa propre activité pensante, alors que, dans les autres perceptions, il a affaire à un contenu donné qu'il ne produit pas ?

Et comment éviter l'écueil de l'idéalisme subjectif et du phénoménalisme si l'on postule la nullité d'un monde d'objets indépendant non pas de la perceptibilité, mais de la perception, c'est-à-dire du fait d'être actuellement perçu ? (S. 28)

C'est le mérite de Scheurle d'avoir attiré l'attention sur la problématique du rapport entre la théorie des sens de Steiner, qu'il accepte pour l'essentiel, et la théorie de la connaissance de Steiner, qu'il rejette comme étant encore dualiste. Il apparaît que ce problème jouera encore un grand rôle dans la recherche anthroposophique future. La division épistémologique entre perception et concept représente, selon Scheurle, un analogue de l'antinomie sujet-objet qu'il critique à juste titre. Il en attribue l'origine à la conception statique de concepts dynamiques par essence. Il nous semble cependant que Steiner ne conçoit pas du tout la perception et le concept ou l'intuition et l'observation comme des opposés rigides, mais comme une polarité dynamique, ce qui rendrait le reproche de dualisme sans objet. Pour Steiner, la pensée n'est pas une sphère séparée, trônant au-dessus de la sensorialité, mais la fonction qui éclaire les stimuli sensoriels plus sourds jusqu'à leur pleine clarté, en élevant dans l'invisible le contenu spirituel qu'ils contiennent, mais qui est inaccessible au sujet avant la connaissance.

Si l'on considère le rapport entre la perception sensorielle et la pensée de manière dynamique, on sera plus réservé que Scheurle en ce qui concerne le diagnostic d'une contradiction entre la théorie des sens de Steiner et la théorie de la connaissance de Steiner. Dans le fragment d'anthroposophie de 1910 (GA 45), Steiner rejette la simple opposition entre la perception sensorielle et la pensée conceptuelle, parce qu'elle empêche la libre vue nécessaire sur le fait que, par exemple, la sensation olfactive est très éloignée de l'expérience conceptuelle, mais que le sens de l'ouïe, en tant que perception sensorielle, se rapproche déjà de ce qui est présent au fond de l'âme comme une telle expérience. (p. 40) Scheurle suppose que Steiner, en constatant un sens des mots et un sens de la pensée, subsume la pensée à la perception sensorielle. Steiner veut cependant que ces sens soient caractérisés par un rapport simple, immédiat et sans jugement au mot ou au concept. Dans le texte de 1910, il décrit le sens conceptuel non pas comme une capacité de compréhension des concepts en soi, mais comme la compréhension des concepts d'un autre, qui se communique par le langage parlé, le geste, etc. (p. 37) Il s'agirait d'une compréhension de ce pour quoi on n'est pas encore parvenu à une capacité de jugement (ibid.).

Le processus de connaissance proprement dit a par contre toujours à faire avec la formation de jugements sous forme de jugements perceptifs et conceptuels, c'est-à-dire avec l'activité de produire consciemment des liens et exige un degré d'indépendance bien plus élevé que la compréhension conceptuelle immédiate caractérisée. Dans le texte cité, Steiner désigne d'ailleurs comme organe de celle-ci les concepts déjà acquis au cours de la vie passée d'un être humain. (p. 75) La difficulté semble résider dans le fait que l'organisation des sens n'est pas simplement donnée par la nature, mais qu'elle subit un développement suite à l'activité humaine et que la pensée ne se contente pas de compléter l'organisation des sens, mais la modifie aussi. Cela semble aussi être la raison pour laquelle il faut d'abord tracer artificiellement la frontière entre le donné et le connu, afin de se rendre compte en quoi consiste le processus de connaissance proprement dit.

[103]

Le donné immédiat inclut tout ce qui peut apparaître à l'horizon de l'expérience, des sensations aux concepts et aux idées, en passant par les perceptions, les sentiments, les mouvements de la volonté, les formations oniriques, les fantasmes et les représentations. Selon Steiner, il est méthodologiquement inadmissible de placer au début de la théorie de la connaissance la prémisse que tout cela n'est rien de plus que le contenu de la conscience du sujet, qui n'a pas de saut dans le transsubjectif, parce que la conscience ne peut pas se sauter elle-même. Pour Steiner, les choses sont très différentes. Pour nous, la conscience et la représentation du Je ne sont d'abord que des parties du donné immédiat et le rapport entre les premières et les secondes n'est qu'un résultat de la connaissance. Ce n'est pas à partir de la conscience que nous voulons déterminer la connaissance, mais inversement : à partir de la connaissance, la conscience et le rapport entre objectivité et subjectivité.⁶

Comment peut-on savoir, même avant toute connaissance, ce qui est objectif et ce qui est subjectif dans le donné ? Le raisonnement des défenseurs du paradoxe épistémologique, qui présupposent simplement que le donné est un entrelacs de données sensorielles subjectives sans vue sur un monde objectif, est donc erroné. Mais comment la connaissance est-elle possible, comment se forme-t-elle ? Par le fait que l'on peut découvrir, à l'intérieur du donné, quelque chose qui n'est donné que dans la mesure où il est d'abord produit



dans l'acte de connaissance. Remarquons qu'il doit s'agir d'un donné immédiat, et non pas d'un simple donné. Ce quelque chose, ce sont les concepts et les idées ; nous savons immédiatement qu'ils n'entrent pas sans notre intervention dans le domaine du donné immédiat : nous devons les penser. En pensant, nous tenons en quelque sorte les événements du monde par un bout, où nous devons nous-mêmes intervenir pour que quelque chose se produise. Le caractère énigmatique du reste du contenu du donné réside précisément dans le fait que nous le trouvons déjà prêt, que nous nous trouvons toujours déjà placés par lui devant des faits accomplis. La pensée, en revanche, est transparente, parce que nous la produisons nous-mêmes ; nous n'avons pas besoin de nous interroger sur ses déterminations, parce que nous les lui donnons nous-mêmes. Il nous suffit d'observer la pensée pour avoir donné son essence en même temps que son apparence. La science des formes de pensée doit donc être purement descriptive et non démonstrative, car toute démonstration présuppose la logique et la pensée.⁷

Mais si nous voulons connaître quelque chose en dehors de la pensée, nous ne pouvons le faire qu'à l'aide de la pensée, c'est-à-dire que la pensée doit s'approcher d'un donné et le faire passer d'une relation chaotique à une relation systématique avec l'image du monde⁸. Cela se fait en rapportant les éléments du donné les uns aux autres selon les formes produites par la pensée et en déterminant ce qui résulte de cette relation : le donné, auparavant sans contours, reçoit ainsi seulement un contour. En prenant conscience de cela, nous n'avons rien fait d'autre que de déterminer l'essence de la connaissance à partir de l'observation du processus de connaissance lui-même. Du domaine du donné immédiat, situé juste avant la connaissance, quelque chose s'est élevé devant notre observation, qui a répandu sur lui-même et sur le reste du donné la lumière de la connaissance. L'acte de connaissance s'est révélé à nous comme la synthèse du contenu perceptif donné et du contenu conceptuel produit, comme la synthèse de deux parties du contenu du monde qui ont d'abord été artificiellement séparées par l'observation pensante du monde.

Le fait que nous ne connaissions qu'à l'aide des formes produites par la pensée ne signifie pas, comme le supposait le kantisme, que nous sommes emmurés dans la prison de notre subjectivité et que nous pouvons tout au plus nous informer indirectement sur le monde. En rapportant l'une à l'autre deux parties du donné, la pensée n'a rien déterminé d'elle-même à leur sujet. La pensée produit par exemple la forme-pensée de la causalité, mais doit trouver des causes et des effets dans le monde. L'expérience de connaissance de l'union de cette forme-pensée avec deux éléments du donné ne réussit que si ces éléments acceptent l'essai de pensée en raison de leur signification de contenu, c'est-à-dire s'ils se présentent comme cause et effet. Seule la tentative de pensée réussie peut être appelée une connaissance. La pensée ne dit rien a priori sur le donné, mais elle pose

Ces remarques visent à indiquer une direction possible dans laquelle le rapport entre la théorie de la connaissance et la théorie des sens a pu être travaillé. Une approche très importante pour le développement de la science anthroposophique de la connaissance, mais qui ne peut pas être poursuivie ici, est fournie par H. Wizenmann avec sa phénoménologie structurale (1983).

6 GA 3, P. 141.

7 Cf. *ibid.* 143-147 ; GA 4, p. 49f.

8 GA 3, 147.

[104

les formes qui, en les utilisant, font apparaître a posteriori la loi du phénomène.⁹

L'approche de Steiner dépasse l'alternative de l'empirisme et du rationalisme. Il ne rejette pas le critère de l'expérience, il le radicalise en supprimant de l'ensemble de l'expérience l'exclusion arbitraire de la pensée en tant qu'expérience supérieure dans l'expérience. En élevant l'observation psychique contrôlée au rang de méthode décisive de la science de la connaissance, celle-ci devient une science de l'expérience, sans pour autant tomber dans un simple introspectionnisme. Dans l'expérience non éclairée par la pensée, nous n'avons pas affaire, comme le pensent les empiristes, à des faits de la réalité, mais à un support pour le processus de connaissance. L'essence d'une chose est d'abord voilée dans sa donnée immédiate et doit être trouvée par la pensée. Cette pensée n'est subjective qu'en ce qui concerne sa production par la volonté de penser de celui qui reconnaît dans l'acte de penser. Dans son contenu autodéterminé, la pensée est commune au sujet et à l'objet : les actes de pensée des individus qui produisent le concept de triangle ont tous le même contenu intentionnel, qui vaut pour tous les triangles individuels. La pensée est ainsi l'organe de compréhension pour le contenu d'idée immanent du donné. Le fait que le donné et le concept apparaissent



d'abord séparément ne fait pas partie de l'essence de la chose, mais doit être attribué à la structure du processus de connaissance et à l'organisation du sujet connaissant. La forme sous laquelle le monde se présente d'abord à celui qui le connaît, celle du donné fini, est donc la forme subjective à surmonter : selon Steiner, seule la forme du contenu du monde obtenue par l'acte de connaissance peut être appelée réalité. Ce n'est que par la pensée que la réalité, auparavant muette, commence à parler un langage clair. Pour Steiner, la pensée est l'interprète qui interprète les gestes de l'expérience, qui en déchiffre le sens. La prise de conscience de l'idée dans la réalité, selon Steiner, est la véritable communion de l'humain.¹⁰

Pour la théorie de la connaissance orientée vers Kant, la phrase « Le monde est ma représentation » était de fait considérée comme un axiome. Steiner n'a probablement polémique aussi souvent contre aucune autre phrase que celle-ci. La phrase est justifiée par le fait que chaque objet est toujours un objet pour un sujet : pas d'objet sans sujet. Comme il l'écrivit à E. v. Hartmann, Steiner ne veut cependant pas accorder à cette phrase une signification autre que simplement logique.

Pour lui, la proposition ne dit rien d'autre que le donné reçoit, par rapport au « Je » (pris tous deux comme contenu de la perception), la propriété logique de l'être-objet, le « Je » celle de l'être-sujet. Steiner ne peut pas faire le pas par lequel le monde empiriquement donné est pris en compte dans la conscience [...] même au moment d'une perception, je ne compte comme contenu de la conscience que ce qui reste ensuite comme représentation-souvenir.¹¹

Dans la mesure où l'humain pense, dit Steiner, il donne des déterminations conceptuelles aussi bien aux phénomènes du monde extérieur qu'à ceux de son monde intérieur subjectif, il vit donc dans la pensée une activité qui, dans le sens mentionné, dépasse le sujet et l'objet. Dans la mesure où il perçoit, il a des perceptions extérieures et des perceptions de lui-même : il s'observe par rapport à ses sentiments, ses représentations et ses impulsions de volonté. Ce faisant, il observe que des perceptions qu'il a faites, il retient des représentations, c'est-à-dire des concepts qui sont saturés d'expériences déterminées sur l'objet auquel ils se rapportent et qui sont ainsi individualisés. Ce n'est que dans ce contexte que le concept de représentation prend tout son sens pour Steiner. La proposition du monde comme ma représentation n'a aucun sens, même si l'on laisse de côté l'objection évidente selon laquelle la différence entre la perception et la représentation d'un morceau de fer chaud est tout de même si considérable qu'il semble injustifié de les considérer avec le même concept. Lorsque Schopenhauer justifie la proposition en disant que le soleil ne nous est pas donné sans l'œil et la terre sans la main qui sent, il oublie, selon Steiner, que l'œil et la main ne sont pas moins des perceptions que le soleil et la terre et qu'ils peuvent donc être appelés représentations au même titre que ceux-ci. Mais la proposition elle-même s'annule ainsi.¹²

9 *ibid.*, 148. cf. précédemment 146f.

10 GA 3, p. 151 ; GA 1, p. 89 ; GA 2, p. 51. Cf. auparavant Witzmann 1977, p. 77s.

11 Lettre du 1. 11. 1894, d'après Kugler 1978, p. 33.

12 GA 4, p. 79, cf. p. 107.

[105]

En ce qui concerne la pondération des moments et des côtés du processus de connaissance, le manque de différenciation entre perception et représentation n'est pas moins fatal que celui entre représentation et concept. Sur une ligne circulaire donnée par les sens, je ne peux former que la représentation et non le concept d'un cercle. Le cercle idéal, je dois le construire intérieurement : vous devez donc faire la différence entre le fait que la représentation est obtenue à partir d'objets extérieurs, et le fait que le concept naît d'une construction de l'esprit intérieure.¹³ L'apparence selon laquelle la formation d'un concept se fait en premier lieu par abstraction provient d'un manque de conscience de cette activité interne de la formation d'un concept : on croit que dans le monde extérieur nous rencontrons [...] des chevaux blancs, noirs, bruns, jaunes et qu'à partir de là on doit former le concept de cheval [...] On laisse de côté ce qui est différent, d'abord la couleur blanche, noire, etc. ...] et finalement il reste quelque chose de flou ; c'est ce qu'on appelle le concept de cheval.¹⁴ Les concepts deviennent abstraits lorsqu'ils sont isolés les uns des autres et de la perception, dans la simple pensée de l'intellect. Celle-ci est un point de passage nécessaire du processus de connaissance, dans la mesure où elle crée des concepts clairement définis, sans lesquels le monde resterait un chaos obscur et flou. Mais la faculté analytique a besoin d'être complétée par la faculté synthétique de la raison, qui met en mouvement les pensées individuelles isolées, les fait se fondre les unes dans les autres et récupère ainsi le concret à un niveau supérieur, en tant qu'unité spirituelle constitutive du multiple. La faculté de distinction, aussi perspicace soit-elle, n'atteint pas la couche profonde dans laquelle



pénètre la force de synthèse de la pensée.¹⁵

Une caractéristique importante qui distingue la science de la connaissance de Steiner de la plupart des théories contemporaines de la connaissance est sa conception, basée sur Goethe, du rapport entre l'expérience et la théorie. Selon la compréhension de Steiner, les énoncés de lois ne doivent pas s'éloigner de l'expérience, mais servent uniquement à séparer le nécessaire de l'accidentel à l'intérieur du domaine de l'expérience. Il est facile de voir que la pensée orientée vers les modèles de la science moderne de la nature définit en revanche beaucoup plus largement le domaine de compétence de la théorie. Pour Goethe et Steiner, il ne faut rien chercher derrière les phénomènes. Ils ne doivent pas être interprétés, mais placés dans un contexte dans lequel s'exprime leur loi immanente, leur logos. L'exigence « Vers les choses » et l'approche phénoménologique - et non phénoménaliste ! - L'approche fondamentale est un point de contact entre la théorie de la connaissance de Steiner et la philosophie d'Edmund Husserl, dont il a consacré une nécrologie centrale à son maître Franz Brentano dans le livre *Von Seelenrätseln* (Des énigmes de l'âme).¹⁶ Pour ces derniers, le fait que l'expérience et la théorie ou l'hypothèse ne se contredisent pas n'est pas encore une preuve. En effet, il pourrait y avoir dans la réalité une autre cause pour le processus à expliquer que celle supposée de manière hypothétique, car finalement les mêmes effets peuvent provenir de différentes causes. C'est pourquoi, pour Steiner, les conditions d'un phénomène doivent être démontrées directement et non pas par le détour d'une confirmation par les conséquences. Sinon, on ne peut pas éviter le danger que le vide entre l'expérience sensorielle et la pensée soit comblé par des chimères.¹⁷ La méthode expérimentale seule n'est pas encore une assurance contre l'éloignement des phénomènes et le manque de rapport à la réalité de la pensée. Comme on le sait, la théorie selon laquelle la littérature philosophique est un combustible est facilement vérifiée par l'expérience et ne peut guère être falsifiée, sans que l'on puisse pour autant accorder à cette théorie une importance considérable pour la réalité !

Du point de vue de l'épistémologie marxiste, on pourrait faire valoir contre l'approche épistémologique de Steiner que le critère de la production, par lequel Steiner trace une ligne à travers le donné, doit en réalité être rapporté à la pratique matérielle, c'est elle, et non la pratique de la pensée, qui garantit la connaissance. On peut répondre à cela de différentes manières. Tout d'abord, il serait inexact d'attribuer à Steiner une sous-estimation idéaliste de l'activité objective. Pour Steiner, une pensée non pratique et une pratique sans pensée ne sont pas non plus des critères de vérité valables. Pour lui, il n'y a pas de muraille de Chine entre la pensée et la pratique : la pensée est une « action intérieure » - du point de vue de la physiologie occulte, c'est un mouvement.

13 GA 108, P. 179.

14 *ibid.*

15 Cf. GA 2, 52-55.

16 GA 21. Steiner y rend hommage à la découverte de Brentano de la relation intentionnelle comme caractéristique essentielle du psychique.

17 Cf. note de Steiner sur Goethe, *Sprüche in Prosa* (versets en prose), p. 27 et 31 ; note sur Goethe, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* (Matériaux sur l'histoire de la théorie des couleurs), section : *Newton Persönlichkeit* (Personnalité de Newton).

[106]

du corps éthérique, - tandis que la pratique artisanale est à bien des égards une pensée extérieure - quand on parle de mains intelligentes, c'est plus qu'une façon de parler. Steiner critique l'intellectualisation de notre culture intellectuelle comme une unilatéralisation de l'humain et veut œuvrer pour une vivification de la pensée, une pensée qui saisit l'humain tout entier, qui n'a pas seulement des mains et des pieds au sens figuré. La science anthroposophique de la connaissance est en même temps un chemin d'exercice qui doit conduire à une telle vivification. La théorie de la connaissance de Steiner touche à celle de Piaget par le concept de construction de la réalité dans la confrontation de l'humain avec le monde, tout comme il existe de nombreux parallèles entre les deux dans la psychologie du développement. Dans sa pédagogie, Steiner observe comment la volonté du Je vit dans l'action représentative et comment l'enfant, bien avant l'apparition de représentations distanciées, associe directement, à partir d'une compréhension supraconsciente, des impressions sensorielles à des séquences de mouvements et à des expériences de qualité. Et il montre comment la pensée s'éveille et s'aiguise à la pratique.¹⁸ Steiner ne fonde cependant pas la connaissance sur la psychologie du développement comme Piaget, sa psychologie du développement et sa pédagogie reposent plutôt fermement sur le fondement



épistémologique qu'il a créé. L'étude très instructive de Peter Schneider sur la pédagogie Waldorf le montre clairement.¹⁹

La rigueur méthodologique de l'approche de Steiner s'exprime dans le fait qu'au début de la théorie de la connaissance, il ne définit pas le concept d'activité de manière si large que l'absence de présupposition lui échappe. La théorie de la connaissance sans présupposition ne doit pas prendre l'activité en soi comme point de départ, mais seulement une activité qui ne produit son contenu que dans l'acte de connaissance lui-même. Et une telle activité n'est que la pensée conceptuelle. Les autres activités, en revanche, sont toujours un traitement d'un matériau déjà donné. C'est pourquoi la pensée est le moment primaire pour la science de la connaissance, parce qu'elle est capable de se percer entièrement à jour, contrairement à l'action représentative, dans laquelle il y a toujours des moments impénétrables. Dans le mouvement corporel, nous ne sommes d'abord conscients que de ce qui peut être observé ou imaginé : nous faisons attention au déroulement du mouvement et le réglons de manière à obtenir le résultat imaginé ; ce qui se passe pendant ce temps dans l'organisme, dans la musculature, etc. reste en grande partie inconscient. Nous transférons l'expérience de notre capacité à pousser un corps et donc à le déplacer à l'image perceptive de la poussée d'un corps par un autre et nous l'expliquons ainsi, mais nous ne faisons que relier l'image perceptive à notre concept saturé de représentations. Le rôle de l'expérience pratique dans la connaissance est énorme, mais nous devons toujours admettre que ce rôle consiste toujours à expliquer par la réflexion les observations que nous faisons dans le contact avec les choses. Il est donc tout à fait erroné de vouloir déduire du rôle de la pratique dans la connaissance une preuve contre le fait que l'observation et la pensée sont les deux piliers fondamentaux de la connaissance. Il ne peut être question de pratique dans la science que dans la mesure où nous sommes capables de la reconnaître, toutes les affirmations à son sujet doivent s'appuyer sur des observations et des pensées claires et compréhensibles.²⁰

Du point de vue de l'épistémologie marxiste, on pourrait faire une autre objection au fait que Steiner s'intéresse en premier lieu au processus de connaissance individuel et non au processus de connaissance social. Il faudrait tout d'abord répondre à cela que celui-ci ne peut pas planer au-dessus des actes de connaissance individuels, mais qu'il ne peut se réaliser qu'en eux, comme un contexte déterminé. Seul l'individu peut connaître et comprendre. Du point de vue de la science anthroposophique de la connaissance, il ne peut y avoir de processus de connaissance sociale dans le sens où ce ne sont pas des sujets individuels socialisés entre eux, mais des sujets collectifs, des classes, des nations, qui reconnaissent la société en tant que telle. Les opinions collectives sont une partie de l'inconscient collectif, tel qu'il se forme précisément à travers les processus psychologiques et socio-psychologiques qui se situent en amont de la connaissance et n'atteignent pas son domaine. C'est ici que se situent les pensées d'autrui reproduites sans réfléchir, les slogans de parti et de publicité lancés avec une force suggestive, qui ne font justement pas appel à la conscience cognitive, mais aux émotions, intérêts et instincts de toutes sortes.

18 Cf. Lindenberg 1981, p. 97 et suivantes.

19 Schneider 1985.

20 Cf. note sur Goethe, Proverbes, p. 23 ; GA 4, p. 38.

[107]

Ce ne sont cependant pas seulement des phénomènes négatifs qui sont ici domiciliés, mais aussi certains moments d'un type de sentiment existant dans un contexte populaire ou d'attitudes dans le contexte d'une classe ou d'une couche professionnelle, - par exemple un sentiment spontané de solidarité dans une partie de la classe ouvrière.

Tout cela n'est pas (encore) une connaissance. Car celle-ci commence, comme nous l'avons vu, par la pensée conceptuelle, l'observation éveillée, le jugement pondéré. Cela ne nie pas le cadre social dans lequel se déroule la connaissance individuelle, qui trouve naturellement une condition préalable dans le savoir existant, dans la culture de l'époque. Il faut aussi considérer que la pensée, tant qu'elle n'est pas encore réfléchie en elle-même - elle est, comme le dit Steiner, le moment inobservé de la vie de l'âme -, n'apparaît pas pure, que des représentations, des préjugés, des désirs, des antipathies, une fois formés, s'immiscent dans le processus de connaissance en le perturbant et que, dans cette mesure, les niveaux de l'individuel et du collectif interagissent dans la vie consciente ordinaire. Il faut s'exercer à la prise de conscience du processus de connaissance pour apprendre à distinguer ces moments et à boucher les sources des illusions qui obscurcissent la connaissance. De plus, de nombreuses notions, acquises dans l'enfance, à partir du supraconscient, sont teintées d'éléments de mémoire, marquées par la manière de comprendre de



l'environnement d'alors. C'est précisément dans ces problèmes que réside l'importance pratique d'une science de la connaissance qui vise à développer une capacité de distinction claire pour les parts de ce qui est perçu, imaginé et pensé dans notre vision du monde. H. Witzmann écrit à ce sujet : « Nous vivons [...], là où nous croyons percevoir, déjà dans un monde richement conceptualisé, qui est notre possession évidente, mais subconsciente, et dont le niveau moyen coïncide avec la propriété de la réalité des humains vivant ensemble à une époque et dans un cercle culturel. Ce fait nous incite toujours à séparer de manière floue la part de la perception et celle du concept dans le contenu de notre conscience et à croire à une prédominance du contenu de la perception, alors qu'en réalité c'est la part de la pensée et des préjugés insérés dans ses habitudes qui prédomine.²¹

La conception de Steiner de la pensée intuitive, de la pensée en tant qu'organe de la pensée ²², ne signifie pas seulement que la pensée développe des pensées, mais qu'elle est capable d'absorber les idées d'autrui et de les rendre vivantes en elle comme si elles étaient les siennes. C'est précisément cet aspect qui doit être décisif pour la sociabilité de la connaissance. Car dans le véritable dialogue, il s'agit de la mise en contact de l'essence des individualités, et non de la conscience collective. En permettant l'exercice d'une telle compréhension, la science de la connaissance contribue à fonder la socialité sur la compréhension humaine. Par contre, parler d'une détermination sociale (c'est-à-dire d'une prédestination) de la connaissance conduit à l'erreur, même s'il est vrai que les découvertes de Kepler étaient impossibles sans lunette astronomique, et que même un Galilée ne pouvait guère découvrir le principe d'incertitude. Mais comme tout le monde n'est pas devenu Kepler grâce à la découverte de la lunette, la question du rôle décisif de la personnalité reste justifiée : là où un besoin social exige une certaine découverte, il se trouve en général quelqu'un pour la faire - mais ce n'est pas n'importe qui, c'est quelqu'un qui a les pouvoirs de connaissance correspondants. La sœur de Pascal, Gilberte, décrit par exemple comment son frère de 12 ans, sans autre connaissance que celle de son père selon laquelle les mathématiques sont le moyen de dessiner des figures correctes et de trouver les proportions entre elles, a rapidement recréé les définitions et les axiomes d'Euclide par ses propres recherches - sans livres.²³

Tout en se distinguant verbalement de l'utilitarisme, la thèse marxiste de la genèse de toute connaissance à partir des nécessités d'une pratique toujours orientée en premier lieu vers la conservation physique de l'existence menace d'effacer la différence de principe entre la volonté de connaissance, dans laquelle la vérité elle-même est devenue un besoin, et l'intérêt limité pour la connaissance du point de vue utilitaire. Combien de fois - surtout dans le domaine de la connaissance de soi - il est plus utile et plus pratique de se tromper que de faire une recherche impitoyable de la vérité !

Du point de vue de Steiner, la question de la vérité est plus complexe que ne veut le faire croire la thèse marxiste du caractère spéculaire de la connaissance en relation avec le critère de la pratique.

21 Witzmann 1977, p. 174 et suivantes. Sur la pensée inobservée, cf. GA 4, P. 42.

22 Kallert 1971, p. 43.

23 D'après Karlson 1965, p. 228f.

[108]

Steiner s'est certes comporté acquiesçant en ce qui concerne le principe du reflet dans la mesure où celui-ci exprime que les concepts pris isolément n'ont pas plus de réalité que des reflets. Mais il le rejette dans le sens d'une théorie de l'image/du décalque de la connaissance : la vérité n'est pas la répétition sous forme conceptuelle de ce qui existe sans l'humain, mais une création libre de l'humain en tant que cocréateur actif du processus du monde, qui ne peut pas être pensé comme une totalité achevée en soi sans la connaissance.²⁴ La théorie du reflet de la connaissance présuppose finalement un point de vue au-delà de la connaissance, à partir duquel l'original et le reflet pourraient être comparés. Or, cela est impossible, et la correction effective de nos représentations sur la réalité ne fonctionne pas de cette manière.

Steiner oppose à Kant que la vérité ne peut pas exister si elle n'est faite que dans le sujet. Il y a deux types de tromperie par lesquels le sujet se cache la vérité objective : le manque d'auto-extériorisation lors de l'observation, c'est-à-dire le manque de clarté quant à l'occupation des impressions sensorielles par des opinions et des pensées favorites ; le manque d'activité propre dans la formation des concepts, l'affaiblissement de la volonté de penser et, par conséquent, l'apparition de points d'intrusion dans la vie de représentation pour des formes de pensée habituelles et des émotions déformantes. Pourquoi les gens parlent-ils d'opinions différentes ? Parce qu'entre la vérité et ce que l'humain entend dans son for intérieur, son émotionnel, la caricature se glisse et lui déforme la chose.²⁵ Steiner souligne le rapport dialectique



entre la vérité relative et la vérité absolue : la relativité est relative et se rapproche asymptotiquement de l'absolu : les perspectives de toutes les visions philosophiques du monde mènent à une.²⁶ Une telle approche lui permet de défendre avec force l'idée de tolérance et de s'opposer aux prétentions dogmatiques à l'absolu, sans pour autant se voir contraint de dissoudre le concept de vérité dans une théorie de la connaissance pluraliste ou anarchiste, comme la théorie moderne de la science a cru devoir le faire finalement, dans sa variante fondée par Lakatos et Spinner d'une part, Feyerabend d'autre part.²⁷ Si Steiner se réfère souvent de manière positive à la phrase de Goethe : « Si je connais mon rapport à moi-même et au monde extérieur, je l'appelle vérité. Et ainsi, chacun peut avoir sa propre vérité, et c'est pourtant toujours la même, c'est un plaidoyer pour le vivant, le non-dogmatique, l'individuel et l'original, et non un refus de la notion de vérité objective.

Le but de la recherche scientifique est d'obtenir des jugements vrais. H. Witzgenmann fonde ses réflexions sur le problème de la vérité sur la distinction que fait Steiner entre les jugements perceptifs et les jugements conceptuels. Les premiers permettent de reconnaître qu'un objet sensible coïncide par essence avec un concept déterminé, ils ont pour sujet une perception et pour prédicat un concept (exemple : cet animal est ici un chien). Ces derniers relient deux concepts sans tenir compte d'une perception individuelle (exemple : la liberté est la détermination d'un être à partir de lui-même).

Comme le critère de la vérité ne peut pas être cherché en dehors du domaine de la connaissance, il doit avoir le caractère d'une assurance sur la vérité du savoir, mais en même temps être clairement plus qu'une expérience subjective de confirmation, car nous tenons dans la vie pour certaines choses comme certaines, qui se révèlent finalement très incertaines, voire peut-être même fausses. Un jugement conceptuel, selon Witzgenmann, n'est vrai que si ses concepts sont reliés uniquement sur la base de leur propre production, qu'aucune représentation provenant d'autres contextes n'y est intégrée en tant que moments impénétrables, non absorbés par le cours de la pensée, de sorte qu'il en résulte une transparence totale, une clarté, une évidence parfaite. Les jugements de perception, en revanche, sont vrais s'ils sont le résultat d'une expérience de connaissance réussie ; si la décision sur l'appartenance commune de la perception et du concept n'est pas prise par un arbitraire subjectif, mais si l'on reconnaît que la perception reçue dans la plus grande dépossession de soi retient par elle-même le concept formé dans la plus grande activité de soi et qui lui a été transmis expérimentalement, s'il lui correspond. Si ce n'est pas le cas, il faut faire une nouvelle tentative d'unification, ou bien s'abstenir de juger. Dans tous les cas, il faut renoncer à recourir à des représentations auxiliaires éloignées du phénomène, qui ne peuvent être que des pré-jugements.²⁸

24 Cf. GA 3, p. 112f.

25 GA 188, p. 230, sur Kant GA 74, p. 89.

26 Réponse aux questions sur la conférence du 16. 11. 1923 dans GA 319 ; GA 108, p. 117.

27 Cf. Spinner 1974, Feyerabend 1976. Indépendamment de la différence mentionnée, Feyerabend est l'exception rare d'un philosophe de premier plan, auquel le génie de Steiner n'a pas échappé.

28 Witzgenmann 1978, p. 28 ; 1977, p. 174. voir aussi GA 2, p. 120.

[109]

L'expérience matérielle est un cas particulier de l'expérience de connaissance de l'union/unification de l'idée et de la perception. Une expérience est construite selon des points de vue que l'on peut appeler l'idée de l'expérience. On rapproche une idée de l'expérience, on la soumet en quelque sorte à l'examen de la nature elle-même [...] Le résultat consiste dans le cas typique en un simple fait de perception qui a sa signification pour l'idée de l'expérience.²⁹ Alors qu'un phénomène du monde extérieur nous est obscur, parce que nous ne connaissons que le conditionné (l'apparence) et non la condition, le phénomène que l'expérience fournit nous est clair, car nous avons nous-mêmes rassemblé les facteurs conditionnants.³⁰ Seul celui qui a été à l'école de la formation expérimentale du jugement est capable d'une imagination/fantaisie compatible avec la réalité lors de la libre individualisation (non soutenue par la perception) des concepts sur lesquels il fonde son action, écrit Witzgenmann.³¹ C'est précisément de cette imagination morale que dépend l'action sociale créatrice, sans laquelle il n'y a pas de progrès social. L'approche de Steiner concernant le rapport entre la connaissance et le mouvement social ne peut pas être résumée sans difficulté à l'un des concepts opposés de liberté de jugement de valeur et de partialité. La science sociale anthroposophique ne se place pas du point de vue du spectateur, mais elle apporte un éclairage analytique et une aide à la réalisation des tâches sociales.³² Le postulat d'une science sociale exempte de valeurs objectives est pour Steiner l'expression des limites de



la pensée formée par la science de la nature, qui ne veut se mouvoir qu'au gré des faits extérieurs sensoriels, reproductibles expérimentalement ou constatables statistiquement, et se condamne ainsi finalement à la stérilité face à la réalité sociale.³³

Un décisionnisme qui ne peut pas trouver le pont entre la connaissance et l'action et qui ne laisse donc que l'arbitraire n'était pas l'affaire de Steiner. L'action doit reposer sur un discernement objectif, mais la décision de valeur doit être entièrement placée sous la responsabilité subjective de l'individu. Une éthique générale en tant que science normative apparaît à Steiner comme une impossibilité interne, une intrusion dans la sphère de liberté de l'individu. C'est en cela qu'il se distingue de Max Scheler, qu'il estime, et avec lequel il a en commun la direction prise contre le formalisme éthique de Kant. Selon la philosophie de la liberté de Steiner, l'éthique ne doit pas être plus qu'une doctrine naturelle des représentations morales qui a affaire aux productions morales imaginaires/de la fantaisie des individus humains libres.³⁴ Un tel individualisme éthique met Steiner en conflit avec la conception marxiste d'une morale humaniste justifiable par des intérêts de classe et contraignante pour la collectivité, telle qu'elle est à la base de la thèse de l'unité de l'objectivité et de la partialité : pour lui, la véritable communauté ne peut naître que de l'action individuelle responsable. Mais comment une cohabitation des humains est-elle possible si chacun s'efforce uniquement de mettre en valeur son individualité ? C'est là l'une des objections du moralisme mal compris. Celui-ci croit qu'une communauté d'humains n'est possible que s'ils sont tous unis par un ordre moral établi en commun.³⁵

Ce que l'on a pris l'habitude de qualifier aujourd'hui de totalitaire consiste précisément en cette opinion selon laquelle certaines vérités fondamentales ou maximes éthiques et esthétiques obligatoires pour la collectivité doivent être fixées dans la société par des instances quelconques nommées à cet effet, et qu'il faut inculquer au peuple par l'éducation, l'agitation et la propagande, etc. Le totalitaire, avec sa méfiance envers l'individu, ne comprend justement pas l'unité du monde des idées. Il ne comprend pas que le monde des idées qui est actif en moi n'est pas différent de celui de mes semblables [...] La différence entre moi et mon semblable ne réside absolument pas dans le fait que nous vivons dans deux mondes de l'esprit tout à fait différents, mais dans le fait qu'il reçoit du monde des idées que nous avons en commun d'autres intuitions que moi. Il veut vivre ses intuitions, moi les miennes. Si nous puisons tous deux réellement dans l'idée et ne suivons pas d'impulsions extérieures (physiques ou spirituelles), nous ne pouvons nous rencontrer que dans la même aspiration, dans les mêmes intuitions. Un malentendu moral, un choc, est exclu chez des humains moralement libres [...]

29 C. Unger, 1, 1964, p. 19 et suivantes.

30 GA 1, P. 132.

31 Witzmann 1978, p. 43.

32 Foie 1978, p. 282.

33 Cf. sur ce complexe chez Schweppenhäuser 1985.

34 GA 4, P. 242.

35 *ibid.*, p. 165.

[110]

Seul celui qui n'est pas libre moralement [...] repousse son prochain s'il ne suit pas le même instinct et le même commandement. Vivre dans l'amour de l'action et laisser vivre dans la compréhension du vouloir d'autrui est la maxime fondamentale des humains libres.³⁶ On ne peut pas apprendre aux humains de notre époque la communauté par des moyens extérieurs qui deviennent aussitôt des moyens de contrainte.

La théorie critique, qui met en évidence les réductions de la connaissance conditionnées socialement, est toujours justifiée pour un tel mode de pensée. Une telle barrière à la connaissance est par exemple l'intérêt, découlant de la situation de classe d'une minorité, à justifier les rapports sociaux inhumains existants. Mais la suppression des barrières ne suffit pas à créer un contenu de connaissance positif - celui-ci naît de la volonté de connaissance, et pas seulement d'une situation d'intérêt alternative et progressiste. L'appel à la pratique ne doit pas se transformer en rituel de légitimation : les résultats de la pratique ne parlent pas d'eux-mêmes, ne prouvent rien automatiquement, mais nécessitent une interprétation sur laquelle une discussion libre doit être possible. Là où ce n'est pas le cas, la liberté de la vie de l'esprit et de la connaissance est mise en danger : la régression sociale menace, même si la remise en question de la liberté de connaissance est justifiée par le progrès social et ses nécessités.



La présentation du concept anthroposophique de la connaissance resterait incomplète en un point décisif si elle n'incluait pas ce que Steiner appelle la connaissance des mondes supérieurs : en apprenant à communiquer avec l'esprit qui imprègne le monde visible, le chercheur de connaissance peut finalement se rendre capable de s'ouvrir à l'essentialité spirituelle, même là où elle ne se manifeste pas directement dans le monde physique. Le pas vers l'occulte est pour beaucoup, jusqu'à aujourd'hui, l'irritation décisive qu'ils prennent à Steiner. En se référant à l'occultisme de Steiner, on tente jusqu'à aujourd'hui de dénier à ses méthodes de connaissance et aux résultats de ses recherches leur caractère scientifique. On peut citer comme critères de distinction entre science et pseudo-science : La cohérence logique (c'est-à-dire l'absence de contradictions absurdes), la compatibilité des affirmations respectives avec les résultats empiriques disponibles, le contenu empirique, la réflexion critique sur la formation des concepts et les méthodes utilisées, l'aspiration à l'objectivité et à une certaine systématique, qui doit cependant être ouverte et ne pas avoir un caractère dogmatique fermé. Selon sa propre compréhension de soi, la science de l'esprit de Steiner, avec laquelle il s'aventure dans un monde suprasensible d'entités et de forces qui n'existent pas pour la conscience ordinaire, ne doit pas craindre ces critères. Le franchissement des frontières doit être méthodiquement contrôlé, de sorte que l'on soit à l'abri de tomber dans une expérience illusoire et hallucinatoire simplement subjective.

La possibilité de contrôle réside dans le fait que l'on part de la pensée. C'est fondamentalement nouveau : toutes les formations occultes antérieures ont emprunté, ou devaient emprunter, d'autres chemins, des chemins qui sont aujourd'hui devenus obsolètes.³⁷ Selon Steiner, le germe de la clairvoyance est déjà inclut dans la pensée pure. Car les pensées et les idées naissent exactement du même processus que celui qui donne naissance aux forces les plus élevées. Et il est extrêmement important que le début de la clairvoyance soit en fait quelque chose de tout à fait banal. Il suffit de saisir la nature suprasensible des concepts et des idées [...] Et dans la foulée, la phrase de Kant sur les Lumières comme le courage de se servir de sa propre raison sans direction extérieure est reprise et transformée : « Humai, ose aborder tes concepts et tes idées comme les débuts d'une clairvoyance ».³⁸

Habituellement, on a tendance à voir la clairvoyance en relation avec des phénomènes médiumniques et visionnaires, avec un état de conscience abaissé. Steiner affirme au contraire qu'il ne s'agit pas d'une atténuation, mais d'une élévation de la conscience. Tandis que son occultisme lui valait le reproche d'irrationalisme, les cercles de l'industrie des gourous répandaient à son sujet l'idée que c'était justement son intellectualisme qui l'empêchait de devenir véritablement un avec le Tout-Un.³⁹ Steiner a présenté de manière très impressionnante le rapport entre l'anthroposophie et la philosophie lors du 4e Congrès international des philosophes de 1911 à Bologne :

36 *ibid.*, p. 166.

37 Cf. par exemple Bühler 1980, Schulte 1980, Garlgren 1984.

38 Dans Bases occultes de la Bhagavadgita, GA 146, d'après Palmer 1976, p. 111f.

39 C'est ainsi que raisonne par exemple le chef de secte Bagwan Sre Rajinsh. Sur l'industrie des gourous, cf. Rau 1972.

[111]

Après de longues explications sur la théorie de la connaissance, qui culminent dans le fait que la connaissance est quelque chose de non clos et fluant, qui pousse toujours plus en avant ses frontières, il développe là la sorte des exercices qui mènent à la connaissance des mondes supérieurs. On se plonge systématiquement et de manière répétée dans des pensées ou des images symboliques qui ne sont pas prises dans leur signification extérieure, mais que l'on laisse vivre comme des forces actives dans l'âme. Les plus fructueuses sont celles qui se réfèrent de manière vivante et synthétique à un contenu varié. Prenons l'exemple de ce que Goethe a appelé son idée de la « plante originelle ». Les formes mathématiques sont également particulièrement appropriées. La véritable recherche spirituelle emporte avec elle tout l'appareil psychique/d'âme de la logique et de l'introspection lorsqu'elle tente de déplacer la conscience de la sphère sensible vers la sphère suprasensible. C'est pourquoi on ne peut pas lui reprocher de ne pas tenir compte de l'élément rationnel de la connaissance. Elle ne peut cependant pas traiter son contenu en concepts après la perception, parce qu'elle emporte toujours l'élément rationnel avec elle lorsqu'elle sort du monde des sens et le conserve toujours comme un squelette de l'expérience suprasensible dans toute perception suprasensible, comme une partie intégrante.⁴⁰

L'échelle des degrés de la connaissance supérieure mène de la pensée pure à l'inspiration et à l'intuition en passant par l'imagination. Le niveau de connaissance ordinaire qui doit être dépassé pour atteindre les



connaissances des mondes supérieurs est la connaissance objective, matérielle : la connaissance scientifique ordinaire en fait aussi partie, car la science ne fait qu'affiner la connaissance ordinaire, la rendre plus disciplinée. Elle arme les sens d'instruments - microscope, télescope, etc. - pour voir plus précisément ce que les sens désarmés ne voient pas [...] Même dans l'application de la pensée aux choses et aux faits, cette science s'arrête à ce qui est déjà pratiqué dans la vie quotidienne. On classe les objets, on les décrit et on les compare, on cherche à se faire une image de leur changement. La connaissance matérielle ne forme pas d'image ni de concept chez un humain sain, lorsqu'un objet extérieur des sens n'est pas présent. Le « Je » reste alors inactif.⁴¹

La pensée pure est le premier pas pour sortir de la connaissance matérielle : on n'utilise plus les concepts de manière instrumentale, mais on prend conscience de l'activité de formation des concepts dans l'observation psychique/d'âme. On trouve ainsi le Je - à la différence du sentiment de soi ordinaire lié au corps - comme une réalité spirituelle qui s'incarne dans la pensée. Mais la connaissance de mondes supérieurs doit maintenant faire sortir le Je de lui-même et le mettre en contact avec l'essentialité, qui a le même rang de réalité que le Je. De même que c'est du fantasme, au sens ordinaire, de se représenter des objets là où il n'y en a pas, c'est du fantasme de s'imaginer une réalité spirituelle là où il n'y en a pas. La réalité spirituelle s'habille d'abord d'images intérieures. La capacité de traiter de telles images est la force de l'imagination. Cette capacité signifie aussi être conscient que l'on a encore affaire à des images de la réalité, et non à la réalité elle-même. Au deuxième niveau, que Steiner appelle inspiration, on arrive à des expériences dans lesquelles des êtres des mondes supérieurs expriment directement leur signification, le troisième niveau, l'intuition, est un véritable échange d'essence, la connaissance par le fait de devenir identique à ce qui est à connaître, sans perdre son essence propre. B. Wulff résume ainsi de manière concise les caractéristiques des trois étapes : Dans la connaissance de soi pensante, le Je, se saisit en tant qu'être créateur, dans la connaissance de l'être, l'être se révèle à lui sous forme d'images créatrices (imagination) ; dans le « rapport au sentiment », l'être impressionne celui qui le reconnaît comme le son impressionne l'ouïe (bien sûr, il ne faut pas penser ici au son physique ; ce n'est qu'une comparaison) ; dans le « rapport à la volonté », le Je, se reconnaît comme apparenté aux forces de la volonté qui agissent derrière la nature physique, les entités créatrices du monde.⁴²

Steiner cite le respect et l'admiration pour la vérité et la connaissance, le développement de la vie intérieure comme conditions d'une formation spirituelle qui mène à de telles « connaissances supérieures » : « Créé des moments de calme intérieur et apprends à distinguer l'essentiel de l'inessentiel ». ⁴³ La concentration est le point de départ ; l'exercice d'une pensée contrôlée sur des thèmes simples, non imprégnés de représentations de souvenirs et clairs. Ce faisant, on fait l'expérience que l'autonomie de la conscience est d'abord moins grande que ce que l'on pense habituellement d'elle-même :

40 Dans GA 35, cité d'après Kugler 1978, p. 44, 47.

41 GA 12, p. 15 et suiv. Où se trouve également ce qui suit.

42 Wulf 1964, p. 42 et suivantes.

43 GA 10, P. 22.

[112]

se concentrer, si des circonstances extérieures n'y obligent pas, s'apprend d'abord. La sérénité, l'initiative de la volonté, la positivité et l'impartialité sont des qualités que le pratiquant doit s'approprier. La concentration ouvre la voie à la contemplation et à la méditation. Dans 'Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs' et 'La science de l'occulte', les motifs de pensée connus de la dialectique apparaissent comme contenus de méditation : On doit acquérir un sentiment vivant pour la polarité des processus de construction et de décomposition dans la nature, pour les états de vie des êtres de la nature. Il faut toujours se plonger dans les forces de développement cachées dans une graine végétale ou faire l'expérience, dans la 'méditation de la Rose-Croix', de la manière dont le développement supérieur est lié à l'unilatéralité (concupiscence et agressivité dans le règne animal par rapport au règne végétal) et de la manière dont l'humain purifié, mûri et ainsi libéré finit par retrouver un peu de la pureté de l'existence végétale à un niveau supérieur. Le symbole de la croix noire, au centre de laquelle poussent sept roses rouges, est la « négation de la négation » devenue image.⁴⁴

Steiner n'a jamais postulé pour lui-même un monopole de la connaissance ou exigé une soumission croyante à son autorité, il a plutôt toujours fait appel au bon sens et au jugement individuel et a compté sur le fait que le chemin de la connaissance qu'il a tracé serait emprunté par le plus grand nombre possible



d'humains de manière autonome. On peut parfois entendre dire que la méthode de connaissance anthroposophique contrevient au critère d'intersubjectivité. Mais finalement, la science établie doit aussi présupposer, en ce qui concerne l'examen intersubjectif, la maîtrise des moyens de connaissance correspondants par les examinateurs. Le problème ne peut donc résider que dans le fait que trop peu d'humains ont jusqu'à présent pénétré dans le domaine indiqué par Steiner au point de pouvoir participer de manière compétente à un examen intersubjectif. Le caractère pionnier de sa démarche ne peut cependant pas être sérieusement invoqué comme argument contre Steiner.

44 Cf. GA 10, p. 32 et suivantes, 44 et suivantes ; GA 13, p. 229 et suivantes.

[113]

Partie III : Histoire, société et personnalité

La conception matérialiste de l'histoire : la théorie de base Doctrine de la superstructure et concept de la société économique formation de la société

Jusqu'à aujourd'hui, les partisans du marxisme considèrent que la grandeur scientifique du marxisme réside avant tout dans la mise en évidence des lois de développement de la société. Les critiques du marxisme voient en revanche la thèse selon laquelle le développement des formes sociales est un processus de l'histoire naturelle en contradiction avec l'appel simultané à un changement pratique ; - c'est la même chose, selon le néo-kantien R. Stammler, que de vouloir fonder un parti pour provoquer une éclipse de lune. La justification du socialisme comme exigence d'un devoir-être ne s'accorde pas avec le postulat de sa genèse nécessaire à partir de l'être social.⁴⁵

En fait, Marx semble avoir été plus conscient de cette problématique que ne le suggèrent habituellement les critiques. Certes, selon lui, même la société qui a découvert la loi naturelle de son mouvement [...] ne peut ni sauter ni décréter des évolutions naturelles, mais la marge de manœuvre du facteur subjectif est tout de même suffisamment large pour que l'évolution puisse prendre des formes plus brutales ou plus humaines, pour qu'une action historique intelligente puisse abréger ou atténuer les douleurs de l'accouchement d'un nouvel ordre social.⁴⁶

Dans le Manifeste communiste, il est même question du fait que les luttes de classes historiques se sont terminées par la victoire d'un côté ou par la destruction commune des classes en lutte, et que leur issue n'était donc pas entièrement prédéterminée.⁴⁷ Le marxisme révolutionnaire, comme l'affirment aujourd'hui les marxistes soviétiques, a combattu l'objectivisme et l'économisme de la IIe Internationale, qui, en comptant sur la réalisation des lois objectives de l'histoire en marche, a méprisé l'action révolutionnaire des masses. La connaissance des lois de l'histoire ne dispense cependant pas de l'action, mais l'exige précisément pour réaliser les lois objectives.

Les lois de l'histoire - bien qu'elles agissent avec nécessité - ne doivent pas être simplement assimilées aux lois de la nature : Dans la nature, ce sont des agents aveugles qui agissent, dans l'histoire de la société, les agents sont tous des humains doués de conscience, agissant avec réflexion ou avec passion, travaillant à des fins déterminées ; rien ne se passe ici sans intention consciente, sans but voulu [...], écrit Engels.⁴⁸ Les lois sociales doivent donc être pensées comme des rapports dans l'action humaine, et il faut encore distinguer les lois universelles de celles qui ne valent que pour certaines formes de société, par exemple les sociétés de classes.

La première nécessité fondamentale pour l'action historique résulte de l'obligation de maintenir l'existence par le travail : les humains ont besoin de nourriture, de vêtements, de logement, etc. qu'ils doivent acquérir par le processus métabolique avec la nature. Les conditions de cette acquisition obligent à la communauté : ce n'est que par le travail communautaire, social, que les humains peuvent s'affirmer face à la nature. On peut parler ici d'une loi objective, dans la mesure où cette nécessité est indépendante des idées et des désirs des humains, qui doivent au contraire s'y adapter. De même, l'individu se voit toujours déjà né dans une certaine forme de société et se trouve ainsi confronté à des conditions objectives de son action qu'il ne peut



pas modifier arbitrairement.

45 MEW 23, p. 16, Stammler n. Konst., p. 268f. Pour l'ensemble du chapitre, cf. 265-335 et les chapitres correspondants du manuel Grundlagen des hist. Mat.

46 MEW 23, p. 15f.

47 MEW 4, P. 462.

48 MEW 21, P. 296.

[114]

Le marxisme ne s'arrête cependant pas à constater des conditions générales objectives dans lesquelles l'action se déroule, mais il conçoit les nécessités sociales comme des raisons déterminantes pour l'action : dans la production sociale de leur vie matérielle, les humains entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, des rapports de production qui correspondent à un certain stade de développement de leurs forces productives matérielles. [...] Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et spirituelle en général. Ce n'est pas la conscience des humains qui détermine leur être, mais inversement leur être social qui détermine leur conscience.⁴⁹ Les rapports et les relations n'existent pas de manière matérielle et tangible. Pourtant, les rapports de production doivent être des rapports matériels au sens de la définition léninienne de la matière, car ils existent objectivement et réellement, indépendamment des désirs et des opinions des humains. Les motifs idéaux et les ressorts individuels de l'action ne sont pas déterminants. Les idéaux se révèlent être, dans une large mesure, des illusions que les individus doivent se faire sur les causes sociales matérielles qui sous-tendent effectivement leurs actions, du moins tant qu'ils ne les perçoivent pas ou pas pleinement, ce qui n'a été rendu possible que par la théorie sociale marxiste. Avant cela, leur conscience est nécessairement un reflet inversé et déformé de l'être social. La science, l'art, la religion, la morale, le droit n'ont pas seulement une importance socio-économique dans la mesure où ils peuvent fournir des points de vue pour une réglementation des questions économiques au sens le plus large. Ils ne sont qu'une partie de la superstructure qui reflète la base économique de la société, ils sont en fin de compte marqués et déterminés par le contenu qu'ils reflètent.

Marx est tout à fait conscient du fait que le travail n'est pas un processus purement matériel, mais qu'il a un côté spirituel : une araignée effectue des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et une abeille fait honte à plus d'un bâtisseur humain par la construction de ses cellules de cire. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais bâtisseur de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire en cire.⁵⁰ Selon les marxistes-léninistes, il ne faut pas en conclure que l'être social et la conscience se confondent de manière indiscernable ou que les rapports de production sont des rapports spirituels : car l'être reste toujours donné à la conscience et n'est jamais totalement saisi par elle. La primauté de l'être social s'est aussi exprimée dans le passé par le fait qu'en règle générale, les actions humaines - surtout à long terme - ont eu des conséquences tout à fait différentes de celles qui avaient été directement voulues et prévues : dans cette mesure, les résultats qui se sont produits ont finalement touché les humains de la même manière que des forces naturelles agissant aveuglément : « L'histoire se fait de telle sorte, écrit Engels, que le résultat final résulte toujours des conflits de nombreuses volontés individuelles [...] il s'agit donc d'innombrables forces qui s'entrecroisent [. ...], dont résulte une résultante - le résultat historique - qui peut elle-même être considérée comme le produit d'une puissance agissant dans son ensemble, sans conscience et sans volonté.⁵¹ Le socialisme doit certes faire des humains, pour la première fois, les sujets de leur histoire, dans le sens où il est désormais possible d'agir de manière planifiée, prévisible dans ses effets, pour le bien de tous, mais l'objectivité des lois sociales subsiste malgré tout, et on ne les méconnaît pas impunément.

Outre la structure économique, la condition matérielle de la vie sociale est aussi la géographie (fertilité d'un pays, richesse en ressources naturelles). Mais ces conditions naturelles ne sont pas considérées comme décisives par le marxisme. Cela se voit déjà au fait que l'exploitation des ressources naturelles est toujours une question de niveau technique atteint par la société. L'interaction entre la société et la nature implique des effets de plus en plus importants de l'humain sur son environnement ; les problèmes écologiques actuels montrent, selon les marxistes, la nécessité de remplacer l'ordre capitaliste orienté vers le profit qui a survécu par une économie socialiste planifiée.

La croissance démographique n'est pas non plus un simple problème biologique naturel : la faim, la misère et le chômage sont considérés comme largement conditionnés par la structure sociale ; on donne donc tort à



Malthus et à ses épigones

49 MEW 13, p. 8f.

50 MEW 23, P. 193.

51 à J. Bloch, 21.9. 1890, MEW 37, p. 464.

[115]

lorsqu'ils propagent des limitations rigoureuses de la croissance de la population. Si la population mondiale s'élève aujourd'hui à environ 3 milliards d'habitants, cela pose certes de nombreux problèmes, même selon les marxistes, mais la Terre peut en principe supporter encore bien plus d'êtres humains qu'actuellement, si seulement toutes les possibilités d'alimentation - de l'agriculture océanique à la synthèse chimique des aliments - sont exploitées. Cette position ne signifie toutefois pas un rejet général de la régulation des naissances. Engels écrivait déjà cette phrase plutôt inquiétante au vu des possibilités actuelles de la biotechnologie : « Mais si un jour la société communiste se voit obligée de régler la production des humains de la même manière qu'elle a déjà réglé la production des choses, c'est elle et elle seule qui l'exécutera sans difficulté. »⁵²

Les concepts de forces productives et de rapports de production constituent une paire de catégories décisive dans le matérialisme historique. Les forces productives comprennent deux composantes : 1. les objets de travail (la partie de la nature qui est travaillée, transformée ou retravaillée) et les moyens de travail (les outils utilisés, qui constituent en quelque sorte les organes artificiels de l'humain) ; tous deux forment, en tant que moyens de production, les éléments matériels du processus de travail. Ceux-ci doivent être mis en mouvement par le travail vivant. Les forces productives sont donc 2. les humains actifs avec leurs dons, leurs capacités, leurs aptitudes et leurs expériences de production. Mais ces aptitudes sont toujours déterminées par le niveau de maîtrise de la nature déjà atteint, qui détermine aussi la marge de manœuvre pour les inventions et l'application pratique de nouvelles technologies. Dans cette mesure, on ne voit pas dans la mise en évidence du rôle des humains au travail un danger pour la thèse de la primauté de l'objectif sur le subjectif, notamment parce que chaque génération acquiert ses compétences de travail en manipulant les moyens de production traditionnels qui doivent constituer la base matérielle de la continuité de l'histoire. Le niveau de développement des forces productives est un critère historique décisif : ce n'est pas ce qui est fait, mais comment, avec quels moyens de travail, qui distingue les époques économiques.⁵³ Les rapports de production, par opposition aux forces productives, désignent les relations que les humains nouent entre eux dans le processus de production de biens matériels. Le rapport avec les moyens de production de base est ici décisive. La propriété commune doit établir des rapports de coopération et d'aide mutuelles, tandis que la propriété privée des moyens de production décisifs doit engendrer des rapports de domination et d'exploitation. On distingue différents types historiques de propriété commune (de la propriété tribale à la propriété moderne du peuple dans les pays socialistes) et de propriété privée (p. ex. féodale et capitaliste). Les rapports de production sont aussi déterminants pour les rapports de distribution et d'échange.

Les forces productives et les rapports de production s'opposent comme la forme sociale et le contenu matériel de la production matérielle de biens. L'étroit pendant entre ces deux aspects est reflété par le concept de mode de production. Leur rapport réciproque est déterminé par le fait que les rapports de production se forment sous l'influence déterminante du développement des forces productives, avec la dynamique desquelles ils entrent finalement en contradiction, une dialectique qui constitue la source même du mouvement et du développement de la société. De formes de développement des forces productives, ces rapports se transforment en entraves à celles-ci. Une forme de société ne disparaît jamais avant que toutes les forces productives pour lesquelles elle est suffisamment avancée ne soient développées, et de nouveaux rapports de production supérieurs ne prennent jamais le relais avant que les conditions matérielles de leur existence n'aient éclos dans le sein même de l'ancienne société.⁵⁴ Dans la société capitaliste se développe la contradiction explosive entre le caractère social de la production hautement technique basée sur la division du travail et la forme privée d'appropriation des biens créés par les propriétaires des moyens de production. Il ne faut toutefois pas se représenter le rôle inhibiteur des rapports de production survivants dans le sens d'une stagnation absolue, mais plutôt dans le sens d'une déformation qui crée des problèmes, transforme les forces productives en forces destructrices, empêche l'utilisation de tous les moyens techniques pour le bien de l'humain. L'époque où les économistes soviétiques s'étonnaient que le capitalisme ne stagne pas complètement est révolue.



52 à K. Kautsky, 1. 2. 1881, MEW 3S, p. 151.

53 MEW 23, p. 194 et suivantes.

54 MEW 13, P. 9.

[116]

Pour mettre en évidence le caractère général d'un ordre social - déterminé par le mode de production - par rapport aux circonstances particulières de son apparition dans tel ou tel pays, le marxisme développe la catégorie de formation économique de la société. La société est un organisme social, c'est-à-dire un système de phénomènes et de rapports organiquement liés entre eux et interdépendants.⁵⁵ On l'appelle formation économique parce que la structure économique de la société, telle qu'elle se présente à chaque fois, constitue la base réelle à partir de laquelle s'explique en dernière instance toute la superstructure des institutions juridiques et politiques ainsi que des modes de représentation religieux, philosophiques et autres de chaque époque historique.⁵⁶ Cette structure économique est la base de la société, dont la superstructure comprend trois groupes de phénomènes : premièrement, les idées sociales, les humeurs, les sentiments sociaux, c'est-à-dire l'idéologie et la psychologie sociale ; deuxièmement, les différentes organisations et institutions : l'État, les tribunaux, les églises, etc. ; et troisièmement, les rapports de superstructure (rapports idéologiques) entre les humains.⁵⁷ Ceux-ci, contrairement aux rapports matériels qui se forment spontanément et inévitablement, sont engagés plus ou moins volontairement et consciemment (on pense ici à l'opposition entre un rapport de travail - nécessaire pour des raisons d'existence - et l'adhésion volontaire à un parti politique, par exemple). La notion de rapports sociaux matériels est certes un peu plus large que la notion de base, car elle englobe par exemple aussi des rapports élémentaires en dehors de la production, par exemple dans la famille.⁵⁸ D'un autre côté, la superstructure n'est pas simplement idéale, car elle s'appuie sur des formes de contrôle social et utilise des moyens matériels - police, armée, prisons. La superstructure est en relation de correspondance avec la base respective, ses contradictions (lutttes de partis, querelles idéologiques, etc.) sont en fin de compte l'expression des contradictions de la base. On dit qu'il ne peut y avoir de véritable démocratie politique là où le pouvoir économique capitaliste privé est moins déterminant pour la base.

Une question intéressante concernant la superstructure est la suivante : La thèse marxiste-léniniste de la nécessité du pouvoir étatique de la classe ouvrière comme instrument de la construction socialiste contredit-elle la primauté affirmée de la base ? On pourrait argumenter que la base, c'est-à-dire l'économie socialiste, est ici dirigée et déterminée par l'État, c'est-à-dire par la superstructure. Mais on rétorque que, premièrement, la nouvelle superstructure est l'expression de la nécessité économique du passage au socialisme, deuxièmement, la formation de la société socialiste n'est pas possible sans conditions matérielles mûres, troisièmement, la nouvelle superstructure n'est pas la cause du socialisme, mais seulement un moyen de l'imposer, et quatrièmement, elle ne se consolide définitivement que lorsque la nouvelle forme de production s'est imposée, ce qui ne constitue donc pas une objection.

Le marxisme conçoit l'histoire comme le processus de la naissance nécessaire, du développement et de la disparition des formes économiques de la société, dans la succession desquelles règne une loi bien déterminée : De la société primitive sans classes, mais pauvre et primitive, le chemin de l'humanité passe par les formations antagonistes (société esclavagiste, féodalisme, capitalisme) pour aboutir à la société communiste sans classes, qui peut s'appuyer sur les forces productives les plus développées. C'est dans la dialectique de l'évolution des formations que l'on voit le fondement de l'unité et de la cohérence du processus historique, que l'on ne veut pas voir se dissoudre dans les histoires des différents groupes culturels au sens de Spengler et de Toynbee, même si l'on ne nie pas leur relative indépendance.

Dans le détail, cette vision de l'histoire se présente ainsi : Dans l'ordre gentilice de la société primitive, il en résulte une division primitive du travail selon des critères d'âge et de sexe. Avec les deux grandes divisions du travail entre la chasse ou la cueillette et l'agriculture et entre l'agriculture et l'artisanat, la productivité du travail augmente. Avec une partie du surplus qui en résulte, au-delà de ce qui est nécessaire à la subsistance (surproduit), on échange auprès d'autres tribus des biens que l'on ne peut pas produire soi-même ou pas en quantité suffisante. Cet échange primitif de marchandises aux marges des communautés approfondit la division du travail et a pour conséquence à long terme que certaines marchandises jouent le rôle de marchandises équivalentes (coquillages, bétail, etc.), que ce rôle finit par se confondre avec les métaux précieux et que l'équivalent général, l'argent, entre en scène.

⁵⁵ Konstantinov, p. 313.



56 Engels, MEW 20, p. 2S.

57 Const. S. 319.

58 ibid. 317.

[117]

L'argent permet entre autres la spécialisation de certains dans le commerce, donc une nouvelle division du travail. De là et du surproduit croissant naît la possibilité d'accumuler et de redistribuer les richesses au profit d'une minorité : l'exploitation devient possible. Dès la sédentarisation, conséquence de l'agriculture, l'utilisation de prisonniers issus de luttes tribales comme esclaves devient plus judicieuse que leur mise à mort. Les premières colonies urbaines apparaissent. Tous ces facteurs décomposent la société primitive, qui est remplacée - d'abord dans les cultures fluviales du Nil, de l'Euphrate, du Yangtze, etc. - apparaissent les premières sociétés de classes. Là où l'esclavage est devenu la base de la production sociale, la formation esclavagiste est apparue. Sa forme classique et florissante s'est développée dans le bassin méditerranéen [...] L'accès aux esclaves s'y est fait principalement par le biais de conquêtes [...] La Grèce et Rome servent généralement de modèle pour juger de l'ensemble de la formation. Mais une telle approche n'est pas historiquement exacte. En Inde, en Chine et dans un certain nombre d'États du Moyen-Orient, l'évolution s'est faite sous des formes légèrement différentes. L'esclavage n'y a pas connu un développement aussi large qu'en Grèce et à Rome. Un système de communautés villageoises relativement fermées et un État despotique centralisé qui, outre les fonctions politiques, exerçait la fonction économique de construction et d'entretien des systèmes d'irrigation dont dépendait la prospérité de l'agriculture, ainsi qu'une division stricte en castes, constituaient un type de société spécifique, basé sur un mode de production que Marx a appelé le mode de production asiatique. Cette société, qui existait en Asie, mais aussi dans un certain nombre de pays d'Afrique (Égypte), était une société de classes [...], mais diverses relations communautaires étaient conservées, ce qui se traduisait par le sous-développement de la propriété privée de la terre. Les chercheurs marxistes ne s'accordent pas sur le fait de savoir s'il s'agit d'une formation distincte, mais ils s'accordent à dire qu'il s'agit d'un type spécifique d'organisation sociale, caractérisé par un haut degré de stagnation, ce qui le distingue fortement du monde dynamique du bassin méditerranéen (considéré selon les critères de l'époque).⁵⁹

La société féodale est une évolution supérieure, mais, dans l'ensemble, le féodalisme est aussi une société stagnante. Une technique fondée sur la routine, l'enclavement et l'isolement, un faible développement des voies de communication et des moyens d'information, l'existence d'une réglementation stricte et immuable pour tous les types d'activités, les barrières de statut, la pression des traditions, une réglementation brutale de la vie spirituelle par l'Église [...], tout cela freinait les changements progressifs [...] Le développement de la division du travail, l'accroissement des relations entre marchandises et argent, l'apparition de nouveaux marchés, etc. appelaient de nouvelles forces productives, la coopération et la manufacture, qui, comme nous le savons, préparaient les conditions de l'émergence de la production mécanisée. Les nouvelles forces productives nécessitaient aussi de nouvelles formes économiques et sociales pour permettre leur développement. C'est pourquoi le féodalisme a dû céder la place à une nouvelle formation sociale économique, le capitalisme.⁶⁰ Le capitalisme entraîne une énorme augmentation du rythme de développement de la société. Dans le Manifeste communiste, on peut lire à ce sujet : « La bourgeoisie ne peut exister sans [...] révolutionner continuellement tous les rapports sociaux [...] l'incertitude et le mouvement perpétuels caractérisent l'époque bourgeoise avant toutes les précédentes [...] Le besoin d'un débouché toujours étendu chasse la bourgeoisie sur tout le globe terrestre. Elle doit s'implanter partout, cultiver partout, établir des liens partout. ⁶¹

Dans la société esclavagiste, les éléments matériels et vivants des forces productives sont des propriétés privées (le droit romain les appelle d'ailleurs des outils parlants et non parlants). Le système féodal est basé sur la grande propriété foncière. Le seigneur féodal, en tant que propriétaire, exploite le paysan qui dépend de lui personnellement, en le contraignant à la corvée ou à certaines taxes. La structure économique capitaliste est déterminée par la propriété privée des capitalistes sur les usines, les mines, etc. et, d'autre part, par l'existence du travailleur salarié doublement libre - libre de toute dépendance personnelle et de tout moyen de travail et d'existence - qui est contraint de vendre sa force de travail comme marchandise au propriétaire du capital.

59 ibid. 324s.

60 ibid. 32s.



Dans les trois sociétés de classes, il existe, outre les formes de propriété mentionnées, la petite propriété des paysans et des artisans. D'un point de vue marxiste, celle-ci repose sur le travail personnel, tandis que la grande propriété repose sur l'exploitation de la force de travail d'autrui. Certes, les pôles respectifs de l'antagonisme social changent au cours de cette période historique, mais quelle que soit la forme d'exploitation, le rapport exploités-exploiteurs reste le même. Le Golgotha de l'humanité (Karl Liebknecht) à travers les sociétés antagonistes est considéré comme nécessaire pour que l'humain puisse s'arracher à la nature et s'opposer à elle en la dominant ; mais cette domination sur la nature a été acquise au prix de la domination des humains sur leur propre processus social, au prix de l'aliénation. C'est pourquoi Marx parle aussi de la préhistoire de l'humanité, dont la véritable histoire ne commencera que lorsque le saut du royaume de la nécessité au royaume de la liberté sera réussi, lorsque le socialisme/communisme aura remplacé le capitalisme.⁶²

Pour Marx, la mesure de la liberté humaine possible est en premier lieu une question de forme de société, mais la thèse du socialisme comme royaume de la liberté ne doit manifestement pas signifier que les nécessités et les lois matérielles ne jouent pas aussi leur rôle pour la société libérée. Car sinon, l'affirmation suivante ne serait guère compréhensible : « Le règne de la liberté commence [...] seulement là où cesse le travail déterminé par la nécessité et l'utilité extérieures : il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. De même que le sauvage doit lutter avec la nature pour satisfaire ses besoins, pour conserver et reproduire sa vie, ainsi le civilisé doit-il le faire, et il le fait dans toutes les formes de société et sous tous les modes de production possibles. Avec son développement, ce royaume de la nécessité naturelle s'élargit, parce que les besoins ; mais en même temps, les forces productives qui les satisfont s'élargissent. La liberté dans ce domaine ne peut consister qu'en ce que l'humain socialisé, les producteurs associés, règlent rationnellement leur métabolisme avec la nature, le placent sous leur contrôle commun, au lieu d'être dominés par lui comme par une force aveugle ; qu'ils l'utilisent au moindre effort et dans les conditions les plus favorables à leur humanité. Les conditions les plus dignes et les plus adéquates. Mais cela reste toujours un royaume de la nécessité. Au-delà de celui-ci commence le développement de la force humaine, qui se considère comme une fin en soi, le véritable royaume de la liberté, qui ne peut toutefois s'épanouir que sur ce royaume de la nécessité qui lui sert de base. La réduction de la journée de travail en est le fondement.⁶³

Le matérialisme historique veut être une science des faits et non un dogme historique, comprendre le processus historique dans sa différenciation. Aujourd'hui, on se réfère de plus en plus aux mises en garde d'Engels contre une vulgarisation de la théorie dans ses lettres tardives sur le matérialisme historique. Selon la conception matérialiste de l'histoire, on y lit que le pouvoir déterminant en dernière instance dans l'histoire est la production et la reproduction de la vie matérielle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé autre chose. Si quelqu'un déforme cela en disant que le moment économique est le seul déterminant, il transforme cette phrase en une phrase absurde qui ne veut rien dire, au lieu de la comprendre comme un guide dans l'étude concrète des rapports historiques.⁶⁴ La superstructure est certes déterminée par la base, mais pas au sens mécaniste du terme : son indépendance relative lui permet d'agir activement sur la base, ce qui peut modifier de manière très significative le cours concret de l'histoire. Les influences idéologiques (visibles dans le rôle du christianisme, de l'islam et du marxisme !), les hasards, le rôle de certaines personnalités, tout cela influence, selon la conception marxiste actuelle, la forme du déroulement historique, sans pour autant annuler ses nécessités fondamentales ; la guerre et la conquête, le commerce et l'échange culturel conduisent à une fertilisation mutuelle des cultures, qui à son tour détermine le rythme du progrès global. Le décalage des évolutions joue également un rôle : les peuples germaniques, par exemple, passent immédiatement de la société primitive en décomposition au féodalisme, car l'ordre esclavagiste romain est déjà en train de s'effondrer à cette époque. Aujourd'hui, des pays aux structures féodales, s'appuyant sur l'alliance avec le socialisme réel, sautent le pas du développement capitaliste - la Mongolie est citée en exemple.

62 Cf. MEW 13, p. 9 ; MEW 20, p. 264.

63 MEW 2S, P. 828.

64 à J. Bloch, 21.9.1890, MEW 37, p. 463.



Il ne fait aucun doute que le marxisme a le mérite d'avoir attiré l'attention de la recherche historique sur le rôle des forces productives. Celles-ci sont considérées en premier lieu comme des facteurs matériels. Mais en même temps, Marx qualifie les machines d'organes de la volonté humaine sur la nature, de force de connaissance matérialisée ⁶⁵. Elles le sont aujourd'hui plus que jamais, car dans les conditions de la révolution scientifique et technique, la science n'agit pas seulement indirectement sur la production, mais elle devient une force productive directe ⁶⁶. Mais qu'est-ce que cela signifie sinon que, dans une mesure accrue, l'esprit humain détermine et pénètre directement la production matérielle ? Ainsi, la thèse du développement de la force productive comme moteur de l'histoire - et le marxisme lui-même considère les humains et leurs capacités comme la principale force productive ! - se tourne de telle sorte que ce n'est pas la matière, mais l'esprit humain qui détermine le développement des forces productives, qui a la primauté dans le processus historique. Ce ne serait évidemment plus du matérialisme ; et c'est pourquoi on se donne beaucoup de mal pour trouver des arguments expliquant pourquoi, malgré la part admise de l'esprit dans le développement de la force productive, celui-ci est un processus déterminé en premier lieu par la matière : on renvoie entre autres au fait que le développement des capacités est toujours une prestation d'adaptation aux contraintes et aux nécessités des conditions de production objectivement données. De même, on considère que les talents à la base des capacités sont causés matériellement par l'hérédité physique. Le fait que le statut de la doctrine de la superstructure de base fasse encore l'objet d'un débat parmi les partisans de Marx est probablement dû en grande partie à la problématique du rapport entre la critique et le reflet dans la théorie sociale de Marx. D'une part, Marx conçoit son analyse du capitalisme comme la critique d'un état de fait erroné qu'il faut dépasser, d'autre part, il veut se limiter à la simple constatation d'une loi historique qui se déroule indépendamment de la conscience. Le rapport entre les deux approches est conflictuel. C'est pourquoi la question peut se poser de savoir si l'existence d'une superstructure relativement détachée du processus de vie sociale, si le fait que les rapports de l'action se présentent comme des lois contraignantes, ne sont pas des éléments constitutifs du faux état social qu'est le capitalisme, un état dans lequel l'objet détermine le sujet au lieu d'être déterminé par lui. C'est surtout dans les rangs de l'école de Francfort que l'on a voulu comprendre la théorie de Marx dans ce sens. Ce qui suit est certainement vrai : Marx ne veut pas seulement décrire, mais en même temps critiquer un état dans lequel le travail mort, accumulé, objectivé, la possession d'argent et de machines, détermine le travail vivant, qui s'objectivait d'abord. Cette critique vise comme historiquement possible un état dans lequel cette domination du passé sur le présent serait terminée.⁶⁷ Mais beaucoup d'arguments s'opposent à ce que Marx parte de la possibilité d'un renversement complet de la relation sujet-objet.

Marx croit au progrès de la société humaine, mais refuse de concevoir le concept de progrès dans l'abstraction habituelle.⁶⁸ Le marxisme veut déterminer la forme et le rythme du progrès de manière concrète et historique. Le critère décisif est le niveau de maîtrise de la nature, mesurable par les moyens de production matériels. Mais on ne veut pas considérer ce niveau en dehors du rapport avec l'ordre social, ce que l'on reproche aux défenseurs de la théorie de la société industrielle. On considère que le progrès culturel dépend du progrès matériel, mais qu'il n'existe pas de simple corrélation entre les deux.

L'émergence du socialisme réel est considérée comme le plus grand progrès de l'humanité - le système impérialiste occidental est identifié à l'hostilité au progrès. Les phénomènes négatifs du socialisme réel sont attribués au fait qu'il s'agit d'un organisme social encore jeune et en développement, que les conditions de départ étaient difficiles dans les pays où il a triomphé et qu'il doit s'imposer dans une concurrence acharnée avec le système occidental. Notre époque historique se caractérise comme une époque de transition du capitalisme au socialisme à l'échelle mondiale : Dans l'ensemble, le processus historique du présent se dirige vers le socialisme et le communisme. C'est là son sens profond.⁶⁹ Mais il ne faut pas minimiser la conception marxiste du progrès, il n'y a pas d'état de perfection absolue vers lequel tout se dirige. Car l'histoire ne fait rien, elle ne « possède pas de richesses immenses, elle lutte. pas des luttes ! »

65 Grundrisse, p. S94.

66 ibid.

67 Cf. MEW 23, p. 329.

68 Grundrisse, p. 29.

69 Const. 272.

[120]

C'est plutôt l'humain, l'humain réel, vivant, qui fait tout cela, qui possède et qui lutte, ce n'est pas l'histoire



qui a besoin de l'humain comme moyen pour atteindre ses objectifs - comme si elle était une personne particulière -, mais elle n'est rien d'autre que l'activité de l'humain qui poursuit ses objectifs.⁷⁰

La discussion philosophique sur le concept de progrès, par exemple en Union soviétique, commence à se détacher des simplifications, en refusant explicitement une identification pure et simple de la nécessité historique avec le bien moral.⁷¹ Dans la discussion sur l'attitude socialiste envers le travail, sur la morale dans le socialisme, etc. et surtout dans la pratique sociale elle-même, on se heurte toujours au problème de la responsabilité morale de l'individu, ce qui ne peut pas laisser la théorie indifférente, même si aucune conclusion critique n'en est tirée par rapport aux fondements théoriques : L'humain nouveau n'est pas né comme un reflet des rapports de production modifiés, la criminalité n'a pas disparu simplement avec la suppression de ses lieux de naissance sociaux réels ou supposés, le travail est devenu moins rapidement qu'on ne le pensait le premier besoin vital. Et plus le temps passe depuis la Révolution d'Octobre, moins il est possible d'attribuer tous ces problèmes au fait que la nouvelle société est, comme l'a dit Marx, encore marquée par les stigmates de l'ancienne, dont elle est issue ⁷² . Si l'on considère tout cela non pas avec la malice de ceux qui ne veulent ainsi que se confirmer dans leur nihilisme à l'égard du progrès de l'humanité, mais comme un problème à comprendre dans l'intérêt de ce progrès, on sera alors finalement conduit par la réalité elle-même à rechercher une compréhension de l'humain et de la société plus profonde que la conception marxiste traditionnelle.

70 MEW 2, P. 98.

71 Cf. Schischkin 1978.

72 Cf. MEW 19, p. 20.

[121]

Liberté et nécessité dans l'histoire - Conception anthroposophique et marxiste de la société

Steiner veut présenter des lois sociales qui s'appliquent à la vie sociale avec une exclusivité et une nécessité telles que seule une loi naturelle quelconque s'applique à un certain domaine d'effets naturels.¹ Cependant, pour lui, l'efficacité objective de telles lois ne justifie pas une nécessité historique au sens d'une direction fondamentale prédéterminée du cours de l'histoire. L'examen de ce qu'on appelle la loi sociale principale de Steiner peut illustrer ce point. Elle dit : le salut d'un ensemble d'humains travaillant ensemble est d'autant plus grand que l'individu ne s'approprie pas le produit de ses prestations, c'est-à-dire qu'il en cède une plus grande partie à ses collaborateurs, et que ses propres besoins ne sont pas satisfaits par ses prestations, mais par celles des autres. Les institutions qui contredisent la loi conduisent, selon Steiner, à des dysfonctionnements. Il ne veut pas du tout que la loi soit comprise uniquement en termes d'éthique de conviction, mais il considère que des institutions sociales sont nécessaires pour assurer son respect.²

La loi ne détermine pas la manière d'agir des humains ; les institutions qu'ils créent sont l'affaire de leur décision et de leur imagination. La cause de l'action est libre et la loi ne fait que décrire le lien nécessaire entre une certaine manière d'agir et ses effets. Si la loi n'est pas respectée, elle se retourne contre les humains de manière catastrophique et dans leur dos. Selon Steiner, la tâche de la science sociale est de découvrir des relations de ce type. Celle-ci est - Steiner l'exprime ainsi dans le contexte de l'économie politique - à la fois théorique et pratique. Théorique, dans la mesure où elle observe et interprète les observations, comme on lit la pression atmosphérique et le niveau de chaleur dans le baromètre et le thermomètre. Pratiquement, dans la mesure où ces observations doivent déboucher sur des mesures judicieuses qui ne s'attaquent pas aux symptômes, mais aux causes. En outre, il s'agit de réfléchir à l'aspect moral de l'application de la science qui, pour Steiner, serait une curiosité inutile si elle ne visait pas à augmenter la valeur d'existence de l'individu : les sciences n'acquièrent leur véritable valeur qu'à travers une représentation de la signification humaine de leurs résultats.³

Le problème du rapport entre la liberté et la nécessité est d'une importance décisive pour la mise en évidence de la spécificité de la compréhension anthroposophique de l'histoire et de la société par rapport à la compréhension marxiste. Cette particularité de la philosophie de la liberté de Steiner ne réside pas dans le fait que celui-ci, à la suite de Stirner et de Mackay, prône l'arbitraire sans limites d'un individu non historique et non social. Non seulement il mise en économie sur le sens commun objectif du jugement



collectif des producteurs, consommateurs et commerçants associés, mais il estime surtout la valeur du travail social et du développement culturel pour la formation de la personnalité libre. Si, au stade sauvage, l'humain suit compulsivement ses pulsions et ses envies, c'est précisément la sédentarisation et le travail extérieur sur la nature dans l'agriculture qui conduisent aussi au travail intérieur, à l'apprentissage de la gestion des désirs et donc à la capacité toujours plus grande de se contrôler.⁴

Pour Steiner aussi, la liberté n'est conquise que par l'histoire, elle est même arrachée au royaume de la nécessité : c'est le chemin historique du développement de l'humanité qui mène de l'action simplement automatique (selon les pulsions et les instincts naturels) à l'esprit libre en passant par l'action obéissante (selon les normes morales), qui surmonte ces étapes préliminaires de la moralité, qui s'élabore hors de la contrainte de la nature et de la contrainte des normes.⁵ Si Steiner estime que la marge de liberté humaine dans l'histoire est plus grande que celle de Marx, il n'ignore pas plus que ce dernier les conditions matérielles et économiques de l'émancipation de l'humain. Dans les Conférences ouvrières de Berlin, il formule avec toute la clarté nécessaire :

1 Geisteswiss. u. soziale Frage, in GA 34, p. 213.

2 *ibid.* Citation en italique dans l'original.

3 GA 4, p. 271. Sur ce qui précède, cf. GA 340, p. 30 s.

4 Cf. dans GA 340 ; GA 94, p. 239.

5 GA 4, P. 180.

[122]

les anciennes visions du monde sont liées à l'ancien ordre économique, mais elles tomberont aussi avec lui. L'humain libéré économiquement sera aussi un humain libre en tant que connaissant et moral ; et si l'ordre économique apporte à tous les humains une existence digne de l'humain, alors ils feront aussi leur une vision du monde qui libère entièrement l'esprit. ⁶ Le tournant critique par rapport au concept marxiste de la liberté a lieu à un autre endroit : pour Steiner, ce n'est pas seulement la conception des bourgeois des Lumières de la « liberté naturelle de l'humain » qui est erronée, mais aussi la conception marxiste de la nature sociale de la liberté qui confond la condition avec la cause : la nature fait de l'humain simplement un être naturel, la société un être agissant selon des lois ; il ne peut faire un être libre que de lui-même.⁷ Sur le chemin du développement de l'humain et de l'humanité, les normes jouent un rôle justifié. Les lois et les normes sont toutes issues de l'intuition d'individus qui leur ont conféré une validité ; - ne devient pas libre vis-à-vis d'elles celui qui oublie cette origine et en fait soit des commandements extra-humains, soit des concepts moraux de devoir indépendants de l'humain, soit la voix ordonnatrice de son intérieur conçu de manière faussement mystique et contraignante.⁸

Pour Steiner, le concept de liberté ne peut s'appliquer qu'à des individus et ne convient pas à des sujets collectifs. La libération collective existe tout au plus dans le sens de la suppression des rapports de contrainte et d'oppression, mais la liberté positive est une liberté pour quoi faire et n'est pas encore atteinte avec la suppression des restrictions de liberté. La libération peut déboucher sur un système de nouvelles contraintes. Ainsi, en République fédérale d'Allemagne, la liberté acquise vis-à-vis du fascisme n'a pas conduit à l'éclosion d'une vie intellectuelle libre et à une réorganisation sociale fondamentale, mais au contraire à la danse autour du veau d'or, appelée miracle économique, à l'adoration de la croissance économique qui, après avoir été un moyen de satisfaire les besoins, est devenue elle-même le premier besoin : un état de non-liberté. Le temps libre n'est que la condition de l'épanouissement de la personnalité, avec lequel il ne coïncide toutefois pas. Un comportement de loisirs souvent déterminé par la publicité, les contraintes de consommation et de statut social le prouve de manière frappante.

Plus une personne est libre, plus elle sera apte à vivre en communauté, non pas dans le sens d'une adaptation à une morale grégaire, mais dans celui d'une compréhension positive de la liberté d'autrui. En cela, Steiner va au-delà de la conception bourgeoise de la liberté, qui ne conçoit la liberté d'autrui que négativement, comme une limite et une barrière à la sienne propre, et qui exige qu'elle soit respectée.⁹ Alors que le concept bourgeois de liberté s'est transformé en une idéologie de justification de l'absence de fraternité dans l'économie, qui laissait l'égalité du droit bourgeois à l'état formel et ne permettait même pas l'émergence d'une véritable liberté de la vie de l'esprit, reléguée au rang d'appendice de l'économie et de l'État qui la sert, le concept de liberté de Steiner vise une organisation sociale digne de l'humain : avec l'idée d'une vie de l'esprit libre, il a ouvert une toute nouvelle dimension de l'idée de liberté. La liberté libérale, qui est indispensable, était une liberté du privé, une liberté de critiquer sans conséquences. Rudolf



Steiner parle de la liberté qui a une signification publique. C'est-à-dire de la liberté des écoles et autres corporations de la vie de l'esprit, grâce auxquelles les capacités, les intuitions et les initiatives s'infiltrent avec force dans la vie sociale - de sorte qu'elles conduisent finalement à la libération du travail et donc de l'humain qui agit [...] ¹⁰.

Steiner ne part pas de spéculations sur le libre arbitre, mais tente de délimiter la sphère des actions libres et de décrire minutieusement la forme de ces actions à partir de l'observation : Pour n'importe quelle action humaine, deux moments entrent en ligne de compte, le motif et l'impulsion. Une certaine représentation (le motif) n'incite à l'action que si elle rencontre une disposition correspondante chez l'humain. - L'idée de manger agit différemment sur un repu que sur un affamé, l'idée de la souffrance d'un animal diffère sur un compatissant que sur une brute, etc. Lorsque la représentation d'une action déterminée est pondérée et évaluée uniquement à partir de la pensée conceptuelle, le ressort n'est pas un désir, un sentiment, une expérience antérieure de succès lors d'une action similaire ou autre, mais la raison pratique ; ici, le motif et le ressort sont donc de nature pensante.

6 GA 51, p. 64 et suivantes.

7 GA 4, P. 170.

8 Ibid. 163, 171.

9 Marx critique une telle conception de la liberté dans MEW 1, p. 364 et suivantes.

10 Lindenbergh 1980, p. 287.

[123]

Mais non seulement là où l'action est déterminée à l'avance par la disposition caractérologique donnée une fois pour toutes, mais aussi là où elle résulte quasi automatiquement de principes moraux abstraits et rigides, il n'y a pas encore de liberté. Seul celui qui agit par connaissance, qui puise dans le libre jeu de ses forces créatrices l'impulsion et le but dans chaque cas particulier avec une inventivité pleine de fantaisie ¹¹, déploie librement son vouloir. Ici, c'est le contenu idéal de l'action dans une situation concrète qui est décisif, c'est l'amour pour la chose qui est motivant, il n'y a pas de contrainte : l'action pourrait tout aussi bien être abandonnée. Steiner appelle individualisme éthique cette manière de vivre les objectifs moraux individuels. ¹²

Les lois de l'action ainsi comprises, les idéaux moraux, ne sont pas des représentations [...], mais une chose qui n'existe qu'en nous. Nous n'exécutons que ce que nous nous fixons nous-mêmes comme norme dans la situation concrète. ¹³ Dans les actions de ce type, il ne peut être question qu'elles soient déterminées par des lois sociales agissant indépendamment de la volonté et du représentant humain.

Comme l'action humaine libre, contrairement à l'action non libre, n'apparaît conditionnée par rien d'autre qu'elle-même, les méthodes d'explication valables pour la nature inorganique et organique sont, selon Steiner, insuffisantes pour la science historique. Dans l'histoire, le donné n'est que le matériau avec lequel les acteurs historiques se confrontent. Ils trouvent des réponses originales et créatives aux contraintes, aux pressions et aux nécessités matérielles de la vie sociale, qui ne sont pas fixées à l'avance. C'est pourquoi l'histoire est un processus ouvert, dans lequel la sphère des effets voulus s'élargit toujours plus. La science historique doit toujours garder à l'esprit que les causes des événements historiques sont à rechercher dans les intentions individuelles, les projets, etc. des humains. Toute déduction des faits historiques à partir des plans qui sous-tendent l'histoire est une erreur. ¹⁴ Cela va, sans qu'elle soit nommée, à l'encontre de la construction hégélienne de l'histoire et veut souligner que l'histoire n'a que le sens que les humains lui donnent. Cela n'a rien à voir avec le fait de tenir naïvement pour vraie l'auto-évaluation des acteurs de l'histoire. La science historique doit tout à fait tenir compte de la logique objective de la situation à partir de laquelle les individus agissent, elle doit déceler les sources de l'auto-illusion des acteurs du drame historique. En ce sens, la critique de l'idéologie et l'anthroposophie ne s'excluent pas, mais s'incluent. Selon Steiner, la conscience ne peut être idéologique et fautive que si elle ne pénètre pas pleinement les motifs de l'action par la connaissance. En revanche, là où l'on agit à partir d'une intuition morale découlant de la connaissance, toute recherche d'autres motivations, les vraies, cesse :

Là où nous avons affaire à ce qui, dans l'humain, est libre d'un mode de pensée typique et d'un vouloir générique, nous devons cesser de recourir à des concepts quelconques de notre esprit si nous voulons comprendre son essence [...] dans la compréhension d'une individualité libre, il s'agit seulement de transposer purement (sans mélange avec un contenu conceptuel propre) dans notre esprit les concepts selon lesquels elle se détermine elle-même [...]. De même que l'individualité libre s'affranchit des particularités



du genre, de même la connaissance doit s'affranchir de la manière dont le générique est compris.¹⁵ Le soupçon d'idéologie de principe, qui ne tient pas compte de la différence dans la motivation de l'action libre et non libre, conduit en revanche facilement à l'intolérance : on ne prend pas au sérieux les idées d'autrui, parce qu'elles ne peuvent être que l'émanation d'intérêts impénétrables ou même délibérément dissimulés. La situation d'intérêt et la logique de la situation peuvent, dans une certaine mesure, expliquer la similitude des réactions des membres d'un certain groupe humain, liés par des intérêts convergents, dans des situations analogues. Il existe bien une logique dans le comportement des entrepreneurs ou des travailleurs. Ces logiques peuvent avoir quelque chose de contraignant, surtout lorsque les membres du groupe ne font que reproduire des modèles de comportement qui ont déjà fait leurs preuves. Mais les personnalités originales conquièrent toujours une marge de manœuvre par rapport à ce que l'on doit faire dans un contexte social donné.

11 Witzmann 1982, p. 69.

12 Cf., aussi dans la suite, dans GA 4 à partir de la p. 145.

13 GA 3, P. 113.

14 GA 1, P. 149.

15 GA 4, P. 241.

[124]

Une partie des frictions sociales reposent sur le conflit des logiques de comportement collectif entre elles, une autre partie sur la rébellion d'individus contre ces logiques.

Steiner ne suit donc pas l'hypothèse marxienne qui fait des conditions objectives de l'action historique les causes de celle-ci. Et lorsque le dictionnaire de la philosophie marxiste-léniniste de Klaus/Buhr constate que la réalisation de la volonté, qui s'accomplit dans l'acte de volonté, est liée au dépassement de résistances internes - qui résident dans l'humain individuel lui-même - et externes - qui résultent de l'environnement social et naturel ¹⁶, c'est-à-dire qu'elle est sans doute dirigée dans une large mesure contre les directions d'action des chaînes de déterminations objectives, il souligne involontairement le bien-fondé de ce refus. Cela signifie aussi que Steiner apprécie davantage la marge de manœuvre des individus dans l'histoire - en bien comme en mal ! - est plus importante que celle de Marx, sans pour autant nier son caractère historique.

La thèse de la liberté comme capacité de pouvoir décider en connaissance de cause ¹⁷ n'est qu'à moitié vraie pour l'individualisme éthique. En effet, la connaissance de la chose n'épargne pas la décision, mais permet seulement à l'agent d'évaluer correctement les conditions de réalisation et les conséquences possibles de son action. La décision d'aider un ami, c'est-à-dire la réalisation de l'idée morale de l'amitié dans une situation donnée, n'est pas une conséquence de la connaissance des faits. En effet, on peut savoir par quoi on pourrait aider de manière appropriée et s'abstenir d'aider.

Toute action intervient dans ce qui existe déjà ; une action judicieuse présuppose donc la connaissance des moyens par lesquels un but déterminé doit être atteint, le respect des lois de l'objet avec lequel on interagit ou qui doit être modifié. Ce savoir-faire - Steiner l'appelle technique morale - est une condition préalable à l'action morale, mais la condition préalable de la chose n'est pas la chose elle-même. La liberté présuppose la compréhension de la nécessité. Mais la compréhension de la nécessité n'est pas encore la liberté. Il s'agit encore de savoir si une nécessité est comprise dans son sens ou si l'on se plie à une contrainte et si l'on reconnaît l'inutilité de la résistance. Un état dans lequel un parti dirigeant fixe la nécessité en se référant à sa connaissance des lois de développement de la société, alors qu'il ne reste au peuple que la liberté de se plier à cette nécessité avec discernement, n'est certainement pas encore le royaume de la liberté réalisé. Mais le problème est encore plus profond. Si la pensée, qui ne se contente pas d'effectuer des prises de conscience, mais conçoit aussi des objectifs d'action, n'était pas déterminée par elle-même, mais par la physiologie de l'activité nerveuse supérieure, toute expérience de liberté ne serait qu'une illusion. Cette problématique est tout simplement refoulée dans la définition de la liberté d'Engels. Des circonstances extérieures peuvent limiter, empêcher, voire contraindre l'humain dans son action, dans l'exécution de sa volonté, dans la réalisation de ses idées d'action intuitivement saisies. La question fondamentale est de savoir s'il est libre en lui-même, dans sa vie consciente. S'il ne l'est pas, le problème des circonstances extérieures disparaît.¹⁸

La conception de l'histoire de Steiner, tout en soulignant l'impulsion de la liberté dans l'histoire, ne nie pas le moins du monde l'efficacité de facteurs historiques inaccessibles à la volonté consciente des humains.



Dès que [...] l'on étudie l'histoire des actions humaines, c'est-à-dire l'histoire au sens strict, on n'a pas affaire, à première vue, à l'expression d'une spiritualité consciente, écrit C. Lindenberg. On observe plutôt une interaction de facteurs économiques, de structures sociales, de dispositions psychiques, d'intentions conscientes, d'aspirations non éclairées [...] Il est justement typique des déroulements d'actions historiques que le résultat de grandes entreprises apparaisse tout à fait différent de ce qui était prévu à l'origine. Avec ses 94 thèses, Luther ne voulait pas diviser l'Église, les révolutionnaires de 1789 ne voulaient ni la Terreur ni Napoléon. L'action historique déploie une dynamique propre qui va au-delà de l'intention initiale et dont les participants et les témoins ne sont généralement pas pleinement conscients. Néanmoins, on peut reconnaître dans l'histoire des tendances, des directions et des forces qui s'imposent souvent contre les institutions dominantes [...] C'est pourquoi on peut dire que des impulsions plus profondes sont à l'œuvre dans l'histoire et qu'elles s'emparent des époques et des peuples [...] L'individu qui est saisi par ces impulsions les vit dans une conscience qui, en ce qui concerne sa luminosité, peut être comparée au rêve. De ce point de vue, il semble que

16 Buhr/Klaus, p. 1309.

17 MEW 20, P. 106.

18 Kühlewind 1983, p. 235.

[125]

Vue ainsi l'histoire mondiale connue apparaît comme l'aspect extérieur du processus spirituel global de l'évolution de l'humanité.¹⁹ Pour Steiner, l'aspect intérieur de l'histoire est le devenir de l'humain et de sa conscience, la prédisposition et le développement des membres de son être à travers les époques culturelles. L'histoire transmise est souvent une histoire écrite par les vainqueurs du moment, transmise comme une fable convenue. Steiner attire le regard non seulement sur l'histoire devenue, mais aussi sur celle qui ne l'est pas, sur les impulsions d'abord détournées et refoulées, qui ne sont pourtant pas mortes. Les impacts spirituels sont les impulsions décisives du progrès historique et de sa dialectique. Ces impulsions finissent par se coaguler dans des formes sociales et économiques. Ce qui est ainsi consolidé est soumis après un certain temps, du fait que la constitution spirituelle des individus s'est développée dans une direction déterminée, aux nouvelles influences spirituelles qui veulent et doivent s'imposer contre ce qui est devenu.²⁰ A partir de 1916, Steiner a qualifié sa conception de l'histoire de symptomatologique : On peut pénétrer derrière le voile de l' « histoire rêvée » si l'on s'imprègne de la conscience que tout ce que l'on peut apprendre par les archives, les documents, les monuments, bref par l'entendement conscient ordinaire, doit être utilisé de telle sorte que l'on puisse l'évaluer et l'apprécier en le rapportant à quelque chose dont il est le symptôme, dont il est l'expression.²¹ Cette méthode conduit à deux vues fondamentales : D'une part, on apprend que les impulsions qui saisissent certains groupes de personnes à certains moments sont de nature spirituelle essentielle. D'autre part, la connaissance de soi conduit à voir et à mieux comprendre l'existence historique de l'individualité humaine [...] Lessing, qui conçoit l'histoire comme une éducation du genre humain, est conduit par cette pensée à l'autre, à savoir que chaque humain devrait participer à l'ensemble du processus éducatif : Chaque individualité humaine traverse les époques de l'histoire du monde et, à chaque époque, elle apprend quelque chose de nouveau [...] En effet, tout humain qui se plonge spirituellement dans son for intérieur trouve en lui des niveaux d'existence antérieurs, des expériences sur la base desquelles il peut comprendre d'autres êtres et se mettre à leur place. Ces étapes d'existence antérieures se révèlent à la connaissance de soi en tant que telles, qui ne peuvent être pensées que dans la succession temporelle. Dans cette perspective, l'humain lui-même devient un lien entre les époques historiques. L'individualité transporte dans une nouvelle époque ce qu'elle a acquis au cours d'une vie [...]²² En ce qui concerne les différences de conception du processus économique et de sa signification pour la vie sociale entre Steiner et Marx, elles ne résident pas dans la définition des éléments du processus de travail, ni dans l'évaluation du rôle du travail en tant que substance vitale de l'individualité.²³ Ce qui distingue Steiner de Marx, en principe et avant tout, c'est son évaluation de l'individualité en tant que grandeur avant tout spirituelle. Le marxisme considère lui aussi l'humain au travail comme la principale force productive, mais il s'agit pour lui d'un être avant tout physique et matériel. S'il en était autrement, le marxisme devrait tirer la conséquence, qui mine son matérialisme historique, que les valeurs de capacité qui fécondent en permanence la vie économique ne proviennent pas de lui, mais de la vie de l'esprit. - Cela vaut déjà pour le soi-disant simple travail physique. Non seulement les moyens de production sont des pensées matérialisées, mais la structure de la production matérielle n'est pas du tout de la matière ; en tant que système



d'exploitation et d'économie, elle est dans une large mesure le résultat de réflexions, d'expériences et de décisions humaines. La production matérielle sert en outre des besoins de plus en plus raffinés, affinés et, dans une certaine mesure, déjà ennoblis, qui, en tant que tels, ne peuvent pas avoir de sources simplement matérielles et physiques. Ce que l'on appelle culture matérielle, écrit Steiner, [...] consiste dans les services que la pensée (l'âme de raison analytique) rend à l'âme de sensibilité. Des sommes incommensurables de forces de pensée sont dirigées vers ce but. C'est la force de pensée qui a construit les bateaux, les chemins de fer, les télégraphes, les téléphones, et tout cela sert en grande partie à satisfaire les besoins de l'âme de sensibilité.²⁴

Seul un aveugle pourrait nier que le motif consistant à vouloir changer une situation de détresse, c'est-à-dire la nécessité de changer une situation de détresse, joue un rôle énorme dans l'histoire. Ce n'est donc pas de cela qu'il s'agit entre le marxisme et l'anthroposophie. Il s'agit ici aussi du rôle de l'individualité :

19 C. Lindenberg dans : Steiner, Thementaschenbuch Geschichtserkenntnis {livre de poche thématique connaissance de l'histoire), p. 149 et suivantes.

20 Schweppenhäuser 1985, p. 142.

21 GA 67, P. 202.

22 Lindenberg, op. cit., p. 156 et suivantes.

23 Cf. Schmidt-Brabant 1984.

24 GA 9, p. 34. Cf. auparavant aussi la conférence du 30. 11. 1921 dans GA 79.

[126]

L'adversité ne rend pas inventif par elle-même, elle peut aussi avoir un effet paralysant. Il faut un soi avec son esprit d'invention qui accepte le défi. La pression des problèmes et de la souffrance est un moteur de l'action ; mais la joie de la découverte et de la création qui n'obéit pas à la nécessité est certainement aussi un tel moteur. Et la question est encore de savoir auquel des deux l'humanité doit le plus de progrès. Là où Marx critique un état dans lequel la lutte pour l'existence remplit entièrement la vie de beaucoup et ne laisse aucune place à d'autres moteurs d'action, Steiner est solidaire de lui ; il ne s'oppose à lui que lorsque Marx rend hommage à la croyance qu'il n'y a rien d'important dans l'histoire que les humains n'aient été poussés à faire par les circonstances.

Mais la thématique des forces productives dans la vision anthroposophique du monde a encore un autre aspect : l'opinion selon laquelle on peut simplement s'appuyer sur le développement des forces productives dans la lutte pour le progrès social et que l'on doit s'opposer exclusivement à la forme capitaliste privée sous laquelle ce développement se déroule, y est considérée comme trop simple. Le débat sur l'écologie de ces dernières années a justement montré qu'il existe des alternatives non seulement au développement social, mais aussi au développement technologique, et que les techniques douces et respectueuses de l'environnement ne s'imposent pas d'elles-mêmes. Ces alternatives exigent des décisions que l'on ne peut pas éluder en disant que la technologie en soi est neutre et que tout n'est qu'une question d'utilisation pacifique. Il apparaît aussi aujourd'hui que les dommages écologiques causés par une technique peu scrupuleuse et l'économie de mesures de protection de l'environnement ne sont pas seulement possibles du point de vue du profit, mais aussi du point de vue de l'accomplissement du plan : un comportement respectueux de l'environnement n'est pas un simple réflexe des structures économiques. Le rapport de Steiner à la technique se distingue de certaines autres orientations écologiques par le fait que, pour lui, il n'y a pas de retour à des conditions préindustrielles, prétendument idylliques.²⁵

Si l'on cherche un analogue à la dialectique marxienne des forces productives et des rapports de production chez Steiner, on se heurte à une double problématique : d'une part, la question de l'évolution des types de propriété et de l'ordre de propriété contemporain, d'autre part, le thème de la contradiction entre les capacités techniques et les capacités socio-morales de l'humanité actuelle ; il ne s'agit alors pas seulement du type de propriété, mais de la structure sociale adaptée à la civilisation actuelle dans son ensemble.

L'ordre économique évolue d'une économie domestique autosuffisante vers une économie mondiale hautement interdépendante et basée sur la division du travail. Steiner voit la divergence ou la contradiction qui se déploie dans de nombreuses crises contemporaines dans le fait que les pensées et les institutions ne correspondent pas à l'état de la division du travail : Dans l'égoïsme individuel et de groupe au sein des institutions, des professions, des États et des communautés économiques de type supranational, l'ancienne pensée de l'autosuffisance, rendue obsolète par le développement économique, survit encore souvent.

L'altruisme est aujourd'hui une nécessité économique et non un simple postulat éthique.²⁶



La contradiction devra se décharger en crises et en catastrophes jusqu'à ce qu'elle soit résolue par une organisation sociale appropriée. Ce n'est qu'ainsi qu'un progrès de l'émancipation humaine correspondant au progrès de science de la nature et de la technique pourra voir le jour, que des formes de coexistence entre les individus, les groupes, les peuples et les races pourront être créées, qui feront reculer la méfiance, l'égoïsme et la soif de pouvoir dans la vie de l'humanité.

Steiner reprend la caractérisation de Marx de la succession historique des types de propriété : dans l'Antiquité, il y avait des esclaves. L'humain tout entier était vendu comme une marchandise. Un peu moins de l'humain, mais tout de même une partie de l'être humain lui-même, a été intégré dans le processus économique par le biais du servage. Le capitalisme est devenu le pouvoir qui impose le caractère de marchandise à un reste de l'être humain : la force de travail.²⁷ Steiner vise, comme Marx, l'abolition de cet état social indigne, mais contrairement à Marx, il voit l'alternative dans le fait que le rapport entre le travail et le revenu soit transformé en une question de droit et, dans cette mesure, séparé du processus économique.

25 Cf. par exemple GA 200, p. 91.

26 Cf. GA 340, p. 36.

27 GA 23, P. 43.

[127]

Steiner ne voit pas le remède contre les fureurs de l'intérêt privé (Marx) dans l'étatisation, mais dans la neutralisation du capital, c'est-à-dire dans une disposition fiduciaire des fonds et des moyens de production, révocable à tout moment par la communauté juridique concernée.²⁸ L'autogestion communautaire des humains travaillant dans les entreprises, des associations de représentants de la production, du commerce et des consommateurs lui viennent à l'esprit comme alternative au capitalisme. La planification bureaucratique centralisée lui semblait en revanche trop lourde. Selon lui, elle ne peut pas résoudre la contradiction entre le caractère collectiviste de la production (c'est-à-dire son caractère social et la division du travail) et le caractère individualiste de la consommation²⁹ (le caractère individuel des besoins) et doit donc mettre le consommateur sous tutelle. Elle n'est pas non plus en mesure d'exploiter la force de la créativité et de la libre initiative de l'individu pour le processus économique. L'expression des capacités individuelles dans l'économie présuppose cependant la libre disposition des moyens financiers et matériels nécessaires. Dans la mesure où la propriété privée ne fait que transmettre cette disposition, son existence ne pose pas de problème, mais elle devient nuisible dès lors que le droit de disposition se dissocie du lien avec l'efficacité exercée dans l'intérêt de la société. Au lieu d'une propriété commune des moyens de production, Steiner aspire à une circulation de ces moyens, qui les amène toujours à nouveau aux personnes dont les capacités individuelles peuvent être utilisées de la meilleure manière possible par la communauté, un processus auquel les collaborateurs de l'entreprise doivent participer.³⁰ Si Marx décrit la propriété commune comme une adaptation nécessaire des rapports de production au caractère des forces productives, on pourrait lui opposer, avec Steiner, que ces rapports doivent avant tout correspondre au niveau historique atteint par l'individualisation humaine : Cela signifie qu'il faut créer un régime de propriété qui empêche l'anachronisme d'une utilisation des moyens de production sociaux selon l'arbitraire privé, mais qui évite en même temps l'autre anachronisme d'une déresponsabilisation de l'individu responsable de lui-même, comme cela doit se produire lorsque le concept de propriété du droit romain, qui part du pouvoir le plus parfait et le plus exclusif sur la chose, est seulement transféré de l'individu à la communauté et à l'État, au lieu d'être radicalement surmonté.

La conception de la société de Steiner vise à rapprocher le travail physique et le travail intellectuel et à supprimer l'opposition des classes. Son concept d'une triarticulation de l'organisme social signifie le contraire d'une constitution en statuts/états sociaux.³¹ Steiner ne vise cependant pas une suppression de la division du travail au sens d'une suppression de la spécialisation professionnelle : C'est justement le principe de chacun selon ses capacités qui exige la spécialisation. Aucune réorganisation sociale ne peut produire des capacités, elle peut seulement offrir de meilleures chances de développement aux prédispositions existantes. Une telle égalité des chances ne doit pas seulement être obtenue par la démocratisation de l'accès aux établissements d'enseignement, mais aussi et surtout par l'orientation du système éducatif vers les exigences d'un développement personnel global. La libération de la vie de l'esprit, l'autogestion complète sont nécessaires pour cela : l'éducation et l'enseignement, d'où naît toute vie spirituelle, doivent être placés sous l'administration de ceux qui éduquent et enseignent.³² Seule la question



de savoir quelles sont les dispositions d'un enfant et comment elles peuvent être développées doit être déterminante pour l'enseignement. A long terme, l'économie et l'État seront ainsi mieux servis qu'avec ce type de qualification pour lequel le mouvement étudiant a adopté le terme d'idiosyncrasie professionnelle. Un système scolaire à trois classes et la triarticulation telle que la voulait Steiner sont des contradictions incompatibles. C'est justement celui qui, plus tard, n'effectuera qu'un travail simple, essentiellement manuel, qui doit pouvoir apprendre pendant 12 années scolaires complètes. Dans l'école Waldorf fondée pendant la période de la triarticulation, Steiner a créé le modèle d'une école libre. La coéducation, le refus de la sélection des talents et l'abandon de l'instrument disciplinaire que sont les notes et les redoublements sont quelques-unes de ses caractéristiques.

La base et la superstructure, prises comme image, n'expriment justement pas le rapport de détermination affirmé par Marx entre l'économie et les autres domaines de la société : Dans un édifice conçu par l'humain, les fondations et les étages inférieurs portent certes les étages supérieurs (superstructure), mais ils ne le déterminent pas du tout.

28 Huber 1979, p. 153.

29 GA 79, conférence du 30. 11. 1921.

30 GA 23, p. 99, cf. p. 86 et suivantes.

31 Cf. par exemple GA 23, p. 111.

32 ibid. S. 9.

[128]

La manière dont l'un se rapporte à l'autre et dont les deux sont conçus est déterminée par l'idée de construction de l'ensemble. De même, la dimension esthétique d'un bâtiment échappe aux simples calculs statiques, qui ne sont qu'un moyen de la produire. On pourrait tout au plus parler d'une primauté de la statique et de la technique matérielle dans le sens où cet aspect doit toujours être pris en compte, car sans lui, toutes les réflexions esthétiques flotteraient dans le vide ou leur concrétisation spatiale s'effondrerait aussitôt.

La nécessité primaire de manger, de boire, de s'habiller, de se loger, etc. est indiscutable. Mais la pénibilité de la journée de travail impose certes des limites à l'activité culturelle, mais ne détermine pas nécessairement son contenu. La vie de l'esprit contemporaine, marquée par l'intellectualité abstraite, peut en effet être considérée à juste titre comme une simple superstructure au-dessus de la base matériellement déterminée, mais cette situation est caractéristique d'une époque historique concrète et ne doit pas être érigée en loi fondamentale de la vie sociale en général. Car ce n'est que pour l'époque bourgeoise moderne que la vie économique a acquis cette suprématie dans la société. L'idéologie de la croissance, l'économisation et la rationalisation de tous les domaines de la société, la transformation de l'État et de l'enseignement en un sous-traitant ou une entreprise de réparation du capitalisme - tous ces phénomènes sont modernes. Marx a constaté à juste titre que l'histoire et la politique de son époque étaient avant tout guidées par les intérêts économiques des États et des classes sociales : Un vrai diagnostic de maladie. En tant que médecin, il aurait dû dire : c'est ainsi, seulement cela ne doit pas rester ainsi [...] écrit G. Kühlewind.³³

La vie de l'esprit des époques précédentes imprégnait la vie pratique dans tous ses détails, dans les fêtes et les rites, les légendes et les mythes, la conception artistique et artisanale des objets usuels. D'autre part, à cette époque primitive, la production matérielle elle-même revêt dans une large mesure un caractère cultuel, elle est organisée par les représentants de la vie de l'esprit : la consommation profane est sanctifiée par des sacrifices. Ce sont les prêtres des mystères, et non des entreprises économiques, qui ont réalisé les œuvres techniques les plus puissantes de l'Antiquité, considérées aujourd'hui encore comme des merveilles du monde, comme au temps des Grecs. Une grande partie des inventions techniques sont d'abord faites pour le service du temple et servent au culte. Même la maison, qui devait remplacer les anciennes habitations troglodytes et les nids des forêts, est d'abord une construction de temple [...] L'or et l'argent sont, dans les temps anciens, moins des biens économiques que des substances cultuelles à signification magique.³⁴ Les règles de la vie en commun sont fixées par l'autorité religieuse, une vie juridique et étatique relativement indépendante de la sphère religieuse n'existe pas dans les théocraties. Le schéma de superstructure de base ne contribue guère à la compréhension des ordres sociaux anciens. Même si on le laisse de côté et qu'on se réfère à la vision marxienne de la société comme un organisme en perpétuelle transformation, on tombe dans une contradiction entre cette caractéristique et la prétendue détermination de



l'ensemble par l'économie. En effet, dans l'organisme végétal par exemple, les rapports au niveau de la fleur, qui doit être entretenue par les autres membres en raison de son incapacité à assimiler le gaz carbonique, ne sont pas causalement déterminés par les rapports au niveau de la racine, de la tige, etc. de la même manière que les organes d'absorption et d'utilisation de la nourriture chez l'humain ne provoquent pas la forme de la tête. La notion d'organisme social de Steiner est plus conséquente : Il tente de saisir l'interaction vivante et la coexistence des trois systèmes que sont les vies de l'économie, de droit et de culture, l'interaction entre elles, dans laquelle il n'y a pas de dominant unique. L'idée de la triarticulation de Steiner ne doit être perçue ni comme une mystique des chiffres ni comme un jeu d'analogie. Le recours aux organismes biologiques ne doit pas et ne peut pas remplacer ou préjuger de la compréhension de la spécificité de l'organisme social, il ne peut qu'aiguiser le regard. Dans l'organisme social, si une comparaison doit être faite, ce n'est pas la vie mentale qui est principale, comme le laisserait supposer une simple analogie ; cette vie mentale correspond plutôt au pôle inférieur, parce qu'elle renouvelle constamment l'organisme social comme le métabolisme renouvelle l'organisme naturel ; l'économie, avec sa perception des besoins, correspondrait au système nerveux sensoriel et il y aurait tout au plus une analogie avec le rôle de médiateur de la vie juridique.³⁵ En revanche, le regard sur l'organisme humain peut nous apprendre à ne pas interpréter la triarticulation comme une tripartition rigide : Les processus métaboliques agissent aussi dans les nerfs et les sens, les organes digestifs sont traversés par des nerfs, la circulation sanguine et la respiration agissent dans les deux autres systèmes, etc. Les membres d'un organisme

33 Kühlewind 1984, p. 58.

34 Häusler 1972, p. 50, 78, 140.

35 Cf. GA 328, p. 29.

[129]

sont à la fois relativement autonomes et intimement liés. Ainsi, ce n'est pas seulement leur action chaotique qui est fatale, mais aussi le fait qu'ils soient coupés les uns des autres.

L'intention essentielle de Steiner est de considérer la société comme une structure intégrale de sous-systèmes fonctionnellement différenciés, l'idée d'une division de la société en tant que telle n'étant pas nouvelle : on la trouve non seulement chez Marx, mais aussi dans la sociologie occidentale actuelle, par exemple dans D. Bell, qui distingue les systèmes économique, politico-administratif et culturel, chacun étant régi par ses propres principes axiaux.³⁶ En mettant l'accent sur l'aspect fonctionnel, Steiner s'oppose d'emblée au danger des modèles sociologiques de spatialiser en quelque sorte la division, de sorte que seules les institutions seraient considérées comme faisant partie de la vie de l'esprit, et non l'activité spirituelle, aussi dans l'économie et le droit.

Steiner conçoit les trois idéaux de la Révolution française comme les idées pratiques déterminantes pour l'organisme social moderne, mais de telle sorte que chacun d'entre eux ne puisse être considéré que comme un principe d'ordre pour un domaine social déterminé : la vie de l'esprit doit être organisée de manière libérale, la vie de droit de manière égalitaire et démocratique et la vie de l'économie de manière fraternelle et solidaire. Et il ne s'agit pas là de maximes pensées, mais de principes d'organisation de la sphère concernée, exigés par la vie elle-même. Pour Steiner, les revendications de liberté, de démocratie et de socialisme ne sont porteuses d'avenir que dans une telle interdépendance. Pour lui, la liberté sans socialisme est tout aussi insupportable que le socialisme sans liberté ou la liberté sans démocratie. Les dommages dans l'organisme social peuvent donc toujours être attribués à un chevauchement des forces créatrices d'un domaine dans une sphère qui ne lui est pas légitimement ouverte. Lorsque la liberté sans limites détermine la vie économique, elle est synonyme de société où on joue des coudes, d'arbitraire entrepreneurial, etc. Il serait tout aussi absurde de faire en sorte que les décisions économiques soient prises démocratiquement à la majorité : Une personne étrangère à la branche n'a pas la même capacité de jugement qu'un collaborateur d'une entreprise de la branche ou qu'un acheteur en ce qui concerne une certaine décision d'investissement ou la fixation des prix découlant de la situation des coûts. Il en va autrement de toutes les questions qui peuvent ou doivent être réglées par des lois et des contrats : Les lois doivent s'appliquer à tous de la même manière, et c'est pourquoi tous doivent pouvoir en décider de la même manière. Il s'agit là de la véritable sphère de la démocratie parlementaire, de l'État de droit. En revanche, il est totalement absurde de vouloir organiser des votes sur des valeurs et des sens spirituels, sur des conceptions scientifiques et des concepts éducatifs, ou de vouloir les réglementer par des lois, ce qui ne



peut que conduire à ce que la majorité opprime la minorité. Or, dans le domaine spirituel, la protection des minorités est un impératif décisif, la liberté est le principe d'ordre. Celui qui, par exemple, préconise un certain concept d'éducation pour ses enfants, doit avoir le droit de se réunir avec d'autres porteurs d'idées similaires en une association scolaire et de gérer une école libre, d'engager des enseignants, etc. De même, celui qui pense disposer d'un concept pédagogique doit pouvoir le proposer librement. L'État de droit peut se contenter de garantir le droit à l'éducation pour tous et peut aussi empêcher, par exemple par le biais d'un cadre juridique, la création d'établissements d'enseignement à vocation commerciale pour les privilégiés. Dans la pratique, on peut aussi imaginer aujourd'hui une concurrence productive en matière de prestations entre le secteur scolaire public et le secteur scolaire libre.

L'idée de la triarticulation de l'organisme social impliquait pour Steiner l'exigence d'une relative indépendance des trois domaines, qui devaient chacun recevoir une administration propre et régler leurs affaires communes par un comité commun ou autre. Après 1919, une telle réorganisation de l'ensemble de la société ne s'étant pas avérée réalisable dans un premier temps, Steiner semble avoir plutôt pensé à un changement progressif qui devait être mis en route par des initiatives individuelles travaillant dans les trois domaines dans l'esprit du principe d'égalité, de liberté ou de fraternité. C'est en tout cas la direction que prennent les réflexions récentes³⁷.

L'indépendance relative des trois membres de l'organisme social, que l'on constate aujourd'hui et dont il faut tenir compte dans l'action sociale, est le résultat du développement historique : dans les structures sociales théocratiques des premiers temps, les deux membres inférieurs de la société n'avaient pas encore cette indépendance relative, leur vie

36 Cf. Kugler 1981 ; Beil 1979. Sur l'ensemble du complexe de triarticulation. voir dans la bibliographie.

37 Cf. Leber 1984.

[130]

faisait partie intégrante de la vie de l'esprit et s'inscrivait dans son ordre - déterminé par des statuts divins et en aucun cas libre. Cela se manifeste par exemple par le fait qu'il n'y a pas encore de différence entre le commandement, le droit et la coutume. Ce n'est que peu à peu qu'apparaît le droit écrit, certes encore par légitimation théocratique. Ce n'est qu'avec la République romaine et le droit romain qu'une vie juridique et politique autonome voit le jour ; et avec le *civis romanus*, la personnalité humaine entre en scène.

L'indépendance relative de la vie économique - qui s'appuie sur la science et la technique - n'apparaît qu'à l'époque moderne.

Selon Marx, les époques historiques doivent se distinguer principalement par le comment des moyens de production et moins par le quoi de ce qui est produit. Steiner, quant à lui, se penche sur le style culturel. Si l'on veut comprendre ce que signifient historiquement les temples grecs et les cathédrales gothiques, il faut moins tenir compte des différences dans les outils de travail de la pierre que de la toute autre perception de soi, de l'autre sentiment du monde qui s'exprime dans la forme architecturale respective. La création d'une architecture exclusivement rationnelle en termes de finalité, dans laquelle le comment de la faisabilité technique constitue en effet le point de vue principal, n'est pas un phénomène historique général, mais le produit de notre époque moderne et de sa sensibilité particulière. Le fait que le capitalisme se soit d'abord développé uniquement en Occident et qu'il ait été importé sur d'autres continents rend problématique son interprétation en tant que phénomène à comprendre exclusivement à partir d'une légalité interne à l'économie ; son lien avec la rationalité « occidentale » - donc avec l'histoire de la conscience - est trop évident. Le dysfonctionnement de nombreuses institutions des époques précédentes par rapport aux exigences économiques est aussi trop évident. Comment expliquer à partir de celles-ci les constructions de temples, la surabondance de jours fériés religieux au Moyen-Âge, etc. Tout cela ne va-t-il pas bien au-delà de ce qui peut être justifié par la formulation de l'autonomie relative de la superstructure, dans le cadre de son déterminisme en dernière instance par la base ?

L'histoire ne peut pas être enfermée dans la simple grille d'une succession de cinq formations sociales déterminées et distinguées les unes des autres en premier lieu par l'économie. Marx lui-même semble le ressentir de temps en temps et procède à certaines relativisations. Il doit ainsi constater que certaines périodes d'apogée de l'art ne correspondent pas au niveau de développement général de la société.³⁸ La position particulière du mode de production asiatique constitue aussi une relativisation, de même que l'appréciation de Marx sur le mir russe, la communauté villageoise, à propos de laquelle il a limité à l'Europe occidentale son pronostic sur la manière de passer au socialisme, donné dans *Le Capital* : Dans une lettre à Vera Sassoulitch, Marx décrit la communauté villageoise comme le point d'appui de la



renaissance sociale de la Russie, si seulement il était possible d'assurer son développement normal face à toutes les influences destructrices.³⁹

Le fait qu'il existe une certaine régularité dans l'évolution historique - et économique en particulier - n'est pas un point de discorde entre le marxisme et l'anthroposophie. Ainsi, nulle part la forme économique basée sur le minerai et le pétrole (capitalisme industriel) n'a précédé celle basée sur le pain et le vin (agriculture, féodalisme), et nulle part cette dernière n'a précédé la société primitive vivant de lait et de miel (bergers, cueilleurs).⁴⁰ Mais si l'on peut mettre en évidence des courants de développement tout à fait similaires dans les domaines de l'art, de la poésie, de la vie publique, des différents domaines de l'artisanat et des transports à une époque donnée, ce n'est pas parce que les premiers domaines cités sont déterminés par l'économie, mais parce que tous les domaines sont déterminés par les métamorphoses que l'humanité traverse au cours de son devenir historique. Et ces métamorphoses sont surtout psychiques et conscientes ; même si la constitution physique ne reste pas totalement identique pendant la période de l'histoire que l'on peut étudier à l'aide de documents extérieurs, elle est, selon Steiner, déjà plus perfectionnée que la constitution psychique et spirituelle et relativement constante par rapport à celle-ci.

Une loi historique décisive est la loi de l'individualisation, Steiner la désigne comme loi sociologique fondamentale : au début des états de culture, l'humanité aspire à la formation d'associations sociales ; l'intérêt de ces associations sacrifie d'abord l'intérêt de l'individu ; le développement ultérieur

38 Cf. Marx, Grundrisse, p. 30.

39 Lettre du 8. 3. 1881, in MEW 35, p. 166.

40 Cf. Häusler 1972.

41 GA 18 1, P. 52.

[131]

conduit à la libération de l'individu de l'intérêt de ces associations et au libre développement des besoins et des forces de l'individu.⁴² Ce processus d'individualisation, visant à placer l'humain au sommet de sa personnalité, à permettre l'autonomie, la liberté, tend vers un point culminant à l'époque moderne. Alors que, selon Steiner, nous avons affaire à une culture de l'âme sensible dans la civilisation égypto-babylonienne-assyrienne, à une culture de l'âme intellectuelle/de raison analytique/d'entendement dans la civilisation gréco-romaine, à des formations historiques de la conscience encore plus anciennes dans la civilisation indienne ou même chinoise, l'évolution moderne de notre civilisation se caractérise par l'épanouissement de l'âme de conscience.⁴³ Celle-ci imprime sa marque sur toutes les rapports sociaux. Ce n'est qu'à ce moment-là que peut naître le mode de production capitaliste, dont le protagoniste est d'abord la personnalité individuelle et audacieuse de l'entrepreneur (pensons aux premiers grands marchands). Mais leur individualisme, soutenu par l'idéologie libérale, s'exprime d'abord comme un égoïsme qui ne poursuit que son propre épanouissement personnel et dont les intérêts sont subordonnés à tous les rapports économiques.⁴⁴

La propriété privée capitaliste des moyens de production est au moins autant l'émanation de cet état de conscience que la généralisation des rapports de propriété privée n'a pu que le renforcer. Pour prendre un autre exemple, la diffusion de l'économie d'échange de marchandises, qui - en obligeant à mettre sur un pied d'égalité des biens qualitativement inégaux dans l'échange - exige et favorise des processus de pensée logiques et abstraits, n'a certainement été rendue possible que par le développement de l'âme de raison analytique, qui l'a ensuite à son tour renforcée par effet rétroactif : C'est l'impulsion unique de la naissance de la vie de la pensée qui se communique à toutes les sphères sociales - c'est le véritable lien entre la forme marchandise et la forme pensée.⁴⁵ Le développement de l'âme d'entendement n'est donc pas le simple reflet idéologique de l'échange de biens.

Le passage du féodalisme au capitalisme est, dans une plus grande mesure que Marx ne le supposait, un changement historique de la conscience. Ses premiers balbutiements se situent là où la terre n'est plus perçue comme un fief, mais comme une propriété foncière privée au sens propre du terme, et où elle est sanctionnée juridiquement. Pour les chasseurs, les cueilleurs et les nomades, tout bien économique est encore un cadeau des dieux, dont on s'assure la faveur par des sacrifices, auxquels on rend grâce par des offrandes. Ce n'est que dans les cultures agricoles que le produit devient, dans une plus large mesure, quelque chose que l'on peut posséder, s'approprier en privé. Mais à l'origine, cette possibilité d'appropriation ne concerne pas le sol en tant que moyen de production. Celui-ci est perçu comme étant seulement prêté à l'humain par des puissances divines (fief). Aux cultures nomades correspond la figure du



magicien, du chaman, du prêtre-roi, etc. Les cultures primitives que l'on trouve aujourd'hui et qui entrent dans la catégorie de la société primitive sont, pour Steiner, des descendants de formes de société supérieures dont le mythe, la langue et les formes d'art transmettent encore de faibles échos. Dans ces sociétés, la direction sociale d'une humanité encore mineure est assurée par des initiés ou des prêtres-rois : la théocratie, dont on retrouve des échos jusque dans les cultes de personnes actuels, est à l'origine tout sauf un reflet de l'économie : au contraire, la vie de l'esprit théocratique imprègne directement l'économie, la détermine et la règle, selon des lois tirées du cosmos, des constellations des astres. Le système féodal médiéval était fondé sur l'idée que l'empereur avait reçu la surface de la terre en fief de Dieu. Les autres princes recevaient leurs terres en fief (feudum) de l'empereur et avaient en même temps le droit de transmettre à leur tour le fief. C'est ainsi que s'est construit un ordre féodal qui est descendu jusqu'au dernier paysan libre ou non. Le droit féodal lui-même était né - chez les Mérovingiens - d'une combinaison de formes juridiques celtiques anciennes et romaines [...]. Chez les Arabes, la notion de fief était aussi bien établie [...]. Seule la récolte pouvait avoir un propriétaire, la terre elle-même ne pouvant être mise à disposition que comme moyen de production. Le fait qu'en Grèce, les droits fonciers reposaient sur l'idée que la terre appartenait à la cité - la polis - ou plutôt à la divinité de la cité, et qu'elle pouvait donc être distribuée aux citoyens de la cité ou aux soldats et aux paysans qui avaient rendu des services à la cité, est en accord avec la conception de l'État qui a été développée de la conception du fief.

42 GA 31, p. 255 et suivantes.

43 Pour plus de détails, voir aussi Lindenberg 1981.

44 Wilken 1976, p. 330.

45 Cf. Sohn-Rethel 1971, qui veut faire dériver la forme de la pensée de la forme de la marchandise.

[132]

Dans l'Amérique ancienne, le principe du fief était si clairement séparé de la sphère de la propriété que toutes les terres étaient redistribuées au début d'une nouvelle période de production. Après la récolte, toutes les terres arables étaient sans maître pendant un certain temps. Le principe du fief se retrouve aussi en Asie orientale, bien sûr avec des variations très différentes.⁴⁶

C'est dans l'espace germanique que la propriété privée se détache pour la première fois de la propriété commune, lorsque le lien social d'origine, principalement basé sur le sang, cède la place à un lien plus local, la communauté villageoise. La forêt, les pâturages et l'eau restent cependant des biens communs. Dans ce que l'on appelle le hufe, il se forme une étape intermédiaire entre la propriété commune et la propriété privée [...]. L'utilisation de cette propriété mi-privée, mi-commune était soumise à la décision de l'ensemble des habitants libres de ce que l'on appelle une « Hufe », une commune [...]⁴⁷ A l'époque, seuls les outils, le bétail, les armes et autres objets similaires constituent une véritable propriété privée. Le rapport entre la conception anthroposophique et la conception marxiste de l'histoire culmine dans l'interprétation du problème du progrès historique.

Certes, Marx n'est pas un optimiste technologique pur et dur qui confond le progrès technique avec le progrès humain, mais son concept des rapports de production est conçu de telle sorte qu'il réduit à nouveau le progrès moral à une question de structure économique, même si celle-ci est comprise comme un rapport entre les humains. Steiner insiste davantage sur le fait que les rapports entre les humains, dont les rapports de production ne constituent qu'une partie, certes très importante, ne peuvent finalement pas être plus avancés que les humains qui les contractent. Le comportement antisocial existe aussi dans les institutions progressistes, même s'il peut être rendu plus difficile par celles-ci. Selon Steiner, on ne doit pas attribuer un faux pouvoir à l'extérieur et on doit tenir compte du fait que les institutions extérieures sont toujours l'expression d'une vie intérieure. Les conditions, même oppressantes et terribles, sont créées par les humains, et on ne créera jamais soi-même de meilleures conditions si l'on ne part pas d'autres pensées, d'autres dispositions et d'autres sentiments que ceux de leurs créateurs incarnés dans les conditions.⁴⁸

L'anthroposophie ne sous-estime pas les effets bénéfiques du progrès technique en ce qui concerne l'allègement de la pénibilité de l'existence humaine, même si elle signale en même temps que les possibilités techniques augmentent aussi les dangers qui menacent l'être humain. Pour elle, il ne s'agit pas simplement d'une question de structure sociale, mais aussi d'une question de maturité morale de l'individu, qui intervient comme déterminant dans les structures sociales. Contrairement au marxisme, le mal n'est pas une abstraction pour l'anthroposophie, mais une réalité qui agit historiquement. Lorsque C. Lindenberg parle de la technique du mal à propos du fascisme, il s'agit de tout sauf d'une tentative d'occulter les



conditions d'émergence concrètes et historiques du fascisme par des catégories anthropologiques et morales abstraites, mais il s'agit de mettre en évidence, de manière réaliste sur le plan historique, des forces motrices des événements qui doivent rester cachées à la vision habituelle de l'histoire.⁴⁹

Le mal ne se manifeste pas seulement dans la volonté et l'action, il agit dans tout l'être humain : Dans la pensée comme tendance à la partialité, à l'erreur et au mensonge, dans le sentiment comme manque d'amour sous toutes ses formes, qu'il s'agisse de vouloir blesser l'autre ou d'être obtus à son égard ; dans le corps, le mal agit comme maladie et mort, dans le Je comme obsession fanatique et intolérance. Steiner parle, à propos du mal, de l'action de deux principes mondiaux/universels essentiels qui s'opposent de manière polaire, le luciférien et l'ahrimanien. L'humain doit les affronter en pénétrant spirituellement le matériel et en s'éduquant soi-même, c'est-à-dire en travaillant sur sa propre âme, en s'imprégnant ainsi de l'impulsion du Christ, pour l'efficacité historique duquel Steiner a essayé d'éveiller une compréhension nouvelle et approfondie. Cette impulsion a permis pour la première fois dans l'histoire de considérer les humains comme égaux devant Dieu, indépendamment de leur statut, de leur race, etc. Il a apporté le plus grand respect du Je, la liberté d'un humain chrétien et en même temps la fraternité, l'idée de l'amour du prochain, du respect du Je dans l'autre.⁵⁰

46 Häusler 1972, p. 20 ; cf. 19 ss.

47 GA 51, P. 112.

48 GA 34, P. 205.

49 Lindenbergh 1979.

50 Cf. Schütze 1982, Schroeder 1984.

[133]

Le progrès historique est une idée chrétienne - les anciennes religions orientales ne connaissent pas le progrès, seulement des cycles. Comme le progrès ne peut finalement résulter que de l'évolution des mentalités humaines, il est toujours menacé. L'histoire est un processus ouvert : il est - de plus en plus ! - à la responsabilité humaine de savoir si, en son sein, les possibilités du bien sont plutôt exploitées que celles du mal et de la haine.

L'individu n'est pas là pour le progrès, mais le progrès est là par et pour l'individu, sinon il n'en est pas un, mais seulement son antithèse démoniaque. L'individu humain est la source de toute moralité et le centre de la vie terrestre. L'Etat et la société agissent en retour sur l'individu, qui devrait dépérir s'il menait une existence séparée en dehors de la communauté humaine.⁵¹ Vouloir sacrifier une génération au progrès pour rendre la suivante heureuse ne pourrait convenir qu'à quelqu'un qui est obsédé par l'idée de progrès et qui n'est pas libre à son égard. Toute idée de progrès abstraite et générale a cette tendance à se retourner en ahumanisme. Celui qui prend le parti du progrès et défend les sacrifices nécessaires pour cela n'a pas l'habitude de se voir parmi eux, mais plutôt de s'identifier de manière subliminale à la puissance de cette Providence qu'il peut nier dans son subconscient. Ce manque de concrétisation de la pensée - et d'imagination/fantaisie morale - conduit à des monstruosité de la politique mondiale telles que la transformation par la propagande de fanatiques religieux sanguinaires en forces anti-impérialistes progressistes et de fascistes tortionnaires en alliés du progrès vers la liberté.

51 GA 4, P. 173.

[134]

L'économie politique marxiste

Marx commence son analyse du mode de production capitaliste par l'étude des catégories de la marchandise et de l'argent. La production de marchandises est apparue avant le capitalisme, mais c'est le capitalisme qui imprime le sceau de la marchandise sur presque tous les biens économiques. Les marchandises sont des produits qui satisfont un besoin et représentent donc une valeur d'usage - et qui sont en même temps fabriqués pour l'échange, c'est-à-dire qui constituent une valeur d'échange. La condition historique de l'échange est la limitation puis l'élimination du principe d'autosuffisance et la naissance de la division du travail, accompagnée du développement de la propriété privée. En tant que propriétaires privés, les producteurs travaillent pour eux-mêmes ; en tant que membres de la division du travail, leur travail - qui



satisfait objectivement les besoins d'autrui plutôt que leurs propres besoins - a un caractère social. Pour Marx, il s'agit là d'une contradiction de la production de marchandises qui pose problème : l'importance sociale du travail privé n'est révélée qu'une fois la production achevée, lorsque la marchandise proposée sur le marché atteint ou non son prix ¹.

Le processus d'échange met les marchandises sur un pied d'égalité : une certaine quantité d'une marchandise est égale à une certaine quantité d'une autre marchandise. Cette équation apparaît comme un rapport purement quantitatif, faisant abstraction de la qualité concrète des biens. Considérées comme des valeurs d'usage qualitativement déterminées, les marchandises sont en revanche - toujours selon Marx - incomparablement et par excellence différentes. Il doit manifestement y avoir un tiers commun, une propriété quelconque, par rapport à laquelle deux choses qualitativement tout à fait différentes peuvent être mises sur un pied d'égalité. Mais si l'on fait abstraction de toutes les différences qualitatives, il ne leur reste plus qu'une seule propriété : celle d'être le produit du travail humain. Or, le travail présente lui aussi deux moments polairement opposés : Le travail est d'une part une habileté concrète qui transforme les matériaux de la nature en valeurs d'usage : tissage, cordonnerie, etc. Les habiletés sont absolument différentes et incommensurables, elles ne peuvent pas représenter le tiers commun qui est recherché. Il s'avère cependant qu'en faisant abstraction de la qualité des biens, on doit aussi faire abstraction de la qualité du travail qui les produit, et qu'il ne reste alors au travail que la seule caractéristique commune à tous les travaux, à savoir la dépense de forces physiques (musculaires et nerveuses) mesurable en temps. Seul ce travail abstrait est générateur de valeur d'échange ou de valeur. Toutefois, il ne l'est pas en soi, mais seulement dans la mesure où il présente un caractère de nécessité sociale. Cela signifie deux choses : le travail consacré à des choses inutiles pour d'autres personnes n'est pas créateur de valeur ; deuxièmement, ce n'est pas la charge de travail effective qui est prise en compte, mais la charge de travail socialement moyenne nécessaire, c'est-à-dire le temps nécessaire à la production d'un bien reproductible en utilisant des moyens de production moyens et avec un degré moyen d'intensité de travail et d'habileté. Lorsque le temps de travail socialement nécessaire en moyenne pour un certain type de marchandise diminue, la valeur de la marchandise individuelle de cette catégorie baisse, c'est-à-dire que l'augmentation de la productivité du travail a tendance à faire baisser le prix.

Face à la théorie selon laquelle la rareté des biens détermine la valeur des marchandises, Marx fait remarquer que cette rareté se traduit par une forte dépense de travail pour l'extraction des matières premières, etc. Il tente de concilier le fait que le travail qualifié est généralement évalué à un prix plus élevé que le travail simple avec la théorie de la valeur-travail en utilisant la formule selon laquelle le travail compliqué est évalué comme du travail simple multiplié. La valeur d'échange est le reflet de la valeur d'une marchandise dans la valeur d'usage d'une autre : la part d'une marchandise particulière dans le travail social total ne peut pas se manifester directement et immédiatement dans les conditions de l'économie d'échange. Les partenaires de l'échange considèrent leur propre marchandise comme valeur d'échange ou moyen d'échange, celle du partenaire les intéresse en tant que valeur d'usage. Marx se défend contre les malentendus sur son concept de valeur en écrivant que les masses de produits correspondant aux différentes masses de besoins exigent des masses différentes et quantitativement déterminées de travail social total [...].

1 Cf. également l'exposé de Marx dans MEW 23 et les titres sur l'économie politique marxiste dans la bibliographie. Sur la controverse concernant la théorie de la valeur, cf. Böhm-Bawerk 1973.

[135]

Et la forme sous laquelle cette répartition proportionnelle du travail s'impose dans un rapport social, sous lequel le rapport du travail sociétal se fait valoir comme échange privé des produits individuels du travail, est justement la valeur d'échange de ces produits.²

Les différents modes d'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre reflètent l'évolution des formes de valeur, impulsée par le développement des contradictions du travail privé et du travail social, depuis le rapport d'échange individuel aléatoire jusqu'à la forme totale développée, dans laquelle toutes les marchandises expriment leur valeur dans une marchandise déterminée, la marchandise équivalente respective, et finalement jusqu'à la forme argent : l'argent est l'équivalent général, une marchandise dont la valeur d'usage spécifique consiste simplement dans la médiation de l'échange. L'argent est en quelque sorte - en tant qu'instruction sur n'importe quel produit du travail - l'incarnation de la richesse sociale. Le rôle de marchandise d'échange revient finalement aux métaux précieux, en particulier à l'or. L'argent apparaît comme mesure des valeurs, c'est-à-dire comme étalon de prix, comme intermédiaire de la circulation des



marchandises, comme moyen de paiement, de crédit, de constitution de réserves et comme monnaie mondiale. En tant que moyen de circulation et de paiement, l'or est ensuite supplanté par le papier-monnaie, dont la valeur dépend toutefois en fin de compte de la valeur de l'or. Les économistes marxistes ne sont toutefois pas d'accord sur la manière dont une telle dépendance est encore concevable dans les conditions actuelles.³ La loi de la valeur fonctionne comme un régulateur spontané de la production. Son mécanisme d'application est la concurrence. La valeur est le centre de gravité des prix ; si ceux-ci sont inférieurs à la valeur dans une branche, le travail excédentaire est détourné par la ruine ou l'émigration des producteurs ; s'ils la dépassent, la branche bénéficie d'un afflux de main-d'œuvre supplémentaire. La loi de la valeur devient ainsi la condition de la différenciation des producteurs de marchandises, qui deviennent des prolétaires sans propriété ou des capitalistes sortis victorieux de la concurrence, qui ne dépendent désormais plus uniquement de leur propre travail, mais peuvent exploiter le travail d'autrui. Le fait que, dans la réalité historique, la violence extra-économique, l'expulsion d'une grande partie du peuple rural de la terre, joue un grand rôle dans l'accumulation initiale du capital, n'est pas ignoré par Marx, mais clairement mis en évidence.

L'analyse de la marchandise et de l'argent est suivie de celle du capital et de la plus-value. Le capital n'est plus un simple intermédiaire de l'échange de marchandises, mais acquiert la fonction de se multiplier : on donne de l'argent pour des marchandises afin d'obtenir finalement plus d'argent pour celles-ci, le placement rentable est l'objectif. D'où provient un tel profit ou une telle plus-value ? On échange des valeurs égales - des équivalents - et un profit peut tout au plus résulter d'un abus de position dominante dans un cas particulier - par le biais d'une redistribution - mais pas dans le cadre social global ! - En cas de compensation d'équivalence, la formation de plus-value ou l'exploitation de la valeur n'est explicable que si l'argent est donné pour une marchandise qui participe elle-même à la création de valeur. Le travail en tant que substance de la valeur ne peut cependant pas plus avoir de valeur que la lourdeur ne peut avoir de poids particulier. Marx résout l'antinomie problématique de la formation du capital⁴ par la différence conceptuelle entre travail et force de travail : c'est cette dernière, la capacité de travailler, que le capitaliste achète sur le marché du travail ; si le salaire apparaît comme le prix du travail en tant que tel ou de ses produits, ce n'est qu'une illusion, même si elle est objectivement conditionnée. La valeur d'échange de la force de travail en tant que marchandise réside, comme pour toute marchandise, dans son coût de reproduction - c'est-à-dire dans le prix des moyens de subsistance de l'ouvrier et de sa famille, Marx admettant qu'un élément historique et moral⁵ joue un certain rôle dans la détermination de cette grandeur. (Le prix des moyens de subsistance repose bien sûr à nouveau sur le temps de travail nécessaire à leur production). Il existe une différence entre cette valeur d'échange et la valeur d'usage du travail pour le capitaliste, car cette valeur d'usage de la force de travail consiste précisément à pouvoir l'utiliser pour créer de la valeur. Cette différence est la source de la plus-value dont les travailleurs sont privés et que le capitaliste s'approprie gratuitement : un acte d'exploitation.

Vu sous cet angle, le capital est en fin de compte identique au rapport social entre le capitaliste et le salarié, dont l'antagonisme d'intérêts engendre la lutte des classes, rendant illusoire tout partenariat social : tant que le salarié est un travailleur salarié, son sort dépend du capital. C'est le point commun d'intérêt tant vanté entre la classe ouvrière et le capitaliste.⁶

2 Lettre à Kugelmann, 11.7.1868, MEW 32, p. 552 et suiv.

3 Voir à ce sujet, par exemple, Lehrbuch Pol. Ök., Vorsoz. Produktionsweisen, p. 144 ss, Pol. Ök. des htg. Monopolkapt., p. 572.

4 Sur la problématique logique, voir Narski 1973.

5 MEW 23, P. 185.

6 MEV 6, P. 401.

[136]

Le capitaliste s'efforce, par l'augmentation du taux de plus-value, c'est à dire le degré d'exploitation de force de travail d'augmenter son profit ; le travailleur doit s'efforcer de porter sa peau le plus cher possible sur le marché. Sans les syndicats, points de ralliement de la résistance contre les violences du capital⁷, il ne recevrait même pas ce qui lui est dû selon les règles du système salarial. Seule la crainte des trade-unions peut contraindre le capitaliste à payer à l'ouvrier la pleine valeur marchande de sa force de travail.⁸

Le capitaliste utilise deux méthodes pour augmenter l'exploitation :

1. la production de la plus-value absolue, c'est-à-dire l'allongement de la journée de travail et donc du



temps de travail supplémentaire par rapport au temps de travail nécessaire ; là où par exemple la lutte de la classe ouvrière pour la réduction du temps de travail pose des limites à cette méthode, ² la production de la plus-value relative passe au premier plan : la productivité croissante du travail grâce à l'utilisation de la technique et à l'organisation systématique du travail réduit le coût des moyens de subsistance de l'ouvrier. La loi économique fondamentale et motrice du capitalisme, qui consiste en la chasse à la plus-value ou à la fabrication de plus, subordonne la production adaptée aux besoins comme simple moyen à la véritable fin, la maximisation du profit ; une inversion fin/moyen qui constitue pour Marx la caractéristique du mode de production capitaliste. Marx s'opposerait cependant à une psychologisation de cette critique du capitalisme : le moteur de l'appât du gain n'est pour lui qu'un reflet du rapport économique sous-jacent, dont le capitaliste individuel est le masque de caractère.

La base de cette analyse de l'« exploitation capitaliste » est la théorie de la valeur-travail mentionnée au début : Marx ne peut argumenter comme il le fait que si le travail est le seul facteur de création de valeur dans l'économie nationale. En termes de valeur, un capital se compose du capital constant c (= valeur des machines, des installations, des matières premières, etc.), du capital variable v (coûts salariaux) et de la plus-value m . La question du transfert de la partie de la valeur ancienne c correspondant à l'usure des machines sur le nouveau produit, dont la valeur nouvelle se compose de $v + m$, constitue une étape importante de l'argumentation en faveur de la revendication de représentation exclusive du travail. Ici, Marx fait à nouveau appel au travail concret : l'habileté de l'ouvrier transfère peu à peu la valeur des installations et la conserve ainsi. Cette valeur est elle-même le résultat du temps de travail consacré à la production des machines et des produits semi-finis - la machine en tant que chose morte n'est pas créatrice de valeur, seul le travail vivant l'est.

Le premier tome du Capital de Marx culmine dans la théorie de l'accumulation : si, après l'achèvement du processus de production, la production n'est pas répétée au même niveau, mais à un niveau supérieur, on parle de reproduction élargie. Celle-ci correspond à la loi de la plus-value : Dans la chasse au surplus, imposée par le mécanisme de la concurrence, la production et donc la masse de la plus-value sont étendues. Cela doit conduire à ce que tout capital, même s'il a été accumulé à l'origine, conformément à la théorie économique bourgeoise, en raison de l'efficacité personnelle, ne consiste finalement plus qu'en une plus-value gratuite. La concurrence conduit à la concentration du capital dans des entreprises toujours plus grandes et à la centralisation, c'est-à-dire au regroupement de capitaux déjà existants : un capitaliste en tue plusieurs.⁹ D'un autre côté, cela entraîne une croissance du prolétariat et une polarisation croissante de la société. L'utilisation de plus en plus de machines à des fins de production de profit a pour effet une surpopulation relative par la rationalisation des emplois ; l'insécurité existentielle en est la conséquence. Marx estime que la formation d'une armée de réserve industrielle toujours plus importante, avec sa pression sur les salaires, doit entraîner une paupérisation du prolétariat et que celle-ci ne laissera finalement d'autre choix aux ouvriers que l'action révolutionnaire : Elle réussira parce que les ouvriers sont formés, unis et organisés par le système industriel lui-même. L'heure de la propriété privée capitaliste sonnera alors, les expropriateurs seront expropriés.¹⁰ C'est la naissance d'une nouvelle société socialiste.

La théorie de la paupérisation est l'un des points les plus controversés de l'œuvre de Marx : la critique selon laquelle le pronostic marxiste a été falsifié par le cours de l'histoire s'y est régulièrement attachée. Mais il faut tout de même tenir compte du fait que

7 Marx, MEW 16, p. 152 ; Engels, MEW 19, p. 253.

8 MM 23, P. 647.

9 Ibid. 790.

10 Cf. ibid. 790s.

[137]

Marx lui-même parle déjà de facteurs qui s'opposent à l'impact total de la tendance à la paupérisation et que même Engels et Lénine n'ont pas compris la loi dans le sens d'une paupérisation physique absolue.¹¹

Le deuxième volume du Capital de Marx traite de la reproduction et de la circulation du capital. On peut distinguer trois formes de capital, non seulement en termes de valeur, mais aussi en termes de fonction : le capital-argent (liquidités), le capital productif, c'est-à-dire le capital lié aux moyens de production, et le capital-marchandise, les produits prêts à être vendus. Il s'agit de formes qui doivent continuellement se métamorphoser l'une en l'autre, un processus au cours duquel peuvent survenir des blocages et des crises. Marx appelle cette métamorphose le retournement périodique du capital. Son rythme varie



considérablement d'un secteur à l'autre. Le temps de rotation, c'est-à-dire le temps nécessaire à la retransformation du capital marchand en capital monétaire, se compose du temps de production et du temps de circulation. Au sein du capital productif, Marx distingue le capital fixe et le capital circulant, ce dernier étant la partie dont la valeur est entièrement transférée à la nouvelle marchandise. On essaie d'utiliser au maximum le capital fixe - par exemple en exploitant les installations sur plusieurs niveaux - car il ne s'use pas seulement physiquement - ce qui se traduit comptablement par des amortissements - mais aussi moralement, c'est-à-dire qu'il peut être dévalorisé par de nouvelles machines plus performantes qui arrivent sur le marché. Dans une période de production, il faut distinguer le temps de travail proprement dit et le temps de circulation, c'est-à-dire le temps de stockage, de transport, etc. Comme ce dernier n'entre pas en ligne de compte pour la formation de la valeur proprement dite, les capitalistes essaient de réduire ces faux frais (coûts morts) - aujourd'hui par exemple par l'utilisation de l'informatique, etc. - pour les réduire au maximum.¹²

En ce qui concerne la reproduction du capital social total, elle exige certaines proportions entre la division I (production de moyens de production) et la division II (production de moyens de consommation). Si l'on veut une reproduction élargie, c'est-à-dire une croissance, la section I doit croître plus vite que la section II. Comme de telles proportions ne sont pas respectées dès le départ de manière planifiée dans le capitalisme, mais peuvent tout au plus être influencées indirectement et après coup, elles ne s'imposent qu'au prix de frictions et de crises.

Les critiques de Marx ont toujours considéré comme un contre-argument à la théorie de la plus-value le fait que dans la pratique économique, on n'opère pas avec des taux de plus-value, c'est-à-dire le rapport entre m et v , mais avec des rendements, c'est-à-dire le rapport entre le profit et le chapitre total avancé ($c + v$). Marx thématise ce problème lorsqu'il aborde les catégories du profit et du prix de production dans le troisième volume du Capital : pour le capitaliste, le travail est un facteur de coût au même titre que la machinerie, et comme les deux sont considérés comme égaux dans la pratique, il se représente la plus-value comme un dérivé de la totalité du capital avancé. Le taux de profit ou de rendement peut en effet diminuer, à taux de plus-value constant, en raison de la composition organique croissante du capital (c'est-à-dire en raison de la croissance de c par rapport à $v + m$). Néanmoins, la masse de plus-value et de profit reste la même, ce qui prouve la dépendance du profit à la plus-value. Mais comme le taux de profit est le paramètre décisif pour les décisions d'investissement, le capital est retiré - dans des conditions de libre concurrence - des secteurs dont la composition organique du capital est supérieure à la moyenne et afflue vers les sphères d'investissement plus rentables - jusqu'à ce que la saturation entraîne à son tour un reflux. Grâce à ces migrations de capitaux et à la concurrence au sein des branches, les différents taux de profit s'équilibrent en permanence en un taux de profit moyen qui tombe sur un capital de taille donnée, qui a toujours sa composition organique.¹³ Les prix ainsi obtenus (prix de revient + profit moyen) sont qualifiés par Marx de prix de production autour desquels les valeurs de marché fluctuent désormais - une mise à l'écart selon les critiques, une simple métamorphose de la loi de la valeur selon Marx, dont la validité continue de se manifester dans l'identité de la masse de profit et de plus-value par rapport au capital social total. Entre la finalité de l'amélioration des conditions de valorisation du capital et les moyens à mettre en œuvre nécessairement pour y parvenir, à savoir l'extension de l'utilisation des machines, il se produit une contradiction qui - même si elle peut être temporairement atténuée par des facteurs antagonistes - doit faire éclater le mode de production capitaliste en menaçant de lui ôter l'aiguillon du développement :

11 MEW 23, p. 674, LW 4, p. 195 et suivantes, MEW 22, p. 231.

12 Cf. la présentation de Marx dans MEW 24.

13 MEW 2S, p. 167. Cf. l'exposé dans MEW 2S sur ce complexe dans son ensemble.

[138]

La composition organique croissante du capital entraîne en effet une chute tendancielle du taux de profit (alors que la masse de profit augmente). C'est ici que le rapport de capital lui-même se révèle pour Marx être la véritable limite au développement de la production capitaliste. Marx ne précise pas le rapport entre cette justification de la nécessité matérielle de la chute du capitalisme et celle de la théorie de l'accumulation donnée dans le premier volume du Capital.¹⁴

Dans le processus de rotation du capital, il se forme temporairement du capital monétaire libre. Celui-ci est mis en valeur en étant cédé à d'autres capitalistes contre un intérêt. L'argent devient ainsi une marchandise d'un type particulier, qui n'est pas vendue, mais prêtée. Selon Marx, le capital prêté accroît la mystification



qui s'exprimait dans le cas de la marchandise par le fait que la valeur apparaissait comme sa propriété matérielle et non sociale, et qui se manifesta plus tard par le fait que la plus-value ne semblait pas provenir du seul travail. L'intérêt est une forme irrationnelle du prix. Car il apparaît maintenant comme une propriété quasi naturelle de l'argent de se multiplier miraculeusement de lui-même, de jeter des jeunes. La lettre de change et le crédit commercial prennent de plus en plus d'importance au fur et à mesure que le capitalisme se développe, car l'accumulation oblige de plus en plus à recourir à des fonds étrangers pour financer des investissements toujours plus importants. D'une part, le rôle des banques en tant que collecteur et distributeur du capital monétaire et transformateur de l'épargne en capital emprunté s'accroît. D'autre part, le capital-actions se développe en tant que forme particulière de capital porteur d'intérêts. Comme on le sait, l'action donne à son propriétaire le droit d'encaisser une partie des bénéfices de la société anonyme sous forme de dividendes. La bourse est un lieu où ces valeurs irrationnelles, relativement indépendantes de la valeur du travail, sont négociées comme des marchandises. Leur valeur est soumise à des fluctuations plus importantes que le taux d'intérêt calculable, qui dépend aujourd'hui en grande partie du taux d'escompte fixé par la banque centrale, ce qui ouvre un vaste champ à la spéculation. Les pertes et les gains ainsi obtenus n'ont rien à voir avec la production, rien à voir avec le mouvement du capital effectivement disponible. L'émission d'actions n'accroît pas plus la richesse matérielle d'une nation que l'émission de papier-monnaie. Dans le meilleur des cas, elle peut être le reflet de l'expansion réelle de la production.¹⁵ La thèse selon laquelle le système d'actions aurait démocratisé le capital est, selon les marxistes, erronée, car ce qui est déterminant pour les décisions économiques, c'est le paquet de contrôle des actions, qui ne représente que 30 à 40% environ en cas de large dispersion du capital-actions et sur lequel les gros actionnaires, principalement les banques, décident. De même, la direction des grandes sociétés de capitaux n'est pas une technocratie non capitaliste, mais une couche de fonctionnaires dirigeants qui réalisent des profits pour les propriétaires. La séparation de la propriété et de la fonction du capital ne fait que mettre en évidence la survivance des rapports de production qui portaient autrefois de leur identité.¹⁶ Le capitalisme transforme non seulement le travail et l'argent, mais aussi la base naturelle de la production en une marchandise aliénable : la terre, qui ne peut en fait avoir aucune valeur puisqu'elle n'est pas le produit du travail. De même que le capitaliste industriel s'approprie une partie de la plus-value créée sous la forme du profit, le capital prêteur une partie de ce profit sous la forme de l'intérêt, de même la propriété foncière s'approprie une autre partie sous la forme de la rente foncière ». Celle-ci apparaît sous la forme du prix de la terre, des loyers et des intérêts hypothécaires. Ceux-ci reposent sur deux formes de base de la rente, la rente différentielle I et II. En raison du caractère limité de la surface de sol monopolisée par la propriété foncière, le prix de production des biens agricoles ne se fixe pas sur le terrain moyennement productif ou moyennement favorable au marché, mais sur le terrain le moins bien cultivé : on n'investit dans le terrain que si l'on peut s'attendre à un profit moyennement favorable, même dans le pire des cas. La différence entre ce prix de production social surévalué et les prix de production individuels des meilleures terres est appropriée sous forme de rente différentielle I par le biais des loyers, tandis que la rente différentielle II résulte d'une intensification de la production par le fermier. Le bénéfice supplémentaire qui en résulte est d'abord approprié par le fermier, puis par le propriétaire foncier à l'expiration du contrat de bail, qui peut fixer un loyer plus élevé dans le nouveau contrat.

14 C'est ce que souligne Bell en 1979.

15 Cf. Introduction à l'économie politique du capitalisme, p. 143.

16 Cf. MEW 25, p. 453.

17 Voir, a. i. ci-après, l'exposé dans MEW 25.

[139]

Aussi pour les locations, une certaine part est une rente, car vous avez à taxé avec la hausse de valeur du morceau de terrain sur lequel la maison est construite.¹⁸ Le prix du terrain, d'un autre côté, n'est qu'une rente foncière capitalisée. La propriété foncière impose un tribut à la population pour le droit d'habiter la terre¹⁹. La spéculation sur les terrains renchérit les loyers et renforce l'« inhospitalité » des villes. On démolit les habitations et on construit à la place des magasins, des entrepôts, des bâtiments publics, qui génèrent des loyers plus élevés.²⁰ La capitalisation de l'agriculture conduit à la ruine d'une partie des producteurs agricoles et à l'endettement d'une autre partie auprès des banques, qui contrôlent une grande partie de la propriété agricole par le biais d'hypothèques. La destruction des surplus agricoles ou leur achat par l'État, alors que dans le même temps des millions de personnes meurent de faim dans le tiers-monde,



est un autre aspect du capitalisme dans l'agriculture critiqué à juste titre par le marxisme.

Les auteurs d'un ouvrage d'introduction à l'économie politique de la RDA résumant : « Avec le développement du capital porteur d'intérêts, la masse croissante du capital fictif et le rôle et l'importance des banques qui y sont liés, la boucle est bouclée dans l'évolution du capital. Il a commencé il y a des siècles dans la sphère de la circulation en tant que capital usuraire et marchand, a conquis la production pour ensuite imprimer sa marque sur tout un mode de production. Au fur et à mesure que la propriété du capital et la fonction du capital se séparaient, et que le capital s'éloignait donc de la production, le caractère parasitaire de la propriété capitaliste se renforçait. De nos jours, le monde capitaliste tout entier est dominé par une poignée de milliardaires qui pillent sans scrupules des peuples entiers dans l'intérêt de leurs profits. Bien qu'ils ne soient absolument pas liés à la production, ils décident de l'économie et de la politique des États impérialistes. Tout cela exprime la survivance du capitalisme, mais aussi le danger que représente pour l'humanité entière une société dont les rapports de production sont en contradiction flagrante avec les exigences du développement social.²¹

C'est Lénine qui, à la suite du Capital financier de Rudolf Hilferding, tente de poursuivre l'analyse du capitalisme moderne dans l'esprit de Marx. La question de savoir si sa théorie de l'impérialisme est réellement marxiste a fait l'objet de nombreuses controverses, mais nous nous contenterons ici d'évoquer brièvement cette théorie.²² Lénine part du principe qu'en raison des dernières tendances décrites, le capitalisme a atteint son stade impérialiste, au cours duquel le capital monopoliste s'est formé, le capital bancaire et industriel s'est transformé en capital financier, l'exportation de capitaux a pris une importance considérable et le partage du monde par les trusts internationaux a commencé, tandis que le partage du territoire de la terre par les grands pays capitalistes (colonialisme) est achevé. Il en résulterait par nécessité économique, et pas seulement comme une option politique parmi d'autres des dominants, des guerres mondiales impérialistes. Les monopoles (cartels, trusts, syndicats, associations) auraient conquis une position dominante telle qu'ils annuleraient partiellement la libre concurrence dont ils sont issus. Ils pourraient ainsi s'approprier de manière parasitaire des bénéfices supplémentaires sans contrepartie. Il est aujourd'hui généralement admis que cela n'a pas freiné le progrès technique, comme le supposaient autrefois de nombreux économistes marxistes. Cependant, on continue à penser que les fruits du progrès technique sont monopolisés, qu'il s'effectue dans des conditions de capitalisme monopoliste en grande partie contre le progrès humain, ce qui est visible par exemple dans la formation de gigantesques complexes militaro-industriels qui s'efforcent d'attiser la course aux armements et d'exercer une influence correspondante sur la politique. Lénine appelait l'impérialisme la veille de la révolution prolétarienne, le précurseur immédiat du socialisme : il semble avoir surestimé l'intensité de la vague révolutionnaire à la fin de la Première Guerre mondiale.

Dans les conditions impérialistes, selon la conception marxiste-léniniste - sans parler des peuples du tiers-monde - des parties de la petite et moyenne bourgeoisie se retrouvent aussi dans la sphère d'exploitation du capital monopoliste, ce qui a élargi le contenu social de la contradiction fondamentale du capitalisme et rend possible une alliance antimonopoliste et anti-impérialiste sous la direction de la classe ouvrière. Mais l'impérialisme permet aussi aux monopoles de payer des salaires exorbitants à une partie de la classe ouvrière grâce aux profits supplémentaires et de la maintenir ainsi à la barre comme une aristocratie ouvrière.

18 Engels, MEW 18, p. 217.

19 MEV 25, P. 782.

20 MEV 18, P. 215.

21 Introduction p. 144.

22 L'impérialisme..., in LW 22. Sur la controverse, voir Argument-Sonderband Theorie des Monopoles (Volume particulier argument théorie des monopoles), 1975.

[140]

C'est ainsi que l'on veut expliquer en partie la croissance du social-démocratie opportuniste non révolutionnaire dans le mouvement ouvrier.

Les économistes des pays socialistes et de la plupart des partis communistes caractérisent l'impérialisme actuel comme un capitalisme monopoliste d'État, ce qui reflète le fait que le capital monopoliste utilise l'État comme réparateur du capitalisme dans une mesure telle que la thèse de l'imbrication et de la fusion du pouvoir monopoliste et du pouvoir d'État en un mécanisme de domination relativement uniforme



semble justifiée. Selon cette théorie, le mode de production capitaliste ne pourrait pas survivre aujourd'hui sans l'intervention de l'État dans le processus économique et l'utilisation des parts du revenu national redistribuées de force par le biais des impôts pour des investissements à forte intensité de capital : l'infrastructure, la recherche et le développement, l'armement, etc. sont réalisés par le biais du budget de l'État, la politique économique anticyclique selon Keynes ne peut certes pas supprimer le caractère de crise de la forme économique capitaliste, mais elle contribue à en atténuer les effets. L'État intervient partout où des investissements sont nécessaires pour assurer la production de profits qui ne sont pas eux-mêmes suffisamment rentables. Il ne s'agit donc pas d'une sorte de socialisme d'État, mais les pertes sont socialisées et les bénéfiques privatisés. Une certaine difficulté à affirmer que l'État agit exclusivement dans l'intérêt du profit des monopoles, qu'il reste leur instrument et n'acquiert qu'une autonomie relative, réside dans le fait que le budget de l'État finance aussi en grande partie le filet social, les dépenses d'éducation, les soins de santé, l'assurance sociale et l'assurance vieillesse, la construction de logements, etc. Dans la conscience des salariés du moins, l'État a donc aussi cette fonction de protection que suggère le discours sur l'État père. Le marxisme tente d'intégrer cet aspect de l'activité de l'État dans son modèle théorique, en le considérant comme une contribution au remboursement des coûts de reproduction de la force de travail, dont font de plus en plus partie la qualité de vie, le logement, l'éducation, etc.²³

Marx a été le premier à tenter d'interpréter les crises économiques cycliques, avec des ventes en berne, des restrictions de la production, des faillites et du chômage, comme l'expression nécessaire des contradictions du mode de production capitaliste : il y a par exemple la contradiction entre la production et le marché, qui consiste en l'extension illimitée de la production et la limitation simultanée de la demande solvable par la pression sur les salaires, toutes deux pour le même motif de profit. Pour ce même motif, la division I est développée encore plus rapidement que la division II ne le devrait pour assurer une reproduction élargie, avec pour conséquence une sous-utilisation des capacités de production. Les crises monétaires, l'inflation permanente, la crise agricole et diverses autres crises structurelles affectent aujourd'hui les pays occidentaux. Comme les moyens nécessaires à la politique économique anticyclique de l'État ont tellement augmenté qu'ils ne peuvent plus être fournis par les seuls impôts et que l'État doit s'endetter, il en résulte une crise chronique des finances publiques. Or, l'emprunt de l'État auprès de la banque centrale entraîne un gonflement du papier-monnaie en circulation et a donc des effets inflationnistes. Si l'on tente de les réduire par une politique d'austérité rigoureuse, l'effet est une contraction saine au détriment des personnes socialement défavorisées.²⁴

Selon les économistes marxistes, les inégalités dans le développement du capitalisme et les contradictions entre les puissances et les blocs impérialistes (CE, États-Unis, Japon, etc.) se renforcent. L'internationalisation de l'économie capitaliste progresse, ce qui conduit non seulement à la formation de groupes transnationaux, sortes de supermonopoles, mais aussi à l'émergence d'associations internationales monopolistiques d'État (OCDE, GATT, FMI, Banque mondiale) et d'associations régionales comme la CEE. Cette intégration ne serait pas une fusion harmonieuse, mais un processus contradictoire. On peut invoquer le fait que la CEE n'a jusqu'à présent pas dépassé l'union douanière et la formation d'un marché agricole commun, tandis que l'union économique et monétaire prévue jusqu'en 1980 n'a toujours pas pu être réalisée. L'effondrement du système colonial impérialiste à la fin de la Seconde Guerre mondiale a modifié les conditions économiques du capitalisme occidental dans le tiers-monde. Aujourd'hui, la question est de savoir comment les jeunes États peuvent surmonter l'héritage du colonialisme et obtenir leur indépendance économique après leur indépendance politique. L'économie coloniale était caractérisée par un faible niveau de forces productives et une structure économique unilatérale et inorganique.

23 Cf. dans les titres pertinents, par exemple Introduction, p. 283 et suivantes.

24 Cf. par exemple *ibid.*, p. 304 et suivantes.

[141]

En fait, la plus grande partie de l'économie des colonies et des pays dépendants fait partie intégrante du processus de reproduction de la métropole impérialiste concernée. Un profond retard économique, une position dépendante et subordonnée dans l'économie mondiale capitaliste ainsi que le pillage par le biais du mécanisme capitaliste du marché mondial et des placements de capitaux des monopoles caractérisent encore aujourd'hui, à des degrés divers, l'économie des États nationaux libérés.²⁵ Les jeunes États-nations ont pour tâche non seulement de lutter pour un nouvel ordre économique mondial, mais aussi de s'engager dans une voie de développement non capitaliste qui ouvre la voie au socialisme. Pour ce faire, ils devraient s'appuyer sur l'alliance avec le socialisme réellement existant.



A côté de l'économie politique du capitalisme, le marxisme actuel place l'économie politique du socialisme, mais il ne peut s'appuyer que sur de brèves allusions de Marx lui-même : Le socialisme est donc la première phase de la formation sociale communiste, celle où le principe doit s'appliquer : A chacun selon ses capacités, cette période où toutes les marques de l'ancienne société ne sont pas encore effacées. Le socialisme développé doit ensuite se transformer progressivement en communisme, où le travail lui-même est devenu le premier besoin vital [...] toutes les sources de richesse coopérative coulent à flot et le principe suivant s'applique : à chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins.²⁶

Pour passer du capitalisme au socialisme, une période de transition est nécessaire selon la conception marxiste-léniniste, une période de transformations révolutionnaires de la vie sociale. Son contenu politique consiste à renverser le pouvoir du capital et à établir et consolider le pouvoir de la classe ouvrière en alliance avec tous les travailleurs. La tâche économique objective de cette période consiste à remplacer la propriété capitaliste privée par la propriété socialiste, à créer de nouveaux rapports de production et de nouvelles relations sociales en général. Il faut commencer par la nationalisation socialiste, en commençant par les industries clés et les banques. Les formes et les méthodes de cette nationalisation (par exemple la question de savoir si l'expropriation se fait sans compensation ou non) dépendent de la situation historique concrète, du rapport des forces de classe et des méthodes utilisées par l' « adversaire de classe ». Il y a aussi des nationalisations sous le capitalisme, mais elles se distinguent de la nationalisation socialiste par leur support, leur contenu de classe, leurs objets (souvent des entreprises non rentables), leurs méthodes et leur rythme. Dans certaines conditions, la nationalisation bourgeoise peut toutefois être un pas dans la bonne direction, par exemple dans les conditions d'une « démocratie antimonopoliste », dans laquelle une majorité gouvernementale progressiste impose des réformes socialement progressistes. La nationalisation peut être ici l'une des étapes qui ouvrent la voie au socialisme.²⁷

La coexistence de différentes formes d'économie est caractéristique de l'économie de la période de transition, mais elle n'est pas un état final et une fin en soi comme dans la conception socialiste réformiste de l'économie mixte. Un secteur socialiste (grande industrie) et un secteur privé s'opposent et doivent être progressivement orientés vers des voies sociales. Par la persuasion et l'exemple, c'est du moins ce que prévoit la théorie, les artisans, les paysans, etc. doivent être amenés à se regrouper en coopératives. Il existerait alors deux types de propriété socialiste : étatique et coopérative. L'industrialisation socialiste se distingue fondamentalement de l'industrialisation capitaliste en ce qui concerne les méthodes, les sources d'accumulation, le rythme et les effets socio-économiques. Une thèse qui semble trop simple si l'on pense aux victimes et à la terreur des années d'industrialisation en Union soviétique.

La transition vers le socialisme présente des lois générales et des particularités historiques concrètes. Le contenu social est partout le même :

Résolution de la contradiction fondamentale du capitalisme. Il en résulte nécessairement des traits généraux de tout processus socialiste : pouvoir politique de la classe ouvrière sous la direction du parti marxiste-léniniste, alliance de la classe ouvrière et de la paysannerie, abolition de la propriété capitaliste des moyens de production, transformation socialiste de l'agriculture, planification visant à élever le niveau de vie des masses, révolution culturelle et élimination des oppressions nationales (important pour un État multiethnique comme la Russie).

25 Ibid., p. 380.

26 MEW 19, P. 21.

27 Cf. par exemple Pol. Ök. d. Sozialismus, 1973, et Gerns/Steigerwald 1976.

[142]

Ces traits généraux interagissent avec des circonstances particulières qui résultent de la maturité différente des conditions économiques dans tel ou tel pays, des rapports politiques et de classe respectifs, des traditions culturelles, de la diversité des formes de démocratie bourgeoise, etc. Le contenu de la révolution sociale prend ainsi une forme spécifiquement nationale.

La résolution de la contradiction fondamentale du capitalisme doit donner naissance, sur la base de la propriété désormais sociale, c'est-à-dire de la disposition des moyens de production par les producteurs, à des rapports de production exempts d'exploitation, à des rapports de coopération entre camarades et d'aide mutuelle. La production sert désormais directement à la satisfaction des besoins, celle-ci n'est plus un moyen de réaliser des profits. Les relations marchandise-argent encore existantes sont intégrées dans le nouveau mode de médiation de la consommation et de la production et n'ont plus - du moins en théorie -



qu'un caractère instrumental. L'augmentation du bien-être du peuple, l'utilisation planifiée et l'augmentation de la richesse sociale, l'efficacité de la production pour satisfaire toujours mieux les besoins matériels et culturels croissants du peuple travailleur, voilà ce que l'on considère comme la loi économique fondamentale du socialisme. Avec cette thèse, on veut aussi se démarquer d'une conception ascétique du socialisme, telle qu'on l'a attribuée à Mao Tsé-Toung. Les officiels ne nient pas qu'il existe encore des problèmes de niveau de vie, même s'ils les minimisent souvent. L'évocation de conditions de départ difficiles et la nécessité de dépenses de défense élevées ne suffisent certainement pas à expliquer ces problèmes. Mais on peut être fier des dépenses sociales croissantes, des prix des denrées alimentaires de base maintenus à un bas niveau par des subventions - cela vaut par exemple pour la RDA et la SU - et des loyers avantageux (en RDA, par exemple, en moyenne 4% du revenu familial). On se réfère également volontiers à la protection exemplaire de la santé, aux offres de vacances des syndicats d'Etat et surtout au haut niveau de sécurité sociale des travailleurs, qui ne connaissent ni le chômage ni le manque de places d'apprentissage ; en outre, de nombreuses solutions de détail exemplaires en matière de politique sociale.²⁸ Les côtés sombres qui font face à de telles lumières ne sont pas considérés, contrairement aux dysfonctionnements du capitalisme, comme des défauts inhérents au système, mais comme des exceptions, des problèmes non encore résolus.

L'économie socialiste se caractérise par une planification centralisée. Le fait que d'autres formes de planification soient concevables et praticables est contesté. Sous le socialisme, les proportions nécessaires de l'économie nationale ne doivent plus s'imposer spontanément, à travers les disproportions et les crises, mais par l'action intentionnelle des membres de la société. La planification, selon Lénine, est une proportionnalité consciemment respectée.²⁹ Elle n'est possible que là où il existe une propriété sociale qui fait de l'intérêt des producteurs un intérêt commun. Les plans, élaborés par la bureaucratie étatique du plan sur la base des décisions correspondantes des congrès du parti, ont le caractère de directives. L'objectif du plan est une catégorie qui joue un rôle plus direct dans la pratique économique que la loi économique fondamentale, formulée en termes généraux. Certes, le slogan officiel est « planifie avec, travaille avec, gouverne avec », mais la marge de codécision par rapport au plan est très étroite et se réduit essentiellement, pour l'individu et le collectif (la brigade), au droit de dépasser les prescriptions du plan, dans le cadre du mouvement de contre-plan. Bien sûr, il arrive aussi que des plans irréalistes soient revus à la baisse, par exemple suite à l'opposition des syndicats, certes conformes au parti, mais tout à fait influents et actifs.

Le plan (plans annuels, plans quinquennaux et perspectives) définit également le cadre dans lequel les décisions économiques des coopératives formellement autogérées peuvent s'inscrire : Le principal acheteur de leurs produits et fournisseur de leurs machines, engrais, etc. est en effet le secteur public. Le système de planification et de gestion de l'économie nationale dans les pays socialistes a connu des changements et a été soumis à une réforme en profondeur dans les années 60. L'ancien système de planification, par exemple en Union soviétique, était adapté à l'époque de l'industrialisation et de l'encerclement capitaliste, pense-t-on, lorsqu'il fallait créer de toutes pièces des objets gigantesques, ce qui n'était possible que par une centralisation poussée, ne serait-ce qu'en raison du manque de cadres. Le plan était dominé par les chiffres quantitatifs (idéologie des tonnes).

²⁸ Voir aussi Jung/Deppe 1971.

²⁹ LW 3, P. 640.

[143]

Le système salarial récompensait les performances maximales des meneurs d'hommes (système Stakhanov). Ce système a permis de surmonter le retard économique d'un pays comme la Russie et a fait ses preuves dans l'économie de guerre, dans les conditions de la lutte la plus dure contre les envahisseurs étrangers, en permettant de concentrer toutes les forces sur les tâches prioritaires vitales. Après la guerre mondiale, il s'est cependant avéré inadapté à la nouvelle structure de production et de qualification - il a empêché la diversification nécessaire de la production et a paralysé l'initiative des « cadres ». La réforme est ainsi devenue une nécessité objective.

Tout en conservant la définition centrale des proportions de base de l'économie nationale, l'autonomie des différentes régions et des différentes entreprises a été renforcée de manière décisive, dans le but d'augmenter considérablement l'efficacité de l'économie nationale et le niveau scientifique de la planification. Dans ce but, les méthodes économiques de gestion économique devaient désormais prendre le pas sur les méthodes administratives. Les principaux éléments de la réforme en Union soviétique étaient



par exemple : perfectionnement de la direction - passage du principe territorial au principe sectoriel, perfectionnement de la planification : regroupement d'entreprises en combinats, réduction des contraintes centrales du plan (ce ne sont plus les chiffres caractéristiques du produit brut qui sont désormais déterminants, mais ceux de la production effectivement écoulee), utilisation d'incitations matérielles, importance accrue du bénéfice d'exploitation - celui-ci doit toutefois se distinguer fondamentalement du bénéfice capitaliste par ses sources et son mode d'appropriation. Dans le SU, par exemple, 20% du résultat d'exploitation réalisé (contre 5% auparavant) restaient à la disposition des entreprises, ce qui devait les stimuler à améliorer leur travail et les intéresser économiquement à un rendement élevé. Trois nouveaux fonds de stimulation ont été créés : le fonds de primes (en cas de bonne réalisation ou de dépassement du plan, les ouvriers reçoivent la prime de fin d'année tant convoitée), un fonds socioculturel qui permet par exemple de financer des logements, ainsi qu'un fonds de développement de la production. Par rapport au système Stakhanov, cela signifie que l'ensemble du personnel s'intéresse collectivement aux résultats de l'entreprise.

On veille avec méfiance à ce que le rôle de l'État socialiste en tant que sujet de la planification ne soit pas remis en cause. Les chars ont finalement roulé contre la réforme économique du Tchécoslovaquie Ota Sik, jugée trop ambitieuse à cet égard. Cependant, la nécessité économique d'une plus grande autonomie des entreprises par rapport à l'approche bureaucratique et centralisatrice pousse toujours à des tentatives de réforme. Ainsi, le 15 août 1985, le bulletin d'information du Comité central du PCUS annonçait qu'une série de réformes économiques importantes étaient en cours en Union soviétique. Elles prévoient entre autres : des incitations matérielles beaucoup plus fortes qu'auparavant pour la qualité de la production et une évaluation plus objective de cette qualité ; les entreprises peuvent dès à présent décider elles-mêmes des investissements de rationalisation à hauteur de l'équivalent de 13 millions de DM dans l'industrie lourde et de 8 millions dans les autres industries ; les entreprises exportatrices prospères peuvent disposer elles-mêmes des devises ; les entreprises peuvent accumuler pendant des années des capitaux pour des investissements importants et les prêter entre-temps par l'intermédiaire des banques.³⁰

Selon la conviction marxiste fondamentale, les rapports de production doivent déterminer les rapports de distribution. Dans la première phase de la formation sociale communiste, il n'est cependant pas encore possible de distribuer suffisamment pour que chacun puisse recevoir selon tous ses besoins. C'est pourquoi la loi de la répartition en fonction du rendement doit s'appliquer : la rémunération est calculée en fonction de la quantité et de la qualité du travail fourni. Cette loi n'est pas seulement conditionnée par le niveau de développement des forces productives, qui ne permet pas encore l'abondance, mais aussi par le caractère du travail socialiste (qui est fourni sans exploitation, mais qui n'est pas encore devenu un besoin vital pour tous, de sorte qu'on ne peut pas renoncer à la fonction éducative du paiement selon le rendement). De plus, il existe encore des différences dans le contenu du travail, entre le travail compliqué et le travail simple, le travail principalement physique et le travail principalement intellectuel - le travail est objectivement inégalement productif. Il faut admettre que la loi de la répartition en fonction du rendement entraîne une certaine inégalité des revenus et du niveau de vie. On essaie de réaliser une structure de revenus qui maintienne le juste milieu entre l'égalitarisme et des différences de revenus injustement élevées. L'égalité n'est donc pas encore pleinement réalisée dans le socialisme - mais, contrairement au capitalisme, elle existe déjà en ce qui concerne

³⁰ D'après Deutsche Volkszeitung - die tat, Düsseldorf, n° 37, 13.9.85, p. 8.

[144]

l'égalité de tous les membres de la société par rapport aux moyens de production, en ce qui concerne l'égalité des chances, le droit au travail et à la formation.

Une partie du revenu national est répartie gratuitement entre les membres de la société socialiste (en totalité ou en partie), indépendamment de leur travail. Dans les conditions socialistes, où l'État joue un rôle économique tout à fait différent de celui du capitalisme, cette part ne provient que très partiellement des recettes fiscales et n'est donc pas simplement redistribuée. On parle dans ce contexte de fonds de consommation sociale, qui permettent non seulement de satisfaire les besoins des enfants, des personnes en incapacité de travail et des personnes âgées, mais aussi de compenser dans une certaine mesure le paiement au rendement en ce qui concerne les besoins de base (subventionnement des loyers et des produits alimentaires de base).

La coopération économique des pays socialistes et l'intégration économique socialiste, dans laquelle on voit l'antithèse de l'économie mondiale capitaliste, revêtent aujourd'hui une grande importance. Les formes



principales sont la coordination des plans économiques nationaux au sein du Conseil d'aide économique mutuelle (CAEM), différentes formes de coopération bilatérale, comme la construction commune de complexes de production, un système d'interconnexion de l'économie énergétique, le commerce extérieur entre les pays socialistes, la coopération scientifique et technique et une coopération dans le domaine du crédit. L'intégration économique socialiste doit - conformément à la nature du socialisme - être solidaire et égalitaire, loin de la concurrence et de l'exploitation du plus faible. Il est clair que dans la pratique, il est difficile de maintenir une exigence aussi élevée.

[145]

La conception économique de Steiner et le marxisme

Pour Steiner, la question de la nature de la valeur économique n'est pas un faux problème.¹ Les prix sont considérés par lui comme la simple expression de rapports plus profonds, dont l'étude et la maîtrise pratique sont avant tout importantes pour l'économie de peuple. Selon Steiner, deux processus entrent en considération pour la formation de la valeur : 1. le travail physique qui s'oriente vers la nature, affine les matériaux naturels de départ et les transforme en une forme servant les besoins humains ; 2. l'application d'efforts intellectuels/spirituels à ce travail physique, avec pour effet ou objectif d'augmenter son rendement, de le faciliter, voire de l'économiser complètement, ce à quoi servent une division et une organisation du travail toujours plus raffinées et, en liaison avec elles, une technologie toujours plus efficace. Steiner utilise également les abréviations V I et V II pour désigner ces processus.²

L'application de l'esprit au travail est précieuse dans la mesure où elle rend le travail physique superflu, c'est-à-dire qu'elle le dévalorise. La pulsion/motivation de volonté qui pousse à une telle économie de coûts tend à réduire le prix des biens.³ Dans le cas du travail physique, c'est surtout le côté physiologique-naturel, si l'on veut générique-général, du travail qui compte. Dans l'application de l'esprit au travail, les capacités individuelles de l'humain sont d'une signification décisive, la force de représentation, l'habileté, etc. Dans le processus réel du travail, les deux moments interviennent toujours l'un dans l'autre, et il ne peut s'agir que de la question de savoir quel moment prédomine dans l'activité respective, qui est un maillon de la division sociale du travail. Le rapport décrit ci-dessus se manifeste déjà dans les travaux simples : plus une personne est habile, plus elle travaillera de manière économique, avec un effort purement physique réduit. L'évolution de la vie de l'économie va dans le sens d'une transspiritualisation et d'une scientification toujours plus poussées des processus de travail.

Lorsque Marx écrit que le travail en tant que dépense de la force de travail humaine au sens physiologique, dans la propriété de travail humain égal⁴, constituerait la valeur de la marchandise (valeur d'échange), Steiner souligne le rôle non seulement du travail dépensé, mais aussi du travail épargné dans les processus de formation et de valorisation de la valeur. La dépense pour la production d'un bien peut être mise en relation avec l'économie/épargne de dépense/de mise en œuvre réalisée grâce à l'utilisation de ce bien. D'une part, il n'y a aucune raison pour que l'activité intellectuelle qui permet une telle économie ne soit pas considérée comme une contribution productive à l'ensemble du travail social, d'autre part, il est manifestement impossible de mettre en relation la valeur d'une invention avec l'énergie nerveuse dépensée pour cette invention. La base de la théorie de la valeur-travail, sous la forme qui fait dépendre la valeur de la marchandise du travail qui y est cristallisé, devient donc plus fragile à mesure que la science devient une force productive directe, un problème que Marx lui-même envisage à un moment donné dans les Grundrisse (esquisse fondamentales), sans toutefois en tirer des conséquences plus larges pour sa théorie de la valeur et de la plus-value.⁵

Dans un autre passage que celui mentionné au début, Steiner dit que la valeur ne naît pas de la cristallisation du travail dans la marchandise, ni de l'économie du travail par la marchandise, mais qu'elle est plutôt un état de tension [...] si vous avez ici un conducteur électrique [...] qui peut se décharger ici, et que l'électricité est captée ici, il se crée un état de tension entre les deux. Il tend à se décharger avec une certaine intensité. Si la tension n'est pas assez forte, il n'y a pas de décharge [...] D'un côté, il y a le bien, la marchandise, dans ses qualités et en outre par rapport au lieu où elle peut être consommée ; [...] De l'autre



côté, il y a le besoin humain (qui peut être de nature plus physique ou plus spirituelle).⁶ Ces phrases ne peuvent cependant manifestement pas signifier que le travail ou son épargne n'ont aucune influence sur la formation de la valeur, mais seulement que cette influence est indirecte : par la productivité du travail et

1 Comme par exemple pour Popper 1973, p. 209. Pour Steiner, les prix se rapportent aux réalités économiques comme le niveau du thermomètre à la température. Cf. GA 340, p. 30 et suivantes.

2 Cf. GA 340, p. 21 et suivantes.

3 Wilken 1976, p. 35 s.

4 MEW 23, P. 61.

5 Grundrisse, p. 592 s.

6 GA 188, p. 200 s.

[146]

les quantités offertes ou les coûts unitaires qui en dépendent, la tension créatrice de valeur est naturellement influencée de manière décisive.

Inversement, Steiner semble supposer chez Marx une dépendance de la valeur par rapport à la quantité de travail effective, ce qui n'est pas le cas : Chez Marx aussi, le travail appliqué à un produit inutile ne constitue pas une valeur, il ne compte pas comme travail ; une offre excédentaire (tension créatrice de valeur trop faible) signifie qu'une trop grande partie du temps de travail total de la société a été appliquée à la production en question, et cela revient au même que si le temps de production du producteur individuel était supérieur au temps socialement nécessaire, selon le concept clé de Marx.⁷

Si l'on entend par théorie de la valeur-travail la conception selon laquelle seule l'activité humaine vivante peut être considérée comme la source de la création de valeur d'économie de peuple, bien que l'apparence semble enseigner que les terrains, les titres, l'argent, etc. atteignent aussi leur prix sur le marché des terrains, des actions, des devises, etc. et que leur valeur augmente, alors Steiner doit être classé comme représentant de la théorie de la valeur-travail.⁸ Si les choses mentionnées, ainsi que le travail humain ou la force de travail, sont négociées comme des marchandises et atteignent ainsi leur prix, Steiner considère cela comme un état inversé qui dissimule objectivement les conditions réelles, car en réalité, dans le sens de la triarticulation, il y a ici un chevauchement de la vie économique dans le domaine juridique : Ce qui devrait être façonné par les seules impulsions de la vie de droit devient un objet de l'économie, une marchandise vendable : un commerce de droits au sens le plus large a lieu. Et celui-ci désoriente l'ensemble du processus économique. Car les droits reviennent à ceux qui offrent le plus d'argent pour les acquérir. Mais ce ne sont pas nécessairement ceux qui sont compétents de fait pour exercer le droit en question ou qui y ont droit de manière légitime. C'est ce que dit J. Huber, qui constate en même temps que l'on n'annule pas la validité de fait de la théorie de la valeur-travail si on la méconnaît sur le plan normatif.⁹

Que seul le travail serait plein de valeur, pour cela parle la dite preuve analytique de la théorie de la valeur-travail : du point de vue de la technique du travail, toutes les marchandises se dissolvent ad infinitum dans l'œuvre du travail humain ; du point de vue de la technique financière, tous les prix se dissolvent ad infinitum dans les frais de personnel.¹⁰ Mais ce « puisque » ne dit encore rien sur le mode d'évaluation. En ce qui concerne ce deuxième aspect, les points de vue normatifs jouent un rôle beaucoup plus important chez Steiner que chez Marx. Le comment de l'évaluation a toujours quelque chose à voir avec la négociation, la recherche de compromis et de consensus, dont la marge de manœuvre dépend bien sûr des données économiques factuelles. La théorie d'économie de peuple ne peut pas se soustraire à la question des critères (objectifs) d'une formation des prix juste (équitable) d'économie de peuple : Steiner les place justement au centre de son « Cours d'économie nationale ». Non seulement en ce qui concerne l'évaluation des conditions factuelles, mais aussi d'un point de vue normatif, la conception du travail comme unique source de valeur ne doit pas nécessairement être associée à l'autre conception, selon laquelle le temps de travail doit donc être la mesure de la valeur, bien que dans l'histoire de la théorie de la valeur-travail, ce lien ait joué un rôle. Conformément au double caractère de l'économie en tant que science théorique et pratique, cette théorie n'a pas seulement eu le caractère d'une explication de la formation de fait des prix d'équilibre à long terme, mais souvent aussi celui d'une formule du prix juste ou naturel, qui veut dire que la mesure la plus juste du prix s'oriente vers la dépense de travail, c'est-à-dire que les produits dans lesquels il y a autant de travail sont ou devraient être équivalents.¹¹

Selon Steiner, le prix correct est atteint lorsque quelqu'un reçoit pour son produit une contre-valeur telle qu'il puisse en vivre avec les membres de sa famille qui dépendent de lui jusqu'à ce qu'il ait fabriqué un produit identique. Cette formule de salaire est exhaustive, aussi abstraite soit-elle. Il ne s'agit pas d'une maxime éthique, mais de la description d'une nécessité économique objective qui, en cas de violation de la



norme, se traduit par une atteinte effective aux processus socio-organiques. Dans le cas de la formule salariale, si quelqu'un vend une paire de bottes, ce n'est pas du tout le temps qu'il a passé à les fabriquer qui donne la mesure mais

7 S. MEW 23, p. 55, 224 s. ; Steiner, op. cit., p. 24, qualifie la réflexion de Marx de colossale absurdité.

8 C'est également le cas de Huber 1979, p. 156.

9 Huber 1978, p. 145 et suivantes.

10 ibid., p. 143. 11 Cf. Hagemann et al. 1975 et le livre généralement très problématique de Becker 1972.

[147]

le temps dans lequel il aura confectionné la prochaine paire de bottes.¹² De manière synthétiquement raisonnable des prix doivent être réclamés qui couvrent les coûts d'exploitation futurs : toute action économique est liée à l'avenir.

La formation d'un prix correct ne doit cependant pas être laissée à l'action des forces anonymes du marché qui, dans l'esprit de la théorie économique d'Adam Smith, produisent alors le bien commun comme par une main invisible, derrière le dos des producteurs qui ne poursuivent que leurs intérêts égoïstes sans tenir compte de l'ensemble. Les proportions de l'économie de peuple en fonction des besoins, c'est un trait commun à Marx et Steiner, doivent être provoquées consciemment.

L'expression « formule salariale » pourrait donner à penser qu'il s'agit en fin de compte d'une expression du prix de la force de travail, de son juste prix en quelque sorte. Tout comme les successeurs de Platon et d'Aristote ont dû se résoudre à dire : « L'humain en tant qu'esclave ne doit pas être une marchandise », les successeurs de l'humanité actuelle doivent apprendre à dire : « La force de travail ne doit en aucun cas être une marchandise », mais l'humain doit être poussé par d'autres impulsions à servir, à travailler pour ses semblables [...] ¹³. Selon la loi sociale principale de Steiner, travailler et obtenir un revenu sont deux choses tout à fait différentes. Si aujourd'hui tout le monde travaille ou doit travailler pour gagner de l'argent, c'est un anachronisme dans une économie objectivement altruiste grâce à la division du travail. La formule de Steiner met donc moins l'accent sur les prix à réclamer que sur ceux à payer : Le moteur de la production doit être le besoin de l'autre, le point de vue de la rémunération des services de l'autre par le prix doit être la garantie de l'existence de cet autre. C'est ce qu'exige la loi sociale principale en tant qu'expression des conditions de vie de l'économie d'une société humaine. C'est pourquoi on pourrait aussi l'appeler la loi économique fondamentale du socialisme de Steiner, qu'il oppose à la loi capitaliste - la chasse à la plus-value ou le faisage de plus.

Steiner critique comme Marx la fausse apparence du salaire comme prix du travail, comme l'autre du profit comme salaire de l'entrepreneur. Mais il va encore un peu plus loin que Marx : pour lui, parler du prix de la force de travail n'est pas moins une mystification que parler du prix du travail. En réalité, seuls les biens et services produits peuvent avoir une valeur et un prix, y compris les marchandises qui constituent les éléments de la nourriture du travailleur. Lorsque le capitaliste exploite son monopole sur les moyens de production pour porter les salaires au niveau du minimum vital et ses profits au maximum, il soumet certes la force de travail à l'offre et à la demande, mais l'achat de la force de travail reste toujours une transaction fictive, certes très profitable pour le capital. En réalité, dans les conditions de la division du travail hautement développée, il n'existe aucune méthode objective pour déterminer la part d'un humain quelconque dans le produit social brut, ce qui signifie en même temps qu'il n'existe aucune procédure objective pour rémunérer le travail.¹⁴

Les réflexions susmentionnées conduisent Steiner à un concept d'exploitation qui se veut certes aussi objectif et fonctionnel que celui de Marx, mais qui présente néanmoins une nuance nettement différente : L'exploitation consiste donc à acquérir des choses qui ne sont pas suffisamment payées. Elle est liée au fait que nos institutions ou les conditions qui nous entourent sont construites sur l'intérêt personnel, et ce dans le sens de l'anachronisme que nous venons de décrire.¹⁵ Celui qui veut acquérir des biens et des services aussi bon marché que possible ne se laisse pas guider par le point de vue de la garantie de l'existence du producteur (formule de salaire), mais par des pensées relatives à son propre profit. Objectivement, il n'est pas décisif qu'il soit un grand ou un petit consommateur, même si subjectivement, on excusera plutôt le pauvre qui est poussé à acheter à bas prix par la rareté de ses moyens. Mais finalement, selon la théorie de Marx, le comportement d'exploitation n'est pas non plus subjectivement imputable au capitaliste, puisque les lois de la concurrence le lui imposent sous peine de disparition. Pour Steiner, la question se pose alors avec d'autant plus d'acuité du remplacement des rapports et des institutions dans lesquels de telles contraintes sont inhérentes et du dépassement des représentations et des attitudes qui contribuent à perpétuer ces institutions par d'autres



12 GA 340, p. 67 et suivantes.

13 GA 188, P. 200.

14 Löbl, *Wirtschaft am Wendepunkt*, p. 240 s., cité d'après Huber 1978, p. 46.

15 *Geisteswiss. u. soziale Frage*, in GA 34, p. 206.

[148]

et meilleures. Ce n'est pas une réforme de l'exploitation qui est nécessaire, mais sa suppression.¹⁶ Pour Steiner, le rapport entre travail intellectuel et travail physique, entre V1 et V2, est un point de départ pour la compréhension de l'économie politique : lors de la formation des valeurs économiques, les deux facteurs doivent agir ensemble, et le mépris de l'un des deux facteurs doit conduire à des problèmes dans la pratique économique et sociale. La problématique du rapport entre le travail productif et le travail improductif et le problème de la source de la plus-value sont liés à la question du rapport V1-V2, même s'ils ne lui sont pas totalement identiques.

Dans ce contexte, J. Huber arrive à l'évaluation suivante du rapport entre Marx et Steiner : alors que Marx établit arbitrairement, de manière matérialiste et unilatérale, que seuls les travailleurs manuels seraient productifs, Steiner reconnaît la productivité de chacun qui contribue au travail social global. Tous deux voient l'économie dans l'interaction entre le processus de travail et le processus de valorisation, la marchandise et l'argent, dans le travail de l'humain sur la nature d'une part et dans la direction de ce travail par la « conscience » d'autre part. Tous deux veulent une économie dirigée par les besoins vitaux des humains. Cependant, le matérialiste Marx ne voit dans le capital rien d'autre qu'une expression abstraite des processus de travail matériels. Steiner, en revanche, voit le capital comme une expression autonome de l'esprit humain qui dirige le travail [...].

La position de Steiner est ainsi précisément définie ; chez Marx, on trouve à certains endroits de l'œuvre d'autres nuances du concept de travail productif, bien qu'il y ait aussi des passages qui ne peuvent être interprétés que dans le sens de l'évaluation mentionnée ci-dessus. Une telle délimitation entre productif et improductif peut alors être interprétée, à juste titre, comme l'expression de l'ancienneté du monde de la pensée de Marx¹⁷. Steiner lui-même s'était déjà engagé dans cette voie : « Le travailleur spirituel est donc certainement un consommateur. On a beaucoup discuté sur la question de savoir s'il est aussi [...] un producteur ; et les marxistes les plus extrêmes, par exemple, ont toujours et encore cité le malheureux comptable indien qui doit tenir les comptes de sa commune, qui ne s'occupe donc pas des champs ou d'un autre travail productif, mais se contente d'enregistrer, et ils lui dénie la capacité de produire quoi que ce soit. De sorte qu'ils constatent qu'il est simplement entretenu par la plus-value que les producteurs élaborent.¹⁸

Toujours est-il que chez Marx, le caractère créateur de plus-value est le critère de distinction déterminant en fin de compte - c'est pourquoi un clown au service d'un capitaliste, qui rapporte plus qu'il ne coûte, peut être productif, et un raccommodeur qui vient chez le même capitaliste et doit être payé sur ses bénéfices, improductif.¹⁹ De même, le concept marxien de travailleur total englobe aussi bien les travailleurs corporels que les travailleurs spirituels, aussi bien ceux qui sont directement impliqués dans le processus de production que ceux qui exercent des fonctions auxiliaires ; et pour être un travailleur productif, il suffit de faire partie de ce travailleur total.²⁰ Oui, dans un passage peu connu, Marx admet même qu'en tant que directeur du processus de travail, même le capitaliste peut effectuer un travail productif.²¹

Même si Marx ne tire pas les conséquences critiques de telles idées pour la détermination quantitative de la valeur du travail, les thèses que nous venons de citer signifient qu'il y a plus de points de contact entre la conception économique de Steiner et celle de Marx que Steiner ne pouvait en avoir conscience à l'époque sur la base de ses connaissances des sources. Steiner ne sous-estime en aucun cas la différence (relative) entre le travail productif et improductif ou entre le travail principalement corporel et le travail principalement spirituel : il souligne que les prestations de travail physique se traduisent immédiatement et actuellement par des produits, tandis que de nombreuses prestations spirituelles ne portent leurs fruits qu'après un certain délai. Pendant cette période, ceux qui les fournissent doivent être entretenus - en tant que consommateurs - par ceux qui travaillent directement de manière productive. Et ce rapport prévaut aussi entre la vie de l'économie dans son ensemble d'un côté, et les vies de l'esprit et de droit de l'autre côté.

16 Huber 1979, p. 156, où se trouve également la citation suivante.

17 Huber 1978, p. 46.

18 GA 340, P. 70.

19 MEW 26. 1., p. 127 s., cf. MEW 23, p. 532, sur le comptable indien MEW 24, p. 135.

20 Konstantinow 1972, p. 345 ; MEW 23, p. 531.



Là où le pouvoir de l'esprit et de la science se présentait au travailleur manuel sous une forme aliénée, comme un instrument d'exploitation et d'oppression, cela devait conduire à la conscience que le travail manuel devait aussi entretenir ses propres agresseurs et oppresseurs. D'autant plus que le lien entre une position de classe privilégiée et le travail spirituel attisait l'arrogance des personnes instruites vis-à-vis des simples travailleurs matériels. Steiner s'oppose résolument à cette dévalorisation malheureuse et ne se laisse pas dépasser par Marx dans la reconnaissance du rang et de la dignité du travail manuel.²²

Ce dernier, d'autre part, se voit contraint de reconnaître, au moins partiellement, la nécessité d'une direction spirituelle du travail : « Tout travail directement social ou collectif à grande échelle a plus ou moins besoin d'une direction qui transmet l'harmonie des activités individuelles et exécute les fonctions générales qui découlent du mouvement de l'ensemble du corps productif, à la différence du mouvement de ses organes autonomes. Un violoniste individuel se dirige lui-même, un orchestre a besoin d'un directeur musical.²³ La science, les découvertes et les inventions, Marx les qualifie de travail général²⁴. Les inventions peuvent toujours être réutilisées, on peut toujours faire un nouvel usage d'une habileté acquise, tandis que le déploiement de force purement corporelle s'objective une fois dans le produit et est ensuite passé. Les producteurs profitent des procédés mathématiques utilisés pour calculer la capacité de charge des ponts et la stabilité des tunnels, même si les inventeurs sont morts depuis longtemps. Dans l'ensemble, la vie de l'esprit rembourse ainsi en quelque sorte les frais d'entretien à la vie de l'économie, le produisant spirituellement au travailleur manuel.

D'un point de vue plus ou moins idéal, la racine de la création de capital réside toujours dans l'application de l'esprit au travail : seul le travail fécondé par l'esprit produit au-delà du minimum vital, crée de la plus-value. Steiner dans le Cours d'économie nationale : « Vous verrez, si vous voulez chercher, que le point de départ du capital se trouve toujours dans la division du travail, l'articulation du travail [...] chaque processus de ce genre consiste en ce que l'esprit est appliqué au travail, en ce que le travail est pénétré par l'esprit d'une manière ou d'une autre [...] Comme exemple très simple, Steiner cite un homme qui construit une voiture à cheval et l'utilise pour conduire des ouvriers de différentes localités à une mine qu'ils devaient auparavant atteindre à pied. La pénétration de l'esprit dans le travail est à l'origine d'économies, de réductions de coûts qui abaissent la valeur du produit en dessous de la valeur sociale normale et conduisent à la libre formation de capital grâce au profit ainsi rendu possible. Celle-ci se produit continuellement dans le processus économique. On peut la qualifier de libre parce qu'elle représente une formation de valeur dépassant la quantité nécessaire à l'entretien de la vie et qu'elle peut donc être utilisée pour des objectifs qui ne sont pas simplement imposés par les nécessités matérielles. Cela signifie aussi que le but initial de la production, à partir duquel le profit a été tiré, n'est pas contraignant pour l'utilisation de la plus-value : celle-ci peut au contraire être utilisée partout. Le capital s'émancipe ainsi de la base naturelle, un processus d'abstraction réel s'opère. C'est le même phénomène que Marx étudie dans la métamorphose de la formule marchandise-argent-marchandise en formule argent-marchandise-argent ou monnaie multiple.²⁶ L'argent, en tant que valeur exprimée extérieurement, peut être transféré à volonté, les dépendances personnelles entre les humains, typiques des formes économiques plus anciennes, perdent ainsi leur signification. Le capitaliste, qui n'a pas lui-même de conception pour l'utilisation de son capital excédentaire, intervient comme prêteur pour un autre qui a une telle idée d'affaire. Le capital se dirige ainsi vers des individus ayant des idées et des capacités entrepreneuriales et innovatrices, qui conduisent finalement à une nouvelle formation libre de capital. Dans cette fonction, l'argent est - selon Steiner - un esprit réalisé, l'instrument d'action de l'esprit humain actif dans l'économie.²⁷ Ainsi, l'économie de travail corporel dans un secteur de la production de marchandises peut conduire à de nouvelles possibilités d'emploi dans un autre secteur.

22 Cf. par exemple dans GA 333 et GA 340.

23 ME 23, P. 350.

24 Cf. MEW 25, p. 113 et suiv.

25 GA 340, P. 44.

26 Cf. MEW 23, p. 161 et suivantes.

27 GA 340, P. 47.



C'est ainsi que l'on devient capitaliste en économisant du travail ; c'est ainsi que l'ordre économique capitaliste est provoqué, par le fait qu'il peut employer tant et tant de gens grâce au travail qu'il économise grâce à son bien.²⁸

Marx n'avait pas voulu concevoir le commerce, en tant que phénomène historiquement conditionné, comme un maillon de la division du travail au même titre que les autres maillons, ni reconnaître le travail que coûte la médiation de la circulation comme un travail créateur de valeur et donc les profits dans le commerce comme une véritable création de plus-value. Steiner, en revanche, reconnaît la fonction du commerçant, dans la mesure où il ne réalise pas de bénéfices spéculatifs sur le commerce des droits ou de bénéfices usuraires, comme un maillon équivalent du travail global : le commerce travaille de manière plus efficace et plus économique, fait gagner du temps aux producteurs de marchandises et leur ouvre des marchés qu'ils ne pourraient pas ouvrir seuls. Il a donc un effet global de réduction des coûts sur la production et participe à la libre formation du capital.²⁹

Cette description de la formation du capital a été qualifiée d'idéal-typique, bien que Steiner n'utilise pas ce terme, en raison du caractère ambivalent des impulsions qui bouleversent l'économie dans le sens capitaliste : le capital libre peut servir de base à une extension judicieuse de la richesse et de la culture sociales, mais il peut aussi constituer l'instrument d'un égoïsme sans limites qui soumet le processus social au fétiche du profit. Une telle liberté se retourne ainsi contre la masse des travailleurs, dont elle transforme le travail en marchandise et le considère comme un simple facteur de coût. Elle engendre ainsi le chômage et l'absence de revenus, l'insécurité sociale et la misère, au lieu que l'économie/épargne de travail facilite le sort de tous. En contrepartie, elle provoque le gonflement du rôle de l'État, qui intervient pour limiter cette liberté de manière à ce qu'elle ne détruise pas complètement l'organisme social. Ce serait en effet une croyance confortable³⁰ que d'identifier simplement le rôle idéal-typique du capital avec la réalité historique du capitalisme.

En réalité, de nombreux éléments factices entrent aujourd'hui encore dans les bénéfices des entreprises : Bénéfices issus de la surexploitation de la force de travail humaine, bénéfices conjoncturels et inflationnistes, bénéfices issus de la spéculation immobilière, boursière et sur les devises, bénéfices issus de l'exploitation d'une domination monopolistique ou oligopolistique du marché, alors que seule la séparation du capital libre (bénéfices de rationalisation) peut être considérée comme du capital au sens véritable.³¹ Cet amalgame conduit à la formation de carcinomes sociaux qui gangrènent les processus de formation de capital socialement corrects. Steiner analyse par exemple, à l'aide de la relation entre le crédit personnel et le crédit réel, comment la création de crédit, qui devrait en fait conduire à ce que le capital « nage vers l'intelligent qui, en raison de ses capacités spirituelles, en fera le meilleur usage possible » (crédit personnel en se fiant à l'efficacité, etc.), devient un moyen d'accumulation de capital dans le sol, parce que le crédit est accordé en premier lieu à ceux qui ont des valeurs matérielles à offrir en garantie, indépendamment de leur efficacité ou de leur inefficacité personnelle (fausse domination du crédit réel).³²

Dans de telles conditions, il est clair que la fonction du capital - l'application de l'esprit au travail - et la propriété du capital ne peuvent pas être directement identiques, et peuvent même entrer en contradiction flagrante l'une avec l'autre. Il est très important de voir cette problématique si l'on ne veut pas s'opposer dans le débat sur les conceptions économiques du marxisme et de l'anthroposophie. Si Marx parle non sans estime des véritables utilisateurs de l'esprit sur le travail, les inventeurs, et avec un mépris non dissimulé des amis ordinaires du commerce, cette différence de traitement a tout à fait son fondement in re. Dans la vie quotidienne capitaliste, l'application plus ou moins grande de la division du travail a certainement souvent dépendu de la longueur de la bourse, et non de la taille du génie.³³ De même, il se peut que les coûts beaucoup plus élevés de l'exploitation d'un établissement basé sur de nouvelles inventions, comparés à ceux des établissements tardifs qui se sont élevés sur leurs ruines, aient été tels que les premiers entrepreneurs ont généralement fait faillite et que seuls les entrepreneurs tardifs, dont les bâtiments, la machinerie, etc. sont plus rentables, ont prospéré. C'est donc généralement l'espèce la plus misérable et sans valeur de capitalistes financiers qui tire le plus grand profit de tous les nouveaux développements du travail de l'esprit humain et de son application sociale par le travail combiné.³⁴

28 GA 188, P. 194.

29 Cf. MEW 24, p. 131 et suivantes ; MEW 25, p. 278 et suivantes, 336 ; GA 340, p. 35.

30 MEW 23, P. 385.



31 Wilken 1976, 45f.

32 Cf. dans GA 340, en particulier dans la Vème conférence.

33 MEW 23, P. 385.

34 MEW 25, P. 114.

[151]

Mais que signifient de telles observations ? Elles signifient que des accumulations de pouvoir monétaire ont vu le jour, qui se sont détachées de leur base réelle et sont devenues autonomes par rapport à elle. Il n'y a pas là de fonction créatrice de valeur, mais une exploitation parasitaire du travail manuel et intellectuel, des fruits de la science. Ce sont ces deux méthodes d'exploitation que Marx a en tête lorsqu'il parle de l'augmentation de la plus-value absolue et de la plus-value relative. Un prolétaire sans moyens de production, arraché de force à ses moyens de subsistance, se trouve face à un capitaliste possédant les moyens de production, et il doit accepter le marché fictif du travail contre un salaire. Du côté du capitaliste, l'application de l'esprit au travail consiste principalement à allonger toujours plus la journée de travail et à surveiller le travail. Dans ces conditions, les grandes innovations techniques sont superflues. La situation devient différente lorsque la lutte des ouvriers pour la journée de travail normale met des limites à l'augmentation de la plus-value absolue ; c'est alors que l'utilisation de la machinerie devient intéressante : [...] depuis le début de 1825 [...] l'invention et l'utilisation des machines ne sont que le résultat de la guerre entre entrepreneurs et ouvriers [...]³⁵ Or, la soif de profit n'a pas encore construit de machine sans se servir pour cela des performances de l'intelligence technoscientifique, qui est la deuxième véritable source de création de valeur - après le travail manuel. Après avoir pillé les forces de l'ouvrier, notre capitaliste tente maintenant de piller les résultats du travail général, c'est-à-dire la science : la science ne coûte absolument rien au capitaliste, ce qui ne l'empêche absolument pas de l'exploiter. La « science étrangère » est incorporée au capital comme le travail étranger.³⁶ La théorie marxienne de l'exploitation suppose donc un capitaliste qui possède certes le capital, mais dont la contribution à la libre formation du capital n'est pas proportionnelle à cette possession et à son augmentation, et dont l'image est donc à juste titre dépeinte de manière négative. Le capitaliste idéal dont nous avons parlé plus haut disposait d'un capital en raison de ses capacités entrepreneuriales individuelles, qui lui permettaient d'identifier un besoin, de trouver les moyens de le satisfaire et de le réaliser. Ou bien il recevait son capital en prêt en se fiant à de telles capacités et le faisait fructifier avec ses collaborateurs (formation libre de capital). Le capitaliste imaginé par Marx n'a pas acquis son capital en tant qu'entrepreneur, mais grâce au capital, il est devenu entrepreneur ; la longueur de sa bourse peut même, dans une certaine mesure, compenser un manque total de compétences. C'est à ce type d'entrepreneur que s'attache le schéma marxiste vulgaire de l'entrepreneur comme méchant ennemi de classe qui prive les braves travailleurs de la part du lion des fruits de leurs efforts, vulgaire parce qu'il touche aussi, avec le type décrit, la personnalité entrepreneuriale qui, par ses capacités réelles d'innovation et d'organisation, apporte une contribution considérable à l'ensemble du travail social.

Une personnalité de ce type, si elle dispose en plus d'un esprit social, ne pourra pas échapper complètement aux contraintes d'un ordre axé sur le profit, et sera donc empêchée par le principe de concurrence de réaliser un nouvel ordre social par la force des choses. Cependant, ses décisions économiques ne seront pas uniquement guidées par des considérations de rendement, mais aussi par le motif de la sécurité, de la responsabilité envers l'entreprise et ses employés.³⁷

Si l'on suit Steiner, la cause de la possibilité de l'ascension de la « sorte de capitalistes financiers la plus misérable et sans valeur » ne réside pas dans le droit individuel de disposer du capital, qui devrait plutôt être librement disponible sous forme de capital financier et de capital productif, afin de permettre l'utilisation de capacités humaines entrepreneuriales, d'initiatives économiques judicieuses pour couvrir un besoin légitime. Elle réside dans la persistance de ce droit de disposition (de propriété) lorsque les conditions qui lient de manière appropriée les capacités humaines individuelles à cette disposition ont cessé (ce qui pose le problème du transfert de la propriété d'une personne ou d'un groupe de personnes à une autre).³⁸ Et cette cause réside deuxièmement dans la possibilité d'acheter et de vendre comme une marchandise non seulement la terre et le sol, non seulement la force de travail, mais aussi le capital productif ou les parts de celui-ci. Or, c'est précisément ce qui crée la possibilité de l'accumulation exploiteuse du capital que Marx a en vue dans sa critique et

³⁵ Lettre à Annenkow, in MEW 27, p. 455.



36 MEW 23, note à la p. 407.

37 Lindenbergh 1981, p. 33. Dans la réalité, il existe bien sûr toutes sortes de nuances entre le capitaliste haïssable et l'entrepreneur réformateur.

38 GA 23, p. 87. Les modalités de la transition peuvent faire l'objet de lois très différentes selon les époques : La triarticulation n'est pas un programme rigide. (Ibid. 89)

[152]

et qui, selon le diagnostic de Steiner de l'imbrication des points de vue de la vie économique dans l'ordre du travail, à concevoir à partir du juridique, et dans la gestion du capital, à concevoir à partir du spirituel. Marx n'a pas conscience de l'origine spirituelle du capital parce qu'il ne parvient pas à la découvrir sous les superpositions que nous avons décrites. Il ne rompt le fétichisme qui attribue aux valeurs matérielles et à l'argent une force créatrice de valeur que pour le domaine V1 (application du travail à la nature), en ce qui concerne le domaine V2 (application du patrimoine spirituel vivant au travail), il ne dépasse pas le stade de la compréhension. Parce qu'il identifie les déformations des processus de formation du capital avec le capital en tant que tel, il tend à penser que l'économie future ne connaîtra plus du tout de fonction marchande, d'argent, de prix, etc., puisque les travaux individuels n'existeront plus par le biais de la valeur d'échange, mais directement en tant que partie intégrante du travail global. Pour une période de transition, il pense à un système de bons d'achat, alors qu'aujourd'hui, pour cette période de transition, on accorde encore un rôle essentiel à la relation marchandise-argent, même si elle a changé par rapport au capitalisme.³⁹ Joseph Huber juge : Avec l'abolition mécanique de la propriété privée, le marxisme tend à étouffer les initiatives économiques en général, à moins qu'elles ne partent des centres bureaucratiques. Les anthroposophes, en revanche, voient la nécessité de l'autogestion, du niveau individuel au niveau de la société dans son ensemble. Alors que le marxisme bannit du monde l'esprit d'entreprise avec le capitaliste [...], les anthroposophes voient la nécessité pour tous les humains actifs dans la vie économique de vivre leur esprit d'entreprise de manière collective et responsable.⁴⁰

Que pense Steiner de la plus-value ? Même si Marx dit que la plus-value est constituée par le travail non rémunéré des ouvriers, il ne veut pas dire par là que toute la plus-value doit être distribuée sous forme de salaire, il critique plutôt la phrase du droit au produit non réduit du travail dans le programme du Parti socialiste ouvrier d'Allemagne, influencé par les idées de Lassalle. Une partie de ce revenu doit nécessairement être dépensée pour le remplacement des moyens de production consommés et pour l'extension de la production, pour les frais administratifs, la réserve pour les cas d'urgence, pour les fonds d'éducation, de santé et autres fonds sociaux, et n'est donc pas disponible pour les revenus individuels.⁴¹ En termes steinériens, cela signifie tout simplement qu'une partie du revenu supplémentaire doit rester dans la vie de l'économie, une autre doit aller à la vie de droit et à la vie de l'esprit (dont font partie par exemple l'éducation et la santé). Seule la part revenant à l'État a le caractère d'un impôt, tandis que la vie de l'esprit doit être financée par de l'argent de donation - Steiner distingue en outre l'argent d'achat et l'argent de prêt.⁴²

La véritable plus-value ne peut être créée dans une entreprise que par l'interaction entre le domaine V1 et le domaine V2 : Ouvrier manuel, contremaître, ingénieur, employé de commerce, manager, tous participent à sa création, mais pas seulement eux, les inventeurs décédés depuis longtemps dont les producteurs utilisent avantageusement les découvertes.⁴³ Cette dernière idée suffirait déjà à rendre absurde le concept de formation d'un revenu en tant que « rémunération appropriée de la contribution mesurable des producteurs au travail global » : Sur quel compte devrait-on verser les honoraires de Leibniz, Archimède ou d'autres grands esprits ? L'idée du revenu comme paiement de sa propre prestation provient de conceptions autosuffisantes et n'a de sens que pour les rapports entre petits producteurs de marchandises. Le travailleur partiel ne termine plus seul une marchandise, et seules les marchandises peuvent être légitimement vendues. Marx cite Th. Hodgskin avec approbation en faisant la remarque suivante : « Il n'existe cependant plus rien (dans les conditions de la division du travail dans la manufacture, CS) que l'on puisse appeler le salaire naturel du travail d'un individu. Chaque ouvrier ne produit qu'une partie d'un tout, et comme chaque partie est en soi sans valeur et sans utilité, il n'y a rien que l'ouvrier puisse prendre et dont il puisse dire : « Je ne suis pas un ouvrier : C'est mon produit, je veux le garder pour moi.⁴⁴

39 Cf. chez Marx MEW 19, p. 19 et suivantes.

40 Huber 1979, p. 157.

41 MEW 19, P. 19.



42 Cf. dans GA 340 et GA 28.

43 Cf. GA 340, p. 71.

44 MEW 23, note à la p. 376.

[153]

Si tant est que l'on puisse faire valoir un droit à la plus-value, ce n'est ni par les travailleurs manuels ni par les travailleurs intellectuels en tant qu'individus, mais tout au plus par la vie de l'esprit dans son ensemble. Steiner s'efforce de trouver des formes qui permettent à une partie du rendement économique de s'écouler dans la vie de l'esprit, afin qu'elle y porte des fruits qui profitent finalement aussi à l'économie, au lieu de relancer sans cesse une croissance à des fins personnelles et écologiquement douteuse, comme c'est le cas aujourd'hui - l'État devant amortir les pires conséquences d'une telle exploitation par des prélèvements (dons obligatoires aux vies de l'esprit et de droit), au prix d'une restriction des espaces de liberté. Le changement socioculturel envisagé par Steiner placerait au centre le sens de la production pour l'humain et son développement global en tant qu'individualité spirituelle, plutôt que le profit, et remplacerait ainsi l'esprit économique purement commercial qui prévaut aujourd'hui. Le financement par l'État serait remplacé par un réseau de relations diversifiées entre la vie de l'économie et la vie de l'esprit respectivement de droit, dans lequel les réflexions sur la réforme de l'ordre monétaire joueraient un rôle non négligeable.⁴⁵ La vie de droit permet de trouver des règles pour les relations entre les trois membres sociaux, mais l'organisation pratique n'incombe pas à l'État, qui se dégagerait de la responsabilité des vies de l'économie et de l'esprit. Pour la vie de l'esprit, cela signifie les chances, mais bien sûr aussi les risques de la responsabilité individuelle : les travailleurs culturels devraient s'efforcer d'obtenir une compréhension libre de leur rôle et de leurs prestations. Steiner ne veut pas d'une vie de l'esprit flottant librement, mais d'une vie de l'esprit qui assume sa responsabilité pour l'ensemble de la société de sa propre initiative, en étroite collaboration avec les deux autres membres sociaux.

La conception économique de Steiner a donc des conséquences pour l'ordre social dans son ensemble. Elle conduit à la prise de conscience de la nécessité d'un nouveau régime de propriété, d'un nouveau régime de revenus et d'un nouveau régime économique.

L'alternative de Steiner à la propriété privée capitaliste consiste en la neutralisation du capital, que R. Brüll illustre par l'exemple suivant : supposons qu'une personne fonde une imprimerie avec 50.000 DM économisés, qu'elle soit en mesure, grâce à ses capacités, d'agrandir le parc de machines et d'embaucher toujours plus de collaborateurs, de sorte qu'au bout de 20 ans, l'entreprise se retrouve avec une fortune totale de 850.000 DM. Dans un système capitaliste privé, le fondateur aurait pu vendre l'entreprise pour 1,5 à 2 millions de DM, s'il souhaitait partir pour des raisons d'âge, avec le supplément de prix correspondant, compte tenu des bénéfices escomptés. Ce n'est pas le cas du concept économique de Steiner. Si le fondateur a perçu un revenu convenable pendant son temps de travail et s'il a assuré une retraite convenable, il a droit, au moment de son départ, aux 50.000 DM investis, y compris à un certain intérêt légitime (qui devrait bien sûr, dans le contexte économique actuel, compenser la dépréciation de la monnaie). Les 800.000 DM supplémentaires ne sont pas seulement le mérite du fondateur, mais aussi de ses collaborateurs et restent dans l'entreprise en tant que capital neutre. Ils n'appartiennent pour ainsi dire plus à personne, mais sont à la disposition de l'entreprise et de son nouveau directeur. Les avantages de cette procédure sont évidents. En effet, pour que l'achat soit rentable pour le nouveau propriétaire, l'entreprise aurait dû générer à nouveau les 800.000 DM sous une énorme pression de rendement. Les bénéficiaires en auraient été la banque, qui aurait gagné sur le crédit du nouveau propriétaire, ainsi que la gastronomie de Las Vegas, où l'ancien aurait dilapidé sa fortune. La transmission sans argent liquide présente un autre avantage social : c'est celui qui est capable qui prendra la direction, et non pas celui qui a le potentiel financier et qui ne cherche qu'un objet de rendement. La production reste orientée vers les besoins et les emplois sont maintenus. Grâce à son expérience, l'ancien propriétaire a le droit de désigner un successeur en concertation avec les employés. Ce n'est que si aucun successeur n'est trouvé de cette manière qu'un organe de la vie de l'esprit prend la décision. L'État doit garantir la transmission et ses modalités, mais n'a aucun autre pouvoir. En raison de notre droit de propriété marqué par la tradition romaine, la neutralisation du capital sous une forme pure est aujourd'hui difficile. Des formes de compromis telles que le transfert des parts sociales d'une entreprise à une fondation d'utilité publique ou autre sont donc souvent inévitables, mais n'éliminent évidemment pas encore le problème de la cessibilité des parts ⁴⁶. En fin de compte, une modification des lois est donc inévitable : l'aspect politique ne peut pas être mis entre parenthèses.



45 Cf. GA 340, p. 154 s., GA 28, p. 104 s., en outre chez Schweppenhäuser 1982 et Latrille 1985.

46 R. Brüll 1984.

[154]

La neutralisation du capital doit s'accompagner d'un nouvel ordre des revenus et d'une large intégration de tous les employés dans la consultation et l'autogestion de l'entreprise. L'altruisme objectif ou le socialisme est impensable sans la suppression du travail salarié. Steiner pose cependant la question différemment de Marx : l'effort ne peut pas porter sur la transformation du processus économique de manière à ce que la force de travail humaine y trouve son compte, mais sur la manière de faire sortir cette force de travail du processus économique pour la laisser être déterminée par des forces sociales qui lui enlèvent son caractère marchand.⁴⁷ L'évaluation des revenus doit se faire selon les aspects de la vie de droit, c'est-à-dire que, dans la mesure où la législation cadre de l'État concerné n'a pas encore établi de règles démocratiques, les collaborateurs d'un même contexte de travail ont leur mot à dire (ce qui ne signifie pas nécessairement que chacun doit rapporter la même somme à la maison).

La séparation du travail et du revenu doit permettre de dissocier de plus en plus la motivation au travail de l'acquisition d'argent - dans le sens de la loi sociale principale - et d'établir d'autre part un droit au revenu indépendamment de l'utilisation des capacités des entreprises en fonction de la conjoncture. Un revenu temporaire sans travail dans un domaine pourrait ainsi garantir un travail temporaire sans revenu dans un autre domaine - par exemple un engagement bénévole dans le secteur social. En répartissant équitablement sur toutes les entreprises les coûts de cette garantie de revenu qui remplace le système actuel de l'assurance chômage, on supprime l'incitation à économiser la main-d'œuvre pour des raisons de profit. Le problème de la compétitivité internationale limite naturellement la marge de manœuvre de l'économie tant qu'une réorganisation économique n'a eu lieu que dans un ou quelques pays. Les approches pratiques qui existent déjà dans les institutions anthroposophiques sur la question de l'ordre des revenus, ainsi que les divergences d'opinion entre anthroposophes sur cette question, ne peuvent pas être traitées ici.⁴⁸

Ce qui est décisif, c'est que la combinaison de la neutralisation du capital, de l'ordre des revenus, de la participation des collaborateurs à la consultation et à l'autogestion avec la réalisation du principe de l'association, vise à supprimer, dans l'organisme social triarticulé, la lutte des classes pour le salaire et le rendement en éliminant ses causes. En effet, ce ne sont pas les salariés et les capitalistes qui s'affronteraient en fin de compte, mais simplement les directeurs de travail et les prestataires de travail, l'ensemble de la société devant garantir que ce sont les capacités individuelles et non le porte-monnaie du père qui déterminent qui se spécialise le plus dans le domaine V1 et qui se spécialise le plus dans le domaine V2. Les directeurs de travail et les prestataires de travail détermineront simplement par contrat, c'est-à-dire d'un point de vue juridique, la part de la création commune qui sera affectée à la consommation individuelle et la part de chacun dans cette consommation. Cette répartition n'est pas une opération de troc, c'est pourquoi seule la revendication des besoins est déterminante, l'étendue de ce qui peut être distribué déterminant naturellement ce qui peut être pris en compte ou non dans la liste des besoins. Le chef d'entreprise peut revendiquer davantage, mais il doit également légitimer cette revendication en se basant sur les besoins, il n'a donc plus de privilège. - Steiner n'était sans doute que trop conscient du fait que, dans la pratique, les différences de revenus injustifiées ne peuvent pas être éliminées du jour au lendemain - surtout pas partout -, que l'intérêt matériel en tant que motivation au travail ne peut perdre de son importance que dans le cadre d'un processus prolongé, et que, surtout, l'évolution de la volonté d'avoir vers la volonté de donner ne peut pas être imposée administrativement à l'individu. L'organisme social triarticulé ne peut surtout pas imposer un modèle identique à toutes les entreprises ; il doit laisser aux processus de formation de la volonté au sein de l'entreprise le soin de décider à quel rythme, dans quelle mesure et sous quelle forme concrète la séparation du travail et du revenu doit être réalisée dans chaque entreprise.⁴⁹

Dans l'ensemble, l'évolution devrait aller dans le sens d'une structure d'entreprise que l'on peut caractériser avec H. Witzmann par la notion de principe de contre-courant. Ce principe n'oppose pas l'augmentation de l'efficacité économique de l'entreprise à l'augmentation des chances d'épanouissement personnel des travailleurs, mais les traite comme deux objectifs d'entreprise qui se rapportent l'un à l'autre et qu'il s'agit de concilier en permanence, l'objectif de l'amélioration de l'efficacité de l'entreprise et celui de l'augmentation des chances d'épanouissement personnel des travailleurs étant tous deux liés, ce en quoi

47 GA 23, p. 43 et suivantes.

48 Pour plus de détails, voir par exemple Giese (éd.) 1980. Sur ce qui précède, voir Lindenau, Keimkräfte Forces



germinatives), 1983. Jusqu'à présent, les questions telles que le droit du travail, le rôle des syndicats, les questions de réduction du temps de travail, etc. ont été moins discutées. Sur ce dernier point, voir chez Leber 1984 et GA 330, p. 36.

49 Cf. GA 23, p. 108.

[155]

L'effectivité n'est pas une fin en soi, mais doit servir à satisfaire les besoins des clients. Ce qui est décisif pour le développement d'une entreprise en tant qu'organisation, c'est le processus d'apprentissage social et individuel qui modifie la motivation au travail dans le sens de l'altruisme objectif. On peut parler d'un modèle à contre-courant, car la forme décisive de la médiation entre les activités plus exécutantes et plus dirigeantes, entre V1 et V2, ne se fait pas par le biais d'une hiérarchie de commandement, mais par celui de la consultation, grâce à laquelle les problèmes et les conflits peuvent être perçus de manière toujours nouvelle et maîtrisés à temps. La constitution de l'entreprise qui en découle - Götz Rehn l'a présentée en détail dans son livre sur le développement de l'organisation - prend au sérieux l'autonomie spirituelle du collaborateur en le faisant participer à la définition des objectifs et au sens de l'activité de l'entreprise et en laissant libre cours à son initiative d'action issue de sa propre compréhension. Les questions relatives à la cohabitation quotidienne dans la coopération au sein de l'entreprise ainsi que les droits et les devoirs des collaborateurs doivent être traités dans un esprit d'égalité entre tous les participants.⁵⁰

Aussi importantes que soient les initiatives individuelles, les chances de réalisation de la conception économique de Steiner dépendent en fin de compte de l'obtention d'effets sur l'ensemble de la société, au-delà des expériences isolées, et finalement d'un nouvel ordre économique. La question des conditions concrètes pour cela ne peut pas être discutée ici. L'histoire de l'expérience de la *Kommenden Tag AG* (Le jour qui vient S.A.), qui a échoué sur le plan économique, mérite aussi d'être étudiée de ce point de vue.⁵¹ Steiner voit l'instrument décisif du nouvel ordre économique dans l'association. Grâce à elle, il veut passer d'une économie orientée en premier lieu vers la production ou le profit à une économie orientée en premier lieu vers les besoins. Il ne s'agit pas ici de slogans anti-consommation et d'idéologie de la croissance zéro, mais bien de l'autonomisation carcénaire de la croissance, pour laquelle les besoins doivent être créés artificiellement par la publicité, etc. La critique de Steiner ne concerne pas une initiative de production dans le sens d'une croissance raisonnable. Les besoins ne sont pas statiques et sont générés par le processus culturel lui-même. Si l'on veut simplement régler la production en fonction des besoins existants et ne pas donner l'initiative à la production, on conduit celle-ci à la stagnation.⁵²

Cette affirmation tient compte de l'interdépendance dialectique entre la consommation et la production, qui est médiatisée par la distribution. Si Marx écrit, en faisant allusion à la terminologie de Hegel, que la production, la distribution et la consommation forment une véritable conclusion⁵³, Steiner tire de ce rapport la conséquence d'assurer la cohérence des trois domaines par des associations entre production, commerce et consommateurs.

Les associations doivent résoudre la contradiction, certes modifiée aujourd'hui par la formation de monopoles et l'interventionnisme de l'État, mais toujours effective, entre la planification de l'organisation de l'entreprise et l'anarchie économique globale issue des forces économiques, sans intervention de l'État. La solution n'est pas une économie de commandement centralisée et dirigiste, mais plutôt ce que Marx a appelé le contrôle prédéterminé de la société sur la production, qui doit résulter du jugement commun des experts délégués par les producteurs, le commerce et les consommateurs. Il est évident de penser d'abord à des associations de branches, mais comme les producteurs d'une branche sont toujours aussi des consommateurs d'autres branches, il en résulte une vaste mise en réseau, l'étendue des associations étant réglée selon des points de vue pragmatiques.⁵⁴ La perception vivante des tendances économiques, par exemple dans le domaine de l'évolution des besoins, doit permettre une gestion flexible et non bureaucratique des capacités et provoquer un équilibre de l'offre et de la demande, corriger à temps les évolutions erronées et assurer ainsi le plein emploi et la stabilité de la valeur monétaire. Les associations libres sont suffisamment flexibles pour répondre aux innombrables besoins qui se forment spontanément et individuellement et pour lesquels un système centralisé de planification et de gestion, même s'il fait appel aux technologies de planification les plus modernes, reste toujours trop étendu. Les associations laissent aux entreprises individuelles leur autonomie, y compris dans l'organisation de leurs « relations extérieures ». Dans la conception marxiste-léniniste, l'orientation vers les besoins est certes l'objectif suprême de l'économie sous le socialisme. Mais le dirigisme de l'État doit simplement conduire à ce que les instances qui décident de la planification



50 Cf. Rehn 1979.

51 Cf. chez Kühn 1978 et Leinhaas 1950.

52 GA 188, P. 243.

53 Plans, p. 11.

54 GA 23, p. 14. Sur les aspects pragmatiques, voir également Latrille 1985.

[156]

doivent attribuer un jugement sur les besoins futurs des individus qu'ils ne peuvent légitimement pas avoir. Dans la coordination des quotas de production, des prix, etc., la cartellisation actuelle anticipe certes des éléments de l'association : en cela, elle n'est cependant pas la solution du problème, mais seulement l'expression de sa surmaturité, de l'obsolescence de l'ordre économique traditionnel. Elle est une caricature de l'association par la concurrence monopolistique ruineuse qui obstrue les marchés et qui est en contradiction flagrante avec la tendance à la régulation de l'ensemble de la société : elle naît de la recherche du profit maximal par les grands groupes. La concentration et la centralisation du capital en de telles concentrations de pouvoir n'ont été possibles que grâce à la forme de la société anonyme. Celle-ci représente extérieurement la subordination de la fonction (de direction) du capital à la propriété du capital : Elle est dirigée par des managers salariés, qui agissent toutefois en tant que fonctionnaires des grands actionnaires, dont ils doivent toujours garder à l'esprit les intérêts de profit. L'actionnaire peut éventuellement percevoir des revenus du capital sans lever le petit doigt ; avec ces revenus, il peut disposer du travail d'autrui, tout comme une partie des propriétaires fonciers le peuvent. Steiner a clairement vu les conséquences de la formation du capitalisme monopoliste sur le rapport entre l'économie et la politique : il savait ce que cela signifiait de pouvoir mettre en mouvement la machinerie d'empires entiers pour obtenir quelque chose de commercial et que les décisions politiques mondiales tombent de plus en plus sous l'influence des grandes puissances internationales du capital qui se servent des empires comme instruments.⁵⁵ Il est d'accord avec les marxistes sur le diagnostic du capitalisme monopoliste : les phénomènes du « capitalisme moderne » sont un indice de la nécessité de remplacer le système dont ils sont issus par un nouveau, meilleur. Ils sont également d'accord sur le fait qu'un changement pratique est nécessaire. Dans ces conditions, les divergences d'opinion sur la manière de procéder à ce changement ne peuvent pas s'opposer à un dialogue entre marxisme et anthroposophie, mais elles ne font que le rendre encore plus nécessaire.

55 GA 185a, p. 23f.

[157]

Lutte des classes, État et révolution dans le marxisme

La question des classes est la question décisive du marxisme sur le plan pratique et politique. Derrière tous les phénomènes politiques, derrière les positions religieuses ou morales se cachent, selon les marxistes, les intérêts de certaines classes. Les différences de classe ne doivent pas être expliquées par des différences biologiques. Elles ont des causes sociales, fondées sur l'économie. Certes, les rapports de classe semblent souvent être de simples rapports de force, comme l'esclavage ; mais on oublie dans cette vision des choses que seule l'existence d'un surproduit dépassant le nécessaire pour une tribu rend possible, par exemple, de garder des prisonniers de guerre comme esclaves, c'est-à-dire de les nourrir. L'histoire connaît les esclaves, les serfs et les prolétaires en tant que classes opprimées, les propriétaires d'esclaves, les seigneurs féodaux et les capitalistes en tant que classes dominantes et opprimantes.¹ Lénine prend comme critères de définition du concept de classe la place dans un système de production historique donné, le rapport aux moyens de production (propriétaire ou sans propriété), la position dans l'organisation du travail (fonctions de direction ou d'exécution) et la part de richesse sociale et la manière d'obtenir cette part.²

La division en classes marque de son empreinte l'ensemble de la vie sociale, elle est, selon la conviction marxiste, plus essentielle que toutes les autres différences sociales. Dans une société donnée, il existe des classes principales et des classes secondaires, et au sein de ces classes, il y a des couches et des



groupements spécifiques. Le capitalisme a simplifié les oppositions de classes et, aujourd'hui encore, le nombre croissant de prolétaires détermine les changements de la structure sociale. Selon les marxistes modernes, la diminution du nombre d'ouvriers industriels par rapport à la population totale ne signifie pas la disparition du prolétariat, mais plutôt l'intégration de nouvelles couches. Ainsi, la situation d'une grande partie de l'intelligentsia se rapproche de celle de la classe ouvrière. Les sociétés occidentales sont toujours considérées comme des sociétés de classes capitalistes, et lorsque la sociologie occidentale les considère comme des sociétés de classes moyennes aplanies ou autres, on attribue cela à des intentions apologétiques.³

Depuis la dissolution de la société primitive sans classes, l'histoire est une histoire de luttes de classes, tantôt cachées, tantôt ouvertes, qui constituent son véritable moteur et qui se sont toujours terminées par une transformation révolutionnaire de toute la société ou par la disparition commune des classes en lutte.⁴ Pour les classes dominantes, la lutte des classes apparaît comme une attaque contre la société en tant que telle, dont elles identifient les intérêts avec les leurs, et elles ont tendance à la présenter comme le résultat de l'agitation d'éléments obscurs, alors qu'en réalité, si l'on suit la théorie de Marx, elle doit constamment se recréer à partir de l'inconciliabilité des contradictions de classe.

Aussi importante que soit la conscience de classe pour l'action d'une classe, c'est sa situation matérielle objective, dont la conscience de classe est le reflet, qui est décisive. Son absence de moyens de production, son exploitation, son lien avec les forces productives les plus modernes font du prolétariat une classe révolutionnaire pour le marxisme, jusqu'à aujourd'hui. Selon les marxistes-léninistes, le fait que la masse des travailleurs en Occident ne pense pas aujourd'hui à la révolution ne peut finalement pas empêcher qu'ils fassent un jour ce que leur situation matérielle les pousse à faire.⁵ Ce sont les intérêts matériels, et non l'incompréhension sociale, qui sont à l'origine des maux sociaux, qui ne peuvent donc pas être abolis par l'appel à la compréhension sociale et à l'humanité générale, mais seulement par la lutte de classe révolutionnaire qui bouleverse les conditions matérielles.

La lutte des classes se présente sous trois formes : économique, politique et idéologique. La lutte économique se développe spontanément : par des grèves, etc., les travailleurs doivent sans cesse conquérir une part des richesses qu'ils ont créées. Les intérêts fondamentaux de la classe ouvrière exigent

1 Cf. également Konstantinow, p. 333 et suivantes, Hahn 1976, p. 421 et suivantes, et les autres titres pertinents dans la bibliographie.

2 LW 29, P. 410.

3 Cf. par exemple Jung et autres 1973 ; H. Steiner 1967.

4 MEW 4, P. 462.

5 A la fin des années 60, on s'est opposé dans ce contexte à la thèse de Herbert Marcuse selon laquelle la classe ouvrière n'était plus un sujet révolutionnaire, tout au plus des groupes marginaux étaient-ils encore révolutionnaires.

[158]

cependant la lutte politique, dont l'enjeu ultime est le pouvoir d'État. Selon la doctrine marxiste, tout pouvoir d'État est en réalité une dictature de classe, et lorsque la classe ouvrière lutte pour imposer ses intérêts par la dictature du prolétariat, elle ne fait que remplacer la dictature de la minorité par la dictature sur la minorité. On considère également comme indispensable la lutte idéologique, qui est une lutte d'influence sur la pensée et, dans un certain sens, sur les sentiments des humains. La thèse de base de Lénine dans 'Que faire' était que la conscience de classe socialiste ne se forme pas spontanément dans la classe ouvrière ; un parti d'avant-garde prolétarien avec une idéologie marxiste doit transmettre la conscience correcte à la classe et orienter sa lutte vers l'objectif socialiste. Un syndicat n'est pas suffisant pour cela, il faut la forme la plus élevée d'organisation de classe : seul le parti peut garantir le lien correct entre la stratégie et la tactique, la lutte pour les réformes et les améliorations individuelles et la direction de la révolution.⁶

Pour Marx, le but ultime de la classe ouvrière - contrairement à toutes les autres classes révolutionnaires dans l'histoire, qui n'ont finalement fait que remplacer les anciens rapports d'exploitation par de nouveaux - est le communisme, une société sans classe et sans exploitation. La classe ouvrière ne peut se libérer, abolir sa propre existence en tant que classe opprimée, qu'en abolissant tous les rapports de classe : C'est dans cette abolition que réside le processus de développement de la société socialiste-communiste. Dans la lutte pour la nouvelle société, la classe ouvrière s'allie à toutes les autres couches populaires travailleuses dont les intérêts divergent de ceux du grand capital, mais qui, d'un autre côté, ne peuvent pas jouer le rôle



anticapitaliste décisif : sans la classe ouvrière, aucune d'entre elles ne serait en mesure d'accomplir un véritable bouleversement social.⁷

Comment se représente-t-on la construction du communisme ? La dictature du prolétariat pose la première pierre d'une société sans classes. Au cours d'une période de transition, les classes exploiteuses sont éliminées au sens social du terme. Leurs anciens membres doivent cependant être intégrés dans le processus de production socialiste, en utilisant autant que possible leurs connaissances spécialisées dans les questions technico-économiques.⁸ Alors que la grande propriété est immédiatement nationalisée, la voie de la participation croissante de l'État et du rachat final des petites et moyennes entreprises capitalistes peut également être envisagée. La propriété des paysans et des artisans doit être progressivement socialisée par la voie coopérative. Les différences sociales entre le travail physique et intellectuel, entre la ville et la campagne, etc. doivent aussi être progressivement éliminées. Les contradictions entre les classes et les couches sociales qui existent encore dans le socialisme n'ont déjà plus un caractère antagoniste irréconciliable. La construction socialiste doit conduire à un renouvellement moral de la société, à la création d'un homme nouveau. La persistance de formes de comportement antisocial telles que la cupidité, la corruption, l'oisiveté, la médisance, la tricherie anonyme, l'ivrognerie et autres s'expliquent en partie par le fait que le socialisme est encore un organisme social jeune, en plein développement, et en partie par l'influence des États capitalistes-impérialistes sur la conscience des citoyens des pays socialistes.⁹

Le fait que le marxisme considère les différences de classe comme les différences décisives ne signifie pas qu'il n'accorde aucune importance aux différences nationales. Et de même qu'il laisse la psychologie sociale des classes se déduire en dernière instance de l'économie, sans toutefois la dissoudre directement dans celle-ci, il procède de la même manière vis-à-vis du problème de la psychologie nationale. Si l'on considère l'évolution des types historiques de communautés humaines¹⁰, on obtient la séquence suivante : Gens/clan - Tribu - Peuple - Nation. Les liens du sang sont décisifs pour les premières formes de socialisation des humains. Ce n'est que plus tard, avec la décomposition de la communauté primitive et de son organisation primitive de la production, que le territoire commun relie les humains dans une mesure similaire à celle que les liens du sang faisaient seuls auparavant. L'économie d'échange brise les frontières des communautés ethniques et conduit à l'émergence d'unités plus grandes. - C'est ainsi que naît, d'un point de vue marxiste, la nation, qui se centralise aussi sur le plan politique. Une nation est une communauté de personnes qui se distinguent par une langue commune, un territoire commun, une communauté de

6 LW 5. Cf. a. Sagladin 1973, p. 11 et suivantes.

7 Cf. MEW 4, 472 s.

8 Communisme scientifique, p. 338.

9 L.I. Brejnev, Sur la voie de Lénine, t. 3, 1973, p. 313, cf. 223, 321.

10 Const., p. 368.

[159]

la vie économique et certaines particularités de la psychologie sociale. La culture nationale joue aussi un rôle. Les États plurinationaux constituent un problème particulier.

Le marxisme voit le rôle du nationalisme de manière différenciée : Le nationalisme peut être progressiste, comme c'est le cas aujourd'hui dans le tiers-monde, mais aussi réactionnaire, par exemple lorsqu'il s'oppose à la coopération fraternelle des nations qui se rapprochent les unes des autres dans le cadre du socialisme-communisme ; une formulation qui donne lieu à de nombreuses interprétations, comme le prouve la lutte contre les mouvements communistes réformistes - par exemple en Yougoslavie ou en URSS - en les qualifiant de nationalistes. Il va de soi que l'on s'oppose également à toute tentative d'opposer l'idée de solidarité nationale à la lutte des classes et de présenter les communistes comme des compagnons sans patrie, comme le faisait autrefois l'empereur Guillaume avec les sociaux-démocrates. Ils s'opposent fermement à tout chauvinisme et racisme qui nie l'égalité et la fraternité entre les humains. Les communistes ne sont cependant pas nihilistes en ce qui concerne l'idée nationale : ils veulent être à la fois des internationalistes prolétariens, des partisans de la solidarité internationale du prolétariat, et des patriotes. Dans l'État plurinational qu'est l'Union soviétique, on veut réaliser l'idée de l'égalité et de la liberté des nations, qui doivent coopérer fraternellement. Dans la future culture créée par le communisme, le meilleur de toutes les cultures nationales doit se fondre et être en même temps conservé. On compte sur l'émergence d'une langue commune qui ne sera pas identique à l'une des langues existantes¹¹.

Dans les conceptions du marxisme sur la vie sociale de l'humanité, la relation entre l'État et la révolution et



la relation entre la guerre et la paix jouent également un rôle important. Pour le jeune Marx, l'État est considéré comme l'être générique aliéné de l'humain ¹². Aujourd'hui, on souligne surtout que l'État est un instrument de la domination de classe, un produit de l'inconciliabilité des contradictions de classe. Engels a expliqué ¹³ comment ce n'est qu'avec l'apparition de la propriété privée que l'ancienne constitution gentile, une forme primitive d'autogestion sociale, est remplacée par un pouvoir particulier qui fait partie intégrante de la superstructure sociale, qui doit régler les relations de classe dans l'intérêt de la classe dominante par des normes juridiques et qui prend également en charge la protection de la société vers l'extérieur. Il impose par la force le respect de ces normes juridiques, qui remplacent ou se substituent à la coutume, au tabou et au commandement. Avec l'État naît la politique - expression la plus concentrée de l'économisme (Lénine) - comme forme d'action des classes par rapport à l'État. La vie politique inclut également, surtout à l'époque récente, la formation d'organisations politiques (ligues, partis, etc.) qui défendent les intérêts des classes ou des fractions de classes. Dans les différents types d'État qui se sont développés dans l'histoire - despotisme, empire, aristocratie, démocratie, oligarchie - la question décisive est toujours celle de leur nature de classe, de savoir quels intérêts de classe doivent être défendus par la forme de pouvoir respective. La principale typologie des États est donc la distinction entre les États esclavagistes, les États féodaux, les États capitalistes et les États socialistes.

Le parlementarisme occidental n'est pas du tout considéré comme la démocratie pure qu'il représente dans sa propre compréhension de lui-même, mais en fin de compte comme un organe de la domination de classe impérialiste, qui peut certes être partiellement détourné par le mouvement ouvrier et les forces antimonopolistes. Lénine écrivait déjà que le capitalisme moderne tendait à démanteler la démocratie. C'est précisément pour cette raison que la lutte du mouvement ouvrier pour les libertés démocratiques bourgeoises, dont il a besoin comme l'air qu'il respire, est considérée comme particulièrement importante. La plupart des théoriciens marxistes-léninistes continuent de penser qu'une dictature du prolétariat est nécessaire à l'instauration du socialisme. La nécessité d'une telle dictature, identique pour lui à la conquête de la démocratie, avait été considérée par Marx comme l'une de ses découvertes les plus essentielles ; il l'avait cependant considérée comme un régime transitoire à court terme, afin de pouvoir procéder aux interventions rigoureuses nécessaires dans le droit de propriété.¹⁴

11 ibid. 383.

12 MEW 1, p. ex. 354 s., 369 s., où il est dit que ce n'est que lorsque l'humain individuel reprend en lui le citoyen abstrait et devient communautaire dans sa vie concrète que l'émancipation humaine est accomplie.

13 L'origine de la famille ..., MEW 21.

14 Cf. MEW 4, p. 481 et suivantes ; lettre à Wedemeyer du 5. 3. 1852 ; MEW 28, p. 507 et suivantes ; cf. MEW 19, p. 27 et suivantes. Marx s'y exprime face à Lassalle contre toute éducation populaire par l'État, le gouvernement et l'Église devant être exclus de toute influence sur l'école !

[160]

Certains partis communistes d'Europe occidentale ont retiré le concept de dictature du prolétariat de leur programme. Ses partisans affirment aujourd'hui que cette dictature est nécessaire, d'une part, pour écraser la résistance des classes exploiteuses, et d'autre part, et c'est sa tâche principale, pour agir de manière constructive dans l'éducation des masses et la mise en place d'une économie planifiée. La dictature doit se comporter de manière démocratique envers la majorité, du moins en théorie, et de manière dictatoriale seulement envers la minorité. Ainsi, dans le socialisme réel, la fonction d'oppression de l'État doit diminuer par rapport à ses autres tâches, dont la plus importante est la protection contre l'agression extérieure, et, en tant que premier État dans l'histoire, l'État socialiste doit finalement mourir complètement et se dissoudre dans l'autogestion communiste, à laquelle la participation à la vie de l'État doit être une sorte d'école préparatoire pour les masses. Mais aujourd'hui encore, certaines réglementations coercitives sont nécessaires, car les masses ne s'habituent que lentement à remplir volontairement leurs obligations sociales.¹⁵

Le processus révolutionnaire mondial actuel produit une série de formes de transition étatiques, des jeunes États-nations à la démocratie antimonopoliste envisagée par certains partis communistes occidentaux. Le thème de la révolution a toujours fait du marxisme l'épouvantail des nantis et l'espoir des déshérités. Selon la conception marxiste, les révolutions sont les locomotives de l'histoire, ses principaux tournants, et non des perturbations du cours normal de l'histoire. Elles naissent de la dialectique des forces productives et des rapports de production : l'explosion de l'enveloppe d'une formation socio-économique qui a survécu est



dans tous les cas un saut qualitatif. Comme les classes dominantes n'ont pas l'habitude de se retirer volontairement, mais utilisent la superstructure politique de l'ancienne société avec ses instruments de contrainte et de violence pour défendre des ordres qui ont survécu, aucune classe opprimée, y compris la classe ouvrière, ne peut se passer d'un certain degré de violence, bien que la voie sans guerre civile soit aujourd'hui possible et souhaitable, du moins dans toute une série de pays.¹⁶

Pour le marxisme, les révolutions ne sont pas le résultat d'erreurs subjectives, comme un manque de volonté de réforme de la part des dirigeants. Les réformes ne font qu'atténuer les contradictions sociales, mais ne les résolvent pas. Ce n'est que dans les conditions d'une société sans classes que les évolutions sociales ne doivent plus être des révolutions politiques, a dit un jour Marx.¹⁷

Les types historiques de révolutions sont distingués en fonction des formations sociales qu'ils mettent en place, le contenu social d'une révolution et ses forces sociales motrices n'étant pas simplement identiques - ainsi, la révolution française était une révolution bourgeoise, mais elle n'était en aucun cas le fait des seuls bourgeois. La révolution bourgeoise-capitaliste et la révolution socialiste ne se distinguent pas seulement par le fait que la révolution socialiste est censée être la première de l'histoire à ne pas établir une nouvelle forme d'exploitation de la majorité par la minorité, mais à abolir l'exploitation en tant que telle. Dans la première, les nouveaux rapports de production et les nouvelles forces productives se forment déjà en partie dans l'ancienne enveloppe sociale. En revanche, on ne peut pas laisser les rapports de production du socialisme se développer dans l'ancienne société, car la propriété sociale ne peut pas être créée dans le cadre d'entreprises individuelles, mais seulement dans le cadre de la société dans son ensemble. C'est pourquoi il est considéré comme de l'opportunisme et du réformisme d'espérer une croissance progressive du socialisme. Sans la conquête du pouvoir d'État par la classe ouvrière sous la direction d'un parti marxiste-léniniste, le socialisme ne peut être atteint.

Le marxisme attache une grande importance à la définition correcte du rapport entre les conditions objectives et le facteur subjectif dans la révolution. Celle-ci ne naît pas d'elle-même, sans le facteur subjectif, mais pas non plus sans des conditions matérielles à moitié mûres. Il faut une « situation révolutionnaire dans laquelle ceux d'en haut ne peuvent plus et ceux d'en bas ne veulent plus », ce qui suppose une augmentation de la misère, pas nécessairement au sens physique, mais au sens social.

15 Cf. Konstantinov, p. 403 et suivantes. En Union soviétique, l'État aurait déjà pris le caractère d'un État de tout le peuple, sans avoir perdu le caractère de dictature du prolétariat, une thèse pas facile à comprendre.

16 Cf. Sagladin 1973, p. 97 et suivantes ; déclarations des consultations internationales des partis communistes et ouvriers de 1957, 1960 et 1969 ; MEW 18, p. 160.

17 MEW 4, P. 182.

[161]

Les révolutions ne peuvent donc être ni exportées ni faites sur commande.¹⁸ Elles peuvent cependant échouer en raison du manque de maturité du facteur subjectif : par exemple, l'absence ou l'échec d'un parti d'avant-garde marxiste-léniniste, ou le manque d'unité du mouvement ouvrier.

Tandis que Marx et Engels s'attendaient à la victoire de la révolution dans les pays capitalistes les plus importants et les plus avancés à la fois, Lénine découvre la possibilité de la victoire de la révolution dans un seul pays, qu'il voit donnée par les nouvelles conditions de l'impérialisme. L'idée de la révolution mondiale est toujours valable, mais on pense aujourd'hui à un processus révolutionnaire mondial à long terme, dans lequel l'impérialisme sera vaincu. On parle de trois piliers principaux de ce processus : le mouvement ouvrier dans les pays capitalistes et la classe ouvrière organisée par l'État du socialisme réel, qui constituent sa force principale, et le mouvement de libération nationale du tiers monde. Si l'on en croit les documents des conférences mondiales des partis communistes, le capitalisme se trouve à l'étape de sa crise générale, qui ne cesse de s'aggraver, et l'impérialisme a finalement déjà perdu l'initiative historique. En même temps, les documents mentionnés, par exemple celui de la consultation de 69 des partis communistes, soulignent que le maillon principal de la lutte anti-impérialiste est la lutte pour la paix, contre le danger d'une guerre thermonucléaire, pour la coexistence pacifique d'États d'ordres sociaux différents.¹⁹ Comment concilier révolution et paix ? Dans l'évaluation du motif de paix de la politique des pays socialistes, il règne en Occident une incertitude, voire souvent une querelle politique. Les opposants à la détente affirment que le mot d'ordre de paix n'est qu'une ruse pour endormir l'Occident et le préparer finalement à la révolution. En revanche, certains partisans de la détente espèrent que les États socialistes abandonneront toutes leurs ambitions révolutionnaires mondiales et qu'ils seront finalement prêts à coexister idéologiquement. Cela pourrait même conduire à une convergence des deux systèmes. Ces deux



estimations sont irréalistes, car elles méconnaissent les prémisses de la politique étrangère des pays socialistes. Celle-ci part de la doctrine de Lénine qui, suivant Clausewitz, définit la guerre comme la poursuite de la politique par d'autres moyens. De la nature exploiteuse du capitalisme découlerait sa propension à l'armement, à l'agression et à la guerre, alors que le mouvement ouvrier a toujours été le mouvement pacifiste par excellence. On ne peut effectivement pas nier que l'indignation face à la Première Guerre mondiale génocidaire ait été l'un des principaux moteurs du bolchevisme. Le premier décret du pouvoir soviétique a été le décret sur la paix et personne, connaissant un tant soit peu la situation, n'osera nier que, spécialement en Union soviétique, qui a perdu 20 millions d'hommes dans la lutte contre les armées de l'Allemagne hitlérienne, le désir de paix a des racines profondes dans toutes les couches de la population. Dans l'auto-évaluation des communistes, les intérêts de classe de la classe ouvrière déterminent aussi le caractère pacifique de la politique étrangère du socialisme. Tant que deux systèmes sociaux coexisteront, leur coexistence pacifique sera une question de survie pour l'humanité et non une question de calcul tactique, en particulier dans les conditions de l'armement nucléaire. Le fait que l'on considère qu'un climat de détente est plus propice à la consolidation de l'influence des communistes en Occident qu'un climat de guerre froide n'est pas le motif principal de la politique de détente, même si c'est l'un des espoirs que l'on a placés dans cette politique. On va tout de même jusqu'à dire qu'exporter la révolution par la guerre est une folie et une provocation. On voit l'effet favorable de la lutte pour la paix sur le processus révolutionnaire mondial dans le fait que la lutte pour la détente et le désarmement est dirigée contre les forces les plus réactionnaires, les plus agressives de l'impérialisme et peut affaiblir leurs positions, le principal rempart contre le progrès social.²⁰

On ne se fait guère d'illusions sur les effets d'une guerre nucléaire ; elle ne mettrait pas seulement fin à la construction du socialisme dans un premier temps. L'armement propre est presque exclusivement considéré dans sa fonction de protection, il sert à la paix, assure-t-on régulièrement, car il empêche les agresseurs potentiels de préparer aux États du socialisme le sort qu'Hitler voulait jadis réserver à l'Union soviétique. L'armement des pays occidentaux, en revanche, apparaît toujours comme un instrument d'agression possible

18 Cf. Sagladin 1973, p. 155 ; MEW 35, p. 358.

19 Consultation internationale, 1969, p. 36 et suivantes.

20 Sagladin, p. 152 et suivantes. Cf. a. Brejnev, discours au Congrès mondial des forces de paix, 1973.

[162]

dans l'intérêt de la sécurisation du profit et du pouvoir du capital monopoliste toujours intéressé par l'armement et la guerre, respectivement des cercles les plus agressifs de ce dernier. Une coexistence possible entre les deux camps n'est pas permise selon la doctrine : au contraire, sous les conditions de la détente, les tentatives de diversion idéologique de l'adversaire de classe gagnent en importance, et l'on croit devoir combattre avec d'autant plus de vigilance tout ce qui est considéré comme une idéologie bourgeoise. Le fait que le propre rôle de puissance mondiale a aussi une logique qui s'autonomise par rapport à l'approche initiale du socialisme en matière de politique de paix continue d'être généralement refoulé. Certes, l'orientation de la politique étrangère vers le concept de coexistence pacifique est sincère. Mais en même temps, cette politique est marquée par la méfiance et une pensée sécuritaire rigoureuse, qui va souvent au-delà de l'objectif, et elle est aussi façonnée par des aspects géopolitiques et des considérations de stratégie globale sur la manière de dissuader l'autre partie d'intervenir dans le processus révolutionnaire. Elle n'exclut donc pas des actions comme l'Afghanistan : selon la doctrine, la révolution ne doit pas être exportée, mais là où elle a gagné, elle peut être soutenue militairement contre toute contre-révolution, même si les révolutionnaires qui appellent à l'aide n'ont qu'une légitimité démocratique très limitée. Car la politique internationale est toujours considérée comme le champ de la lutte des classes internationale, qui est également menée pour les questions de paix ; on ne donne pas de possibilités de développement à un pacifisme indifférent aux classes dans sa propre sphère de pouvoir.

La critique du marxisme a souvent affirmé que les rapports sociaux décrits par Marx appartenaient au passé et que son concept de lutte des classes et de révolution était donc également caduc. Dans son concept de classe, Marx a en tête l'esclave enchaîné par la force, le prolétaire contraint par la misère économique de vendre sa force de travail à presque n'importe quel prix. En réalité, la situation d'une grande partie des salariés de l'Ouest est nettement meilleure. Les chances de promotion, c'est-à-dire la perméabilité du tissu social et la mobilité sociale, sont devenues plus grandes, même si l'on ne peut pas encore parler d'égalité



totale des chances. La réalité des sociétés occidentales n'est ni un interventionnisme démocratique situé au-delà du capitalisme (Popper), ni l'ordre social caractérisé par une aggravation permanente des contradictions entre une infime couche de seigneurs monopolistes et les larges masses populaires, tel qu'il est perçu à l'Est. Autant la thèse des sociologues occidentaux sur la disparition de la classe ouvrière est biaisée, autant, d'un autre côté, ce que Staline déclarait autrefois pour l'Est est aujourd'hui valable pour l'Ouest : la classe ouvrière n'est plus un prolétariat.²¹

La théorie marxiste-léniniste des classes sociales se simplifie la tâche en interprétant les changements socio-structurels à l'Ouest comme une confirmation de sa propre théorie. Il est vrai que le nombre de salariés a énormément augmenté par rapport aux indépendants (qui ne sont même pas tous propriétaires de moyens de production), ce qui fait que la réalité sociale correspond davantage au modèle du Capital de Marx, qui fait abstraction des classes secondaires, qu'à la société du temps de Marx. Mais cette simplification de la structure de classe²² ne s'est pas simplement déroulée dans le sens de la polarisation : accumulation de richesse d'un côté, accumulation de misère de masse de l'autre. S'il est vrai que la situation d'une grande partie des anciennes couches non-prolétariennes s'est rapprochée de celle de la classe ouvrière, il est tout aussi vrai que la situation de la classe ouvrière s'est rapprochée de celle des anciennes couches non-prolétariennes - en ce qui concerne le niveau de vie, la formation de la fortune et divers autres paramètres extrêmement importants pour l'existence empirique. La sécurité sociale d'un ouvrier est aujourd'hui plutôt plus élevée que celle d'un petit commerçant, disons de la République de Weimar. Il est donc inutile de se demander si nous avons affaire à une prolétarisation croissante ou à une tendance vers une société de classe moyenne, car il y a manifestement un fond de vérité dans les deux cas. Il faut aussi tenir compte du fait que parmi les couches non salariées, il existe une grande partie de personnes relativement privilégiées et aisées, dont la situation de vie peut tout à fait être meilleure que celle d'une partie de la petite bourgeoisie.

Le discours sur une nouvelle question sociale n'est pas une simple manœuvre de diversion par rapport à la contradiction fondamentale du capitalisme. En effet, le problème fondamental d'une société dans laquelle la lutte de tous contre tous pour la part la plus élevée du produit social menace de devenir la loi suprême, ou l'est déjà, est que la richesse relative de couches relativement larges de la population ne peut pas être utilisée à des fins politiques.

²¹ Staline, Questions de léninisme, p. 693 et suivantes.

²² Cf. MEW 4

[163]

La polarisation de l'économie s'accompagne d'une pauvreté relative des couches marginales qui, dans les conditions de la crise de croissance, tendent à s'élargir sans que cette polarisation se fasse le long du front de classe traditionnel. Il suffit de penser à une partie des chômeurs, des retraités, etc. Le fait du chômage en tant que tel, d'autre part, est une indication claire des aspects de l'analyse de Marx qui ne sont nullement dépassés.

Même les marxistes-léninistes admettent et prennent en compte le fait que la structure sociale interne de la classe ouvrière s'est considérablement transformée : en faveur des couches d'employés de la classe ouvrière et au détriment de la part des ouvriers de l'industrie, en faveur du secteur des services, etc. On a pris acte du fait que les classes moyennes n'ont pas été détruites dans la mesure où Marx l'avait prédit : Après tout, Lénine avait déjà réfléchi à la formation de nouvelles couches intermédiaires dans le capitalisme impérialiste. Avec la concentration et la centralisation du capital, de nouvelles industries de sous-traitance ont également vu le jour, le développement des forces productives n'a pas seulement détruit l'artisanat - par la force de la vapeur - mais l'a aussi rendu compétitif - par exemple par le moteur électrique. Ce n'est pas simplement l'idéologie et la propagande bourgeoises qui permettent aux couches centrales de la classe ouvrière de voir d'autres possibilités de faire valoir leurs intérêts que la lutte des classes, mais ce sont surtout les conditions elles-mêmes, dans lesquelles les ouvriers ont bien plus à perdre que leurs chaînes. Le schéma historique marxiste tire sa force de l'idée qu'en fin de compte, ce sont les exploités et les privés de droits qui sont capables de triompher et de créer un ordre digne de l'humain. Mais en y regardant de plus près, on constate que cela ne vaut sous cette forme, même chez Marx, que pour le dernier ordre d'exploitation, le capitalisme. La société esclavagiste n'a pas été remplacée par la domination des esclaves, et les seigneurs féodaux n'ont pas été suivis par la classe principale des serfs dans la domination, mais par la classe secondaire de la bourgeoisie urbaine. Le marxisme a certes une explication pour cela aussi, mais n'est-il pas probable, ont demandé certains, que Marx se soit également trompé en ce qui concerne le



capitalisme et que là aussi, tout se résume à la domination d'une nouvelle classe secondaire, que l'on a ensuite voulu découvrir dans les managers.²³ Ce qui est choquant dans cette théorie, que nous ne pouvons pas approfondir ici, ne semble pas tant résider dans le fait qu'une telle chose ne serait pas sociologiquement imaginable, mais plutôt dans le fait qu'elle correspond moins à notre sentiment de justice et à notre désir de sens.

23 Cf. Burnham 1949.

[164]

Anthroposophie, question de classe et politique

Pour Steiner, des réflexions dans le sens de celles présentées à la fin du dernier chapitre ne sont jamais une raison pour écarter la question d'un ordre social adapté à l'humain comme étant empiriquement sans fondement. Elles seraient plutôt pour lui la preuve que, du point de vue du caractère à la fois théorique et pratique des sciences sociales, on ne peut pas éviter de discuter la question des classes sous un double point de vue, celui des données et des possibilités réelles et celui de ce qui est voulu et socialement souhaitable. Le point de vue décisif pour l'évaluation de l'analyse marxiste des rapports de classe découle de la théorie de la connaissance Steiner, qui voit dans l'interpénétration réciproque de la perception et du concept la pierre de touche de la vérité. Ce qui est décisif, ce n'est pas de savoir si l'on peut saisir des termes comme paupérisation, prolétariat (Lénine lui-même l'utilise encore souvent), antagonisme de classes, d'un point de vue purement définitionnel, de telle sorte qu'ils touchent encore aujourd'hui à l'essentiel, mais si les phénomènes eux-mêmes les confirment comme étant leur essence. Avec une telle approche, on ne pourra guère utiliser un terme comme paupérisation pour la majeure partie des salariés des pays industrialisés occidentaux, mais on voudra lui attribuer une nouvelle et terrible vérité pour des parties de la population du tiers et du quart monde, nouveaux « damnés de la terre » (Frantz Fanon).

Que des intérêts économiques crus de classe puissent se donner un vernis religieux ou éthique, Steiner le signale par exemple en relation avec la Réforme. Il était conscient du fait que les instincts de classe sont plus importants pour le comportement réel que ce que les humains se font croire comme étant leurs illusions.¹ Dans les premières cultures, on ne peut cependant pas attribuer la formation des classes en premier lieu à des forces motrices économiques, si l'on suit Steiner. La répartition en castes de l'Inde ancienne, par exemple, est incompréhensible pour de tels motifs. L'esclavage à Rome et en Grèce n'est pas non plus une question d'utilité économique exclusive. L'économie méditerranéenne ne reposait pas non plus sur l'esclavage dans la mesure où l'expression formation esclavagiste le laisse penser, ce qui ne signifie pas que le fait de l'esclavage ne soit pas caractéristique de l'état moral des sociétés antiques. D'ailleurs, la hiérarchisation joue un tout autre rôle dans les cultures anciennes que dans l'époque moderne, où elle entre en conflit avec les exigences d'autodétermination de l'individu devenu adulte. La lutte des classes n'y joue pas le rôle historique décisif que le marxisme lui attribue : l'histoire ancienne connaît justement de longues périodes de stabilité sans conflits de classes notables.

Le principe social des cultures anciennes est l'organisation en ligne, et elle est justifiée ici même dans l'exclusivité avec laquelle elle règne. Elle correspond à la culture de l'âme de sensation. L'humain qui vit dans l'âme de sensation n'est pas encore un être d'intellect qui, à partir de pensées, se forme une enveloppe psychique dans laquelle il peut commencer à se vivre comme personnalité. Il prend les choses de manière phénoménale, l'autorité et l'exemple le guident. L'aspiration à l'abolition de la domination de l'humain sur l'humain est un produit du développement de l'âme, dans le cadre duquel les structures économiques sont vécues comme adaptées ou non à l'humain. De même, l'association de l'autorité sociale et du principe de pouvoir n'est pas un fait originel. La théocratie est à l'origine une tentative de puiser les points de vue du gouvernement dans les inspirations d'un monde spirituel, ce n'est que plus tard que le principe de mystère devient principe de pouvoir.² Ce n'est que là où le comportement de domination des dictateurs charismatiques se rattache aujourd'hui à l'ancien type de sensibilité qu'il acquiert le caractère d'une idéologie qui dissimule de toutes autres constellations de motifs et d'intérêts.

La formation de l'âme de raison analytique est liée à la naissance d'une vie de droit développée - le droit romain remplace déjà dans une large mesure les dépendances personnelles par des règles abstraites qui définissent le « haut » et le « bas ». La percée de l'âme de conscience au XVe siècle entraîne un développement puissant de l'aspiration à la libération de l'individu et à son égalité avec tous les autres



humains, dont les germes ont déjà été posés dans le christianisme primitif. La revendication des droits de l'humain universels par les Lumières en est l'expression. La démocratie est le contraire de l'ancien régime de droit divin. Désormais, le pouvoir n'est pas dérivé d'en haut

1 Cf. GA 191, p. 111.

2 C'est ce que développe par exemple Heyer, vol. 1, en particulier à partir des initiations forcées des Césars romains.

[165]

et acceptée par ceux qui sont en dessous, mais doit - d'abord en théorie - être orientée de bas en haut. Là où règne la division verticale du travail, elle doit se légitimer uniquement à partir des besoins de l'individu, de la majorité. Cette mise en œuvre du droit de la personnalité se déroule en deux étapes, sa dialectique est le processus de formation de la société bourgeoise et l'aspiration à une société socialiste. Celle-ci doit réaliser réellement pour tous les idéaux de la révolution bourgeoise qui sont restés purement formels : elle achève ainsi le processus commencé avec les Lumières autant qu'elle forme une contradiction avec sa première phase.

Avec la culture de l'âme consciente, le type entrepreneurial, l'homo œconomicus, entre en scène. Là où il se comporte comme un vilain capitaliste, il provoque la rébellion des nombreux individus qui, dans son type d'organisation économique, sont laissés pour compte et dont la conscience de soi est en même temps aiguës par les conditions sociales. Steiner décrit l'ensemble du processus à bien des égards parallèlement à Marx, mais avec une accentuation nettement différente : à l'époque moderne, l'humain veut consciemment se placer au sommet de sa propre personnalité. Le nouveau mode de production capitaliste tient compte d'une certaine manière de l'individualisme. Les anciennes communautés professionnelles ont éclaté, l'initiative économique a été transférée aux individus, aux capitalistes, qui étaient des entrepreneurs et dont le courage de prendre des risques déterminait la prospérité ou non de la vie économique.

Parallèlement, l'être technique moderne s'est développé et a complètement transformé toute la vie économique, créant ainsi la classe prolétaire moderne. La conséquence en fut que le capitalisme se développa d'un côté, le prolétariat de l'autre, et que l'inattention et le manque d'intérêt des dirigeants pour les besoins des couches inférieures aboutirent à une incompréhension totale entre les capitalistes dirigeants et leurs partisans et la population prolétaire laborieuse.³

Une structure sociale hiérarchique et autoritaire n'est plus adaptée à la culture de l'âme de la conscience. C'est la raison la plus profonde de la nécessité d'une société sans classes : notre époque tend à dépasser les classes sociales, elle tend à dépasser les classes. Notre époque ne peut plus diviser les humains en classes, mais doit considérer l'humain dans sa totalité et le placer dans une structure sociale telle que seul ce qui est séparé de lui soit socialement structuré.⁴ C'est-à-dire que la triarticulation de l'organisme social envisagée par Steiner ne doit rien avoir à voir avec un ordre corporatif dans le sens, par exemple, de la division de Platon en classes de défense, d'enseignement et de nourriture. Steiner souligne la nécessité de la démocratie :

Aujourd'hui, c'est le temps où l'on doit apprendre la différence entre dominer et gouverner [...]

Aujourd'hui, c'est le peuple qui doit dominer, le gouvernement ne doit que gouverner. C'est ce qui est important⁵.

L'heure historique de l'émancipation des masses populaires a sonné. Mais cette émancipation est en réalité celle de nombreux individus : les attitudes de conscience collectivistes sont des rechutes qui la défigurent. Les situations de classe sont aujourd'hui plus que jamais des fatalités vécues par des individus. Que la solidarité, l'action commune, l'action collective, l'organisation, etc. aient leur raison d'être est indiscutable ; ce qui compte, c'est l'objectif : la nouvelle société doit partir de la protection de l'individu, ouvrir toutes les marges de manœuvre possibles à sa volonté d'action individuelle ; tout le reste serait réactionnaire. La subordination de l'ensemble de la société à une hiérarchie de parti n'est pas une forme sociale particulièrement moderne, mais une réminiscence : une forme sécularisée de domination théocratique. Le fait que cela se produise, dans une mesure plus ou moins grande, est notamment lié à l'hostilité mortelle contre laquelle le socialisme a dû s'affirmer et aux habitudes de pensée des masses. Face à cette situation, il ne semblait y avoir historiquement que deux réponses : celle du compromis avec le système, comme l'a fait la social-démocratie, et celle de la conquête révolutionnaire du pouvoir, suivie d'un maintien autoritaire du pouvoir sous la forme d'une dictature communiste d'éducation.

3 GA 188, P. 204.

4 GA 186, P. 165.



Mais cette réponse n'échappe pas au problème décrit par Marx. de devoir sonder la société en deux parties, dont l'une est supérieure à l'autre ⁶.

La loi sociologique fondamentale de Steiner exprime de manière adéquate la tendance historique fondamentale : Au début des états culturels, l'humanité aspire à la création d'unions sociales ; l'intérêt de l'individu est d'abord sacrifié à l'intérêt de ces groupements ; l'évolution ultérieure conduit à la libération de l'individu de l'intérêt des groupements et au libre développement des besoins et des forces de l'individu.⁷ Au début des états culturels, il n'y a pas d'alternative à la dictature de l'éducation du point de vue de la pédagogie humaine ; celle-ci était totalitaire dans la mesure où aucun domaine de la vie n'était épargné par la réglementation par des commandements. Et elle était élitiste, dans la mesure où elle était exercée par une minorité d'initiés qui avaient la connaissance des secrets de l'évolution avant le peuple ; c'est de cette connaissance particulière qu'ils tiraient leur position spéciale. Marx et Engels mettent aussi en évidence la nécessité historique temporaire d'une structure sociale sacrifiant les intérêts de nombreux individus et comportant peu de privilégiés, et voient l'évolution vers une « association » dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous (Manifeste du parti communiste)⁸. Mais on trouve aussi dans ce même passage une formulation qui peut sembler faire écho à ce début des États de la culture, à savoir la constatation que les communistes, s'ils n'ont pas d'intérêts distincts de ceux du reste du prolétariat, ont en revanche en avance sur le reste du prolétariat la compréhension des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien.⁹ Quiconque a déjà suivi la façon dont les manifestations du parti communiste sont pour ainsi dire célébrées a une idée de cette conscience qui, dans les cas extrêmes, conduit le parti, en tant qu'avant-garde organisée du sujet historique qu'est le prolétariat, à prétendre pouvoir agir à la place de ceux qui ne sont pas encore mûrs pour la subjectivité.

Il y a bien plus d'accord sur l'objectif du développement libre de chacun que sur les étapes pour y parvenir. Pour Steiner, la révolution la plus efficace et en même temps la plus subversive est la révolution de la conscience : elle seule crée l'humain nouveau, car celui-ci est l'esprit libre que chacun ne peut devenir que lui-même. On ne peut pas forcer quelqu'un à être libre ; c'est le paradoxe dans lequel les dictatures éducatives doivent s'enfermer.

Il y a aussi des différences dans la question de la nature des classes. L'anthroposophie ne peut pas voir la cause de la structure des classes uniquement dans des conditions biologiques ou purement sociales, car elle reconnaît une couche en l'humain qui n'est déterminée ni par le patrimoine génétique ni par l'environnement social. Il s'agit de la couche des prédispositions individuelles qui sont liées à l'aspect réincarnationnel de l'individualité. La cause de l'inégalité entre les humains, tant en ce qui concerne l'orientation que la mesure du talent, ne réside pas simplement dans la structure sociale - celle-ci est au contraire toujours une émanation de l'inégalité entre les humains. Celle-ci n'est pas simplement conditionnée par la biologie, c'est pourquoi l'inégalité sociale ne peut jamais être justifiée comme une donnée naturelle. Le système de la division horizontale et verticale du travail (c'est-à-dire la division du travail entre les activités de direction et les activités d'exécution) reflète entre autres les différences individuelles des humains. Il est tout aussi évident qu'il existe des différences socio-structurelles entre les personnes et les groupes de personnes qui ne sont pas dues à la différence de capacité. La manière dont les capacités peuvent être développées et les aptitudes exprimées est, dans une large mesure, une question d'ordre social. La pratique montre que même dans les pays socialistes, il existe une certaine pyramide sociale : une polarité entre la direction du travail et le rendement du travail. Cela est justifié d'une part par le degré de maturité du socialisme/communisme, dans lequel le principe de « à chacun selon ses capacités », et non de « à chacun selon ses besoins », s'applique encore. Mais cet argument ne peut être valable que si l'on reconnaît l'existence d'une différence de capacité : on s'oppose expressis verbis à l'égalitarisme. D'autre part, on s'oppose explicitement à toute tentative d'interpréter la pyramide sociale dans le sens d'une nouvelle division en classes, comme l'a fait par exemple Djilas dans son livre *La nouvelle classe*. Lui et des penseurs apparentés ont

⁶ MEW 3, p. 5. La pratique révolutionnaire (p. 6) avait été conçue par Marx comme une issue à ce dilemme, mais elle a été rattrapée par lui. Il est intéressant de noter que la propriété commune avec des secteurs coopératifs existait déjà sous la forme d'une propriété d'État théocratique dans le mode de production asiatique.

⁷ S. GA 31, p. 255 et suivantes.



8 MEW 4, p. 482, sur la nécessité de l'économie de marché.

9 MEW 4, S. 474.

[167]

fondé leur thèse par le fait qu'une classe de fonctionnaires élitaires - bien que n'étant pas formellement propriétaire des moyens de production - dispose en fait de ceux-ci en fonction de ses intérêts de domination bureaucratique. L'écart de revenus non négligeable est également interprété dans le sens de cette nouvelle domination de classe.

Ce ne sont pas tant ces arguments pour et contre qui nous intéressent ici, mais plutôt la question de la construction de structures sociales conditionnées par le différentiel de capacité et du démantèlement de ces structures lorsqu'elles entrent en conflit avec la répartition réelle des capacités en raison de leur consolidation, ce qui doit finalement conduire à un rééquilibrage des rapports de classe, que ce soit par la voie évolutionnaire ou révolutionnaire. La lutte des classes n'apparaît pas simplement là où règne une division verticale du travail, mais là où elle n'est plus objectivement fondée, là où la capacité de jugement et la maturité de la majorité sont méprisées.

La nature des structures sociales qui résultent de l'action des individus n'est pas indépendante des motivations qui sous-tendent cette action. En fin de compte, la volonté de puissance doit créer une absence de liberté et des structures d'oppression, alors que seul un véritable amour de l'humain peut donner naissance à des institutions qui se soucient réellement de l'humain. Dans la dialectique de la domination et de la servitude, de la violence et de la contre-violence, ce sont les individualités fortes qui ne veulent pas s'accommoder des conditions créées et défendues par d'autres et qui se rebellent contre elles.

La situation de classe seule, sans sa médiation avec les constellations de la conscience qui renvoient finalement toujours au développement de l'âme de l'individu et de l'humanité entière, ne permet pas d'expliquer pourquoi les ouvriers étaient parfois révolutionnaires et socialistes et pourquoi, à d'autres moments, ils étaient majoritairement antirévolutionnaires et intégrés au système. Car tout dépend de la manière dont les rapports sociaux sont vécus, s'ils sont subis avec léthargie ou s'ils conduisent à une indignation lourde de conséquences. Il n'en reste pas moins incontestable que la thèse marxienne du prolétariat comme classe aux chaînes radicales a au moins ceci de vrai : que ce sont plutôt ceux qui n'ont pas de privilèges à perdre avec ce renouveau, mais seulement de l'espoir à gagner, qui deviennent en masse les porteurs d'une nouvelle conscience et aspirent à un renouvellement de la société. Et sans conflit entre les forces retardataires et les porteurs d'une nouvelle conscience, le progrès ne peut absolument pas exister. Il est certainement aussi faux de vouloir lier cette responsabilité au seul concept de classe que de nier les conditions de classe pour l'émergence et la création de la conscience : Le fait que Steiner veuille remplacer la conscience de classe par la conscience humaine ne l'empêche pas de parler de la conception bourgeoise de la vie en train de disparaître et des forces d'avenir dans le prolétariat.¹⁰

Les conflits sans lesquels une nouvelle société ne peut s'imposer, Steiner ne se les représente pas simplement dans le sens d'une lutte classe contre classe - au contraire, les constellations les plus surprenantes sont envisageables. Car la raison et la déraison existent dans tous les camps sociaux et politiques. Si Steiner critique le modèle marxien de la lutte des classes, ce n'est toutefois pas depuis la position d'un idéologue d'un partenariat social qui veut abolir la pensée de la lutte des classes des temps passés sans toucher à l'antagonisme de classe. Le concept de réorganisation sociale de Steiner prévoit d'abolir les causes de la lutte des classes - le commerce des droits et des compétences, la relation entre le capitaliste et le travailleur salarié - afin d'établir un véritable partenariat entre les travailleurs principalement physiques et les travailleurs principalement intellectuels/spirituels. Pour Steiner, la conception de Marx signifie que l'idée fondamentale de l'idéologie bourgeoise de la coïncidence du bien-être général avec l'intérêt économique de la bourgeoisie est simplement inversée : Au lieu de jeter par-dessus bord la logique des intérêts et des points de vue, seule la classe dont les intérêts sont censés être identiques à ceux de l'universel est échangée. Ce faisant, Marx galvaude le concept d'intérêt. Les intérêts, par exemple aussi les intérêts concurrents au sein de la classe ouvrière, sont toujours des égoïsmes. Ceux-ci peuvent avoir quelque chose de très justifié, mais ne suffisent jamais à fonder un ordre social. Cela nécessite au contraire une entente consciente, la recherche de solutions raisonnables par des personnes raisonnables.

Le problème de la lutte des classes a aussi fait l'objet de discussions controversées parmi les marxistes. Ainsi, l'austromarxiste Adler écrit : « La lutte des classes n'est pas [...], comme le pensent la plupart des adversaires du marxisme, une lutte de simples intérêts économiques, mais parce qu'elle ne peut l'être que



dans le cadre des formes idéologiques de la conscience, lesquelles

10 Cf. GA 328, conférence 3. 2. 19, et GA 192, conférence 1. 5. 19.

[168]

lui donnent la forme d'une lutte de valeurs, elle est toujours en même temps une lutte pour une raison supérieure, pour une morale supérieure, pour une culture plus parfaite. Toute lutte de classe est une lutte culturelle, un mouvement de l'esprit.¹¹ On ne pourra toujours pas accepter ce mot - en pensant à ce qui a été justifié dans la pratique à l'époque de Staline par la thèse de l'intensification de la lutte de classe. Mais il faut accepter que la lutte pour des conditions plus justes dans des conditions de résistance de forces retardataires qui s'accrochent à leurs privilèges et qui ne craignent pas du tout la lutte de classe brutale, ne peut pas bien éviter le conflit avec celles-ci :

On n'a alors pas d'autre choix que d'accepter l'attaque ou de reculer. Le mouvement ouvrier ne doit pas sacrifier la morale supérieure à la logique de la lutte des classes, s'il ne veut pas nier le sens moral de sa lutte pour un ordre social plus juste. Seul celui qui tient l'existence d'un monde spirituel comme une naissance de l'imagination/fantaisie ne voudra pas se décider s'il vaut mieux souffrir de l'injustice que de la commettre et s'aveuglera sur le fait que la violence n'engendre toujours que la violence.

Il semble plus que douteux que Steiner aurait accepté la formule d'Adler. Il aurait probablement objecté que si l'on voulait représenter la raison synthétique supérieure, il ne fallait pas purement apporter aux ouvriers une conscience de classe, mais une conscience humaine générale, qu'il ne fallait pas seulement les agiter en ce qui concerne leur situation économique, mais les prendre au sérieux dans leurs besoins spirituels, quel que soit leur degré d'obstruction. Car la détresse de la classe ouvrière réside dans le fait qu'elle se trouve dans une situation où les ouvriers ne peuvent pas se sentir pris au sérieux dans leur humanité. Vouloir soigner ce mal uniquement par l'économie semble absurde à Steiner. C'est avant tout une question d'éducation. Pour la résoudre, les conditions économiques sont importantes, mais elles ne se suffisent pas à elles-mêmes. Les questions de formation sont toujours aussi des questions de contenus de formation et de principes d'organisation de la vie culturelle. Lorsque Steiner place le problème de la dignité humaine du travailleur au premier plan, il ne le fait certes pas de manière idéaliste, en laissant de côté la question d'une alimentation, d'un logement et d'un habillement adaptés à l'humain, problèmes pour la solution desquels il a su donner des suggestions concrètes et variées dans l'agriculture, l'architecture et la pédagogie populaire. Pour Steiner, le débat sur la question de savoir si la thèse de la nécessité du socialisme est liée à la misère physique est largement hors de propos. Sa pertinence pour la discussion interne au marxisme n'est due, ce qui est souvent négligé, qu'à la thèse matérialiste de l'histoire comme processus d'histoire naturelle. Si la paupérisation s'avérait trop faible pour contraindre les ouvriers à la révolution, l'espoir du socialisme s'évanouissait ou devait être fondé - au moins tacitement - sur des hypothèses supplémentaires. Le fait que Lénine accorde une plus grande importance au facteur subjectif et donc au parti, que la conscience de classe doive être apportée aux ouvriers de l'extérieur, est lié à cette situation problématique, même si les différences entre Marx et Lénine sur la question du parti ne doivent pas être surestimées.

Dans la compréhension anthroposophique, les faiblesses de la théorie marxiste des classes ne sont pas des raisons pour l'apologie de l'existant que l'on essaie souvent d'en déduire. G. A. Wetter, par exemple, affirme que le système parlementaire existant en Occident, avec son équilibre des intérêts entre les syndicats libres et les associations d'entrepreneurs, et ses possibilités de capitalisme populaire par la création de richesses aux mains des travailleurs, rend la lutte des classes et le changement de système superflus.¹² Ce type de critique ne va pas dans le sens des réflexions présentées par Steiner, qui ne cesse de souligner comment, derrière la façade des procédures démocratiques, des minorités - organisées de manière tout à fait aristocratique et élitiste - peuvent tirer les ficelles, comment la démocratie formelle et la domination du grand capital peuvent coexister magnifiquement. Il souligne que le concept de liberté qui est à la base de la conception occidentale de la démocratie est en premier lieu celui de la liberté d'action économique et non celui de la liberté de la vie de l'esprit : une idéologie de la propriété privée et non un concept qui saisit la liberté dans son essence humaine.¹³ Les conflits tarifaires du type actuel - auxquels on ne peut évidemment pas renoncer dans les conditions actuelles - et les actions concertées de toutes sortes ne constituent pas encore un dépassement du capitalisme, mais son institutionnalisation.

11 Adler, in Sandkühler/Vega (éd.), p. 179 et suivantes.

12 Wetter 1977, p. 225 et suivantes.

13 Cf. par exemple GA 202, conférence 11. 12. 20.



Ils imposent aux syndicats le rôle de négocier le prix des capacités humaines, que les groupements patronaux s'efforcent de faire baisser autant que possible, et de participer ainsi à la perpétuation d'un état de fait réel et erroné. Par nécessité, mais aussi avec une tendance à intérioriser ce rôle. Les actions populaires ne changent rien au pouvoir économique des gros actionnaires, perpétuent le commerce des droits, et les concepts de création de richesse ne doivent finalement que lier la masse des travailleurs à un système qui n'est pas construit sur la socialité, mais sur l'égoïsme universel.

Steiner accorde certes plus d'importance que Marx au rôle des liens nationaux à côté des liens de classe, mais il est un adversaire déclaré du nationalisme, du chauvinisme et du racisme, dans lesquels il voit des reliques de constitutions de conscience dépassées et devenues vicieusement dangereuses. Les communautés humaines originelles sont unies par les liens du sang. Un premier pas décisif vers la dissolution de ces rapports claniques est le passage du mariage proche au mariage lointain. Aujourd'hui, l'humanité est entrée dans l'ère de la liberté, elle se différencie davantage en personnalités individuelles qu'en nations et en races. L'objectif est une communauté d'humains, fondée sur l'amour universel de l'humanité, indépendante des liens naturels. Pour Steiner, l'impulsion décisive qui prédispose à l'évolution vers ce but est l'impulsion du Christ. C'est le christianisme originel qui réalise pour la première fois l'idée de l'égalité de tous les hommes en tant qu'enfants de Dieu, indépendamment de la couleur de la peau et du statut social. Selon Steiner, rien n'entraîne aujourd'hui plus l'humanité vers le déclin que l'insistance, toujours teintée d'idéalisme, sur les liens entre les tribus, les peuples et les races 14 - un pronostic qui se réalisera de manière terrible avec le culte nazi de la race, du sang et du sol. Steiner entre très tôt en contact avec le nazisme. En 1922, il échappe de justesse à un attentat perpétré par des étudiants völkisch/populistes et ses conférences en Allemagne sont rendues impossibles. Le jeune Steiner se montre déjà dégoûté par l'antisémitisme des étudiants autrichiens, dans lequel il voit une vision qui indique chez ses porteurs une infériorité de l'esprit, un jugement éthique insuffisant et un manque de goût.¹⁵

Malgré cet anti-nationalisme déclaré, il est un défenseur éloquent des intérêts nationaux légitimes, qui combat avec véhémence la thèse de la responsabilité exclusive de l'Allemagne dans la Première Guerre mondiale. Cette guerre est pour lui une guerre impérialiste, derrière laquelle se cachent aussi bien les ambitions de domination mondiale des cercles dirigeants anglo-saxons que les milieux financiers d'Europe centrale qui, depuis plusieurs années déjà, auraient aimé pouvoir aider leur économie par une guerre [...] Les véritables fauteurs de guerre n'étaient sur aucun sol les gouvernants, mais les puissances qui étaient derrière eux. ¹⁶ Steiner a toujours décrit en détail les machinations de ces puissances qui visaient déjà à l'époque à la destruction du centre de l'Europe en tant que facteur mondial, le rôle d'une franc-maçonnerie politiquement abusée dans ce contexte, parfois, par exemple, en relation avec l'attentat de Sarajevo, avec une minutie qui relève presque de la criminologie.¹⁷

La position de Steiner sur la question nationale doit être considérée dans le contexte de son étude des âmes de peuple. Avec celle-ci, il se rattache au classicisme de Weimar qui, par exemple chez Herder, ne voulait pas opposer les cultures nationales les unes aux autres et exagérer le rôle de certaines nations de manière nationaliste, mais attribuer à chacune sa mission particulière dans le cadre de la culture mondiale. Pour Steiner, l'âme du peuple n'est pas une entité mystique et nébuleuse, mais une disposition à comprendre d'une certaine manière dans la pensée et la sensibilité des humains, qui s'exprime en particulier dans la langue. La mission de certains peuples réside dans le développement de certaines caractéristiques psychiques. Partant de cette réflexion fondamentale, Herbert Hahn, suivant les suggestions de Steiner, a par exemple donné dans son *Genius Europas* une phénoménologie fascinante de la plupart des langues européennes.¹⁸

De même que le psychisme individuel est pour Steiner lié au cosmos et à ses entités, de même les entités spirituelles agissent pour lui de manière inspirante dans le folklore, ce qui fait que l'histoire des cultures nationales se présente comme un aspect de la direction spirituelle de l'humanité. Steiner voit la tâche des peuples d'Europe centrale comme une tâche de médiation entre l'Est et l'Ouest, dans un certain sens - cet

14 GA 177, conférence 26. 10. 17.

15 GA 31, P. 199.

16 GA 185a, p. 21 et s.

17 S. Sur l'histoire de la Mitteleuropa, voir l'excellent ouvrage de Riembeck 1969.

18 Cf. GA 121, H. Hahn 1981.



aspect est renforcé par le conflit Nord-Sud actuel, y compris entre le Nord et le Sud. Mais un tel rôle de médiateur exclut justement la poursuite d'ambitions politiques de puissance propres. Le chemin de l'Allemagne vers l'État de puissance wilhelminien devait donc avoir des conséquences néfastes. De ce point de vue, la chute dans la barbarie fasciste ne peut être considérée que comme la trahison totale des Allemands de leur propre mission envers l'humanité et donc de leur véritable nature et de leur esprit populaire. Cet échec a des conséquences particulièrement tragiques pour l'Europe de l'Est : le peuple russe, qui, selon Steiner, n'aura à jouer son rôle historique mondial que dans l'avenir, n'a pas encore eu de contact culturel mutuellement enrichissant avec une vie intellectuelle florissante en Europe centrale. Au lieu de cela, la Russie a dû vivre l'Allemagne comme un agresseur qui a massacré 20 millions de citoyens soviétiques. Le peu d'enseignements tirés jusqu'à présent de ce passé se reflète dans le fait que les cercles dirigeants de la République fédérale d'Allemagne qualifient de finlandisation, dont il faut préserver l'Europe centrale, le fait de s'atteler à une telle tâche de médiation, comme le fait actuellement le peuple finlandais avec une certaine cohérence ¹⁹.

La situation mondiale actuelle indique la nécessité de l'étude des âmes de peuple comme base de l'entente entre les peuples. Car il s'avère insuffisant de ne prendre en compte que les obstacles à la formation d'un ordre de paix mondial sur le plan politique et économique. Il faut aussi tenir compte des couches de la cohabitation psychique des peuples : Ce n'est que par une prise en compte compréhensive des particularités de l'autre peuple qu'un internationalisme réel pourra voir le jour, internationalisme auquel une grande partie de la jeune génération aspire aujourd'hui et qui s'exprime par le mot d'ordre de la solidarité internationale. Une contribution anthroposophique à l'internationalisme pratique est aujourd'hui, par exemple, le mouvement des écoles Waldorf qui s'étend sur tous les continents. ²⁰

Pour la résolution de la question nationale, Steiner attend des éléments décisifs d'une triarticulation de l'organisme social. Car pour lui, le principal danger pour la paix et le besoin de s'armer proviennent de l'imbrication entre la nation culturelle, l'État de puissance et les intérêts économiques. Seul leur désenchevêtrement peut, selon lui, conduire à un ordre de paix durable. Il considère que le programme de paix du président américain Wilson, basé sur le droit des nations à disposer d'elles-mêmes, est désorientant. Par la suite, il s'est avéré à maintes reprises que ce slogan masquait des ambitions annexionnistes ; la question des Sudètes n'en est que l'exemple le plus flagrant. La situation mondiale actuelle montre à nouveau que les conflits nationaux (Irlande, problème palestinien, Liban, conflits tribaux dans les États africains, etc.) sont si confus, notamment en raison de l'enchevêtrement des structures politiques, économiques et culturelles. La triarticulation offre de toutes nouvelles possibilités de solutions et de compromis en permettant de dissocier la question de l'autonomie culturelle d'une ethnie de celle de l'autonomie politique. Il est ainsi envisageable qu'une minorité ethnique - ou religieuse - ait sa propre administration culturelle (y compris sa propre justice pénale !) tout en étant soumise à une structure politico-administrative plus large. De même, on peut imaginer de grandes zones économiques avec leur propre administration économique, sans que les frontières politiques (administratives) de l'État ne s'élargissent de la même manière. Pour les problèmes de l'Europe centrale, seules des solutions qui ne touchent pas de manière revancharde aux frontières créées à la suite de la Seconde Guerre mondiale, mais qui suppriment en même temps leur signification de séparation et les réduisent à des frontières administratives, semblent aujourd'hui réalisables.

Le conflit Est-Ouest dans sa forme actuelle est impensable sans l'élimination préalable de l'Europe centrale en tant que facteur mondial et de sa fonction potentielle de pont. C'est vers une telle fonction que tendait la tentative historique de Steiner de structurer l'organisme social en trois parties. Celle-ci aurait été en quelque sorte le vecteur de la formation d'une conscience sociale dans laquelle la liberté individuelle (à l'Ouest) aurait pu s'allier à la volonté de fraternité mondiale (à l'Est) sur la base des droits de l'humain universels.²¹ Steiner avait d'abord essayé de convaincre des personnalités importantes des puissances centrales d'adopter une telle solution comme base de la fin de la guerre et d'une paix juste. Les espoirs de Steiner font penser à la tentative, également vaine, de Lassalle de gagner Bismarck

¹⁹ Sur le rôle de la Finlande, voir. Wilenius 1983.

²⁰ Wilenius a développé ces idées fondamentales dans une conférence du 28.10.83 à Stuttgart.

²¹ Schweppenhäuser 1985, p. 138 et suivantes.



à prendre des mesures décisives pour changer la société. Après la fin de la guerre, Steiner lance un appel au peuple allemand et au monde de la culture pour un mouvement populaire en faveur de la triarticulation, qui n'est pas resté sans grand écho, en particulier dans le sud-ouest de l'Allemagne, surtout parmi les ouvriers, mais qui a finalement échoué en raison du blocage de la conscience.

Les historiens considèrent généralement comme une spéculation futile le fait de se demander comment l'histoire aurait pu se dérouler autrement. Pourtant, l'histoire qui n'a pas eu lieu ne peut pas seulement fournir des points de vue importants pour la compréhension de l'histoire qui a eu lieu, mais elle peut aussi intervenir dans l'histoire en devenir, lorsque des impulsions et des aspirations d'abord contenues se manifestent quand même dans des conditions différentes. C'est pourquoi la question qui joue un rôle dans la littérature anthroposophique n'est pas sans importance : quelles seraient les conditions de la triarticulation si ce prince héritier de Bade, dont on suppose que l'identité avec l'énigmatique Kaspar Hauser est certaine, n'avait pas été éliminé par des forces intéressées ? Il faut bien sûr rester sceptique face aux modèles d'interprétation qui attribuent l'ensemble de l'évolution néfaste de l'Allemagne jusqu'en 1933 ou 1945 uniquement à cela ; une telle simplification de l'image de l'histoire ne peut guère se réclamer de Steiner.²² Ses espoirs de réformes d'en haut sont tout à fait limités : Son concept n'a rien à voir avec le socialisme féodal ironisé par Marx et Engels dans le Manifeste communiste, pas plus qu'avec le socialisme allemand ou véritable. Cela explique la proximité temporaire de Steiner avec un anarchisme et un anti-étatisme non violents.

Toutefois, cet anti-étatisme ne va pas jusqu'à la négation totale de l'État. Il s'agit pour Steiner - dans le sillage de Humboldt - d'une tentative de définir les limites de l'efficacité de l'État.²³ Selon Steiner, l'État doit se limiter au domaine juridique et libérer de sa souveraineté la vie économique d'un côté et la vie spirituelle et culturelle de l'autre. Steiner ne méconnaît pas leur justification temporaire, sans laquelle la vie culturelle serait restée dans la sphère de pouvoir de la hiérarchie ecclésiastique, hostile à la libre recherche. Mais il voit aussi que la suprématie de l'État a conduit à de nouvelles dépendances, que l'omnipotence anonyme de l'État a créé des structures compliquées d'omnipotence bureaucratique. Face à cela, il faut renforcer l'autoresponsabilité et l'autogestion dans tous les domaines. Marx et Steiner sont d'accord sur l'objectif de l'autogestion sociale. Mais alors que pour Marx, l'organisation étatique et l'autogestion s'excluent mutuellement et que l'État doit donc complètement disparaître, Steiner croit en la nécessité d'une sphère juridico-étatique particulière, même au-delà de la société de classes. Celle-ci découle pour lui de points de vue anthropologiques : Une telle sphère est la condition de possibilité d'une coexistence ordonnée et pacifique des humains. Si le marxisme parle de capacités et de besoins selon lesquels la société devrait être organisée, Steiner ajoute que les besoins humains constituent une vie économique, les capacités humaines une vie de l'esprit, et que le troisième intermédiaire entre les deux, la vie de droit, dont la signification indépendante est sous-estimée par le marxisme, naît de la sphère des sentiments humains, de la sensibilité à ce qui est juste et équitable. C'est par les sentiments qu'ils développent les uns pour les autres que les humains entrent dans des relations telles qu'ils fixent, établissent ces relations en termes de droits.²⁴ Les humains majeurs conviennent de droits et d'obligations dans des contrats, ils votent sur le cadre juridique de tels accords ou élisent une représentation populaire qui vote à ce sujet. Ils instituent un pouvoir public qui veille au respect des lois et qui est responsable devant le parlement et les électeurs. Le fondement anthropologique indique non seulement les tâches, mais aussi les limites de la démocratie : Des décisions ne peuvent être prises que sur les choses pour lesquelles l'individu, en tant qu'égal, est en réalité égal à tous les autres humains. En d'autres termes, seules des décisions peuvent être prises sur le terrain démocratique, sur lesquelles tout humains devenu majeur est capable de discernement du fait même qu'il est devenu majeur.²⁵

Ce concept implique aussi que la jurisprudence - contrairement à la législation et à l'administration - serait intégrée dans le troisième membre de l'organisme social,

²² Pour Hauser, voir Heyer 1983. Tradowski 1981 est confronté à ce danger.

²³ Humboldt 1962 (1851).

²⁴ GA 332a, p. 92.

²⁵ ibid. S. 94.

[172]

la vie de l'esprit.²⁶ La vie de droit actuelle est déformée par l'hypertrophie de l'État qui dépasse ses fonctions. Face à lui, les citoyens développent cette mentalité de dépendance que le discours sur l'État-père



exprime de manière appropriée : ainsi, la démocratie, qui devrait être la sphère de la maturité, est traversée par de multiples mécanismes de déresponsabilisation. La judiciarisation croissante, adaptée aux besoins de l'administration hypertrophiée, mais étouffant le libre accord des droits et des devoirs, n'est pas dans l'esprit de la triarticulation, qui voudrait au contraire que la collectivité ne soit chargée que de la création du cadre juridique général de la vie en commun. Cela signifie aussi qu'au sein de l'entité juridique étatique, la centralisation n'est recherchée que dans la mesure du nécessaire - les décisions qui concernent une base devraient également être prises par cette base dans la mesure du possible, c'est-à-dire dans la mesure où elles n'affectent pas des intérêts supérieurs, comme c'est d'ailleurs l'objectif du mouvement actuel des initiatives citoyennes. Récemment, des milieux anthroposophiques ont tenté de permettre aux citoyens d'exercer une influence plus forte et plus continue sur le processus politique en créant des forums de citoyens. C'est dans un contexte clair qu'il est le plus facile de pratiquer la maturité et d'exercer la démocratie. Oser plus de démocratie exige justement le renforcement des niveaux de décision inférieurs. Ce n'est qu'à travers la triarticulation que l'on pourra trouver le bon équilibre entre les décisions prises à la majorité et la protection des minorités : on ne voit pas pourquoi, par exemple, les programmes scolaires devraient avoir une validité générale et donc être contraignants pour les minorités qui considèrent comme justes d'autres concepts pédagogiques que la majorité. L'alternative à cela n'est cependant pas la reprivatisation, mais l'activité des organismes indépendants sous la responsabilité de la société pour des tâches publiques. Concrètement, cela signifierait par exemple que chacun a un droit à l'éducation financièrement garanti (par exemple par un bon de formation), mais qu'il l'exerce dans les établissements de son choix (ou de celui de ses parents pour les élèves).²⁷

Depuis la mort de Steiner, la question des limites de l'efficacité de l'État n'a fait que se faire plus pressante du fait de l'expérience selon laquelle l'État de droit peut se transformer en un État de non-droit total, surtout à cause du régime nazi avec sa divinisation de l'État et ses crimes génocidaires contre l'humanité. Le fait que ce régime ait maintenu une légitimité factice imposée par l'intégration et la terreur a conduit par la suite à poser plus précisément la question de l'État de droit et de la démocratie et à s'interroger constamment sur les assurances et les garanties réelles de l'État de droit. Steiner ne savait que trop bien que même la formalité juridique démocratique assurée formellement ne garantit pas déjà la démocratie réelle. Il est d'accord avec la constatation de F. Delaisi selon laquelle la démocratie parlementaire peut être utilisée par les cercles capitalistes financiers comme un mur espagnol derrière lequel ils dissimulent leurs méthodes d'exploitation et comme moyen de défense contre une éventuelle indignation du peuple.²⁸ Steiner, contrairement au marxisme, ne rend cependant pas seulement les intérêts économiques responsables d'un rôle réactionnaire de l'État, mais voit dans la volonté de puissance et l'envie de dominer des constellations de motifs relativement indépendantes, même si celles-ci peuvent souvent se confondre avec le motif de l'appât du gain. Là où Marx admet tout au plus une autonomie relative des rapports de pouvoir, Steiner reconnaît une autonomie relative.

En ce qui concerne les formes d'État, il faut aussi procéder de manière phénoménologique dans le sens de Steiner, ne pas faire abstraction de la manière dont les humains vivent tel ou tel rapport, ne pas se laisser obstruer la vue sur les possibilités réelles d'autodétermination et de participation par des concepts déclaratoires comme le pouvoir de la classe ouvrière ou l'ordre fondamental libéral et démocratique. C'est ainsi que l'on échappera le plus facilement à l'auto-justification qui cimente l'existant et qui légitime les défauts de son propre système par ceux de l'autre. Tant que la confrontation entre l'Est et l'Ouest se situe au niveau des qualifications globales, de sorte que le système occidental est une dictature des 100 seigneurs du monopole, le système oriental une dictature du Politburo et que le sien est un million de fois plus démocratique (Lénine)²⁹ que l'autre, on est encore loin d'un dialogue objectif sur les questions de système social, et donc aussi d'un possible discours rationnel sur le noyau de vérité des jugements globaux portés sur l'autre partie.

26 Cf. GA 328, p. 92.

27 Pour plus de détails, voir par exemple Leber 1978, p. 150 et suivantes.

28 GA 177, p. 247 et suivantes ; cf. GA 332 a, p. 19.

29 GA 28, P. 247.

[173]

Dans un tel discours, l'un des camps pourrait faire valoir que son système de freins et contrepoids n'a pas empêché la concentration du pouvoir économique, mais qu'il a tout de même garanti un certain degré de



protection des minorités et de liberté intellectuelle, et qu'il a aussi apporté une amélioration non négligeable de la situation économique des travailleurs, sans pour autant toucher au système du travail salarié. Elle pourrait souligner que la contrainte de légitimité à laquelle les gouvernants doivent se soumettre par le mécanisme de l'élection est une réalité au même titre que le pouvoir des monopoles, une réalité qui oblige chaque parti à tenir compte, dans une large mesure, des intérêts de la majorité. Et elle pourrait expliquer que les systèmes de parti unique ou de parti-bloc, qui ne connaissent pas de véritable concurrence lors des élections, sont en retrait par rapport à la démocratie et à la culture politiques de l'Occident, et que les partis communistes risquent toujours de s'ériger en tuteurs des travailleurs.

L'autre partie pourrait au contraire insister sur le fait qu'il ne faut pas éluder la question des rapports de force économiques réels en invoquant la démocratie formelle. Elle pourrait souligner à quel point les systèmes de partis en Occident sont encore loin d'un véritable pouvoir populaire. Elle rappellerait que la médiatisation de la volonté du peuple par ces puissants appareils, avec leur monopole de sélection des candidats, leur discipline de groupe et leur financement en grande partie par le trésor public, a vidé de sa substance l'idée de constitution représentative. Elle indiquerait le niveau de sécurité sociale, de justice et d'égalité des chances que leur système socialiste offre aux travailleurs et les formes de coopération et d'entraide entre camarades dans un système économique non dirigé par le profit. Sans compter que nous sommes encore loin d'un tel discours : il serait illusoire d'en attendre une convergence des systèmes ou même un nouvel ordre social mondial. Mais il pourrait tout de même contribuer à un climat de plus grande objectivité, à plus de détente, à une pensée sociale et politique plus ouverte à la réalité et ainsi à cette coexistence pacifique à laquelle il n'y a pas d'alternative à l'ère nucléaire.

Steiner ne devait être que trop conscient du fait que la chance d'un nouvel ordre social dépend de constellations historiques bien précises, qui ne peuvent pas être répétées à volonté. C'est pourquoi il est possible aujourd'hui encore d'évaluer de manière réaliste les délais historiques pour la mise en œuvre du concept de triarticulation. Dans ce contexte, on ne peut éluder ni la question du rapport entre l'idée de la triarticulation et l'impulsion sociale anthroposophique dans son ensemble, ni la question des aspects politiques de la mise en œuvre de la triarticulation.

L'impulsion sociale anthroposophique, dont Steiner désigne l'intérêt pour l'humain comme le nerf, doit être réalisée ici et maintenant, il n'y a aucun sens à suspendre sa réalisation sous prétexte que le temps de la grande réorganisation sociale dans le sens de la triarticulation n'est pas encore mûr. En ce qui concerne cette triarticulation elle-même, il faudra aussi commencer ici et maintenant à gagner la confiance pour ce concept, à l'élaborer davantage et à créer des approches individuelles telles que des écoles libres, des hôpitaux, des entreprises autogérées, etc. En ce qui concerne ces initiatives, la pratique soulève toujours la question de la garantie politique et donc la nécessité d'intervenir dans le débat public sur les lois relatives aux écoles, aux médicaments, etc.

C'est déjà pour cette raison qu'il est tout à fait pertinent aujourd'hui d'étudier le rapport de Steiner à la politique à l'époque de la triarticulation. A l'époque, l'Alliance pour la Triarticulation voulait réunir des humains de bonne volonté de toutes les professions, de tous les milieux et de tous les partis, mais elle refusait que sa conception soit placée sur le terrain d'un parti quelconque.³⁰ Steiner se montre réservé vis-à-vis des partis. Il sait trop bien que, ne serait-ce que pour des raisons de tactique électorale, ils doivent vanter leur programme comme étant le seul salutaire. Il en résulte une pensée bornée et formaliste de têtes tendues vers les programmes des partis ³¹, alors qu'il s'agirait de faire preuve d'imagination sociale et de stratégies communes de résolution des problèmes au lieu de se battre pour obtenir les faveurs du public. L'alternative de Steiner n'est pas plus un centralisme démocratique qu'il ne fait du zèle sectaire contre les partis, avec lesquels il sait qu'il faut compter bien plus qu'un fait.

30 D'après Kugler 1978, p. 198.

31 GA 23, P. 22.

[174]

Vouloir diviser les partis ou même créer un nouveau parti, un parti de la triarticulation, il le décrit comme le plus bête ³². Il s'adresse plutôt aux bonnes volontés à l'intérieur et à l'extérieur des partis.

Aujourd'hui encore, il faudra tenir compte du fait qu'il existe dans la vie politique toutes les nuances, des carriéristes malfaisants aux courageux hommes politiques. Le fait que les premiers soient unis aux seconds par la discipline du parti et que de faux fronts se créent ainsi régulièrement doit inciter d'autant plus à rechercher des formes d'action alignées des personnes synthétiquement raisonnables au-delà de ces frontières. Toutes les impulsions, initiatives, etc. sensées doivent être valables : c'est précisément en cela



que consiste le pluralisme bien compris, et non dans la concurrence des intérêts. L'alliance de toutes les forces pacifiques à l'Est, la communauté de tous les démocrates à l'Ouest sont des formules qui évoquent déjà cette direction, même si elles sont exposées à des abus idéologiques.

Steiner a répondu par la négative à la question : La triarticulation de l'organisme social est-elle une politique ?³³ - il a fait inscrire dans les statuts de la Société anthroposophique la phrase selon laquelle celle-ci considère la politique comme étant en dehors de ses tâches. Mais pour comprendre cette formulation - et elle a été mal comprise par de nombreux braves anthroposophes - il faut distinguer l'activité politique au sein d'un parti et l'engagement social global : il ne peut être question que la Société fondée par Steiner n'agisse pas en faveur du renouveau social, et il serait encore plus absurde de déduire des statuts que l'anthroposophe individuel doit se tenir à l'écart de la politique et des partis. Il n'est pas question de politique au sens de la participation à la vie civique, à la vie de la polis. Il s'agissait justement pour Steiner de surmonter cette situation fatale que K. Heyer a décrite en disant que le goethéanisme n'était à l'époque porté que par une classe supérieure cultivée. Ainsi, l'esprit ne devenait pas politique et la vie politique restait sans idées, non fécondée par l'esprit.³⁴ Steiner a bien voulu agir dans le sens d'une telle fécondation. La politique ainsi pleine d'idées doit cependant aussi et surtout apprendre la vertu de l'autolimitation : toutes les questions sociales ne peuvent pas être décidées politiquement ! Et agir pour une telle autolimitation serait une tâche pour les politiciens de tous les partis qui se sentent spirituellement responsables. Les questions qui doivent être tranchées par la politique et celles qui doivent l'être autrement dépendent des conditions sociales. Le mouvement des étudiants et des jeunes des années 60 a malheureusement perdu l'occasion de faire prendre conscience que c'est à l'organisation sociale de fixer les limites de la sphère politique, et non à la politique de régler l'ensemble de la société selon ses formes de procédure spécifiques, en défendant la thèse selon laquelle tous les problèmes ont au fond une importance politique, même s'il était dans son bon droit face au manque de conscience des problèmes des apolitiques.

Steiner semble être suffisamment optimiste pour croire qu'une minorité qui défend ses privilèges ne pourra finalement pas arrêter une majorité qui veut sérieusement la réorganisation, même en instrumentalisant l'appareil d'État, d'autant plus que cette instrumentalisation est de toute façon soumise à certaines limites par le développement de la démocratie parlementaire. Mais il est aussi suffisamment réaliste pour savoir à quel point il est difficile de gagner une telle majorité. Il ne considère les révolutions comme inévitables que si les problèmes qui provoquent des situations révolutionnaires ne peuvent pas être résolus auparavant par la voie d'un consensus social, mais il n'aspire pas à la révolution. Il veut un changement de système, mais considère les expériences dans le domaine social comme inhumaines.³⁵ Malgré toutes les difficultés, il mise sur la tentative d'interpeller la conscience et la sensibilité sociales, car il sait que là où l'on ne fait plus confiance à la conviction, le mutisme doit se répandre, ne laissant plus que la menace de la violence ou le recours à la force. Les situations révolutionnaires ne libèrent pas seulement le bien dans l'humain, elles abaissent aussi le seuil d'inhibition du recours à la violence. Le fait qu'il existe des conditions dans lesquelles la violence révolutionnaire est bien plus justifiée que la violence réactionnaire contre laquelle elle est dirigée n'y change rien.

Steiner ne partage pas la croyance optimiste de Marx selon laquelle la révolution et la socialisation des moyens de production suffiraient à éliminer l'égoïsme humain et toute exploitation.³⁶ Dans de telles attentes, il voit à l'œuvre une compréhension fondamentalement illusoire des pulsions sociales et antisociales en l'humain : en vérité

32 Über das Parteiwesen, d'après Kugler 1978, p. 207.

33 GA 196, conférence 31.1.1920. Sur le statut GA 260.

34 Heyer 1983, p. 120.

35 Cf. GA 322, p. 62.

36 Störig 1979, vol. 2, p. 170.

[175]

les pulsions antisociales sont sur un pied d'égalité avec les pulsions sociales, car elles sont le produit d'une évolution historique qui a conduit l'humain à devenir une personnalité de plus en plus livrée à elle-même. C'est pourquoi celui qui veut simplement les éliminer doit en même temps vouloir faire tourner la roue de l'évolution du monde à l'envers. En revanche, il est raisonnable de viser à aménager les structures et les institutions sociales de telle sorte qu'il y ait en elles un contrepoids à ce qui, à l'intérieur de l'humain, agit



comme une pulsion antisociale.³⁷

Pour Steiner, la guerre n'est pas la continuation de la politique par d'autres moyens. Il s'est moqué de la phrase de Clausewitz en disant qu'elle avait autant de sens que si l'on disait que le divorce est la continuation du mariage par d'autres moyens³⁸. Il a certes distingué la guerre juste de la guerre injuste, mais il savait aussi comment chaque agresseur tente de camoufler sa guerre en guerre juste et à quel point la guerre juste est aussi insupportable lorsque les techniques d'extermination augmentent. On ne trouvera pas chez lui de glorification de la guerre - à une époque où certains penseurs idéalistes louaient encore la guerre comme une situation de mise à l'épreuve. Il a certes accordé plus d'importance que le marxisme aux dispositions intérieures de l'âme à l'enthousiasme et à l'envie de faire la guerre, sans toutefois tomber dans une psychologisation de l'événement guerrier et sans négliger ses causes sociales et historiques générales. En ce qui concerne le premier aspect, Wolfgang Schad explique, en s'opposant en même temps à la justification biologiste de la guerre par Konrad Lorenz : Les guerres doivent être menées à l'intérieur. Là où elles ne sont pas menées à l'intérieur de sa propre poitrine, des guerres extérieures en découlent. Le conflit existentiel entre le communisme et le capitalisme, entre les différentes confessions (Irlande du Nord), religions (Israël, Islam) et races (la nouvelle extermination des Indiens) a pris place parce que l'on n'a pas lutté contre l'étrangeté de l'autre [...] en soi. Depuis le début des temps modernes, les guerres extérieures sont la conséquence logique de l'absence de guerres intérieures.³⁹ Cette thèse serait alors biaisée si l'on oubliait qu'une telle capacité de paix serait plus lourde de conséquences chez les puissants de cette terre que chez les masses, et qu'elle serait aussi le contraire de cette capacité de paix. Mais le postulat de la nécessité de démanteler les images irrationnelles de l'ennemi est sans aucun doute juste. C'est dans ce sens, parce qu'il est le mieux à même de favoriser une véritable compréhension entre les différentes religions, cultures, races et nations, que Steiner a un jour qualifié le mouvement de science de l'esprit de véritable mouvement pour la paix.⁴⁰

37 GA 186, conférence 12.12.1918. On y trouve aussi la remarque sur l'intérêt d'humain à humain comme nerf fondamental du social (p. 167 s.).

38 GA 328, P. 98.

39 Schad, Aggression und Frieden (Aggression et paix), 1982, p. 37.

40 GA 54, conférence 12.10.05.

[176]

Morale, art, religion, science et personnalité humaine dans le marxisme

La morale, l'art, la religion et la science sont pour le marxisme des formes de la conscience sociale. Celle-ci est pour lui le reflet de l'être social, elle est déterminée par les conditions matérielles. Cependant, on lui reconnaît aussi une relative indépendance. Par conscience sociale, on entend l'ensemble des opinions et des idées typiques d'une société. Elle est plus que la somme des opinions des individus, auxquels elle s'oppose toujours déjà comme un donné et qui sont marqués par la socialisation des valeurs et des styles de comportement de la société, par l'état de sa culture matérielle et spirituelle. Cette culture intellectuelle n'est pas attribuée dans sa totalité à la superstructure : Certaines de ses manifestations, comme la science de la nature, la langue [...], les normes de la pensée logique¹, sont considérées comme neutres par rapport à la classe et au système. Pourtant, la culture est aussi marquée par des courants de classe, progressistes ou réactionnaires. La question est alors de savoir dans quelle mesure on définit de manière large ou étroite cet héritage progressiste que la classe ouvrière doit faire sien.

Au sein de la conscience sociale, on fait une distinction entre la psychologie sociale et l'idéologie. La première fait partie de la conscience quotidienne et comprend les opinions, les humeurs, les habitudes, etc. ; le deuxième niveau est celui des conceptions plus systématisées, le niveau des visions du monde. Pour la production de l'idéologie, on reconnaît aux intellectuels un certain rôle, mais ceux-ci ne sont pas autonomes, ils formulent en fin de compte leurs thèses en fonction des intérêts de l'une des classes sociales de base. On reconnaît à l'idéologie un rôle énorme dans le processus de formation d'une classe en soi en



une classe pour soi, c'est-à-dire une force consciente et capable d'agir dans l'histoire. C'est pourquoi on accorde une grande importance à l'éducation communiste des travailleurs.

Les formes de conscience sociale sont distinguées en fonction de leur fonction sociale respective et de leur rapport de reflet spécifique avec la société. Outre les formes de conscience mentionnées, la conscience politique et la conscience juridique font aussi partie des formes de conscience sociale. Les formes de conscience se différencient progressivement au cours de l'histoire. La conscience de la société primitive est considérée comme relativement peu différenciée et largement imbriquée dans les échanges matériels entre les humains ; ce n'est qu'avec la division croissante du travail que la conscience sociale commence à mener une existence séparée en tant que vie spirituelle apparemment autonome. Toutes les formes de conscience présentent les deux couches - psychologie sociale et idéologie. Ainsi, la conscience politique et juridique va du soi-disant sentiment du droit jusqu'à la théorie systématisée du droit, des sympathies politiques jusqu'au programme élaboré du parti.

Dans la société primitive, la morale est encore entièrement liée au monde des représentations religieuses, qui dicte à l'individu son comportement par des modèles et des tabous rigides. Ce n'est que le commerce d'échange, et avec lui la découverte de mœurs étrangères et donc la possibilité de conflits de normes, qui, selon l'argumentation, conduit à des incertitudes qui rendent nécessaires des impulsions internes du comportement. Le respect des normes morales n'est pas imposé par la force comme celui des normes juridiques par des institutions particulières, même si la pression des sentiments collectifs, les attentes en matière de rôle, l'éducation, voire la menace de punitions dans l'au-delà jouent un rôle. Le comportement moral n'est pas simplement considéré comme prescrit - il doit présupposer le moment de l'évaluation responsable de ses propres actes, qui se révèle dans la conscience. Les conséquences sociales d'une action doivent être déterminantes pour son évaluation objective, mais on admet que la qualité morale de l'action s'enracine dans des motivations internes. Alors que le droit crée un ordre extérieur, la morale se réfère à la sphère de l'amitié, de l'amour, de la camaraderie, etc. qui ne peuvent être régulés ni par des organes étatiques ni par des organes sociaux ² - Une phrase remarquable ! D'autre part, on défend le rôle de l'État dans l'éducation morale, dont l'objet ne doit pas seulement être les jeunes, mais aussi les adultes. Aucun congrès

1 Konstantinow, p. 442, voir aussi p. 440 et suivantes ; voir aussi Hahn (éd.) 1976, p. 625 et suivantes et Fiedler et autres (éd.) 1974, p. 532 et suivantes.

2 Konstantinov, p. 454.

[177]

d'un parti communiste au pouvoir qui ne se soit pas exprimé sur des questions morales, comme par exemple l'attitude communiste face au travail ; les 10 commandements de la morale socialiste de Walter Ulbricht n'étaient peut-être que l'exemple le plus extrême dans ce sens.

Pour le marxisme, la morale a un caractère de classe : les systèmes éthiques sont considérés comme historiquement conditionnés : Si la bourgeoisie pensait pouvoir agir au nom de la nature humaine, c'était une illusion : chaque classe produit, pense-t-on, ses propres conceptions du bien et du mal. On voit des points communs dans la morale des différentes sociétés de classe : la morale chrétienne féodale et la morale bourgeoise des Lumières se rejoindraient par exemple dans la défense de la propriété privée comme étant le bien. Pour les communistes, le bien doit être déterminé en premier lieu à partir des intérêts de la classe ouvrière : La haine de l'exploitation, la fermeté révolutionnaire, la solidarité, etc. sont des qualités morales souhaitables. Mais il est remarquable que l'on veuille attribuer un caractère universel à certaines normes morales, des normes morales qui s'opposent à la violence et à d'autres excès, qui impliquent le respect de la dignité humaine et de la paix. Ces normes seraient constamment bafouées par l'impérialisme, seul le communisme les imposerait définitivement, ce n'est qu'en lui que la morale perdrait définitivement son caractère de classe.³

La recherche protohistorique montre que les objets d'art existaient déjà dans les temps les plus anciens. On argumente que plus les humains augmentaient leurs capacités et leurs besoins dans le processus de métabolisme/d'échange avec la nature, plus le besoin de beauté augmentait et avec lui la production artistique, c'est-à-dire la fabrication d'objets qui ne sont jamais de simples outils de travail, mais qui incarnent l'imagination créatrice comme une fin en soi, et que le goût se formait ainsi avec la production artistique. Dans la société de classe, la sphère artistique devient indépendante : la concentration exclusive du talent artistique chez certains individus et sa répression associée dans la grande masse est la conséquence de la division du travail, dit l'idéologie allemande.⁴ L'art socialiste façonne les problèmes



mûris du développement social, il est orienté vers l'exercice conscient de sa fonction idéologique dans la société, l'art devient de plus en plus un élément indispensable de la vie sous le socialisme. L'ancienne séparation entre l'art et le peuple, qui se manifeste aussi dans la séparation entre l'art populaire et l'art professionnel, est surmontée. L'ampleur de la création artistique populaire augmente [...] dans une forte mesure [...]⁵

La source de la production artistique se trouve en fin de compte dans la réalité objective, mais on ne veut pas se représenter le rapport entre la société et le reflet artistique de manière mécanique et linéaire. Marx remarque déjà que l'art antique reste à bien des égards un modèle inégalé, tandis que la société capitaliste moderne, techniquement plus développée, est hostile aux branches de production intellectuelle, comme l'art et la poésie.⁶ Le reflet est médiatisé par le style et l'individualité artistique, il est aussi plus direct dans la peinture et la littérature que dans la musique par exemple. Mais même cet « art abstrait par excellence » ne peut être compris sans une analyse sociale : Chaque art est l'enfant de son époque, qu'il tente en même temps de maîtriser. Même l'attitude de « L'art-pour-l'art », qui nie le caractère social de l'art, reflète ainsi encore le conflit de l'artiste avec la société antagoniste et est un phénomène social. On constate que l'histoire de l'art se déroule souvent de telle manière que les cultures nationales se fécondent mutuellement. L'esthétique marxiste est réaliste, mais le réalisme ne doit pas copier la réalité, il doit la pénétrer et l'exprimer. L'artiste, dit-on, ne peut finalement pas se soustraire à la prise de parti dans les conflits de classe de l'époque. C'est ainsi que l'on exige de l'artiste du socialisme qu'il prenne parti, mais en même temps, on veut réussir à ne pas le réglementer - l'ère de Shdanov ne doit pas revenir.⁷ La science et l'art ne sont pas considérés isolément l'un de l'autre, ils sont considérés comme deux manières d'appréhender la réalité. Pour le marxisme, les deux aspirent à l'universalité, mais l'art généralise de manière imagée, son principe est l'individualisation, la représentation du typique dans des figures individuelles pleines de vie, tandis que la science aspire à la théorie.

3 Cf. ibid. 457.

4 MEW 3, p. 378 et suivantes.

5 Fiedler (éd.) 1974, p. 577 et suivantes.

6 Marx, Grundrisse, p. 30.

7 Cf. Konstantinov, p. 462.

[178]

On dit que la religion est née plus tard que l'art et qu'elle n'est pas attestée dans l'histoire la plus ancienne. Les représentations religieuses sont toutes considérées comme le reflet déformé de puissances bien terrestres, déguisées de manière fantastique en puissances de l'au-delà. Le manque de connaissance et de maîtrise de la nature serait à l'origine de cette distorsion, à laquelle s'ajoutent, avec l'effondrement de la société primitive, l'opacité et l'impossibilité de maîtriser le processus social.

Les premières formes de religion seraient basées sur la divinisation des forces de la nature, des plantes et des animaux (animisme - totémisme). Des reliques en subsistent jusqu'à des époques ultérieures. La transformation occasionnelle de Zeus en taureau, le corps humain et la tête de chien du dieu égyptien Anubis sont cités en exemple. Avec la divinisation des forces sociales, la fonction des anciens dieux change : Arès/Mars, dieu de la croissance, devient dieu de la guerre, Héphaïstos, dieu du feu, devient dieu de la forge. Toute religion serait à l'origine polythéiste. On se représente ainsi la naissance du monothéisme dans ses différentes étapes : Les dieux des peuples vaincus doivent laisser la place à ceux des peuples vainqueurs, tout en adoptant certains de leurs traits de caractère. Les fusions de tribus entraînent des fusions de religions. La hiérarchie des classes est projetée dans le supraterrain. Engels est convaincu que le Dieu unique n'aurait jamais vu le jour sans le Roi unique, que l'unité du Dieu contrôlant les nombreux phénomènes naturels et maintenant ensemble les forces naturelles en conflit n'est que l'image du Despote oriental unique maintenant ensemble, en apparence ou réellement, les individus en conflit et dont les intérêts s'affrontent [...]⁸

C'est le manque de maîtrise technico-rationnelle de la nature qui doit conduire à des tentatives d'influence magico-irrationnelle sur les forces de la nature dans la société primitive : Les guérisseurs et les chamans tentent, par des sortilèges et des sacrifices, d'obtenir la clémence des forces naturelles anthropomorphes. Selon la conception marxiste, tout culte religieux trouve ici sa source. Avec la formation d'une classe de prêtres, le service religieux devient une sphère de la division du travail social, les églises disposent bientôt d'un énorme pouvoir sur la pensée des humains, qui est encore renforcé par la transformation de certaines



religions en religions d'État.

La religion, lit-on, est une force qui persiste, mais qui, en fin de compte, est elle aussi soumise au changement. La formation du christianisme, par exemple, est considérée dans le contexte de la décomposition de l'ordre esclavagiste. Le christianisme a repris des éléments des religions qu'il avait supplantées dans son propre édifice de croyances : le monothéisme et les idées sur le Messie de l'Ancien Testament, le motif de la souffrance, de la mort et de la résurrection d'un dieu issu des mythes des peuples orientaux, ainsi que des idées - que l'on pense vulgarisées - issues de la philosophie grecque (doctrine du logos) et de la Stoa. Né au sein de l'Empire romain comme religion des masses opprimées, le christianisme s'est ensuite transformé en idéologie officielle des classes dominantes. Certains traits démocratiques du christianisme originel ont ainsi été perdus. Le christianisme s'est féodalité et la hiérarchie catholique romaine a vu le jour. Au XVI^e siècle, avec la formation et le renforcement de la bourgeoisie, le protestantisme s'est détaché de l'Église catholique féodale avec son idée de contact direct de l'humain avec Dieu, son appel à la personnalité individuelle et sa prédication de vertus telles que l'économie, l'application, etc. Le fait que les mouvements sociaux se donnent une apparence religieuse n'est pas perçu comme une contradiction avec la thèse du caractère superstructurel de la religion : Engels écrit à propos des guerres paysannes que les masses, nourries exclusivement d'idéologie religieuse, devaient se voir présenter leurs propres intérêts sous un déguisement religieux afin de susciter une grande tempête.¹⁰

On constate que de nombreux adeptes de la religion s'engagent aujourd'hui pour le progrès social et la paix. Les communistes aspirent à une action commune avec les travailleurs influencés par la religion, mais ils ne veulent pas oublier ce qu'ils appellent le rôle réactionnaire de l'idéologie religieuse, son caractère non scientifique et contraire à la raison. Les partis communistes au pouvoir accordent certes la liberté de religion, mais ils fixent aux communautés religieuses un cadre d'activité relativement étroit et mènent en même temps une propagande athée massive, qui

8 A Marx, 18.10.1846, dans MEW 27, p. 57.

9 Konstantinov, p. 465. Sur le complexe de la religion, voir aussi Steigerwald 1973 et Tokarew 1976.

10 MEW 21, P. 204.

[179]

ne génère certainement pas moins de pression d'adaptation que l'Église médiévale. Si la religion se révèle plus résistante qu'on ne le pensait, si sa mort annoncée se fait attendre, on l'explique par les vestiges existants de modes de production ayant survécu, mais aussi par le bouleversement existentiel que les guerres et les catastrophes de notre siècle ont provoqué chez de nombreuses personnes.

On considère que la science est en opposition irréconciliable avec la religion. La philosophie, dans laquelle le logos s'émancipe du mythe, est cependant encore souvent liée à la religion dans ses formes idéalistes, et la philosophie marxiste est la première à être résolument scientifique. La formation des sciences particulières est considérée comme un moment du processus de la division sociale du travail, la science étant en fin de compte conditionnée par des besoins pratiques, notamment de production. L'apparition de l'astronomie, des mathématiques et de la mécanique a été provoquée par les besoins de l'irrigation artificielle, de la navigation, de la construction de grands édifices publics, de pyramides, de temples, etc. ; le commerce et la fiscalité ont stimulé le développement de l'arithmétique.¹¹ Le développement scientifique connaît deux grandes poussées, dans l'Antiquité et à la Renaissance. La science expérimentale moderne et le développement industriel moderne sont indissociables : Machine à vapeur et théorie de la chaleur, métier à tisser mécanique et mécanique, production d'électricité et théorie de l'électricité, mines et géologie, etc. Dans ce rapport d'interdépendance, l'évolution de la force productive doit en fin de compte être primaire par rapport à l'évolution de la science, mais la science, qui est maintenant utilisée consciemment sur le plan technique, doit aussi avoir un effet révolutionnaire en retour sur la production.

L'indépendance relative de la science, comme celle de toutes les formes sociales de conscience, est justifiée par le fait que l'homme de science se rattache directement au matériel de pensée et de représentation existant et qu'il s'approche de la réalité par ce moyen, et non pas directement. Réglementer la science en fonction d'une raison d'État superficielle irait à l'encontre de cette relative loi propre : sans débat d'opinion et liberté de critique, la science risque de devenir dogmatique, de faire du surplace.¹² - On sait de quoi on parle après l'ère stalinienne. Le rôle actuel de la science - déjà mesurable quantitativement par la croissance explosive de l'enseignement - autorise à parler d'une révolution scientifique et technique. La science y devient une force productive directe, car la technique est une force de connaissance matérialisée.¹³



L'automatisation, l'informatique et l'exploitation de nouvelles sources d'énergie caractérisent cette révolution qui se déroule sous nos yeux. Le capitalisme ne peut pas faire face à ses conséquences sociales, il pervertit toujours les nouvelles forces productives en forces destructrices. Seule l'économie socialiste planifiée peut, on en est convaincu, utiliser le progrès scientifique et technique de manière ciblée pour les besoins des masses laborieuses ; le progrès scientifique et technique exige le progrès social. Dans le communisme, on pense que la science obtiendra la place décisive dans la conscience sociale, tandis que la religion, l'idéologie politique et juridique mourront et que la fonction de régulation du comportement sera entièrement transférée à la morale - désormais portée par la connaissance scientifique de l'humain.¹⁴ Les formes de conscience peuvent se maintenir même si les conditions dans lesquelles elles sont nées n'existent plus depuis longtemps. D'où les problèmes du travail d'éducation idéologique du parti communiste au pouvoir : les attitudes antisociales et la fausse conscience ne disparaissent pas automatiquement, car le développement idéologique et économique ne coïncident pas directement et l'économie ne s'impose qu'en dernière instance. On constate que les formes sociales de conscience se trouvent dans un rapport d'interaction compliqué entre elles et avec les rapports sociaux matériels, qui doit être analysé concrètement à chaque fois. Les idées ne sont certes pas les forces motrices de l'histoire pour le marxisme, mais cela ne signifie nullement qu'il considère leur effet comme nul. Sinon, quel sens aurait le mot du jeune Marx sur l'idée qui devient une force matérielle lorsqu'elle s'empare des masses?¹⁵ Le rôle de la confrontation intellectuelle n'est donc pas sous-estimé par le marxisme : à ses yeux, elle se joue à notre époque en premier lieu entre les idées progressistes du mouvement ouvrier et l'idéologie réactionnaire

11 Konstantinov, p. 484. Sur le complexe de la science, voir aussi la présentation détaillée de Bernal 1970.

12 Konstantinov, p. 490.

13 Grundrisse, p. 594.

14 Konstantinov, p. 503.

15 Cf. MEW 1, p. 385.

[180]

bourgeoise. Selon un mot souvent cité de Lénine, il ne peut y avoir de troisième voie entre l'idéologie socialiste et l'idéologie bourgeoise.¹⁶ Dans la pratique, cette conception conduit souvent à une vision du monde relativement simpliste et dualiste, dans laquelle toutes les luttes intellectuelles sont mises sur le même plan que le schéma idéologique de la lutte des classes. Les troisièmes voies sont alors considérées comme des variantes particulièrement bien camouflées de l'idéologie bourgeoise, comme des moyens de diversion subtile par l'adversaire de classe ; les interprétations divergentes du marxisme sont alors facilement rejetées comme des contrebandes idéologiques à introduire en contrebande dans le marxisme. Quand l'Occident parle de démocratie et de droits de l'homme, ce n'est qu'une démagogie anticommuniste raffinée et mensongère, la théorie de la société industrielle ne vise qu'à détourner l'attention du problème du capitalisme, la théorie de la convergence n'est conçue que pour affaiblir le socialisme, les thèses de la « nouvelle gauche » ne visent qu'à diviser le « front anti-impérialiste » : de tels raccourcis sont la conséquence d'une vision trop simpliste du débat intellectuel de notre époque.¹⁷ Mais ce sont aussi les tentatives réelles de déstabilisation et les influences négatives du mode de vie occidental sur les citoyens des pays socialistes qui font que les communistes considèrent qu'une « lutte des classes idéologique » permanente est nécessaire. Le fait que leur agitation et leur propagande n'aient pas toujours un effet motivant sur les masses sur le plan émotionnel est l'occasion pour les dirigeants de lancer de nouveaux appels au renforcement de cette lutte. Mais les humains ressentent souvent les slogans sur le bien commun et la planification comme l'antithèse du principe de profit du capitalisme privé, sur la solidarité et l'esprit collectif comme l'antithèse de l'égoïsme et de l'individualisme, comme trop peu convaincants sur le plan du contenu. L'identification de l'égoïsme et de l'individualisme, que la propagande continue de faire, est particulièrement précaire. Selon cette même propagande, l'objectif déclaré du socialisme est l'épanouissement de la personnalité sur tous les plans. Et que doit-il y avoir d'autre que la formation de personnalités socialistes, donc non égoïstes, c'est-à-dire d'individualités ? Marx parle explicitement de la société socialiste comme d'une association, c'est-à-dire d'une communauté, dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.¹⁸ Le développement des forces de l'être humain comme fin en soi, dont il est question comme objectif du communisme dans le troisième volume du Capital ¹⁹, ne doit pas être compris, à la lumière de cette déclaration centrale du Manifeste, dans le sens d'un simple développement des capacités génériques de l'humanité, mais comme développement de



la personnalité de l'individu, dont les intérêts doivent être mis en harmonie avec ceux de la société dans le communisme. Le fait que la société soit un système organique ne signifie pas que l'individu soit comparable à une cellule, sans signification propre.

Malgré l'accent mis par les marxistes-léninistes sur le rôle de l'épanouissement de la personnalité, la critique de leur système de socialisme réel porte toujours sur la mise sous tutelle de l'individu par l'État omnipotent, en vertu de la légitimité conférée par le concept de dictature prolétarienne et de « centralisme démocratique », avec son parti d'État et ses organisations de masse opérant sur la même ligne. D'une part, le socialisme doit veiller - en brisant le privilège éducatif des riches et en garantissant l'égalité des chances pour tous - à ce que l'humain puisse vivre ses dispositions individuelles, alors que dans la société antagoniste, son destin individuel est toujours déterminé dans une large mesure par son appartenance de classe. D'autre part, la réconciliation entre l'individu et la société étant en principe acquise, l'individu n'est plus autorisé à critiquer le statu quo social du socialisme in toto. Comme il n'y a plus d'opposition de classes et que la vraie liberté est ainsi réalisée, l'unité politique et morale du peuple est aussi atteinte. Les divergences d'opinion sont certes encore possibles et nécessaires, mais elles doivent porter sur « des ambiguïtés et des questions et problèmes non résolus de la vie sociale, et non sur les principes et les questions fondamentales de l'idéologie ». En impliquant tous les travailleurs dans la gestion de l'État et en développant la démocratie socialiste, le socialisme donne à chaque citoyen la possibilité d'exprimer son opinion sur toutes les questions de la vie sociale. Tout cela semble très bien - mais qui décide de ce qui est une question fondamentale de l'idéologie - et donc tabou - et de ce qui est une « ambiguïté individuelle » ?

16 LW 5, P. 396.

17 On trouve des exemples de polémiques de ce type dans la série de publications « Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie (Sur la critique de l'idéologie bourgeoise) » (éd. par M. Buhr).

18 MEW 4, P. 482.

19 Cf. MEW 25, p. 828.

[181]

Il existe dans le socialisme réel une contradiction non résolue entre la création de certaines conditions essentielles à l'épanouissement de la personnalité, par exemple sous la forme d'un système éducatif sans barrières ou du moins avec peu de barrières, et le refus d'autres conditions tout aussi importantes sous la forme de la liberté de la vie éducative et intellectuelle. Toujours est-il que la théorie considère aujourd'hui que la conscience individuelle n'est pas seulement déterminée par les caractéristiques du milieu, mais aussi par le niveau de développement individuel : le concept de travail du marxisme, selon lequel un sujet doit être compris dans une large mesure comme le produit de son propre travail, est ici une clé qui peut éventuellement ouvrir la porte à une compréhension plus profonde du problème de la conscience individuelle. La conscience sociale est certes prédéfinie par rapport à la conscience individuelle, mais on admet que les pensées et les convictions émanant de l'individu peuvent devenir un bien commun de la société et une force sociale ²⁰ Et la pensée, dans la mesure où le processus de pensée opère avec des catégories socialement prédéfinies, ne doit exister que comme la pensée individuelle de plusieurs milliards d'humains passés, présents et futurs [...] ²¹

[...] l'être humain, écrivait Marx, n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, il est l'ensemble des rapports sociaux. ²² Cette définition du concept de personnalité ne doit cependant pas conduire à ce que le marxisme réduise l'humain entièrement à la société ou à l'espèce. Pour Marx aussi, l'humain individuel semble être - du moins dans certains passages de son œuvre - un être propre : un individu particulier [...] et c'est précisément sa particularité qui fait de lui un individu et une véritable communauté individuelle. ²³

Cette particularité de l'humain se présente sous la forme de ses aptitudes physiques et intellectuelles, de ses capacités et de ses forces, ainsi que de ses besoins. Le principe du communisme, formulé par Marx dans sa critique du programme de Gotha de Lassalle comme « à chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », n'est absolument pas égalitariste, il ne fétichise pas la consommation, pas plus qu'il ne la diabolise de manière ascétique, même si l'on s'oppose à un individualisme absolu de type stirnérien et si le programme du PCUS, instruit par l'expérience des pulsions antisociales encore virulentes sous le socialisme, précise ce principe en disant qu'il s'agit des besoins raisonnables des individus mûrs. ²⁴

On ne nie donc pas l'individualité, on essaie même de la comprendre : L'individualité s'exprime dans les dispositions naturelles et les particularités psychiques de l'humain, les particularités de sa mémoire et de



son imagination, ses aptitudes particulières pour telle ou telle activité, les particularités de son tempérament, de son caractère, de sa physionomie, de toutes ses manifestations actives de la vie. L'individu ne doit pas être réduit à la somme de ses caractéristiques, mais doit être considéré comme un sujet conscient de lui-même, socialement désireux et matériellement actif, mais en même temps socialement pensant et ressentant. Comment le marxisme explique-t-il cet aspect individuel, par exemple les différences de capacités entre les humains ? On ne veut considérer ici ni les déterminants biologiques ni les déterminants sociaux de manière isolée. L'hérédité et le milieu agissent ensemble : on reconnaît l'influence de la première dans le fait que, pour des conditions de vie et une éducation identiques, les différences individuelles dans les capacités peuvent être considérables ²⁵, l'influence de la seconde dans le fait que seule l'influence de la communauté avec d'autres personnes amène des capacités à maturité : le développement du langage n'est que l'exemple le plus significatif, mais des qualités comme la force de volonté et la détermination ne sont pas simplement innées, mais se développent dans la collaboration ou la compétition avec d'autres. Les types de personnalité sont marqués historiquement et socialement, mais la personnalité intériorise dans une large mesure son rôle social et développe son propre style de comportement en se confrontant à celui-ci.

De telles réflexions découlent une position ferme contre le biologisme, par exemple d'inspiration darwinienne sociale, qui réduit le social au biologique : Les caractéristiques de l'être humain se développent, ont un caractère historique et ne sont pas des constantes biologiques. Il n'y a pas d'agressivité innée, pas d'irréductible

20 Konstantinov, p. 473.

21 Engels, MEW 20, p. 80.

22 MEV 3, P. 6.

23 MEW-Erg.bd. 1, p. 539.

24 Programme du PCUS de 1961, p. 62.

25 Konstantinov, p. 515.

[182]

instinct de propriété : c'est-à-dire qu'il n'y a donc pas de justification biologique au capitalisme et à la guerre, au racisme et au génocide. La volonté de puissance, le conformisme, la volonté de destruction, etc. ne doivent pas être combattus en premier lieu du point de vue psychologique, mais par l'élimination révolutionnaire de leurs racines sociales ²⁶.

Pour le marxisme, l'humain est donc un être biosocial, et ses capacités individuelles naissent de la dialectique de l'hérédité et de l'influence du milieu, elles ne proviennent donc pas en fin de compte de l'individualité elle-même, qui est conçue comme née et éphémère, mais naissent de quelque chose qui lui est extérieur et qui la précède. L'humain reste toujours une créature des conditions naturelles et sociales. Mais dans une phrase de Marx tirée de la préface du Capital, qui constate cela, il est en même temps question du fait que l'individu peut s'élever subjectivement, même si cela reste en grande partie sans conséquence, au-dessus des conditions qui le caractérisent. Mais qui est le sujet de cette élévation, si toute subjectivité doit être produite par des déterminants biosociaux ? Sur ce point, Marx nous laisse tomber. L'individualité reste inexplicable, car elle doit être expliquée par autre chose. La voie vers la compréhension de l'« insociable sociabilité de l'humain » (Kant) est ainsi partiellement obstruée : La réconciliation entre la personnalité et la société dans le marxisme bascule toujours dans la socialisation de la personnalité. L'individualisme est finalement toujours réduit à l'égoïsme, à un réflexe idéologique de concurrence et d'anarchie de la production, à une expression de la mentalité petite-bourgeoise. On admet tout de même que dans le socialisme, il existe encore des conflits entre les intérêts sociaux, les intérêts (et aussi les égoïsmes) de groupe et les intérêts personnels, et que même dans le communisme, l'identité des intérêts ne sera pas une donnée automatique. Cependant, la lutte capitaliste de tous contre tous est éliminée dans le socialisme, les conditions objectives de la solidarité, qui inclut le plus faible et exige l'initiative sociale du plus fort, sont réunies.

Le marxisme ne nie pas le rôle de la personnalité dans l'histoire. Mais il critique toutes les formes de mépris élitiste des masses, qui s'imaginent que quelques grands politiciens ou intellectuels font l'histoire, tandis que les masses populaires ne sont que des matériaux passifs. Cette opinion a un certain fondement dans l'exclusion de fait des masses de l'organisation de leur propre destin dans la société antagoniste ;



cependant, les dirigeants ne font pas de la politique dans le vide, mais dans des conditions déterminées, créées en grande partie par le travail matériel des masses populaires. Néanmoins, le ralentissement ou l'accélération du cours de l'histoire dépend de l'action de personnalités dirigeantes, même si, en fin de compte, ce n'est pas la direction fondamentale : le développement de la production, mais aussi celui de la science et de l'art, est considéré comme un processus légal. Cela signifie que le théorème de Pythagore, les lois de la gravité et la locomotive auraient été découverts un jour même sans Pythagore, Stephenson et Newton, que le temps était venu pour la conception matérialiste de l'histoire par exemple et qu'il fallait justement la découvrir ²⁷, même sans Marx et Engels, même si dans ce cas peut-être un peu plus tard, que la révolution socialiste aurait ouvert quelque part la première brèche dans le système impérialiste mondial même sans Lénine. C'est un point où l'on sent clairement une incertitude : presque dans le même souffle, on loue le génie de Marx, Engels et Lénine, le rôle éminent des dirigeants du parti en général, mais on souligne aussi les dangers du culte de la personnalité, tels qu'ils se sont manifestés dans les violations de la légalité socialiste à l'époque de Staline.

26 Konstantinov critique dans ce contexte le concept d'E. Fromm de travail sur la psyché en petits groupes, voir p. 507 et suivantes.

27 Engels à W. Borgius, 25.1.1894, in MEW 39, p. 206f.

[183]

Réunification de la science, de l'art et de la religion - personnalité, christianisme et pensée de la réincarnation

Steiner aspire à l'unification de la religion. L'autonomisation de ces formes de conscience - aussi nécessaire qu'elle ait été dans l'histoire de l'humanité - doit donc être à nouveau surmontée, l'unité originelle des trois moments, qui ont trouvé leur expression idéale dans la triade des idéaux de vérité, de beauté et de bonté, doit être reconquise.¹

Dans les premières formes de communautés humaines, la vie de l'esprit n'est pas encore une sphère séparée : elle imprègne l'existence sociale dans son ensemble. Ce n'est que progressivement que les moments se différencient. L'anthroposophie confirme l'existence d'une phase précoce de l'humanité sans religion, mais elle l'attribue au fait que le lien de l'humanité ancienne avec le monde spirituel divin, même s'il était plongé dans la pénombre de la clairvoyance onirique, était tellement immédiat qu'une re-ligio, une relation en retour, était inutile. Historiquement, la religion n'est apparue que lorsque l'ancienne sécurité, avec laquelle on se sentait en sécurité dans un cosmos traversé par l'esprit, a commencé à disparaître.² Pour l'individualisme éthique, la véritable moralité n'a pas de caractère de classe, mais c'est tout de même un point de contact lorsque l'analyse marxiste de l'évolution de la forme de conscience sociale qu'est la morale constate que celle-ci s'éloigne de l'éthique de l'injonction et de l'interdiction pour se diriger vers une plus grande responsabilité individuelle. Comme nous l'avons déjà vu, Steiner ne veut plus tolérer une éthique en tant que science des normes, mais il la conçoit comme une doctrine naturelle de la moralité, qui doit simplement retracer comment le comportement humain se développe, par exemple comment l'obéissance à la loi de l'Ancien Testament se transforme en motivation d'amour du prochain du Nouveau Testament. Cela signifie que pour Steiner, toute éthique philosophique extra-sociale et extra-historique est mise au placard. Il se comporte de la même manière avec l'esthétique, dont il est déjà dit dans les notes sur les Proverbes en prose de Goethe qu'elle ne peut être qu'une théorie de la nature de l'art et qu'elle révèle les lois qui vivent dans l'artiste, lois dont il n'a peut-être même pas conscience, tout comme la plante ne sait rien des lois de la botanique.³ Steiner opère une certaine rupture avec l'esthétique idéaliste, qui aboutit finalement chez Hegel à la formule du beau comme la manifestation sensible de l'idée. Si la révélation de l'idée est le but de l'art, celui-ci n'aurait aucune tâche spécifique qui ne serait pas, au fond, celle de la science, une conception qui doit être la mort de toute considération artistique. Pour Steiner, le beau n'est



pas l'apparence sensuelle de l'idée, mais une manifestation sensorielle, conçue avec la même nécessité que celle qui réside sinon uniquement dans l'idée. Il cite Goethe avec approbation, lorsque celui-ci écrit : « La dignité de l'art apparaît peut-être le plus haut dans la musique, parce qu'elle n'a pas de matière qui doit être décomptée. Elle est entièrement forme et contenu et ennoblit tout ce qu'elle exprime.⁴

La place manque ici pour présenter les conceptions de Steiner sur les changements de style de l'art et leurs racines historiques, et il en va de même pour les activités pratiques et artistiques de Steiner, qui sont en fin de compte guidées par la conception d'introduire un élément artistique dans toute la vie sociale et d'enlever ainsi à l'art son caractère isolé et exclusif. Étant donné que le rapport fondamental positif à la religion est l'un de ceux qui distinguent le plus l'anthroposophie du marxisme, la comparaison doit être particulièrement précise sur ce point. Ce rapport à la religion ne signifie pas que l'anthroposophie aspire à une nouvelle formation religieuse. La Société anthroposophique, telle que Steiner l'a fondée lors du congrès de Noël, se comprend comme une société de connaissance qui n'intervient pas dans la formation du jugement individuel de ses membres. Ceux-ci n'ont pas de profession de foi ou de programme à soutenir, mais doivent seulement - du moins selon les statuts - voir quelque chose de sensé dans le travail d'une institution comme le Goetheanum en tant qu'université libre pour la science de l'esprit. Il n'y a donc aucun sacerdoce de type informel, il n'est pas parti, comme dans le culte religieux, du

1 Cf. par exemple GA 156, conférence 20.12.1914 ; GA 220, conférence 19.1.23.

2 Cf. par exemple GA 213, conférence 8.7.22 ; en outre Heyer, Kaspar Hauser, p. 48 et suivantes.

3 Note de Steiner sur Goethe, Sprüche in Prosa (Paroles en prose), p. 164.

4 Goethe comme père d'une nouvelle esthétique, dans GA 271, p. 25.

[184]

rapport affectif avec un monde spirituel. Aucune confession religieuse particulière n'est exigée du membre de la Société anthroposophique, car l'anthroposophie, en tant que science de l'esprit, cherche à découvrir et à respecter le contenu spirituel, le noyau de sagesse dans toutes les religions. La Communauté des chrétiens, en tant que mouvement pour le renouveau religieux, n'est pas une sous-organisation de la Société anthroposophique, bien que le culte soit basé sur des indications de Steiner, qui avait été sollicité par des prêtres insatisfaits des confessions chrétiennes traditionnelles. L'adhésion à cette dernière reste une affaire privée pour chaque anthroposophe, de même qu'à l'inverse, l'adhésion aux communautés de la Christengemeinschaft (Communauté des chrétiens) ne présuppose pas au moins une profession de foi en la Société anthroposophique.⁵

Il n'en reste pas moins qu'au christianisme et la figure du Christ revient un rôle central dans l'anthroposophie. Steiner, à une époque où il est à la mode, même parmi les personnes à l'esprit religieux, de s'égarer dans des horizons religieux lointains, est un penseur chrétien déclaré, au plus tard depuis cette date du tournant du siècle, dont il écrit qu'elle lui a apporté le fait de se tenir intérieurement devant le mystère du Golgotha dans la célébration la plus intime et la plus sérieuse de la connaissance, ce qui était particulièrement important dans son développement, même si cela rend difficile l'accès à sa personne.⁶ Les confessions religieuses sont comprises par Steiner comme ayant la même importance, mais le christianisme n'est pas considéré en premier lieu comme une confession, mais comme un fait : chaque confession religieuse doit acquérir un rapport avec ce fait. Le christianisme paulinien de Steiner va à contre-courant de la théologie de son époque, dans la mesure où elle veut dégager le noyau des évangiles par les moyens de la critique historique. Aussi éclairante que soit l'étude des documents historiques, des sources des évangélistes par exemple, on ne parvient pas plus à saisir l'essence des documents religieux de cette manière que l'on ne parvient à saisir l'essence d'une loi chimique en décrivant les cornues et les pincettes qui ont permis de la découvrir. Les documents religieux seraient en effet rédigés dans une langue à mystères et témoigneraient des expériences intérieures (de Dieu) de leurs auteurs, qui ne se révèlent qu'à celui qui se met en route vers les sources spirituelles de ces expériences.⁷

Pour une observation extérieure, le Christ ne peut jamais être plus qu'un humain éminent, même s'il est - au sens de Spinoza - le plus éminent. Mais le christianisme n'est-il pas un fait, un être divin de la plus haute importance ne s'est-il pas véritablement lié, en s'incarnant, en prenant sur lui la mort et en la surmontant, au destin de la terre, de sorte que celle-ci ne doit pas - selon les lois de la matière physique - périr un jour, mais puisse se transformer en une nouvelle existence solaire et se spiritualiser, et avec elle toutes les créatures terrestres, - si tout cela n'est pas le cas, alors - pour parler comme l'apôtre - toute foi est vaine. Et Steiner en arrive à l'image du Christ qu'il vient d'esquisser : Le Christ est pour lui le Logos, l'esprit essentiel



de l'amour avec lequel la personnalité humaine individuelle doit s'imprégner et se rendre de plus en plus identique, afin de trouver sa propre image originelle et le sens de la Terre : l'amour pour tous les êtres. Cela est pensé dans le sens de Jean-Baptiste : il doit croître, mais moi je dois décroître, dans le sens de la parole de Paul sur « le Christ en moi ».⁸ L'action du Christ est l'impulsion sans laquelle la création aurait dû se flétrir et mourir, sans laquelle le développement de la personnalité humaine consciente d'elle-même aurait dû échouer, conduire à un durcissement égoïste douloureux. En recevant l'impulsion du Christ, l'humain peut échapper à ce danger. Cette impulsion unit l'humanité au-delà des frontières des races et des nations, une humanité qui, sans elle, devrait sombrer dans la lutte de tous contre tous. Pour Steiner, le discours du Sauveur n'a pas seulement un sens allégorique ou symbolique, car le Christ est pour lui le médecin universel sans lequel l'humanité devrait tomber malade du développement du Je, succomber au péché, selon l'ancienne expression. Car les forces naturelles dans lesquelles le Père se révèle - laissées à elles-mêmes dans l'humain - ne parviennent pas, sans l'aide du Fils, à surmonter la maladie morale et éthique qui le menace toujours à nouveau sous la forme des deux puissances tentatrices. L'une d'elles veut le détacher de la terre par orgueil, l'autre veut l'attacher à la matière par aveuglement spirituel. Steiner suit ces deux extrêmes qui se touchent jusqu'à leurs auteurs essentiels, qu'il représente sous la forme de Lucifer et

5 Cf. GA 78, conférence 6.9.21 ; R. et W. Gädecke 1983 ; GA 54, conférence 16. 11.05.

6 GA 28, P. 259.

7 Cf. GA 8, p. 16 et s., voir aussi la bibliographie.

8 Jean 3, 30; Galatiens 2, 20.

[185]

d'Ahriman. Pour le premier Goetheanum, il a réalisé un groupe en bois dans lequel le Christ, représentant de l'humanité, avance en se tenant en équilibre entre ces deux forces, la gauche levée en signe du Je : Il ne s'agit pas de fuir ces forces, mais de les supporter et de surmonter l'épreuve.⁹

La chute, exprimée par la Bible dans l'image de la pomme et du serpent (pour la puissance tentatrice luciférienne), est un enchevêtrement, mais en fin de compte un enchevêtrement tel que la logique de la création s'impose à travers lui, en condamnant l'humain à la liberté, en lui assignant la connaissance du bien et du mal : seul un être capable de faire le mal est aussi libre, au sens le plus vrai du terme, de vouloir le bien par décision intérieure, sans y être contraint par sa prédisposition. L'humain peut surmonter le vieil Adam, le pouvoir des désirs égoïstes, par le sacrifice du Christ et parvenir ainsi à la glorieuse liberté des enfants de Dieu (Paul)¹⁰. Ainsi, pour l'anthroposophie, le vieux problème de la théodicée, la question de la justification de Dieu pour le mal et le mal dans le monde, se résout aussi. S'il n'y avait qu'une seule vie pour les humains, alors que les chances de vie sont manifestement réparties de manière si inégale, et si une partie de l'humanité était vraiment prédestinée à la damnation éternelle, comme le suppose la doctrine augustinienne de la prédestination, celui qui ne s'est pas déjà trompé sur sa propre raison et ne lui a pas simplement dénié la capacité de se prononcer sur les faits supérieurs de la vie, devrait en effet désespérer de la bonté de Dieu. Mais si l'humain peut travailler sur lui-même à travers différentes vies terrestres, si l'injustice peut être réparée par une compensation karmique, si l'on peut voir un sens d'évolution dans l'existence du mal, alors la théodicée est possible : Steiner répond explicitement à la question de la compatibilité de l'existence du mal avec la toute-puissance divine en disant que Dieu, à partir de son amour universel, sacrifie sa toute-puissance pour rendre possible la création cosmique de la liberté de l'humain.¹¹ Les objections les plus diverses ont été soulevées contre la christologie de Steiner, tant du côté clérical que du côté athée, et même, curieusement, parfois les mêmes. Ainsi, Ernst Bloch croit reconnaître que chez Steiner, le christianisme s'est complètement enfoncé dans la nature, à la manière païenne et non chrétienne, et qu'il est devenu une sorte de bouche-trou gnostique des connaissances de Haeckel ; en effet, l'être solaire Christ, tel qu'il s'enfonce dans la terre, pourrait tout aussi bien, avec une légère rotation, s'appeler Mithra, tant le Christ n'a ici rien de commun avec le paradoxe d'Eckart ou de Kierkegaard. ¹² L'objection méconnaît le fait qu'il ne s'agit pas de naturaliser le divin, mais d'élever et de transfigurer le naturel : l'incarnation de Dieu sanctifie la terre, et si le sang du Rédempteur doit lui donner la tendance non seulement à recevoir la lumière du soleil de l'extérieur, mais à devenir elle-même soleil, à s'unir un jour à nouveau avec le soleil, Steiner comprend le soleil comme l'expression extérieure d'une réalité spirituelle qui se manifeste en lui de manière quasi physiologique. C'est avec le même droit que l'on peut parler d'une nature solaire de la pensée. Pour Steiner, le Christ cosmique n'est cependant pas en dehors de la nature, de sorte que l'on pourrait avoir une science de la nature et une technique entièrement matérialistes et enfermer le



christianisme dans une sphère de foi qui ne toucherait pas la nature. Depuis le Golgotha, le Christ peut être trouvé dans la nature, comme Wagner le trouve dans la magie du Vendredi saint, comme Novalis le trouve : « Il est l'étoile, il est le soleil, il est la source de la vie éternelle, d'herbe et de pierre, de mer et de lumière, brille son visage enfantin. ¹³ Pour Steiner, le Christ ne peut pas être le dieu Mithra, qui enfonce l'épée dans le flanc de la nature inférieure pour la faire périr [...] Le Christ se présente comme l'agneau de Dieu qui prend la nature inférieure pour la racheter : L'idée du Christ est donc inséparable de la souffrance, de la mort et de la résurrection. ¹⁴ Et si l'anthroposophie aspire à la connaissance du Christ au-delà de la simple foi, ce n'est pas pour effacer l'irrationnel et le paradoxe du christianisme. ¹⁵ Il y a une contradiction chez Luther à vouloir faire de Paul le témoin d'un simple christianisme de foi, alors que celui-ci a quand même contemplé le Christ selon son propre témoignage : il y a - d'après

9 Cf. dans GA 165, GA 104 ; GA 114, exposé 26.9.19 ; GA 79, p. 219 ss ; GA 125, exposé 22.12.10 ; GA 35, p. 409 ss ; sur le groupe plastique GA 1 S7, exposé 10.6.15.

10 Romains 8, 21.

11 Cf. par exemple GA 178, conférence 19.11.17 et Schroeder 1984.

12 Bloch 1964, p. 85.

13 Novalis, Dichtungen, p. 83.

14 GA 172, p. 212 et suivantes.

15 GA 79, P. 230.

[186]

Steiner - que davantage d'êtres humains puissent, en notre siècle, faire une rencontre véritable et essentielle avec le Christ, dans un sens aussi existentiellement bouleversant que celui que cette rencontre a eu autrefois pour Saul, l'adversaire fanatique du christianisme. ¹⁶

En soulignant le caractère insondable du divin par le simple intellect, la christologie anthroposophique touche à la théologie négative, qui nie tous les prédicats, [...] ne parle pas de l'être de Dieu, mais de la sur-existence de Dieu, [...] ne parle pas de la personnalité, mais de la sur-personnalité [...] ¹⁷ Une théologie négative bien comprise n'entre pas dans l'indétermination, n'est pas un raisonnement sur ce que Dieu n'est pas. Elle est plutôt la prise de conscience de l'incommensurable dans la vision et la progression de l'esprit qui, selon Paul, explore tout, même les profondeurs de la divinité. ¹⁸

Dans les milieux ecclésiastiques, on peut entendre que Steiner, en prêchant l'auto-rédemption, a corrompu et méconnu le christianisme, qu'il s'agit d'une réédition d'hérésies gnostiques, que l'idée de réincarnation est étrangère au christianisme et incompatible avec lui. Steiner a rejeté de tels reproches avec véhémence et les a contrés par l'accusation d'une compréhension étroite et unilatérale du christianisme.

J. Hemleben écrit à ce sujet que le chemin méditatif de Steiner n'est pas en contradiction avec la doctrine de la grâce et de la rédemption, car l'activité intérieure à laquelle il aspire doit, entre autres facultés à développer [...], redonner à l'humain contemporain, vidé de son âme, la faculté du calme intérieur, de la capacité d'écouter et d'entendre, de la vénération et de la dévotion. Sur ce chemin, il rencontre la puissance de la grâce divine, qui est aussi nécessaire à la croissance de l'âme que le soleil l'est à la plante. ¹⁹ Steiner ne laisse pas non plus jouer l'idée de karma contre celle de rédemption et de grâce : Le karma signifie d'abord seulement que les actions ont des conséquences qui doivent être compensées, mais il ne doit pas toujours être compensé par soi-même. C'est précisément parce qu'il existe un karma que l'aide d'un être divin peut contribuer à le gérer, aider les gens à compenser ce qu'ils ne peuvent pas compenser seuls parce qu'ils sont trop faibles pour le faire. ²⁰

Une autre objection est sans doute plus importante que la précédente : pourquoi les évangiles ne prêchent-ils pas l'idée de la réincarnation ? Steiner ne le conteste pas, même s'il trouve des références cachées à la réincarnation dans les évangiles. Le fait que l'idée de réincarnation ait été oubliée pendant si longtemps, qu'elle n'ait pas été enseignée publiquement, il y voit une nécessité pédagogique pour l'humanité, afin de faire apparaître clairement le sérieux et l'importance décisive de la vie unique entre la naissance et la mort. Ce n'est que maintenant que le temps est mûr pour diffuser publiquement l'idée de réincarnation - sur une base chrétienne, comme l'ont d'abord conçue Lessing et Widemann. ²¹

D'un point de vue méthodologique, Steiner procède toujours de la manière suivante : il recherche d'abord les expériences réelles qui sont à la base de tel ou tel texte de l'Ancien ou du Nouveau Testament ; le décryptage des textes dans le détail est la deuxième étape, dont la première doit fournir la clé. Les



contradictions dans les documents religieux ne sont ni niées, ni simplement attribuées à différentes couches et sources de la tradition. Lorsqu'elles ne proviennent pas de malentendus des époques ultérieures, de réinterprétations et de dogmatisations, elles sont dues, selon Steiner, à la réception différente des contenus religieux à partir de différentes traditions de mystères, ou alors elles indiquent des énigmes non résolues dans les faits religieux eux-mêmes. C'est ce dernier cas que Steiner fait valoir pour la contradiction dans les généalogies de Jésus entre l'évangile de Matthieu et celui de Luc : le vieux problème théologique des deux enfants-Jésus trouve, grâce à Rudolf Steiner, une interprétation surprenante : deux enfants-Jésus ont effectivement existé, et après la mort de l'un, son essence s'est en quelque sorte fondue dans celle de l'autre ; c'est précisément par cette fusion que le récipient, les enveloppes ont été préparés, dans lesquels l'entité divine du Christ s'est immergée avec le baptême dans le Jourdain et a vécu trois ans jusqu'à la mort sur la croix. Steiner s'est consciemment accommodé du fait que cette pensée semble d'abord fantastique et étrange. Il ne veut pas mettre en évidence les contradictions entre les deux lignées,

16 S. GA 118.

17 GA 204, P. 285.

18 1 Corinthiens 2, 10.

19 Hemleben 1977, p. 95.

20 GA 96, P. 118.

21 Cf. Bock 1975.

[187]

qu'il ne s'agit pas d'un problème de traditions divergentes, résulte pour lui de ses recherches occultes. L'objection de Max Dessoir, selon laquelle les différentes versions sur l'origine d'Homère n'ont finalement incité personne à postuler l'existence de sept enfants-Homère, passe à côté de ce motif et ignore aussi le caractère unique de l'existence du Christ-Jésus, qui rend concevable ce qu'il faudrait sinon rejeter comme absurde.²²

Les Lumières se sont surtout heurtées à la croyance aux miracles du christianisme ecclésiastique. Selon Steiner, elles ont cependant méconnu le fait que la conception des documents religieux dans un sens platement physique et effectif représente déjà une vulgarisation, un phénomène de décadence, par lequel seul l'élément superstitieux entre dans la compréhension des évangiles. Ce n'est qu'à l'époque du passage du mythe à la pensée logique abstraite que la religion populaire a pu se représenter les dieux de manière de plus en plus plate ; ainsi, au début du Moyen Âge encore, il ne serait venu à l'idée de personne de considérer l'œuvre de six jours de l'histoire de la Création dans un sens plat comme une déclaration sur la durée temporelle effective de la Création. On ignore généralement que l'oiseau de tempête des Lumières grecques, Xénophane, ne critique pas du tout l'anthropomorphisme des représentations religieuses populaires du point de vue de la critique moderne de la religion, mais du point de vue des mystères.²³ Ainsi, selon Steiner, il ne faut pas non plus comprendre l'attente de la fin du monde des premiers chrétiens dans le sens que ce mot a aujourd'hui : elle se rapporte en réalité à la fin de l'ancien monde, dans lequel l'humain tirait de ses forces sanguines, sans son intervention consciente, une connaissance instinctive. Lorsque, plus tard, entre le IXe et le XIe siècle, on se retrouve à nouveau dans une ambiance de fin du monde, il y a déjà du matérialisme et de la superstition dans l'air. Et c'est ainsi que naît l'ambiance des croisades : chercher matériellement le Christ en Orient, au moins dans sa tombe [...] ²⁴.

Selon Steiner, il faut comprendre les miracles à partir du caractère du langage des mystères des évangiles : ils doivent briser la légalité/légitimité physique du monde. Ils ne le font que tant que l'on considère qu'il s'agit de processus qui se sont déroulés dans le physique, dans l'éphémère, de telle sorte que la perception sensorielle ordinaire aurait pu les percevoir à jour sans difficulté. Mais s'il s'agit d'expériences qui ne peuvent être perçues qu'à un niveau d'existence supérieur, spirituel, il va de soi qu'elles ne peuvent pas être comprises à partir des lois de l'ordre physique de la nature.²⁵ D'autre part, cela ne signifie pas que les guérisons du Christ, par exemple, soient des descriptions allégoriques ou symboliques : elles sont considérées par Steiner comme tout à fait réelles, mais miraculeuses seulement dans un sens similaire à celui dans lequel certaines méthodes de guérison de la médecine chinoise ancienne ne sont pas explicables pour les modernes. Steiner interprète la résurrection de Lazare comme un processus d'initiation que Jésus-Christ effectue publiquement : Dans les lieux de mystères de l'Antiquité, la personne à initier était plongée dans un sommeil semblable à la mort. La persécution de Jésus par les cercles dirigeants juifs aurait eu lieu



en réalité pour trahison des mystères, un crime digne de la mort à l'époque.²⁶

La science moderne des religions aborde les représentations religieuses de l'humanité en les décrivant, en les comparant entre elles, en les analysant, en essayant de démontrer l'influence des unes sur les autres, etc. Pour Steiner, en revanche, les relations entre les représentations religieuses ne peuvent être décryptées que si l'on parvient à percer les relations de ces représentations avec le niveau d'une réalité spirituelle essentielle à laquelle elles se réfèrent : Les mythes de différents peuples décrivent souvent - dans un langage imagé différent, sous des noms différents - les mêmes processus spirituels et les mêmes êtres. Il en résulte des relations surprenantes entre les dieux de la tradition païenne et les archanges, les trônes, les séraphins, etc. de la tradition ésotérique chrétienne qui, par l'intermédiaire de Paul et des écrits de Denys l'Aréopagite ²⁷, a aussi trouvé un certain écho dans le christianisme de l'Église romaine. Pour Steiner, seule la dogmatisation du religieux conduit aux oppositions irréconciliables et à l'incompréhension qui est la condition préalable à toutes les guerres de religion et de foi.

22 Cf. Dessoir 1979, p. 486.

23 Cf. GA 8, p. 34 et s.

24 GA 204, p. 289, cf. p. 288.

25 GA 8, P. 114.

26 Cf. dans GA 8.

27 Sur ce point, cf. in GA 93a, conférence 8.10.05, et GA 204, 15.4.21.

[188

Pour Steiner, les mythes et les légendes des peuples ne sont pas le fruit de l'imagination populaire, mais plutôt les derniers souvenirs des visions d'une clairvoyance instinctive de la préhistoire humaine, de cette conscience pré-religieuse qui était encore en contact direct avec le monde spirituel. A l'époque où cette ancienne spiritualité s'est estompée, il est encore possible que des individus maintiennent un tel contact : les différents mystères sont les lieux où il est entretenu, leurs pratiques d'initiation le moyen de l'établir. Ce n'est pas pour rien que le premier écrit de Steiner sur le christianisme part de sa relation avec les mystères antiques. Dans les religions à mystères préchrétiennes, écrit Hemleben, vivait une connaissance de l'essence éternelle du Christ, de sorte que la prophétie du Messie à venir, du Sauveur du monde attendu, a pu se former.²⁸ L'incarnation du Logos rend la remontée dans le monde spirituel, qui n'était accessible qu'à quelques élus dans les mystères, tendanciellement possible pour tous les humains. C'est dans la pleine reconnaissance du fait de cette incarnation, de sa présence terrestre et sensible en Palestine sous la forme de Jésus-Christ, que réside la différence décisive entre les principaux courants de la gnose, parmi lesquels l'anthroposophie a souvent été classée par le clergé, et les différents courants du christianisme ésotérique, également souvent hérésisés par l'Église, les courants des templiers, des cathares et des albigeois, des manichéens, des roscruiciens, etc.²⁹

Steiner ne cherche pas à accéder à l'historicité des représentations religieuses en niant le noyau supra-historique, le noyau d'éternité dans les religions en général. Dans les différents phénomènes religieux qu'il étudie, il intègre des conditions sociales bien réelles, comme lorsqu'il veut interpréter le sens originel du totémisme à partir de la division sociale du travail dans les premières cultures. Il ne conclut pas pour autant, à partir de la signification littérale de l'animal totem, que tout motif animalier dans la religion et la mythologie doit être simplement déduit de modèles dans la production matérielle. Ainsi, la symbolique de l'aigle, du lion et du taureau n'a rien à voir avec un reflet déformé par la religion de l'élevage de bovins, de la chasse au lion et de la capture d'oiseaux, et l'animal qui avait deux cornes comme un agneau, décrit dans l'Apocalypse, n'a pas non plus de lien, aussi lointain soit-il, avec l'élevage de moutons. Steiner l'interprète comme une référence codée au soi-disant démon solaire (Sorat), la puissance de la magie noire, pour laquelle il existe un ancien signe occulte qui se termine par deux cornes. L'interprétation du nombre 666 comme référence à Néron en tant qu'Antéchrist serait aussi plate et naïve - une interprétation reprise par Engels pour pouvoir déduire le christianisme de manière matérialiste, en pensant, comme beaucoup d'autres, devoir prendre l'attente de la fin du monde des premiers chrétiens dans un sens matériel et littéral.³⁰ Selon Steiner, le nombre 666 de l'Apocalypse, qui est un document occulte rédigé dans le langage des mystères, vise le point critique de l'évolution, lorsque la Terre traversera la 6e sous-section de la 6e section de son 6e état de développement : Lorsque la Terre s'unira à nouveau au Soleil, Sorat, l'entité qui s'oppose au Soleil, entraînera dans l'abîme tout ce qui est doté de forces du mal, tandis que le Christ,



l'Agneau, réunira avec lui ceux qui n'ont pas renié leur humanité : l'Apocalypse appelle cela la chute de Babylone et les noces de l'Agneau. La métaphore de l'autre mort indique le destin menaçant des êtres humains qui sortent ainsi du courant normal de l'évolution. Ce destin peut être ressenti comme terrible, mais il n'a pas le caractère de cette damnation éternelle et immuable que lui attribue l'enseignement de l'Église, qui avait l'habitude d'utiliser la description des tourments de l'enfer comme moyen de pédagogie populaire. La possibilité d'une réintégration dans le courant du devenir reste ouverte. Cela correspond à une compréhension qui a toujours vécu dans le courant manichéen du christianisme, souvent méconnu, la reconnaissance que le but ultime de la confrontation avec le mal ne peut pas être son éradication et sa destruction, mais seulement sa transformation et sa rédemption.³¹

Le rapport de Steiner à la religion est, comme on le voit, marqué par cette conscience contemporaine qui, tout au plus, utilise une représentation assez abstraite de Dieu pour la rassurance intérieure

28 Hemleben 1977, p. 100.

29 Sur ces courants, voir par exemple GA 93, conférences 4 et 11.11.04. En particulier sur Christian Rosenkreutz GA 130, 18.12.12, et GA 233a, 13.1.24.

30 Sur le totémisme GA 193, p. 33 et suiv. ; sur l'Apocalypse et en particulier sur le chapitre 13, 11, voir dans GA 104 Engels, MEW 22, p. 468 et suiv.

31 cf. dans GA 104, sur le manichéisme dans GA 93. cf. a. Schütze 1982, 86s.

[189]

et de l'édification, en est très éloigné. La scientificité de sa démarche réside, selon ses propres estimations, dans le fait qu'il rend le monde des images de la religion déchiffrable pour une conscience moderne grâce à l'étude scientifique des faits spirituels qui s'expriment dans ces images, dans lesquelles elles ont longtemps été les seules à pouvoir être transmises. L'idée du purgatoire, par exemple, retrouve un sens compréhensible à travers la description d'un état de conscience appelé kamaloka, que le défunt doit traverser sur son chemin entre les incarnations. Il s'agit de la soif résiduelle d'expériences que seuls les organes physiques qui manquent au défunt peuvent offrir - une privation temporaire qui peut être douloureuse, mais qui représente la seule possibilité d'évolution.³² Steiner ne défend pas non plus dans le domaine religieux un concept de développement plat et linéaire pour lequel l'évolution du culte des ancêtres au monothéisme en passant par le polythéisme se présenterait simplement comme un progrès.³³ Il existe pour lui un point de vue à partir duquel monothéisme et polythéisme semblent compatibles : même le christianisme médiéval ne trouvait rien à redire au fait de croire à la fois au Dieu unique et aux armées célestes. La divinité, la raison du monde qui régit et porte tout, se présente comme une trinité. Elle se révèle ensuite dans une succession de niveaux d'entités relativement indépendantes. Au dernier niveau apparaît l'humain : plus imparfait que les hiérarchies au-dessus de lui, mais à l'image de la puissance créatrice dans sa disposition à l'autonomie - il peut et doit se développer en une future hiérarchie de liberté et de l'amour.

Le processus de propagation du christianisme est une pierre de touche importante pour la thèse marxiste du rôle social réactionnaire de la religion, mais aussi un critère pour le contenu historique et social de l'approche de la religion par Steiner. Steiner le décrit par exemple dans ses cours à l'école d'éducation ouvrière de Berlin ³⁴ . Il part des conflits sociaux de l'Empire romain, de son dogme juridique et de sa mentalité de fonctionnaire qui tuent tout ce qui est spirituel et personnel. La structure administrative de l'Église catholique romaine avec ses diocèses n'est pas une forme créée par le christianisme, mais elle est née selon le modèle de l'État dogmatique romain [...] C'est dans cet État [...] que le christianisme s'est transplanté depuis l'Orient [...] Il faut avoir en tête la dégradation des mœurs de Rome, la superficialité de la vie culturelle, les divertissements horribles, le contraste entre le luxe extrême et la pauvreté et la misère indescriptibles. On importait les cultes des provinces et on essayait de les fondre dans le culte d'État césariste romain. Il en résulta une extériorisation totale de la vie religieuse. Le christianisme s'est opposé à cette extériorisation, d'abord à partir du judaïsme, dont la religiosité avait encore un contenu plus profond : Le religieux devait être renouvelé en renonçant à tout ce qui était mondain et en puisant uniquement au plus profond de l'homme, de l'esprit humain. Des humains profondément érudits, comme Clément d'Alexandrie et Origène, se mirent au service de cette nouvelle idée. Dans les communautés chrétiennes primitives, on pratiquait la fraternité dans la vie économique, une sorte de communauté de biens. Dans les Actes des Apôtres, il est dit à propos de cette pratique : « Il n'y avait parmi eux aucun indigent, [...] on donnait à chacun ce qui lui était nécessaire [...] c'était là ce que l'on opposait à la vie de l'État romain ». Les premiers chrétiens vivaient encore l'impulsion du Christ dans sa réalité, comme l'impulsion



qui unissait véritablement les humains, l'impulsion véritablement socialiste, l'impulsion de la fraternité, de l'amour de son prochain comme de soi-même. Ils reconnaissaient encore dans le sentiment le plus intime de chaque humain de la terre, même dans le publicain et le pécheur, la vérité de la parole : Ce que tu as fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que tu l'as fait.³⁵ C'est grâce à la fraternité pratiquée que le christianisme s'est si rapidement insinué dans le cœur de ceux qui n'avaient rien à espérer. Il n'y avait pas de dogme établi, mais la parole vivante, le libre discours sur la vérité. Ce n'est que lorsque les persécutions ont cessé et que le christianisme est devenu religion d'État grâce à Constantin que les choses ont changé. Car le prix de la reconnaissance était qu'il devait mettre toute son influence à la disposition des détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire assumer effectivement le rôle que le marxisme attribue à la religion en général comme étant essentiel. L'Église a adopté les principes administratifs romains, et le christianisme a été transformé en religion porteuse de l'État.

32 Cf. GA 9, p. 83 et suivantes.

33 Cf. GA 172, p. 202 et suivantes.

34 GA 51, p. 82 et suivantes. Là aussi, sauf indication contraire, les citations suivantes.

35 GA 172, p. 20s.

[190]

Charlemagne reçoit la couronne impériale des mains du pape romain, le Pontifex Maximus (c'est le titre qu'Auguste s'est donné en tant que prêtre suprême d'un culte d'État extériorisé). L'esprit de l'Imperium Romanum se perpétue ainsi au-delà de sa chute, et toute la chrétienté médiévale, on peut même ajouter toute son évolution jusqu'au dogme papal de l'infailibilité du XIXe siècle et au-delà, ne peut se comprendre que par le fait que l'idée romaine de l'État s'est infiltrée dans la chrétienté originelle. Le monachisme a toujours été une révolte contre cette forme politique du christianisme, mais il est lui-même une déviation de sa forme originelle, parce que cette sorte d'isolement, de retrait du monde, lui était totalement étrangère [...]³⁶

Ce n'est qu'à partir de cette évolution que l'on peut comprendre les persécutions des hérétiques, l'Inquisition, l'absence de liberté et la contrainte de conscience dont se sont plaints tant d'esprits libres dans les Églises. Et ce n'est qu'à partir de l'évaluation de cette évolution que l'on peut comprendre le pronostic de Steiner selon lequel l'âge d'or du christianisme, l'époque du développement le plus large de son impulsion la plus intime, est encore devant nous. Mais c'est aussi l'évolution esquissée qui fait de la contradiction entre savoir et foi une contradiction aussi insurmontable que celle à laquelle nous sommes confrontés dans la tradition chrétienne jusqu'au luthéranisme. Si aujourd'hui, dans les Églises, on constate un mécontentement vis-à-vis de la foi dogmatique, si l'on aspire à un engagement social renforcé, dépassant le cadre caritatif, et qui se présente en partie comme une politisation, c'est qu'il y a là des impulsions de renouveau qu'il ne faut pas sous-estimer, même si elles semblent parfois mal orientées, par exemple dans les tendances à la dissolution totale de la religion dans la politique.

C'est la contradiction entre le savoir et la foi qui est aujourd'hui utilisée par le marxisme comme fondement de la thèse de l'inconciliabilité entre la science et la religion. Dans ses efforts pour opposer une conscience scientifique correcte à une conscience religieuse erronée, le marxisme se sert souvent - malgré la liberté de religion accordée par la Constitution des États socialistes - des mécanismes de politique de pouvoir et des méthodes d'administration qui ont été introduits dans le christianisme officiel par le biais de l'idée romaine de l'État. Il n'est pas question que le socialisme réel soit déjà le lieu de la discussion la plus libre qui soit, typique du christianisme primitif. Même au sein de la doctrine dominante, les divergences d'opinion sur telle ou telle ligne sont encore souvent tranchées par les mots d'ordre du parti marxiste-léniniste, même s'il ne faut pas méconnaître que la situation s'est beaucoup améliorée par rapport aux années 30, où l'esprit de l'Inquisition était ravivé dans les caves du GPU.

On a toujours reproché aux pays socialistes que le matérialisme lui-même y avait pris un caractère religieux, qu'il fonctionnait comme une doctrine de salut intramondaine, avec un culte qui allait de la consécration de la jeunesse aux rituels d'acclamation des congrès du parti et aux forêts de drapeaux des défilés décrétés. La susceptibilité avec laquelle on a l'habitude de réagir à ce reproche ne doit pas être un signe de faiblesse. Le fait d'invoquer le fait que les fondements de l'idéologie du parti prévalent sur la pensée scientifique, tant qu'ils ne peuvent pas être remis en question de manière critique dans les discours scientifiques, n'a pas encore dépassé le statut de question de foi. Mais quoi qu'il en soit, l'effort de rendre accessibles à la pensée les questions pertinentes pour la vision du monde, de les trancher par la



connaissance, est un moment positif du marxisme, et peut-être est-il en mesure de porter au-delà de ce qui est donné et de compléter la liberté de religion garantie par la Constitution par une liberté philosophique de même nature. C'est en cela, et non dans l'adoption de toutes sortes de bienfaits douteux du système occidental, que résiderait un progrès décisif dans le développement du socialisme réellement existant. Dans le développement de l'Église, il y a eu des tentatives, sinon d'abolir, du moins d'atténuer l'opposition entre savoir et foi. Il s'agit d'une opposition qui ne peut naître historiquement qu'avec le début d'une culture matérielle : en Grèce se trouve le berceau d'un développement intellectuel qui conduit à la saisie du monde des sens et à sa maîtrise technique, mais en même temps à l'oubli partiel de la dimension spirituelle de l'existence. A l'inverse, en Asie, l'intérêt pour le monde extérieur reste moindre et une culture plus spirituelle se forme. Si Steiner aspire à la réunification de la science, de l'art et de la religion, c'est par un chemin de connaissance moderne qui spiritualise l'image de la nature et scientifie en même temps l'approche du monde spirituel. Pour cela, Steiner doit

36 GA 51, op. cit.

[191]

s'opposer à Kant, qui veut fixer philosophiquement l'opposition savoir/croyance. En revanche, il voit dans la philosophie de Thomas d'Aquin des points d'ancrage pour tenter de résoudre l'opposition. Le néothomisme, qui s'est arrêté à Thomas au lieu de le dépasser, n'est bien sûr pas en mesure de les utiliser. Pour Thomas, la vision du monde d'Aristote devient un guide jusqu'à la limite où la vie psychique humaine peut pénétrer avec ses propres forces ; au-delà de cette limite se trouve ce que, dans l'esprit de Thomas, la vision du monde grecque ne pouvait pas atteindre. Pour Thomas d'Aquin, la pensée humaine a donc besoin d'une autre lumière, par laquelle elle doit être éclairée. Il trouve cette lumière dans la révélation.³⁷ Steiner ne laisse plus de place à un monopole ecclésiastique de l'interprétation d'une chose révélée une fois pour toutes, mais il s'en tient en même temps à la question de Thomas : comment la pensée est-elle rendue chrétienne ? Pour Steiner, cette question est identique à l'autre : comment la pensée humaine, qui dans la science moderne n'est capable de comprendre que ce qui est mort, les lois du monde inorganique et leur action dans les êtres organiques, peut-elle arriver à comprendre ce qui est vivant, l'esprit automoteur comme le fondement de toute existence et de tout devenir ? Et la réponse est que la pensée ne doit pas seulement se tourner vers d'autres contenus, mais qu'elle doit se transformer, s'animer et se spiritualiser dans son essence la plus intime. Par un dépassement intérieur, dont on trouve une ancienne image dans le combat de Michel contre le dragon, l'humain peut surmonter la froideur de sa pensée et trouver une force d'amour agissant de manière spirituelle, qui plonge dans l'essence la plus intime des choses. Une telle pensée peut alors non seulement voir les vérités spirituelles une fois révélées, mais l'esprit lui-même peut se révéler à elle : L'illumination et la christianisation intérieures de la pensée sont l'élévation spirituelle du péché, qui surmonte la chute intellectuelle qui coupe celui qui connaît de l'essence du monde et ne lui permet d'en reconnaître que l'extérieur, l'écorce morte, mais de manière toujours plus précise. C'est une connaissance vivante de la nature, inscrite dans le goethéanisme, qui retrouve le lien spirituel, la cohérence vivante dans les détails de plus en plus effilochés par la dialectique du progrès scientifique - les objets apparemment concrets, en réalité hautement abstraits, des sciences individuelles.³⁸

La compréhension positive de Steiner du développement moderne de science de la nature est fondée sur la compréhension de sa nécessité dans l'histoire de la conscience. Il considère que la science, même en tant que volonté technique de disposer des processus naturels, est utile et justifiée. Cependant, le savoir acquis par des motivations utilitaires ne convient pas à l'étude des véritables énigmes du monde. Les affirmations de la science moderne apparaîtront à une époque ultérieure dans leur localisation et leur relativité, tout comme la vision du monde de Ptolémée nous apparaît aujourd'hui comme conditionnée par le temps. Malgré son approbation du progrès scientifique et technique, Steiner considère que la technique n'est pas neutre, qu'elle n'est humainement pertinente que par la manière dont elle est appliquée. Pour lui, les techniques modernes ont en soi un côté moral qui a à voir avec les qualités de la nature et surtout de la sous-nature sur lesquelles elles reposent. Le fait que le monde plastique et électrique de notre culture soit de plus en plus ressenti comme stérile, froid, triste, etc. a des causes profondes. Mais Steiner ne plaide pas pour un retour en arrière, au contraire, il invite à apprendre à vivre avec les nouvelles réalités, à les maîtriser par une esthétique du quotidien, par un art social, une nouvelle pédagogie, etc. : « Dans l'ère de science de la nature qui commence vers le milieu du XIXe siècle, l'activité culturelle des humains glisse peu à peu non seulement dans les régions les plus basses de la nature, mais en dessous de la nature. La technique devient sous-nature [...] Cela exige que l'humain trouve par l'expérience une connaissance de



l'esprit dans laquelle il s'élève aussi haut dans la sur-nature qu'il s'enfonce sous la nature par l'activité technique sous-naturelle. Il crée en son for intérieur la force de ne pas sombrer.³⁹ Dans cette affirmation, l'humain n'est pas une abstraction, mais une individualité individuelle. La question de l'individualité est le problème central autour duquel s'articule la compréhension de la différence entre le marxisme et l'anthroposophie. Les formulations de la philosophie marxiste sur le développement des forces essentielles comme fin en soi, la communauté individuelle, etc.⁴⁰, tournent autour de la véritable question centrale, considérée d'un point de vue anthroposophique, de l'essence de l'identité de soi de l'homme, de son « Je », sans atteindre ce

37 GA 18 I, p. 73 et suivantes.

38 Sur Thomas GA 74, p. 71 s. ;

39 GA 26, P. 259.

40 Cf. au chapitre précédent.

[192]

ce noyau : la suppression du concept spéculatif et idéaliste du Je reste abstraite, parce qu'elle a perdu la réalité du Je et ne l'a pas conservée. L'individualisme de Steiner n'a pas du tout échappé à la vision marxienne de l'humain en tant qu'être qui ne peut s'individualiser qu'en société⁴¹ : mais il insiste sur le fait que seules des personnalités libres sont capables de former une véritable communauté - par opposition à la simple formation d'un troupeau. La socialité est la reconnaissance du Je dans l'autre : La négation du Je avec des arguments socialistes annule le socialisme avec le Je. La communauté et la collectivité ne sont pas la même chose : dans les masses en action, l'individu peut être très peu sujet, c'est-à-dire puissant, mais il peut être fortement animé par des états d'ivresse. Sartre évoque la faiblesse du marxisme dans la question cardinale de la conception de la personnalité lorsqu'il constate que la spécificité de la personnalité d'un Flaubert ne peut justement pas être déduite de sa situation générale de classe bourgeoise.⁴² Après tout, tout intellectuel bourgeois ne devient pas Flaubert. Si ce n'est pas en théorie, le marxisme s'est toujours heurté à ce problème dans sa pratique : Je ne sais pas pourquoi quelqu'un sauve la vie de son camarade dans un camp de concentration au péril de sa vie (uniquement) parce que je connais son appartenance de classe et de parti, je sais quelles expériences politiques et autres il a faites. La vie montre que des personnes qui ont à peu près les mêmes conditions à cet égard se comportent différemment dans des situations limites. Pourquoi un ouvrier devient-il révolutionnaire alors qu'un autre voit tout le bonheur de sa vie dans l'entretien d'un petit jardin ouvrier ? L'existentialisme a voulu s'approcher de ce problème avec la catégorie de la situation limite et la question de l'authenticité et de l'originalité des impulsions subjectives à agir, sans toutefois pouvoir donner un véritable contenu à cette originalité : l'individualité reste le reste éternellement inexplicable dont le sens se dérobe en permanence à la pensée qui doit pourtant poser la question du sens. Steiner, en revanche, veut se soustraire à la mystification de ce surplus qu'un être humain représente au-delà de l'hérédité et de l'empreinte du milieu, par l'idée de réincarnation : De même que l'on ne peut pas concevoir une espèce animale comme née du néant, de même que l'on doit la considérer comme produite par l'évolution, de même l'individualité dans sa forme donnée ne peut être considérée que comme le résultat de l'évolution de ses formes antérieures. Mais ce lien doit être un lien immanent, un lien de l'individualité avec elle-même : l'individualité ne peut être conçue que comme issue de l'auto-descendance : Le naturaliste italien Francesco Redi était considéré comme un dangereux hérétique par la sagesse dominante du XVIIe siècle, parce qu'il affirmait que les animaux inférieurs étaient aussi issus de la reproduction. Il a échappé de justesse au destin de martyr de Giordano Bruno et de Galilée [...] Redi n'avait rien affirmé d'autre que ce qui est aujourd'hui communément admis, à savoir que tout être vivant est issu d'un être vivant. L'anthroposophe se trouve aujourd'hui dans une situation similaire à celle du penseur italien. Sur la base de ses connaissances, il doit dire du psychique ce que Redi a dit du vivant. Il doit affirmer que l'âme ne peut naître que de l'âme. Et si la science de la nature continue d'avancer dans la même direction qu'elle a prise depuis le XVIIe siècle, alors le temps viendra où elle défendra elle-même - par elle-même - cette conception⁴³.

Aujourd'hui, l'hérésie ne recourt certes plus au bâcher, mais se contente de discréditer publiquement l'adversaire en le qualifiant d'esprit de clan et de tête folle. Le fait que l'âme ait des propriétés spirituelles, tout comme le ver physique, ne conduit pas encore aujourd'hui à aborder un fait avec le même esprit de recherche que l'autre [...] Certes, on admet en cas de nécessité que les propriétés spirituelles d'un être humain doivent provenir de quelque part, tout comme les propriétés physiques. On se demande comment il



se fait que même des jumeaux, qui ont toujours été placés au même endroit, sous la garde d'une nourrice, diffèrent par des caractéristiques essentielles. On cite aussi parfois le fait que l'on dit des jumeaux siamois que leurs dernières années de vie ont été assez inconfortables en raison de leurs sympathies opposées pendant la guerre civile nord-américaine.

Il est sans doute justifié de remonter jusqu'aux ancêtres physiques pour expliquer les qualités psychiques inférieures et de parler également d'hérédité,

41 Marx, Grundrisse, p. 6.

42 Sartre 1964, 49 et suiv., 112 et suiv.

43 GA 34, p. 67 et suivantes. Où se trouvent également les autres citations.

[193]

comme on le fait pour les caractéristiques corporelles. Mais ce qui est proprement spirituel chez l'humain ne peut pas être compris ainsi, les caractéristiques supérieures de l'âme ne sont pas seulement graduellement différentes de l'âme animale. Que les lois de la nature organique soient des augmentations de celles de la nature inorganique, plus personne ne l'interprète aujourd'hui dans le sens de la thèse de l'origine, selon laquelle les vers naissent de la boue. Pourtant, de manière incohérente, on continue de procéder selon une telle logique vis-à-vis du spirituel et de l'âme. On ne comprend pas que la biographie a la même signification fondamentale pour l'humain individuel que la description de l'espèce pour l'animal [...] L'humain individuel est plus qu'un exemplaire du genre humain. Il a ses caractéristiques génériques en commun avec ses ancêtres physiques dans le même sens que l'animal. Mais là où s'arrête le caractère générique, là commence pour l'humain ce qui conditionne sa position particulière, sa tâche dans le monde. Et là où commence cette tâche, s'arrête toute possibilité d'explication selon le modèle de l'hérédité physique animale. Je peux attribuer le nez et les cheveux de Schiller, peut-être aussi certaines caractéristiques de son tempérament, à ce qui leur correspond chez ses ancêtres, mais pas son génie.

On se représente le développement supérieur dans le règne animal de telle sorte qu'une espèce animale est issue d'une espèce similaire qui n'est qu'un degré plus bas qu'elle. L'âme de Newton doit donc être issue d'une autre âme qui lui ressemble, mais qui est seulement un degré plus bas qu'elle. L'âme de Newton comprend pour moi sa biographie [...] Je reconnais Newton à partir de sa biographie, comme je reconnais un lion à partir de la description de son espèce. Et je comprends l'espèce du lion quand je m'imagine qu'elle est issue d'une espèce inférieure par rapport à elle. Je comprends donc ce que j'englobe dans la biographie de Newton quand je me la représente développée à partir de la biographie d'une âme qui lui ressemble, qui lui est apparentée en tant qu'âme. L'âme de Newton était donc déjà là sous une autre forme, comme l'espèce lionne était déjà là sous une autre forme. Pour une pensée claire, il n'y a pas d'échappatoire à cette conception [...] Mais par elle, la réapparition de l'entité que l'on comprend dans la biographie est assurée. Ou bien l'on abandonne toute la doctrine scientifique du développement, ou bien l'on admet qu'elle doit être étendue au développement psychique. Il n'y a que deux possibilités : ou bien chaque âme est créée par miracle, comme les espèces animales devraient être créées par miracle si elles ne s'étaient pas développées séparément ; ou bien l'âme s'est développée et a existé auparavant sous une autre forme, comme l'espèce animale a existé sous une autre forme. Il faut avoir le courage de croire aux miracles, si l'on ne peut avoir l'autre courage, à l'opinion anthroposophique de la réapparition de l'âme ou de la réincarnation. La biographie ultérieure est dans une certaine mesure l'effet de la biographie antérieure, à partir de laquelle elle doit être expliquée. C'est le contenu de la loi du karma, qui dit : tout ce que je peux et fais dans ma vie présente n'est pas là à part comme un miracle, mais est lié comme effet aux formes d'existence antérieures de mon âme, et comme cause aux formes ultérieures.

Le rapport de causalité n'est pas mécanique : la métamorphose agit dans le contexte de la chaîne des biographies - le caractère, les capacités, etc. doivent être pensés dans une large mesure comme des métamorphoses des vécus, des attitudes et des expériences des incarnations passées.

La conception de Steiner est très éloignée d'une version fataliste du karma, qui, en tant que destin créé par l'humain lui-même, peut justement être modifié et allégé par les actions et les efforts libres de l'humain. Cela vaut également pour l'autre personne, qu'il s'agit d'aider à maîtriser et à traverser son destin. Le karma ne s'accomplit pas seulement, il se forme et se transforme en permanence, le hasard pouvant aussi jouer un rôle.⁴⁴ La pensée de réincarnation chez Steiner n'a rien à voir avec une justification primitive des inégalités sociales par l'indication de leur cause par des fautes antérieures, selon la devise que les plus faibles socialement sont eux-mêmes coupables. Il s'agit au contraire d'une exhortation à créer des conditions



socialement justes qui offrent à l'individualité les meilleures possibilités d'épanouissement biographique. L'idée de réincarnation rend l'humain coresponsable du destin de la terre : selon cette conception, il ne quitte pas la terre pour attendre le jour du jugement dernier dans l'au-delà, mais pour y agir à nouveau. Il ne peut pas dire : après moi le déluge.⁴⁵ Les individus font l'histoire en traversant les différentes époques historiques. Là où Marx parle de l'auto-engendrement de l'espèce par le travail, Steiner comprend aussi l'individu

44 Cf. dans GA 34 l'essai Y a-t-il un hasard ? et GA 163.

45 Cf. Verbrugh 198

[194]

comme produit de son propre travail, non seulement sur la nature, mais aussi sur lui-même, à travers différentes biographies. La forme spirituelle déterminée de l'humain doit être comprise comme le produit de son propre travail : c'est-à-dire qu'elle ne peut pas provenir de la nature des germes matériels, ni uniquement des empreintes du milieu, car c'est un psycho-spirituel déterminé en soi qui entre en interaction avec le milieu, et non une tabula rasa. Je dois donc avoir commencé à travailler sur moi avant ma naissance, mais je ne peux pas concevoir ma préexistence comme purement spirituelle : ce qui, dans le milieu physique, est déterminant pour l'âme humaine est tel qu'il agit comme une expérience vécue dans la vie physique sur une expérience vécue antérieurement de la même manière.⁴⁶ C'est-à-dire qu'il s'exprime comme capacité à accomplir une certaine action, comme habileté à réaliser une certaine tâche.

Selon l'idée de réincarnation, l'esprit apparaît dans une biographie comme une répétition de lui-même avec les fruits des vies terrestres passées. Ces fruits ont mûri dans l'intervalle entre la mort et une nouvelle naissance, au cours de laquelle les expériences de la biographie passée sont transformées par l'humain, en association avec les êtres supérieurs du monde spirituel, en capacités pour la biographie future, en germe pour une nouvelle vie. Lors de l'incarnation, l'environnement et l'aptitude des dispositions physiques qu'un couple parental donné peut mettre à disposition jouent un rôle important, car ils déterminent si et comment l'individualité peut atteindre ses objectifs de vie : De ce point de vue, l'incarnation de l'individualité de Johann Sebastian Bach dans une famille de musiciens n'est absolument pas un argument en faveur de l'hérédité physique de son génie.⁴⁷ Sur la scène terrestre, l'humain rencontre, sous une forme ou une autre, les conséquences des actes de sa biographie passée. L'idée de réincarnation signifie que le sujet ne s'objective pas seulement au sens immédiat dans l'objet du travail, mais aussi dans les conditions extérieures et intérieures, les possibilités et les obstacles de son existence future. Ses actes lui apparaissent désormais comme des puissances en quelque sorte objectivées, précisément comme un destin.⁴⁸

Ce que Steiner dit et écrit sur la technique du karma, sur les destins post-mortem des humains, sur une interaction - qu'il ne faut absolument pas penser dans un sens spiritualiste - entre le monde des vivants et celui des morts, sur l'intervention d'entités spirituelles supérieures dans le cours de la vie, tout cela ne peut pas être traité plus avant ici. Il convient seulement de souligner encore une fois que Steiner pense l'idée de réincarnation en lien indissociable avec l'impulsion fondamentale chrétienne, la communauté spirituelle de tous les humains : en concevant l'humain s'incarnant à différentes époques et dans différents cercles culturels, alternativement en tant qu'homme et femme, tantôt dans telle race, tantôt dans telle nation, ces dispositions différenciant l'humanité apparaissent comme les moins importantes, ne concernant pas le véritable noyau de l'humain : l'identité de soi donnée dans le Je. Or, l'essentiel du christianisme consiste à respecter ce « je suis » dans l'autre, à aimer l'humain pour lui-même. C'est pourquoi le lien entre le christianisme et la pensée de la réincarnation semblait si décisif à Steiner.

On a souvent objecté à l'idée de réincarnation que l'on ne se souvient pas des vies passées. On pourrait répondre à cela que l'on ne se souvient pratiquement pas non plus de ses trois premières années de vie ou de sa période embryonnaire. De même que l'oubli des nombreuses tâches individuelles que l'on a dû accomplir pour apprendre à écrire est une condition pour maîtriser cet art maintenant - si l'on devait se souvenir péniblement de tous les détails, on ne pourrait pas écrire avec fluidité -, de même l'oubli des expériences de la vie passée est, dans une certaine mesure, une condition pour qu'elles puissent se manifester dans la vie actuelle, transformées en capacités. Mais cela ne signifie pas que cette source d'activité supraconsciente ne soit pas accessible à une conscience élargie par un exercice approprié. Steiner est aussi d'avis que le développement de la conscience humaine conduira à un état dans lequel les réminiscences des vies passées seront la norme.⁴⁹

Steiner souligne le rôle de la personnalité dans l'histoire, mais pas de manière à ce que seule la personnalité particulière, la personnalité géniale, soit prise en compte. Il ne conçoit pas non plus le rôle de la



personnalité dans un sens subjectif et idéaliste, qui ne laisserait pas d'espace des

46 GA 9, P. 58.

47 Cf. GA 283, conférence du 26.11.1906.

48 Cf. dans GA 9, en particulier p. 67 s.

49 GA 166, s. conférence.

[195]

nécessités historiques. Autant il ne faut pas dissoudre les capacités individuelles de l'humain dans des catégories générales et sociales, autant il ne faut pas oublier que l'apparition d'un grand humain n'est en quelque sorte que le symptôme de l'existence de certaines forces et puissances spirituelles. Il est la porte par laquelle ces forces s'expriment dans le devenir historique, ce qui ne contredit pas le fait que beaucoup de l'individualité, de la subjectivité de telles personnalités dirigeantes ne se répercute pas dans de vastes cercles. Imaginez un instant tout ce qui a été introduit dans la vie de l'humanité moderne par la découverte de l'Amérique. On peut s'imaginer que Christophe Colomb n'aurait pas été en mesure d'accomplir son acte en raison d'une lésion cérébrale, mais on ne peut pas s'imaginer que cela aurait empêché la découverte de l'Amérique. Il ne fait aucun doute pour Steiner que les événements mondiaux eux-mêmes font appel aux individus humains qui, par leur karma, sont particulièrement aptes à faire ceci ou cela que les événements mondiaux exigent.⁵⁰

Que la personnalité doive agir dans les limites de son époque, qu'elle trouve des conditions objectives à son action, cela n'est pas contesté entre le marxisme et l'anthroposophie. Mais la question de la valeur et de la dignité de la personne n'est pas résolue par la référence aux conditions dans lesquelles elle agit. Mais cette question n'est-elle pas aussi la véritable question sociale ? Le capitalisme n'est-il pas inhumain parce qu'il traite le travailleur individuel comme un facteur de coût interchangeable et non comme une individualité ? La protestation humaniste réelle contre la guerre n'est-elle pas fondée en fin de compte sur le fait que l'individu est réduit à l'état de matériel humain dans la guerre et sacrifié à une nécessité abstraite et générale ? En réduisant l'humain à un être biosocial de type matériel, le marxisme se prive de l'argument le plus fort en faveur d'un renouvellement social fondamental à partir de l'humain, c'est-à-dire en faveur de cet humanisme réel qui est l'incarnation de l'objectif projeté par Marx. C'est dans ce déficit que réside l'une des raisons essentielles de la nécessité d'un dialogue entre le marxisme et l'anthroposophie.

50 GA 196, P. 135, 38.

[196]

Concepts pédagogiques - une perspective

Dans ce travail, il a souvent été question de la nécessité d'un dialogue. La pédagogie devrait constituer un domaine particulièrement intéressant à cet égard. Pour le marxisme et l'anthroposophie, la question de l'éducation est une question sociale ; tous deux soulignent le rôle de la pratique dans l'apprentissage et parlent de la formation de la personnalité dans tous les domaines. D'autre part, c'est précisément dans le domaine de la pédagogie que les différentes conceptions de l'humain s'affrontent de manière particulièrement nette.

La pédagogie Waldorf est l'un des domaines pratiques les plus développés de l'anthroposophie. Elle a acquis une force de rayonnement considérable et ses succès sont indéniables, surtout dans le contexte des déficits de l'enseignement public dans les pays occidentaux et de la crise de sa réforme. Dans les pays socialistes, il n'y a jusqu'à présent guère d'informations suffisantes sur la pédagogie Waldorf - le manque d'écoles indépendantes se fait sentir ici. Cela ne signifie pas que l'on n'essaie pas de suivre attentivement les tendances pédagogiques dans le monde entier ; il existe aussi une certaine marge de manœuvre pour des expériences pédagogiques modèles, aussi limitées soient-elles. Il y a des signes qui montrent qu'en Union Soviétique par exemple, il y a un intérêt latent pour la pédagogie Waldorf, et ce même au sein de la pédagogie officielle, plutôt en tout cas que dans la pédagogie académique des pays anglo-saxons par exemple.¹

On oublie parfois que Rudolf Steiner était d'avis que des éléments de sa pédagogie pouvaient tout à fait être intégrés peu à peu dans l'enseignement général, que la pédagogie Waldorf n'avait pas un caractère exclusif.² Bien entendu, il était implicite que certains aspects ne pouvaient pas être choisis et transformés en objectifs



éducatifs inappropriés pour une éducation à la liberté. On peut garder cela à l'esprit tout en estimant que c'est dans le domaine de la pédagogie qu'un dialogue a le plus de chances d'avoir des effets pratiques immédiats et fructueux. Cela vaut bien sûr pour les deux parties : autant le marxisme n'a pas intérêt à ignorer la pédagogie Waldorf, autant celle-ci ne devrait pas renoncer à prendre en compte les expériences de l'école de travail socialiste. Et la confrontation avec le marxisme est certainement aussi appropriée pour favoriser au sein du mouvement des écoles Waldorf la réflexion sur ses propres racines dans un mouvement de renouvellement de la société dans son ensemble.

Le champ de la théorie et de la pratique pédagogiques est suffisamment vaste pour offrir la matière d'une étude approfondie. Nous ne pouvons ici que donner un aperçu, une esquisse grossière des deux conceptions de l'éducation et de leur genèse.

Pour les marxistes, la doctrine de la superstructure de base s'applique aussi à l'éducation et à la formation : c'est-à-dire que l'on considère l'éducation dans un rapport de correspondance avec les structures économiques. Sous le capitalisme, les chances de formation de la masse sont en principe limitées par l'ordre orienté vers le profit : l'intérêt de valorisation du capital détermine l'étendue et les limites de la qualification : le système de formation présente donc les barrières et les degrés sociaux les plus divers. Dans les conditions de la révolution scientifique et technique, les exigences en matière de niveau de qualification des travailleurs et de flexibilité professionnelle augmentent, selon la conception marxiste. Le capital doit donc accorder plus de formation, mais tente d'en répercuter les coûts sur la collectivité par le biais du budget de l'État. De manière générale, le rôle de l'État capitaliste dans l'éducation est considéré avant tout sous cet aspect économique.

Cette analyse conduit à la conviction que la tâche principale pour la mise en place d'un système de formation servant les intérêts des travailleurs en matière de formation complète est la lutte pour le socialisme. Cela ne signifie pas qu'avant la révolution socialiste, la lutte pour la réforme de ce système soit considérée comme inutile, ni qu'après la révolution socialiste, la question de l'éducation puisse être résolue d'elle-même. En ce qui concerne ce dernier point, on considère qu'une révolution culturelle - certes pas dans le sens de la révolution culturelle maoïste des années 60 - est une étape nécessaire de la construction socialiste.

1 Cf. Wilenius 1983.

2 Cf. GA 305, p. 149 ; GA 307, p. 246.

[197

Dans sa conception pédagogique, le marxisme se rattache aux idéaux éducatifs des socialistes utopiques : Le socialiste des débuts, W. Weitling, réclamait déjà une éducation complète pour tous, en mettant au premier plan l'utilité matérielle du savoir pour la société : le lien entre l'enseignement et le travail productif devait aussi servir à cela.³

Dans sa critique du programme de Gotha, Marx a formulé des thèses importantes sur la question de l'éducation : il s'est opposé à l'exigence d'une éducation générale du peuple par l'État, formulée dans ce programme indépendamment de la question du système social. Déterminer par une loi générale les moyens de l'école populaire, écrivait-il, est tout autre chose que de désigner l'État comme éducateur du peuple. Au contraire, le gouvernement et l'Église doivent être exclus de manière égale de toute influence sur l'école.⁴ En Prusse, c'est plutôt l'État qui doit être soumis à une rude éducation par le peuple. L'objectif de la politique éducative de la social-démocratie doit être d'augmenter la formation scientifique de la classe ouvrière et de rendre les ouvriers capables de diriger les processus de production. Des écoles techniques offrant un enseignement théorique et pratique sont exigées : l'éducation polytechnique est le concept. Après la révolution d'octobre, la possibilité de mettre en pratique les idées du marxisme s'est présentée pour la première fois par le biais de la révolution culturelle socialiste. La Russie connaissait alors une situation particulière dans la mesure où le besoin de rattrapage en matière d'éducation et de formation était bien plus important qu'en Europe centrale et occidentale : en 1887, 73,7% de la population était analphabète, un tiers des écoles élémentaires (de 3 à 4 ans, généralement à classe unique) dépendait de l'Église. En 1915, il n'existait que 1547 écoles élémentaires ; en un temps historiquement court, le nouvel État a éliminé l'analphabétisme. En 1918, le Conseil des commissaires du peuple a publié une déclaration sur un système d'éducation uniforme et sans barrières, qui doit mener du jardin d'enfants à l'université : tous doivent avoir les mêmes chances de formation, chacun peut désormais bénéficier gratuitement des prestations du système éducatif. Il en résulte une école du travail dont le premier fondement sera l'enseignement psychologique selon lequel on ne saisit vraiment que ce que l'on absorbe activement [...] De ce point de vue, le principe



du travail agit comme une connaissance active, mobile et créative du monde [...].⁵

Déjà à l'époque, l'école obligatoire de 12 ans est visée, mais elle n'est atteinte que plus tard. L'exercice d'aptitudes pratiques dans l'atelier des élèves, le jardin scolaire et dans le cadre de stages (mécanique, agriculture, électrotechnique, etc.) - voilà quelques aspects de la nouvelle pédagogie.

L'éminent historien de l'art et écrivain A. W. Lunatscharski (1875-1933), premier commissaire du peuple à l'éducation, a associé ses idées marxistes à des approches de la pédagogie réformatrice ; Pavel Blonski (1884-1941) était à l'époque probablement le plus important théoricien de l'école de travail socialiste. Sa devise était la suivante : pas de rabotage/affûtage, seulement la promotion du développement intérieur des enfants, car toute autre idéologie ne signifiait que mutilation et contrainte organisée.⁶

Ces idées font penser à la pédagogie antiautoritaire qui a été développée plus tard en Occident. Lénine, quant à lui, prônait le travail, la discipline et l'ordre : Il ne faut certes pas rétablir l'ancienne école de bachotage, mais sans connaissance et sans formation de la mémoire, l'éducation socialiste reste une phrase.⁷ Cette attitude devient de plus en plus déterminante pour la pédagogie soviétique. En 1929, la veuve de Lénine, Nadejda Kroupskaïa (1869-1939), devient commissaire adjointe du peuple pour l'éducation et encourage cette tendance.

On comprend mieux l'ampleur inimaginable des tâches à accomplir à l'époque lorsqu'on sait qu'en 1922, selon les statistiques officielles, il y avait en Union soviétique 7 à 9 millions d'enfants sans parents et sans abri, principalement en raison de la guerre civile.

L'instituteur Anton Semenovitch Makarenko (1888-1939) devient un pionnier de la pédagogie soviétique grâce à son travail auprès des jeunes délinquants. Refusant tout anti-autoritarisme, il transforme une colonie de travail de jeunes délinquants par l'établissement d'une hiérarchie autogérée dans une

3 D'après Kirsch 1979, p. 267 et suivantes. Cf. également le développement de l'école socialiste.

4 MEW 19, p. 30 s. Voir aussi i.f.

5 Déclaration sur l'école unique de travail (1918), d'après Kirsch, op. cit.

6 Cité d'après Kirsch, p. 288

7 LW 31, p. 277, d'après ibid.

[198]

communauté fonctionnelle. Il voit dans le collectif la grandeur décisive pour la formation de la personnalité, le collectif ne signifiant toutefois pas pour lui une communauté semblable à un troupeau, mais une entité dont l'unicité de l'individu dépend tout autant que celui-ci de l'unicité de l'autre.⁸

Il est compréhensible que cet aspect de l'enseignement de Makarenko ait été plutôt sous-estimé à l'époque de Staline et en partie aussi après. Aujourd'hui encore, l'accent mis sur le travail et la discipline l'emporte souvent sur l'éducation à l'autonomie et à la responsabilité personnelle. Comme l'idéologie marxiste-léniniste et ses prémisses philosophiques sont fondamentales et imprègnent toutes les matières, les questions de sens sont toujours déjà décidées d'avance, la formation du jugement propre de l'adolescent n'est pas suffisamment stimulée. L'organisation des enfants ou l'association de jeunesse communiste doivent exercer la coresponsabilité des élèves, mais les intègrent en même temps dès le plus jeune âge dans des structures de pensée politico-idéologiques prédéfinies. Il peut en résulter des tendances à l'adaptation extérieure, à l'indifférence intérieure et à la mentalité de carrière. La formation pratique met fortement l'accent sur l'aspect technique et la maîtrise du corps est d'emblée fortement orientée vers le sport de compétition. Cela ne signifie pas pour autant que les aspects artistiques ne sont pas pris en compte : Les talents artistiques sont tout à fait encouragés de manière ciblée.

Les partis marxistes occidentaux s'engagent tous, sous une forme ou une autre, pour une meilleure dotation matérielle des établissements d'enseignement, pour une réforme démocratique de l'enseignement qui crée un système de formation unifié par le biais de l'école et de l'université globales. Ils luttent pour la garantie matérielle de l'égalité des chances et pour la cogestion et le contrôle démocratique dans le domaine de l'éducation, contre la subordination du système éducatif aux intérêts des grands groupes. La compréhension de la fonction des écoles libres est très peu développée, il existe même souvent une tendance à voir dans les écoles libres des écoles privées destinées à une élite fortunée, qui ne méritent pas d'être conservées. Cette tendance se retrouve d'ailleurs jusque dans les cercles syndicaux et dans de nombreux partis sociaux-démocrates, raison pour laquelle il serait extrêmement important pour les partisans d'un système scolaire libre d'aider à combler les déficits d'information et les préjugés existants.

La pédagogie marxiste veut transmettre, outre un standard professionnel élevé, certains contenus éducatifs



marqués par l'idéologie marxiste-léniniste. L'héritage culturel progressiste, la morale socialiste, la clarté idéologique et la fermeté des principes sont des mots-clés. Si l'on fait abstraction de ces points, les différences avec la pédagogie pratiquée dans les pays capitalistes sont souvent moins importantes que les différences entre cette pédagogie et la pédagogie Waldorf. La pédagogie marxiste reprend les contenus d'apprentissage - à l'exception des thèmes politiquement et idéologiquement brûlants - de manière relativement peu critique des différentes sciences spécialisées. Le problème didactique réside en premier lieu dans l'enseignement de ces matières prédéfinies. Pour la définition des programmes d'études, c'est le besoin social en qualifications qui est déterminant. L'idéal est de pouvoir produire des résultats prévisibles grâce à des méthodes d'éducation psychologiquement fondées ; la problématique d'une telle approche, en quelque sorte technologique de la conscience, est peu perçue.

Cependant, il ne faut pas sous-estimer l'état des discussions sur les questions de psychologie du développement parmi les marxistes : Il existe un certain nombre d'approches remarquables qui sont susceptibles d'être développées et qui pourraient finalement ouvrir de nouvelles voies de réflexion. Nous ne parlerons ici que brièvement de la situation de la psychologie soviétique. Pour la comprendre, il est tout d'abord important de voir comment, dans le développement de la science psychologique en Union soviétique, la conception mécano-matérialiste de Pavlov et de Bechterev a été repoussée ou recouverte par une conception dialectique-historique-matérialiste bien plus différenciée, représentée par des noms comme Vygotski, Leontiev et Tubinstein. Klaus Hozkamp et Volker Schurig ont retracé ce processus de manière impressionnante.⁹

Les prémisses théoriques et méthodologiques générales de la psychologie du développement marxiste ont été traitées dans le cadre de l'exposé précédent, en particulier dans les paragraphes sur la théorie de la conscience et la théorie de la personnalité ; cet exposé n'a pas besoin d'être répété ici. Il a été montré que pour le marxisme, une catégorie décisive est celle de la pratique. Vygotski souligne en ce sens l'activité de l'humain dans l'interaction sujet-objet

8 D'après Kirsch 290 s.

9 Dans l'introduction de l'édition allemande. Leontjew, Problem der Entwicklung des Psychischen (Problème du développement du psychique).

[199]

et s'oppose à un traitement réductionniste de la parole et de la pensée ou de leur relation. Il accepte une certaine activité interne de la conscience sans se détourner complètement de la doctrine des réflexes conditionnés. Vygotski fait l'éloge du psychologue suisse Jean Piaget parce que celui-ci a tenté, dans sa doctrine du développement de l'intelligence chez l'enfant, de caractériser positivement la spécificité qualitative de la pensée enfantine, même s'il critique le diagnostic de Piaget sur l'égoïsme de la petite enfance : pour Vygotski, le petit enfant est déjà un être social. Piaget a repris en partie cette critique.¹⁰ Vygotski s'oppose à un matérialisme mécanique qui doit nier l'existence d'actes volontaires conscients. Il défend la thèse selon laquelle ces actes réellement existants n'ont pas leurs racines dans le cerveau, mais que ces racines se trouvent dans la relation de l'enfant à l'adulte, c'est-à-dire dans les formes sociales de l'activité de l'enfant.¹¹

Plus tard, Leontjew a développé, à la suite de Vygotski, la théorie de la formation des actions mentales et donc du développement intellectuel par l'intériorisation des actions extérieures : l'intériorisation, c'est-à-dire la transformation progressive des actions extérieures en actions intérieures, est un processus qui se déroule inévitablement au cours de l'ontogenèse de l'être humain. Il est nécessaire dans la mesure où le contenu principal du développement de l'enfant est d'acquérir les acquisitions de la connaissance humaine.¹²

De telles réflexions ont été poursuivies par Rubinstein, Galperin, Elkonin, Dawydow et Talysina et utilisées pour la psychologie pédagogique. Dans son ouvrage Problèmes du développement du psychisme, Leontiev lui-même étudie entre autres des questions telles que le développement des formes supérieures de mémoire. La formation des capacités y est considérée sous l'aspect de la formation de systèmes cérébraux fonctionnels : c'est-à-dire que le rôle de l'activité est également analysé dans la formation des fonctions cérébrales, sans toutefois que le matérialisme soit remis en question de manière critique. Leontjew constate que les connaissances ne suffisent pas à elles seules à éveiller la volonté, et examine de ce point de vue les différentes motivations d'apprentissage des élèves de différents âges. Pour les premières classes, par exemple, c'est l'apprentissage en tant que tel qui est important ; plus tard, ce sont les preuves extérieures de performance sous forme de notes ou l'accomplissement honorable du rôle d'élève dans le collectif qui deviennent importantes, et plus tard encore, ce sont les perspectives professionnelles qui deviennent une



motivation pour l'apprentissage. Pour Leontjew, le petit enfant est encore entièrement sous la domination de son champ de perception, le rapport supérieur entre les motifs doit être créé de l'extérieur, par l'éducateur. Leontjew considère que la maturité scolaire dépend psychologiquement de la capacité à gérer les motifs, de telle sorte que l'on peut parler d'une possibilité élémentaire de contrôler son propre comportement.

En somme, la psychologie marxiste s'efforce de fonder la pédagogie sur une approche scientifique de l'humain et des étapes de son développement intellectuel et psychique, une exigence que l'on retrouve déjà chez Pestalozzi et qui est particulièrement présente dans l'anthroposophie.

Tournons-nous maintenant vers l'art de l'éducation de Rudolf Steiner. Dans le mot « art de l'éducation », on comprend déjà que Steiner n'a pas en tête une théorie pédagogique isolée, mais une vision de l'être humain en pleine croissance qui peut se vérifier et s'exercer dans la pratique pédagogique immédiate. Selon lui, tout dépend de la capacité des enseignants à faire preuve de cette créativité pédagogique guidée par la connaissance, qui ne peut être acquise par aucune connaissance pédagogique livresque. La science, l'art et la religion qui prennent vie - voilà ce que doit devenir tout enseignement.

Aujourd'hui, on peut parfois entendre dire que la pédagogie de Steiner n'est rien d'autre qu'une variante de la pédagogie réformée avec une ornementation idéologique particulière. Mis à part le fait que Steiner n'a délibérément pas conçu l'école Waldorf comme une école de vision du monde, la première partie de l'argument n'est pas non plus correcte. Si l'on prend par exemple les différences entre les accents pédagogiques de Blonski et de Lénine, telles qu'elles ont été présentées, Steiner - contrairement à ce que l'on pourrait attendre - n'aurait pas du tout été d'accord avec Blonski. Dans l'une de ses conférences pédagogiques, Steiner met en garde de la manière la plus pressante contre les réformes scolaires de Lounatcharski, et il ressort clairement du contexte que la préoccupation concerne des expériences éducatives anti-autoritaires. Car dans le pendant immédiat avec la déclaration est décrite la visite d'une école dans laquelle une pédagogie réformée antiautoritaire a conduit à ce que les élèves

10 D'après Jaroshevski 1975, p. 322 et suivantes.

11 Lurija 1978, p. 644.

12 Leontjew 1977, p. 196.

[200]

se prélasser de préférence sur les bancs et bavardent. Ce que Steiner critique à l'époque s'est beaucoup moins développé dans les pays socialistes, mais a plutôt connu de nouvelles éditions à l'Ouest dans les années 60 et 70.¹³

Le concept pédagogique de Steiner est déjà largement mûr lorsque le fabricant Emil Molt lui demande, peu après la fin de la Première Guerre mondiale, de prendre la direction d'une nouvelle école pour les enfants d'ouvriers de la fabrique de cigarettes Waldorf-Astoria. Molt avait alors déjà commencé depuis quelque temps à organiser des manifestations éducatives au sein de l'entreprise pour les ouvriers, qui avaient ainsi émis le souhait d'obtenir une meilleure éducation scolaire pour leurs enfants.¹⁴

L'activité de précepteur de Steiner avant le tournant du siècle lui avait permis d'acquérir une riche expérience pédagogique, tout comme son travail à l'école d'éducation ouvrière de Berlin. Dès 1907, son petit ouvrage *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* (L'éducation de l'enfant du point de vue de la science de l'esprit) était paru. Déjà à l'époque, on y lit que ce ne sont pas des expressions générales qui peuvent être à la base d'un véritable art de l'éducation, mais seulement une véritable connaissance de l'être humain : il faut savoir sur quelle partie de l'entité humaine on doit agir à un certain âge de la vie et comment une telle action se fait de manière appropriée.¹⁵

Lorsque l'ouvrage fut publié, les adeptes de Steiner n'avaient encore rien à voir avec la question de l'éducation en tant que question sociale ; on cherchait tout au plus le conseil de Steiner pour des problèmes d'éducation au sein de la famille. Après la Ière guerre mondiale, une nouvelle situation s'était créée. Steiner avait rédigé l'appel Au peuple allemand et au monde de la culture, par lequel il lança le mouvement pour la triarticulation de l'organisme social, dont il a déjà été question dans les chapitres précédents.

Un moment décisif de l'idée de la triarticulation était l'idée que l'école ne devait pas être contrainte par l'État et l'économie, mais qu'elle devait s'intégrer librement et de manière autogérée dans la société globale. L'école unique de l'avenir, que Steiner avait en tête dans ce contexte, ne devait pas simplement rendre accessible à tous le savoir existant¹⁶, hérité de la bourgeoisie, qui n'était jusqu'alors disponible dans son intégralité que pour la couche supérieure. Une telle démarche n'aurait pas suffisamment tenu compte du fait



que l'activité scientifique existante est elle aussi le résultat de l'ordre économique capitaliste. L'école de l'avenir doit à la fois supprimer tous les privilèges éducatifs et pratiquer un nouveau type d'enseignement qui apporte à l'élève des capacités vivantes et des concepts vivants. En particulier dans ses conférences de l'époque devant des ouvriers, Steiner explique à quel point la vie de l'esprit qui existait jusqu'alors avait renforcé la division en classes, alors que la nouvelle vie de l'esprit libre n'est pas là pour une classe, mais pour tous les humains de la même manière.¹⁷

La fondation de la première école Waldorf se déroule au milieu de grandes difficultés, surtout d'ordre matériel. La situation juridique dans le Land de Wurtemberg est favorable et permet la fondation de l'école, mais oblige en même temps à une série de compromis. Steiner est suffisamment réaliste pour se montrer flexible dans ce domaine, sans qu'il soit nécessaire de faire des concessions sur l'essentiel. Un premier cercle d'enseignants se rassemble autour de lui. Lorsque le 20 août 1919 commence un cours intensif avec des conférences de Steiner sur les problèmes anthropologiques et méthodiques de la nouvelle pédagogie, il est déjà clair que le mouvement de la triarticulation ne pourra pas atteindre ses objectifs sociaux dans l'immédiat : la résistance des forces retardatrices s'est révélée trop forte. L'expérience Waldorf n'en a que plus de poids : si elle réussit, une preuve pratique de la fécondité d'une vie libre de l'esprit sera apportée, un morceau de triarticulation sera conservé, qui pourra plus tard servir de germe à de nouvelles initiatives plus importantes. Pour Steiner, l'école Waldorf est un fait culturel qui doit avoir un effet réformateur, révolutionnaire dans le système scolaire.¹⁸ L'engagement personnel de Steiner pour l'école ouverte le 7 septembre 1919 correspond à cette déclaration. Chaque fois que les obligations de Dornach et autres le permettent, il participe aux conférences hebdomadaires des enseignants, donne des suggestions pour le programme, visite les classes, aide certains élèves à dépasser leur rôle initial d'école-atelier et s'émancipe de la Waldorf-Astoria,

13 Ce passage se trouve dans GA 293, p. 75 et suivantes.

14 Pour l'histoire de l'école Waldorf, voir Wehr 1982, Kühn 1978 ; pour la pédagogie - outre les ouvrages de Steiner sur le sujet - avant tout Schneider 1985, Lindenberg 1975 et 1981, Leber (éd.) 1985, Carlgren 1973. Pour la forme sociale de l'école Waldorf, voir aussi Leber 1978 et Kugler 1981.

15 Edition individuelle Dornach 1981, p. 20 et suivantes.

16 Le 23.4.1919 devant des ouvriers de Waldorf-Astoria, d'après Lindenberg 1075, p. 171

17 *ibid.*

18 Le 20.8.1919 lors de l'accueil des 17 participants au premier cours d'enseignants, GA 293, p. 214.

[201]

même si Molt, en tant que fondateur, continue à faire partie du collège. Bientôt, d'autres écoles voient le jour. La dictature nazie met temporairement fin à l'existence des écoles Waldorf. Après la deuxième guerre mondiale, le mouvement scolaire s'étend de plus en plus dans les pays qui autorisent les écoles autogérées. Le mouvement scolaire international compte aujourd'hui plus de 200 écoles. A une époque où le nombre d'élèves dans les écoles publiques est en baisse, les écoles Waldorf continuent à se développer à un tel point que seule une partie des demandes de places peut être prise en compte.

Le mouvement international des écoles Waldorf est toujours confronté à des difficultés. Dans de nombreux cas, des sacrifices financiers considérables sont nécessaires pour faire aboutir les initiatives de création d'écoles. Les enseignants des pays où il existe au moins des subventions pour le financement des écoles peuvent encore s'estimer heureux par rapport à d'autres. La reconnaissance des diplômes pose aussi un certain problème, bien qu'un *modus vivendi* raisonnable se soit développé dans la pratique dans de nombreux pays. La composition sociale de la population scolaire, par exemple en République fédérale, est représentative de l'ensemble de la population. En dépit de toutes les mauvaises langues, l'école Waldorf n'est pas devenue une école d'élite, mais s'efforce de rester fidèle à sa mission sociale originelle.

Quels sont donc les aspects réformateurs et révolutionnaires du modèle Waldorf dont parle Steiner ? - Il y a tout d'abord la forme sociale de l'école : le support juridique et économique est une association scolaire dont font partie les parents, les enseignants et les amis de l'école. La vie pédagogique est gérée collégialement par le collège, chaque enseignant pouvant agir librement et sous sa propre responsabilité dans les questions d'enseignement. Chacun participe également à l'administration par le biais des conférences hebdomadaires, il n'y a pas de directeur, pas de différences de rang au sein du collège, pas même dans le régime salarial - même si celui-ci peut varier d'une école à l'autre. Les écoles allemandes sont regroupées au sein de l'association des écoles libres Waldorf. Il n'y a pas de centralisme



bureaucratique, mais des réunions d'enseignants et d'autres manifestations au cours desquelles des expériences sont échangées et des suggestions pédagogiques développées.¹⁹

C'est le cadre social d'une pédagogie d'un genre nouveau. Lorsque l'école a été fondée, la mixité garçons-filles ou l'interconfessionnalité n'allait pas du tout de soi. Le principe de l'école globale (principe de l'école unique) n'existe toujours pas en République fédérale d'Allemagne ; et là où des écoles globales ont été créées dans le cadre de la réforme de l'éducation, d'autres voies ont été empruntées que celles de l'école Waldorf, pas toujours pour le bien des élèves, comme le reconnaissent aujourd'hui les anciens partisans. L'idée de renoncer au système formel des notes (mais pas des bulletins !) et au redoublement est aussi révolutionnaire. Cette renonciation à la pression de la concurrence et à la peur comme facteurs de motivation exige beaucoup de l'habileté pédagogique des enseignants, mais elle a depuis longtemps fait ses preuves : Le fait que les élèves Waldorf ne sont en aucun cas à la traîne des autres, même en ce qui concerne les performances, est un fait qui a été confirmé par des enquêtes empiriques.²⁰ La pédagogie Waldorf mise sur l'intérêt et l'identification. Une grande importance est accordée à l'éducation artistique et pratique. La formation du savoir et l'entraînement de la mémoire ne sont pas sous-estimés, mais ne sont pas non plus absolutisés de manière unilatérale par rapport à la formation des sentiments et de la volonté. Contrairement au système de cours morcelé des expériences d'écoles publiques, une grande importance est accordée à la cohésion sociale de la classe. Pendant les huit premières années, celle-ci est prise en charge par un seul et même enseignant. La différenciation qui intervient au cours des quatre années de l'école secondaire supérieure, du fait que l'on vise différents diplômes en fonction des aptitudes et des goûts, ne conduit pas à un éclatement du groupe-classe. En République fédérale, les élèves qui se dirigent vers l'Abitur (bac) effectuent encore une 13e année scolaire.

Contrairement à la répartition morcelante des matières, comme c'est généralement le cas, on pratique l'enseignement par périodes : L'enseignement principal est dispensé en unités de trois à quatre semaines, au cours desquelles un ensemble de thèmes est traité. Cela offre la possibilité d'une forte concentration et d'une compréhension globale du sujet. Les élèves peuvent réellement s'imprégner de la problématique de la matière en question. Le programme d'enseignement --le mot se trouve entre

19 Cahier de rapports de la Confédération 1985, p. 29.

20 Il s'agit d'une étude publiée en 1982, soutenue par le ministère fédéral de l'Éducation et des Sciences, et statistiquement fiable, sur les parcours de formation des anciens élèves Waldorf. Pour plus de détails, voir Leber 1982.

[202]

guillemets, car il ne s'agit pas d'un canon de prescriptions obligatoires - n'est pas un agrégat de matières à étudier, mais un instrument de l'art de l'éducation qui doit aider les élèves à se relier individuellement au monde.

Un lien - d'abord formel - avec la pédagogie socialiste est la forte accentuation des moments pratiques : Les élèves s'occupent de mesures sur le terrain et de dessin technique, chaque école a en général son jardin scolaire. Les travaux manuels - sculpture, filage, etc. - il s'agit de faire des expériences avec différents matériaux, d'exercer et d'affiner la volonté et la conscience en surmontant la résistance de l'objet : L'appropriation du monde est l'affaire de tout l'humain, pas seulement de l'humain de tête. L'enseignement des travaux manuels à l'école Waldorf n'est évidemment pas réservé aux filles. La technologie fait partie du programme scolaire. Il ne s'agit pas tant d'une préparation professionnelle immédiate - certaines écoles Waldorf proposent aussi ce type d'enseignement - que d'expériences nécessaires à la compréhension du monde technique. Cela implique bien sûr que les élèves aient une idée du fonctionnement d'une locomotive électrique ou d'un ordinateur. Les activités pratiques et artistiques - la vie de l'école comprend des fêtes mensuelles, des jeux de classe, etc. - doivent également encourager l'initiative personnelle et les aptitudes sociales ²¹.

La répartition des substances, l'interaction entre les activités intellectuelles et les activités artistiques et pratiques, tout cela est déterminé par des considérations anthropologiques. On utilise le rythme veille-sommeil en laissant la matière racontée s'installer pendant la nuit et en n'en discutant et en l'imprégnant en pensées que le lendemain. L'objectif principal est de dispenser un enseignement adapté à l'âge des élèves, qui favorise leur développement de manière optimale, car il se base sur les conditions physiologiques et psychologiques de leur développement. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, dans les cours d'histoire des 5e et 6e années, on développera l'histoire des anciennes civilisations surtout par le biais de récits, de personnages et de leurs motivations, tandis qu'en 10e année, la même thématique pourra être traitée - conformément à la capacité de compréhension de cet âge pour des contextes plus larges - sous l'angle de la



formation des différentes civilisations dans la confrontation avec des conditions géographiques bien précises.²²

Dans le dernier chapitre de la première partie de ce travail, il a déjà été fait allusion à la manière dont la conscience formée en conséquence peut donner lieu à une division de l'être humain qui trouve son centre dans le

Je. Il est constitutif de la pédagogie de Steiner qu'elle puisse saisir le développement de l'adolescent comme un changement dans la relation entre ces éléments constitutifs.²³

Très grossièrement, on peut trouver chez Steiner les étapes de développement suivantes : Au cours de la première année de vie, le psychisme et les processus de vie forment encore largement une unité avec le physique. L'enfant s'abandonne au monde avec tous ses sens, il ne peut pas encore se distancer de ses perceptions immédiates. La force d'auto-formation humaine s'exprime d'abord dans la construction du corps, dans l'acquisition de la marche dressée, du langage et de la capacité de penser. L'apprentissage se fait par imitation, qui va finalement jusqu'au jeu de rôle plein d'imagination. Cette phase de domination de l'imitation prend fin avec la rupture physiologique de la poussée dentaire. Les forces vitales, qui étaient jusqu'alors liées à la formation de l'organique, sont maintenant en partie libérées et sont à la disposition de l'enfant en tant que forces de représentation : La représentation peut maintenant se détacher de la perception.

Le monde intérieur et le monde extérieur commencent à se distinguer l'un de l'autre. L'autorité devient maintenant importante pour l'enfant, non pas dans le sens d'une contrainte extérieure, mais dans le sens de la possibilité d'apprendre en s'orientant sur la force de la personnalité d'une personne aimée qui donne une direction. Le plan d'études Waldorf tient compte de cette nécessité. La pédagogie Waldorf refuse d'accélérer artificiellement le développement des capacités cognitives au détriment, par exemple, des forces d'imagination/fantaisie. De même que l'humanité dans son ensemble a développé ce qui est à la mesure de la raison analytique à partir d'une constitution de conscience se manifestant plus en image, qu'elle est passée du mythe à la logique, de même les élèves doivent d'abord apprendre de manière fortement imagée, par exemple en s'appropriant les formes des lettres. Les fables et les légendes ont leur place dans l'enseignement des premières années. L'enseignement des langues étrangères commence dès la première année, car c'est à cet âge que les enfants apprennent les langues

21 Sur le programme scolaire, voir aussi Heydebrand 1979.

22 Cf. Lindenberg in Leber (éd.) 1885, p. 211 et suivantes. Dans ce livre, on trouve également des explications importantes sur le programme d'enseignement de différentes matières.

23 Cf. Steiner, L'éducation de l'enfant, et Lindenberg, Conditions de vie, 1981.

[203]

encore facilement et presque ludiquement. En République fédérale, les élèves des écoles Waldorf ont généralement le choix entre le français et le russe, en plus de la première langue étrangère, l'anglais. Avec la troisième septaine, avec le tournant décisif de la maturité sexuelle, l'âme se libère aussi : les jeunes forment leur propre monde de sentiments et de pensées. Cela peut se manifester de différentes manières : par une rébellion, un renfermement soudain, mais aussi par une nouvelle capacité à se lier consciemment au monde et aux autres, avec lesquels on n'est pas simplement fusionné. Le principe de l'enseignement ne peut plus être le même qu'auparavant. Ce n'est pas l'autorité qui est au centre, mais l'exercice et la formation du jugement. Les élèves veulent désormais s'orienter vers des idéaux. Mais un idéalisme sans pensée n'est pas bon, ce qui est demandé, ce sont plutôt des idéaux avec un caractère de volonté. L'objectif est l'éducation à la liberté : il ne s'agit pas d'inculquer des contenus prêts à l'emploi, mais de transmettre la capacité à se confronter au monde, il ne s'agit pas de forger une image préconçue du caractère, mais d'inculquer la capacité à travailler sur soi-même tout au long de la vie - dans le sens des intentions et des intuitions morales de chacun.

Dans la caractérisation des différentes étapes du développement, de nombreux parallèles apparaissent entre l'exposé de Steiner datant de 1907 et certains résultats de la psychologie du développement non anthroposophique, en particulier les approches de la théorie de l'action, auxquelles il faut également attribuer les résultats cités de Leontjew. C. Lindenberg a montré en détail ces parallèles pour Steiner et Jean Piaget. Piaget, pour ne citer qu'un exemple, montre par exemple comment ce n'est qu'à l'âge de sept ans que les enfants peuvent inverser un déroulement extérieur habituel dans l'action intérieure de la représentation, confirmant ainsi la thèse de Steiner sur la libération des forces de représentation au début de la deuxième



septième année.²⁴ De tels parallèles peuvent encourager à ne pas relâcher les efforts de compréhension, même si l'on ne doit pas sous-estimer - en particulier en ce qui concerne le marxisme - les difficultés qui résultent de la vision matérialiste du monde. Elles commencent par la question de la source des actions intérieures et extérieures et se terminent par le problème de savoir dans quelle mesure on soumet l'élève individuel à des maximes imposées par des instances extérieures ou dans quelle mesure on est prêt à miser pleinement sur la responsabilité du Je vis-à-vis de lui-même et du monde. On enseigne différemment si l'on voit dans chaque élève l'individualité qui a une signification éternelle.

Mais il devrait être possible de parvenir à une meilleure compréhension du concept pédagogique de l'autre partie, indépendamment des différences de conception existantes. Et il y a suffisamment de points communs dans les conceptions pédagogiques pour qu'avec un peu de bonne volonté, on puisse arriver à une discussion fructueuse. Il serait particulièrement important de créer, avec le temps, de plus en plus d'occasions d'apprendre à connaître la pratique pédagogique par l'observation directe. Car la perception est une condition nécessaire pour un échange de vues sérieux sur les expériences respectives. La visite de la ministre bulgare de la culture, Ludmilla Schivkova, malheureusement décédée si tôt, dans des établissements Waldorf en Suède, dans le cadre d'un séjour officiel à l'invitation du ministère suédois de l'éducation, a démontré à quel point l'étude sur place peut être utile. Ludmilla Schivkova a résumé ses impressions à la fin de l'été 1980 en déclarant que l'avenir réside dans les enfants. Si l'on a pour objectif que les humains soient de plus en plus créatifs dans leur développement social, alors c'est la pédagogie qui doit préparer et soutenir un tel développement. Une telle pédagogie doit être entièrement artistique, et la pédagogie de Steiner, comme elle le disait, est imprégnée de cet élément. C'est pourquoi elle est une pédagogie d'avenir. Elle n'est pas réservée à la Suède ou à la Bulgarie, c'est une pédagogie pour l'humanité.²⁵

24 Cf. Lindenberg op. cit., p. 43 et suivantes.

25 Raab/Klingborg 1982, p. 17.

[204]

Annexe :

Rôle et tâches du marxisme - Ses différents aspects et son rapport à l'anthroposophie

La pertinence d'une confrontation avec le marxisme est évidente, même si nous ne connaissons plus dans notre pays le boom du marxisme que nous avons connu à la fin des années 60 et au début des années 70. Le marxisme reste l'un des courants les plus importants de notre époque. Il s'est établi comme vision du monde dominante dans un tiers de la planète, dont une grande partie de l'Europe centrale, et continue de servir d'idée directrice aux courants d'opposition fondamentalistes dans les pays capitalistes et dans le tiers monde. Même ceux qui ont longtemps parlé de la décadence totale et du vieillissement du marxisme, et qui se sont demandé si l'Union soviétique pourrait vivre l'année 1984, devraient aujourd'hui admettre - au vu des développements dramatiques dans le premier Etat marxiste-socialiste du monde - qu'ils se la sont fait un peu trop faciles.

On peut dire la même chose de ceux qui ont longtemps trouvé chic de sourire de l'anthroposophie comme d'un phénomène marginal de la vie sociale, peut-être tout à fait aimable, mais somme toute assez fou. Le mouvement anthroposophique, qui se renforce dans le monde entier, est lui aussi un courant qui s'oppose clairement aux habitudes de pensée dominantes. Et l'intérêt croissant pour ce mouvement fait que, d'une manière générale, il peut de moins en moins se soustraire au dialogue avec ceux qui pensent différemment.

D'un autre côté, le fossé qui sépare le marxisme de l'anthroposophie semble à nouveau infranchissable : pour la plupart de nos contemporains non dénués d'informations, les associations d'idées entre le mot marxisme et le mot anthroposophie sont très différentes. On pense à un mouvement politique qui veut transformer les conditions extérieures et qui considère l'approfondissement spirituel intérieur comme quelque chose d'insensé, qui détourne l'attention des véritables tâches de l'humain. Lorsque l'on évoque



l'anthroposophie, c'est généralement tout autre chose qui vient à l'esprit : des voiles d'eurythmie flottant au vent, peut-être, ou des formes de construction organiques particulières, la pédagogie Waldorf et l'agriculture biodynamique. Et à cela s'associe l'idée que les anthroposophes sont des personnes qui adhèrent à une vision spirituelle du monde visant à une forte intériorisation de l'être humain. Indépendamment du côté où se situent les sympathies respectives, il semble s'agir de deux mondes entre lesquels le dialogue semble impossible.

Il est probable que relativement peu de gens croient encore que l'anthroposophie puisse fournir un concept de transformation de la société dans son ensemble et, en même temps, des suggestions pour l'action politique. Et certains seront tentés de considérer le chemin vers des mondes supérieurs comme une fuite des problèmes de ce monde. L'approche émancipatrice de l'anthroposophie, son engagement pour un renouvellement radical de la société, est encore souvent négligé, certainement non sans la faute de certains adeptes du mouvement anthroposophique.

D'autre part, on n'apprécie pas toujours suffisamment le fait que le marxisme a au moins une chose en commun avec les visions spirituelles du monde, à savoir qu'il ne refuse pas de manière générale de répondre aux questions de sens de l'existence : l'agnosticisme - c'est-à-dire la thèse selon laquelle l'humain est soumis à des limites de connaissance infranchissables - comment sait-on qu'il ne s'agit pas seulement de ses propres limites ? - n'est pas son affaire. Un tel agnosticisme est en fin de compte insatisfaisant, même s'il est très confortable, car d'autres questions sont superflues.

La tentative de confrontation semble donc payante et ouvre des chances de discussion sur le fond. Elle peut contribuer à rendre des discussions possibles.

[205]

Le fait que l'époque où l'on pouvait soupçonner d'idéologie toutes les questions de sens et où ceux qui osaient les poser pouvaient les rejeter en tant que pseudo-scientifiques salvateurs semble également plaider en faveur de notre tentative : Aujourd'hui, par rapport à l'époque de la désidéologisation, où l'on était le plus souvent fasciné par ce qui était techniquement réalisable, on observe à nouveau plutôt une quête de sens. Le fait que des offres douteuses - en partie sous des termes génériques ambigus tels que New Age - accompagnent ces mouvements de recherche ne change rien à leur valeur, mais rend d'autant plus actuelle la formation d'une capacité de distinction pour la différence qualitative entre idée et idéologie¹ : celui qui essaie de regarder le monde de manière globale ferait bien de s'armer contre tout risque de dogmatisme.

Or, il est facile de voir que la différenciation nécessaire entre dogme et connaissance ne peut pas se faire de manière dogmatique, mais seulement par la connaissance. Et ce, par une connaissance capable de reconnaître le processus de connaissance lui-même de telle sorte que les connaissances objectives et les expériences de confirmation purement subjectives puissent être distinguées. On peut aussi appeler cela : Il s'agit de la question du fondement épistémologique du marxisme et de l'anthroposophie.

Recherche de sens

Au fond, une quête de sens a déjà commencé à l'époque des mouvements d'étudiants et de jeunes des années soixante et soixante-dix. La fascination qu'exerçait alors le marxisme était liée au sentiment qu'il s'agissait d'une théorie permettant de comprendre les causes des maux et des injustices sociales et de les combattre. La science académique habituelle ne donnait pas un tel sens à la vie. Le terme d'idiosyncrasie professionnelle s'est d'ailleurs imposé à l'horizon de la conscience de ces derniers.

C'était une époque où la guerre du Vietnam et d'autres événements mondiaux ont été pour beaucoup l'occasion d'un réveil politique, d'une prise de conscience des rapports d'exploitation et d'oppression que l'on avait jusqu'alors plutôt refoulés en République fédérale, pays du miracle économique. Le marxisme - c'était une critique des conditions inhumaines qu'il promettait en même temps d'éliminer, des conditions vis-à-vis desquelles la jeunesse ressentait la même chose que le jeune Marx, qui avait formulé l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions dans lesquelles l'humain est un être humilié, asservi, offensé, abandonné, méprisé.²

Certes, il y a eu très tôt - de manière plus ou moins développée chez l'un ou l'autre - un malaise, un sentiment que le marxisme dans sa forme traditionnelle n'avait pas assez à offrir pour la problématique individuelle et existentielle de l'individu. C'est ce sentiment qui a suscité la sympathie pour les tentatives de combiner des éléments de la psychanalyse et des éléments du marxisme, comme l'ont fait un Wilhelm



Reich et plus tard un Erich Fromm. Et c'est à cause de ce sentiment que beaucoup ont sympathisé avec un type de pensée marxiste, comme l'incarnait le philosophe Ernst Bloch (1885-1977), qui enseignait à Tübingen depuis 1961. Le rôle de l'imagination/fantaisie, la catégorie de ce qui n'est pas encore, l'esprit d'utopie et le principe d'espoir, tels étaient les thèmes qui faisaient la force d'attraction de ce marxisme qui apparaissait comme non dogmatique. D'ailleurs, dans la phase antiautoritaire du mouvement étudiant, les éléments théoriques issus de la tradition anarchiste étaient plus forts que ne voulaient le reconnaître les leaders de ce mouvement qui se sentaient marxistes.

L'anthroposophie, bien qu'elle prenne pour thème la question de l'individualité unique, ne jouait alors aucun rôle. Il y avait très peu de gens qui en connaissaient l'existence. C'est peut-être pour cette raison que certains, comme l'ex-communard Rainer Langhans, ont troqué le marxisme contre l'ésotérisme asiatique et ont renoncé à l'action politique et sociale. La confrontation, loin d'être massive, n'a commencé que plus tard : lorsque Joseph Huber publie en 1979 dans le Kursbuch un article sur Steiner intitulé Astral-Marx. Sur l'anthroposophie,

1 Le fait qu'un livre sur les alternatives professionnelles pour les enseignants au chômage fasse l'éloge des 'possibilités de gain souvent ignorées' dans les professions dites ésotériques devrait montrer assez clairement que la force motrice de tels efforts ne doit pas toujours être la pure recherche de la vérité (cf. C.V. Rock, ECON-Praxis, Düsseldorf 1984, p. 167). C'est ici qu'il faut ranger les guides qui promettent une voie facile vers les secrets les plus profonds de l'existence, ainsi que les confessions de jeunes entrepreneurs qui décrivent comment ils ont gagné leur premier million grâce à la méditation, ou ce qu'ils considèrent comme tel.

2 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Sur la critique de la philosophie du droit de Hegel). Introduction. Dans : Marx-Engels-Werke (MEW), tome 1, Berlin/RDA 1969, p. 385.

[206]

un certain marxisme et d'autres profondeurs alternatives, cela exprime de manière désinvolte mais pertinente comment la recherche qui a conduit beaucoup de gens à Marx inclut maintenant Rudolf Steiner.

L'histoire de la philosophie est riche en jugements stupides d'humains intelligents sur d'autres humains intelligents. Le diktat de Schopenhauer sur Hegel, le sac à vent et le charlatan, en fait partie, tout comme les invectives d'Ernst Bloch contre Steiner, l'homme de lettres pathétique, qui aurait beaucoup de bavardage et un quart de culture, des choses secrètes à envoyer.³

Vu le prestige dont Bloch jouissait en tant que figure paternelle - et qui se manifestait entre autres dans sa relation avec le leader étudiant Rudi Dutschke -, le jugement a eu un effet dévastateur auprès de ceux qui ne pouvaient pas se forger eux-mêmes une opinion suffisamment fondée. Et qui, parmi les adeptes du marxisme, avait déjà à l'époque l'horizon intellectuel pour se former un véritable jugement sur le contenu du concept dialectique de matière, par exemple ? Qui était capable de déterminer les véritables relations entre le marxisme et la philosophie classique de Kant, Fichte, Schelling et Hegel, dont l'ami de Marx, Engels, a un jour qualifié le mouvement ouvrier d'héritier ?

Rudolf Steiner a lui aussi une relation très consciente avec l'héritage de la philosophie classique allemande.⁴ En 1907, lors du congrès international des théosophes à Munich, il provoque, en tant que secrétaire général de la société théosophique allemande, le public plutôt enclin à l'ésotérisme indien en faisant placer les bustes de Fichte, Schelling et Hegel devant la salle décorée de rouge.

Conditions d'émergence et motifs de pensée du marxisme

La philosophie classique avait proclamé l'exigence de la raison synthétique : la possibilité de connaître et de façonner le monde à partir de la pensée humaine.⁵ C'était une approche sensée, en dépit de tous les discours modernes postmodernes.

Toutefois, cette question de la connaissabilité et de la façonnabilité des rapports n'est toujours pas résolue aujourd'hui. Comment les idées pratiques peuvent-elles être formées de manière à ne pas violer la réalité ? Où se trouvent, dans la réalité elle-même, les tendances sur lesquelles le progrès humain peut s'appuyer ? Comment gérer les conséquences des connaissances sur la nature et la société ?

La philosophie classique a répondu de manière idéaliste à la question du progrès. Cette réponse n'a finalement plus satisfait de nombreux penseurs au 19e siècle, bien qu'ils aient maintenu leur questionnement.

Différents courants d'athéisme et de matérialisme se sont formés.

La philosophie de Hegel apparaît aux jeunes radicaux comme trop abstraite, trop logique et aérienne.



Dans le tissu des catégories logiques, où se trouve l'humain réel, incarné, naturel dans son corps ? C'est la question que pose le jeune Ludwig Feuerbach, celui-là même sous l'influence duquel Marx se convertira au matérialisme. Hegel parle certes de la conscience de soi de l'esprit, mais la véritable conscience de soi dans sa puissance critique radicale, il ne l'envisage pas - selon Bruno Bauer, d'abord ami de Marx, puis objet de la critique de Marx. La critique radicale doit être dirigée contre l'État, mais elle doit aussi se tourner contre la religion. En 1835, David Friedrich Strauß a publié l'ouvrage *Das Leben Jesu, kritisch betrachtet* (La vie de Jésus, vue de façon critique), dans lequel il arrive à la conclusion que la figure du Christ est historiquement insaisissable. Feuerbach argumente de manière encore plus radicale dans son ouvrage *Das Wesen des Christentums* (L'essence du christianisme) (1841) : La religion est pour lui une forme d'auto-aliénation humaine : les capacités humaines sont détachées de l'humain, projetées dans un ciel et adorées. Ainsi, la conscience humaine de soi s'abaisse. En réalité, il n'existe que le monde d'ici-bas. Le Doktorclub des jeunes hégéliens radicaux à Berlin est un centre de critique radicale de l'État et de la religion. Le futur ami de Marx, Friedrich Engels (1820-1895), y fréquente sous le pseudonyme de Dr Oswald. En 1841/42, celui-ci effectue son service militaire dans l'infanterie à Berlin en tant que volontaire d'un an et, en parallèle, il assiste aux cours de l'université de Berlin, par exemple ceux de Schelling, contre lequel il rédige différents pamphlets sous son pseudonyme. Engels dessine des caricatures des membres du club, l'une d'elles représente Karl Friedrich Köppen devant une batterie de verres : La

3 Ernst Bloch, *Les Occultes*. Dans : *A travers le désert* (1923). Francfort 1964.

4 Cf. sur la tradition de la philosophie classique l'article sur le thème de la Mitteleuropa (Europe du centre).

5 Cf. à ce sujet la contribution sur la Mitteleuropa.

[207]

dialectique négative exige que l'alcool, en particulier, soit radicalement et rapidement détruit. Engels écrit aussi un poème humoristique sur le club. Il y décrit les personnes qui le fréquentent. Il y est notamment question d'une personnalité que le Dr Oswald n'a pas encore rencontrée personnellement, mais dont il s'est fait l'écho et qu'il satirise ainsi : « Qui poursuit avec une impétuosité sauvage ?/ Il marche, il ne saute pas, il bondit sur ses talons/et se précipite avec fureur, et comme s'il voulait saisir/le vaste ciel et tirer vers la terre/il tend les bras très loin dans les airs...⁶

Ce n'est autre que Karl Marx, qui étudie à Berlin de 1836 à 1841.⁷

Marx est né le 5 mai 1818 à Trèves, qui fait partie de la Prusse depuis le Congrès de Vienne. Le père Marx a fait des études de droit. Comme un nouvel édit a annulé la réforme de Stein-Hardenberg concernant l'emploi des juifs dans la fonction publique ou comme avocats, Heinrich Marx, dont la famille comptait de nombreux rabbins, doit se convertir au protestantisme pour pouvoir exercer sa profession d'avocat. Les sentiments du jeune Marx à l'égard de l'État prussien devaient donc être amicaux. Un coup d'œil par-dessus la frontière de la France voisine, où l'insurrection de juin 1830 porte le roi-citoyen Louis-Philippe aux commandes, montre aussi que la tentative de changer les conditions réactionnaires par la voie révolutionnaire est prometteuse.

En 1835, à 17 ans, Marx entre à l'université. Il étudie d'abord à Bonn, puis à Berlin : le droit, mais plus et de plus en plus la philosophie. Il écrit des lettres de justification à son père, qui le pousse à obtenir son diplôme (Nous ne sommes pas des Goldman). Marx décrit ses luttes intérieures au cours de nuits blanches et leur résultat provisoire : « Un rideau était tombé, mon saint des saints était déchiré, et il fallait y mettre de nouveaux dieux. / ... De l'idéalisme ... j'en suis venu à chercher l'idée dans le réel lui-même. Si les dieux avaient autrefois habité au-dessus de la terre, ils en étaient maintenant devenus le centre. J'avais lu des fragments de la philosophie de Hegel, dont la grotesque mélodie des rochers ne me plaisait pas. Je voulais encore une fois plonger dans la mer, mais avec l'intention précise de trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, concrète et solidement arrondie que la nature physique, de ne plus pratiquer l'art de l'escrime, mais de tenir la perle pure à la lumière du soleil. ⁸

Qu'est-ce que ce mode de pensée matérialiste qui occupe de plus en plus les esprits dans le deuxième tiers du XIXe siècle ? Le matérialisme est la réduction du monde à la matière et à la force, ou, en termes plus modernes, à la matière et à l'énergie. De ce point de vue, l'esprit n'est qu'un épiphénomène, une sorte d'exsudation des processus matériels. La matière est primaire par rapport à la conscience. Dans le cas le plus extrême, Jakob Moleschott a formulé que le cerveau sécrète les pensées comme le foie sécrète la bile.

La vague matérialiste du XIXe siècle s'est amplifiée au fur et à mesure que la science de la nature et la



technique ont connu de nouveaux triomphes. Même si le progrès technique n'avait pas automatiquement entraîné le progrès social, mais avait amené avec lui la question sociale, - en principe, tout semblait conditionné par des causes naturelles, et donc calculable et maîtrisable : L'attitude de l'astronome et mathématicien Laplace devenait de plus en plus prédominante. Celui-ci avait répondu à Napoléon qui lui demandait où était Dieu dans sa théorie de la formation du système planétaire : « Sire, je n'ai plus besoin d'une telle hypothèse. »

Certes, de nombreux humains ont dû traverser de graves conflits avant d'en arriver à un tel point de vue. Le jeune Friedrich Engels écrit à son ami d'enfance pour lui faire part de ses prières pour la clarté. Mais il ne trouve pas le moyen de faire coïncider le besoin religieux et le savoir de l'époque.

Pour lui, comme pour d'autres humains trop honnêtes pour faire des compromis boiteux entre savoir et foi, une telle attitude matérialiste résulte de la vision du monde scientifique du XIXe siècle. Il semble presque inévitable que l'on doive penser comme suit :

- Les hommes ont cru un jour que Dieu avait créé la matière et lui avait insufflé force et vie. Or, les lois de conservation de l'énergie montrent que chaque force matérielle

6 Cité d'après : Karl Marx. Présenté par Werner Blumenberg avec des auto-témoignages et des documents iconographiques. Reinbek bei Hamburg 1962, p. 42.

7 Il est inscrit, entre autres, chez le gothéen Henrik Steffens.

8 Lettre du 10 novembre 1837, MEW-Ergänzungsband I, Berlin/RDA 1968, p. 3-12.

[208]

n'est que la transformation d'une autre force. Ainsi, la force semble être créée.

- Les croyants ont levé les yeux vers le ciel comme vers la demeure de la divinité. Or, l'astronomie montre un univers sans limites avec des corps matériels. Où est la place pour un dieu ?

- On a cru que Dieu le Père avait créé l'homme le sixième jour, et il apparaît maintenant, grâce à Darwin et Haeckel, que l'espèce humaine s'est développée progressivement à partir du règne animal par sélection naturelle.

- Les humains ont cru qu'ils avaient une âme immortelle. Ils n'ont pu tomber dans cette ennuyeuse imagination (Engels) que parce qu'ils n'avaient aucune idée de la physiologie de l'activité nerveuse supérieure.

De telles pensées agissaient avec une force suggestive, une évidence apparente qui balayait tout simplement les contre-arguments et ignorait et méconnaissait systématiquement les tentatives des créateurs de la pensée du développement - bien avant Darwin - de comprendre l'évolution comme un processus avec des moteurs spirituels. Alors que la capacité d'observer les objets extérieurs au moyen de télescopes et de microscopes s'est multipliée, la capacité de percevoir les éléments non matériels, comme les qualités psychiques, a diminué dans la même mesure.

Oui, même le contenu des sensations se dissout finalement, pour beaucoup, en quelque chose de purement subjectif et illusoire, grâce au mode de pensée matérialiste. On cherche la réalité derrière les qualités perçues comme cause matérielle imperceptible de la perception sensorielle. Cela est apparemment confirmé par la physiologie sensorielle, qui montre que la sensation ne se produit qu'avec l'aide du cerveau central. Donc le contenu de la sensation n'existe nulle part auparavant, conclut-on brièvement.

Par conséquent, il n'est présent que dans la conscience, par conséquent le monde extérieur réel est incolore, sans son et ainsi de suite. C'est ce que le philosophe Démocrite (env. 460 - 380 av. J.-C.) et son maître Leu-kipp ont été les premiers à défendre. Selon leur thèse, il n'y a pas de couleurs, pas d'odeurs, pas de chaud ni de froid à l'extérieur, il n'y a que les atomes, les plus petits éléments constitutifs de la matière, et l'espace vide dans lequel ils se meuvent. La nature apparaît alors complètement désincarnée, sans vie, comme une sorte de machine à fabriquer des mondes. Les représentations actuelles des atomes sont bien sûr différentes de celles, hypothétiques, des premiers atomistes, mais il subsiste le même esprit scientifique qui ne veut plus du tout reconnaître le vivant, qui invente des modèles qui permettent certes de calculer et de maîtriser les processus naturels, mais qui n'ont en fait aucun rapport apparent avec les phénomènes naturels dans leur diversité qualitative et leur spécificité vivante. C'est de cet état d'esprit qu'est née aujourd'hui la technique, qui menace l'environnement naturel et la vie par son unilatéralité et son manque de compréhension du vivant. Tchernobyl se trouve sur un chemin qui commence avec Démocrite.

Karl Marx s'est déjà attaqué à Démocrite dans sa thèse de doctorat, qu'il a soutenue en 1841 à Iéna, où il a



passé son doctorat in absentia. A l'époque, il est déjà athée, mais pas encore matérialiste. Il voit les contradictions de l'approche de Démocrite avec une étonnante clarté : dans l'atome, la mort de la nature est devenue sa substance immortelle, note-t-il. Il ne peut se résoudre à considérer la splendeur sensorielle du monde comme une illusion et se sait ici en accord avec un autre atomiste antique : Épicure. Plus tard, lorsqu'il devient matérialiste sous l'influence de Feuerbach, il conserve son aversion pour un morne matérialisme mécaniste. Feuerbach lui-même, qui entonne des hymnes à la sensorialité, ne pense pas autrement. Mais en réalité, il s'agit ici d'un manque de réflexion épistémologique : on ne se rend pas vraiment compte des conséquences de l'approche matérialiste. Il en va de même pour la conviction de Marx qu'un matérialisme dialectique évite toutes les faiblesses de ses prédécesseurs, qui réduisaient simplement la conscience à son substrat matériel et ne rendaient pas justice à sa dimension sociale. Marx et Engels pensent qu'un matérialisme dialectique peut rendre justice à la nature processuelle du monde et à la vie vivante de la réalité, à sa détermination qualitative et à sa multiplicité.⁹ Dans la reconnaissance d'une signification supra-subjective des qualités dans lesquelles la réalité émerge, se trouve

9 Chez Marx, le concept de matière semble parfois surchargé de manière mystique - le fait que Jakob Böhme soit cité dans la Sainte Famille en rapport avec le concept de matière n'est certainement pas un hasard. Dans sa thèse de fin d'études intitulée *Identität und marxistischer Materialismus - Identité et matérialisme marxiste* (Francfort 1977), Jürgen Euler a émis l'hypothèse, en se basant sur certains passages de l'œuvre de jeunesse, que le jeune Marx devait avoir vécu une sorte d'illumination mystique. Il pourrait en effet s'agir d'une irruption dans la conscience diurne insuffisamment assimilée et donc mal interprétée par Marx. Cela expliquerait comment Marx peut se sentir comme un initié aux véritables forces motrices de l'histoire.

[209]

malgré leur opposition, un certain point de contact avec l'anthroposophie, pour laquelle l'esprit n'est pas quelque chose de transcendant à l'expérience, mais quelque chose qui se manifeste dans le monde de l'expérience avec ses qualités.

Mission historique de la classe ouvrière

Marx lutte pour son propre point de vue : il reprend la méthode dialectique de Hegel et tente en même temps de dépasser l'idéalisme hégélien, de trouver le noyau matérialiste dans l'enveloppe idéaliste. La grande chose dans la 'phénoménologie' de Hegel, écrit-il, ... c'est que Hegel conçoit l'auto-engendrement de l'humain comme un processus, l'objectivation comme une désobjectivation, comme un dépouillement et comme une suppression de ce dépouillement ; qu'il comprend donc l'essence du travail et qu'il conçoit l'humain, l'humain véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail.¹⁰ Hegel le fait surtout dans les passages sur la dialectique de la domination et de la servitude, où il développe comment le serviteur atteint une conscience supérieure par le travail sur les choses, comment le maître devient passif et dépendant par son rôle dans l'organisation de la société, tandis que le serviteur se forme lui-même par le façonnage des choses et parvient ainsi à l'indépendance.

Marx reprend la dialectique sujet-objet de Hegel et retourne le tout de telle sorte que, chez lui, ce n'est plus l'esprit qui arrive à lui-même par le travail, mais l'humain concret qui arrive à l'esprit par le travail. Le gain de concrétude s'oppose à la perte totale du Je humain. Si un Max Stirner, dans sa variante de la critique de Hegel, perd de vue le social, les rapports sociaux, Marx perd la dimension de la conscience de soi du Je. Celle-ci n'est certes pas totalement niée, mais elle est privée de sa validité d'être : le cœur de la critique hégélienne de Marx consiste à reprocher à Hegel de ne pas comprendre que l'humain est un être représentatif et donc essentiellement représentatif, donc corporel et physique.

Marx a développé sa critique de Hegel pour la première fois dans le domaine du droit de l'État.¹¹ Il critique le concept hégélien d'État comme l'expression de l'être générique aliéné, comme l'expression d'une communauté simplement fictive. Il dit en substance : « Chez Hegel, il y a un dualisme entre la société civile et l'État. Dans la société bourgeoise, chacun est un égoïste et suit ses motifs égoïstes, et l'humain n'est un être communautaire qu'en tant que citoyen. Cet état est un état d'aliénation, et un état non aliéné, un état humain, devrait consister à ce que l'humain devienne un être communautaire dans sa vie quotidienne. La libération de l'être générique réel de l'humain, le genre étant compris dans le sens de capacité communautaire, de sociabilité naturelle, est pour Marx la condition de la suppression de l'aliénation. Marx critique le fait que chez Hegel, les contradictions ne sont résolues qu'en pensée, alors qu'elles s'arrêtent dans la réalité. Et il reprend la critique de Feuerbach sur l'aliénation religieuse. Marx poursuit sa réflexion : la religion n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais une simple expression de



l'aliénation terrestre. C'est cette dernière qu'il faut critiquer. Et cette aliénation terrestre consiste en la réalité du travail aliéné : la misère de l'humanité culmine dans la situation de la classe ouvrière. Hegel avait enseigné que la raison se réalise dans l'histoire, que l'histoire est le travail de l'esprit du monde par lequel il parvient à la connaissance de soi. Marx remet Hegel à sa place et enseigne que la raison, en tant que simple idée, se ridiculise toujours si elle ne peut pas s'appuyer sur des intérêts matériels.¹² En tant que rédacteur de la Rheinische Zeitung (à partir de 1842), Marx a pu étudier à différentes occasions actuelles comment la constellation des forces politiques n'est pas déterminée par des points de vue différents dans la lutte pour le raisonnable, mais par des intérêts économiques. Le progrès historique ne peut donc être réalisé que par un sujet de classe qui est poussé par sa situation matérielle dans la lutte contre l'existant. Et le prolétariat, selon Marx, n'est pas seulement une classe qui souffre, mais, comme le démontre par exemple la révolte des tisserands lyonnais de 1844, une puissance combative. Le prolétariat

10 Manuscrits économique-philosophiques (1844), in : MEW, Ergänzungsband I (Volume complémentaire I), op. cit., p. 574.

11 Sur la critique de la philosophie du droit hégélienne. Critique du droit public hégélien (§§ 261-313). MEW, tome 1, Berlin 1969, p. 201-333. Cf. aussi dans la suite : Zur Judenfrage (Sur la question des juifs), op. cit.

12 Idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans ses différents prophètes, MEW 3, Berlin 1969.

[210]

a tout intérêt à changer et aucun à préserver. C'est une classe avec des chaînes radicales. L'idéalisme de Hegel est abandonné, mais l'idée dialectique de base reste qu'il existe une sorte de loi historique du progrès, poussée par la dynamique de développement des contradictions. La lutte des contradictions, ce sont maintenant les luttes de classes conditionnées par l'économie. Marx formule pour la première fois l'idée de la mission historique de la classe ouvrière en 1844 à Paris, où il s'est réfugié avec sa jeune épouse, las de la lutte contre la censure qu'il a dû mener en tant que rédacteur de la Rheinische Zeitung. C'est à Paris qu'il se lie d'amitié avec Engels. Celui-ci a terminé sa formation de 1842 à 1844 à Manchester, au cœur du capitalisme moderne. Il y a appris à connaître de près la situation misérable et indigne des ouvriers et a écrit un livre sur le sujet (La situation des classes laborieuses en Angleterre), qui sera publié en 1845 et fera sensation. Ce qu'Engels décrit à partir d'une vision empirique, Marx le développe de manière plus philosophique en abordant la problématique du travail aliéné. Dans les Manuscrits économique-philosophiques de 1844, nous lisons à ce sujet :

L'ouvrier s'appauvrit d'autant plus qu'il produit plus de richesses, que sa production augmente en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus bon marché qu'il crée davantage de marchandises. Avec la valorisation du monde des choses, la dévalorisation du monde des humains augmente en proportion directe... L'objet que le travail produit, son produit, se présente à lui comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur... La réalisation du travail apparaît ... comme une déréalisation du travailleur, l'objectivation comme une perte et une servitude de l'objet, l'appropriation comme une aliénation, un dépouillement... Plus l'ouvrier s'élabore, plus le monde objectif étranger qu'il se crée en face de lui devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même, son monde intérieur, moins il lui appartient en propre...¹³ En quoi consiste donc l'aliénation du travail ? Premièrement, en ce que le travail est extérieur à l'ouvrier, en ce qu'il ne s'affirme pas dans son travail, mais le nie, ne se sent pas bien, mais malheureux, ne développe pas une énergie physique et spirituelle libre, mais mortifie son physique et ruine son esprit. Le travailleur ne se sent donc chez lui qu'en dehors du travail et hors de lui dans le travail¹⁴.

Pour l'essentiel, ce sont quatre formes d'aliénation qui sont constatées : l'aliénation par rapport à son propre produit, l'aliénation par rapport à sa propre activité, l'aliénation par rapport à son propre être générique, c'est-à-dire par rapport à sa propre nature et à sa propre sensualité, et enfin l'aliénation des humains entre eux. Le concept de propriété privée est ensuite développé à partir de ce concept de travail aliéné : le travail aliéné ne produit pas seulement l'objet aliéné, mais aussi la domination du non-producteur sur le produit. Ce non-producteur est également aliéné, mais il se sent à l'aise dans l'aliénation et la connaît comme son propre pouvoir, il est l'exploiteur dans la terminologie marxiste ultérieure. L'ouvrier, en revanche, est celui dans la situation duquel toute la misère humaine s'aggrave à tel point que de cette aggravation naît la révolution du prolétariat, comme une tempête purificatrice de l'histoire. Elle



est le saut du royaume de la nécessité dans celui de la liberté, car c'est elle qui, en supprimant la propriété privée, rend possible la liberté dans le sens de conditions sociales humaines, dans le sens de la suppression de l'aliénation.

Nous ne pouvons ici qu'esquisser la manière dont Marx critique en détail les paradoxes de l'aliénation : Il montre comment l'affirmation de soi dans la satisfaction de ses propres besoins et de ceux de ses semblables est remplacée par la tendance à obtenir le produit d'autrui, comment le sens de l'avoir empêche l'humanité. Dans de telles conditions, ce n'est pas la qualité des produits et le sens du travail qui sont pertinents, mais uniquement la valeur d'échange, la fonction d'équivalence de ce que je produis. Il en résulte une relation égoïste et raffinée avec l'autre personne. Dans l'argent, l'être générique de l'humain, dépouillé et aliéné, s'incarne dans l'abstraction la plus extrême. Les forces génériques sont pour ainsi dire devenues totalement dépourvues de qualité. L'argent s'échange avec toutes les qualités et propriétés humaines, il joue le rôle d'embrayeur, il est l'expression de la domination complète de la chose aliénée sur l'humain.¹⁵.

13 MEW Ergänzungsband I, op. cit., p. 511 et suivantes.

14 A.a.O., p. 514.

15 Cf. MEW Ergänzungsband I, op. cit.

[211]

Conception matérialiste de l'histoire : du socialisme utopique au socialisme scientifique

Le marxisme a trois sources et trois composantes, si l'on suit l'essai éponyme de V. I. Lénine : la philosophie allemande classique comme source de la composante philosophie dialectique matérialiste, l'économie nationale anglaise classique comme source de la composante d'économie politique et le socialisme français comme source de la doctrine de la stratégie et de la tactique du mouvement ouvrier. En France, Marx découvre les œuvres des grands penseurs socialistes de ce courant : Fourier, Owen, Proudhon, Saint-Simon. Il découvre un socialisme qui tente de revendiquer la fraternité de la révolution face à une réalité où le principe d'enrichissement prévaut.

Mais ce socialisme, semble-t-il, est finalement encore préscientifique et utopique, c'est-à-dire qu'il part d'idéaux abstraits ou de rêves subjectifs. Comment peut-on trouver le socialisme scientifique ? Il faudrait pouvoir présenter des lois objectives dans la vie historique et sociale, comme la science de la nature le fait pour la nature. On pourrait alors enfin se mouvoir sur un terrain scientifique. Le socialisme utopique est l'expression du fait que la lutte des classes est encore largement latente. Le socialisme scientifique n'oppose pas un idéal au monde, mais forme une théorie de science sociale qui se comprend comme l'organe de la pratique de la lutte de classe du sujet historique qu'est la classe ouvrière, à laquelle elle met à disposition la connaissance des lois générales du processus historique.

Et c'est ainsi que l'on essaie maintenant de trouver la loi historique qui fait que le prolétariat doit se libérer lui-même et, avec lui, l'humanité. C'est notamment grâce à Engels, qui a rédigé une critique de l'économie nationale pour les Annales franco-allemandes publiées conjointement par Marx et Ruge, que Marx a découvert l'importance de l'économie. Les humains ne doivent-ils pas d'abord manger, s'habiller et ainsi de suite avant de pouvoir avoir une culture ? N'est-ce pas pour cette raison que la clé de tout le reste est cachée dans l'économie d'une époque ? Le voilà, le nouveau mot d'ordre : l'existence économique, le processus de vie matériel de la société, détermine - du moins en dernière instance - la conscience. Et les lois du mouvement économique de la société existante déterminent des luttes de classe toujours plus violentes entre la bourgeoisie et le prolétariat et poussent à l'acte de libération révolutionnaire.

Avec cette prise de conscience, l'idéalisme semblait, comme l'exprime rétrospectivement le vieil Engels, avoir été chassé de son dernier refuge, la conception de l'histoire. Le matérialisme antérieur, y compris celui de Feuerbach, en était incapable.

Derrière les plans, les idées, les passions, les intentions et ainsi de suite, qui déterminent en apparence l'action des humains, se cachent en fin de compte des motifs économiques. Tout ce qui est idéal se révèle être le matériel transposé et traduit dans l'esprit humain. Et la mise en évidence de la « part du travail dans l'humanisation du singe » constitue la clé de voûte de l'édifice de la vision matérialiste du monde.



Cette conception matérialiste de l'histoire devient pour la première fois un programme politique dans le Manifeste communiste de 1848 avec son slogan : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ». Les contours de la stratégie et de la tactique du mouvement ouvrier, fondées sur l'histoire et le matérialisme, apparaissent clairement : les ouvriers, dirigés par une avant-garde communiste et alliés à d'autres couches laborieuses, doivent conquérir le pouvoir politique (dictature du prolétariat comme solution transitoire), socialiser les moyens de production et passer à une économie planifiée pour le bien de tous.

Mais pour l'instant, la révolution bourgeoise est à l'ordre du jour en Allemagne, où les ouvriers doivent d'abord soutenir les citoyens dans leur lutte contre les princes.

Marx retourne temporairement en Allemagne et agit dans ce sens en tant que rédacteur en chef de la *Neue Rheinische Zeitung*. Organe de la démocratie. Mais l'échec de l'unification révolutionnaire de l'Allemagne le contraint à la dernière extrémité, l'exil à Londres, en 1849.

Chaque jour, il serait venu, mais ensuite il aurait manqué et on n'aurait plus jamais entendu parler de lui. C'est ce qu'a rapporté, peu après la mort de Marx, un employé de la bibliothèque du British Museum à un enquêteur. Dans la bibliothèque britannique, Marx, très minutieux, étudie presque toute la littérature d'économie nationale disponible à l'époque. Les extraits s'accumulent. En quelques semaines, il espère en avoir terminé avec toute la corvée économique,

[212]

est-il dit en 1851.¹⁶ Et puis il faut attendre 1867 pour que le premier volume du grand ouvrage *Le capital*. Critique de l'économie politique paraisse.

L'idée de base y est toujours la même : le capitalisme est nécessairement condamné à disparaître. La seule différence est qu'il est désormais prouvé avec précision, d'un point de vue économique, que toute plus-value est le résultat de l'exploitation capitaliste et que les lois de l'accumulation du capital et de la chute tendancielle du taux de profit doivent entraîner la révolution du prolétariat. L'art conceptuel dialectique, par exemple dans la soi-disant analyse de la forme de la valeur, est ainsi porté à son plus haut degré de perfection.

Les conditions de vie de Marx sont déplorables. Accablé de dettes, éternellement à court d'argent, ce qui n'améliore pas l'harmonie du foyer, il est dépendant des dons de son ami Engels. Celui-ci est généreux et paie ce qu'il peut, même s'il peste contre le commerce canin auquel il doit donc s'adonner à Manchester dans le bureau de la société Ermen & Engels. Engels doit préparer les volumes 2 et 3 du *Capital* pour l'impression à partir d'un fatras de notes après la mort de Marx en 1883.

Les études économiques n'ont pas empêché Marx et Engels de s'occuper aussi pratiquement de l'essor du mouvement ouvrier. Ils ont participé à la fondation de la Ire Internationale en 1864, ont mené le débat au sein de l'Internationale, notamment avec les anti-autoritaires anarchistes, ont apporté leurs conseils et leurs critiques - pas toujours bienvenues - à la social-démocratie naissante en Allemagne.

Destins historiques et principaux courants du marxisme ¹⁷ : les scissions du mouvement ouvrier

Lorsque Engels meurt - en 1895 - le marxisme s'est pour l'essentiel imposé dans le mouvement ouvrier sur le continent. En 1889, la Iie Internationale avait été fondée à Paris. Elle avait proclamé le 1er mai comme jour de lutte des ouvriers et réclamé la journée de huit heures. La social-démocratie allemande était devenue un parti de masse que même les lois socialistes de l'empire de Bismarck n'avaient pas réussi à entamer sérieusement.

En revanche, la querelle sur l'interprétation et la validité du marxisme s'est développée simultanément au sein du mouvement ouvrier. Le débat s'est poursuivi dans les milieux scientifiques - Joseph Schumpeter, Max Weber, Eugen Böhm-Bawerk, Werner Sombart et d'autres se sont montrés critiques envers le marxisme. Au sein du parti, une sorte de controverse réalo-fundi s'éleva bientôt. Un homme intelligent, Rudolf Stammler, avait émis l'objection suivante contre le marxisme : Pour vous, marxistes, l'histoire est une sorte de processus légal, d'histoire de la nature. Pourquoi alors fondez-vous des partis politiques et appelez-vous les travailleurs à agir contre l'exploitation ? On ne fonde pas non plus un parti politique pour provoquer une éclipse de lune. Les marxistes n'étaient certes pas à court de réponses et parlaient de la spécificité des lois sociales par rapport aux lois naturelles, du rôle du facteur subjectif qui ne pouvait pas modifier la direction fondamentale du processus historique, mais bien son rythme et son déroulement en détail.



Mais c'est justement en admettant cela que l'on pouvait, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'article sur l'Union soviétique, interpréter le marxisme de manière plutôt fataliste et plutôt volontariste. Si la révolution vient d'elle-même, si l'histoire est la plus grande marxiste (Rudolf Hilferding), on peut alors mettre l'accent sur le travail pratique de réforme. Si l'on considère le rôle du facteur subjectif en question comme plus important, alors on doit proclamer que le premier devoir d'un révolutionnaire est de faire la révolution (Fidel Castro, Che Guevara).

C'est sur ce point que se déchirent plus tard, à partir de 1905 environ, la gauche et l'orthodoxie avec son chef Karl Kautsky (1854-1938), qui sont d'abord encore d'accord contre une troisième tendance : les révisionnistes menés par Eduard Bernstein (1850-1932). Ceux-ci expliquent : Le système décrit par Marx n'existe plus du tout sous cette forme. Les lois sociales et l'influence parlementaire de la social-démocratie nous permettent d'évoluer vers le socialisme grâce au bulletin de vote. En finir avec les théorèmes dépassés,

16 Karl Marx, Die Frühschriften (Écrits précoces), Stuttgart 1953, p. LIII.

17 Cf. sur cette partie l'ouvrage très instructif de Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus (Les courants principaux du marxisme), Munich 1979, 3 volumes. Je ne partage cependant pas, ou seulement très partiellement, certaines appréciations de Kolakowski, comme par exemple sa thèse centrale sur le déclin du marxisme.

[213]

particulièrement avec le piège à éviter de la dialectique hégélienne¹⁸, en finir avec la théorie de la révolution, le but n'est rien, le mouvement est tout. Le marxisme n'est plus une vision du monde globale et fermée avec des fondements philosophiques, on peut croiser certaines de ses thèses avec celles d'autres visions du monde de n'importe quelle manière.¹⁹

Et puis il y avait ceux qui se disaient : le socialisme est une valeur. Il ne sert à rien d'invoquer des lois historiques si l'on veut convaincre quelqu'un de la valeur du socialisme pour qu'il s'engage concrètement en sa faveur. Nous devons donc justifier le socialisme sur le plan éthique. Un tel socialisme éthique a été propagé par Hermann Cohen dans le cadre de l'école néo-kantienne de Marbourg. Une réaction à cela est la tentative de l'éminent austromarxiste Max Adler (1873-1934) de coupler le marxisme à l'éthique kantienne.

Mais bien sûr, comme chez Cohen, un socialisme éthique était aussi tout à fait concevable sans Marx. C'est de l'alliance du réformisme politique et du socialisme éthique qu'est né le programme de Godesberg du SPD en 1959. L'engagement éthique pour le socialisme doit être décisif ; qu'il se nourrisse de l'esprit du Sermon sur la montagne ou d'une autre source spirituelle n'a pas d'importance. Et dans la mesure où les valeurs éthiques sont communes à tous les humains, le parti du socialisme ne peut plus être un parti de classe, mais doit devenir un parti du peuple.

Le mouvement communiste mondial actuel se développe à partir de l'aile gauche du mouvement ouvrier - à côté de courants marginaux non dogmatiques, sur lesquels nous reviendrons plus tard. Outre Marx et Engels, il fait remonter sa tradition à V. I. Lénine (1870 - 1924), le leader de la première révolution socialiste victorieuse.

La rupture entre la gauche et ceux qu'elle accusait de trahir le socialisme n'était plus réparable, au moins depuis 1914. A l'époque, les partis sociaux-démocrates, sous l'effet de la frénésie guerrière nationaliste et contrairement à toutes les incantations antérieures de solidarité prolétarienne antimilitariste internationale, avaient accordé les crédits de guerre aux gouvernements respectifs. En Allemagne, seul Karl Liebknecht était resté ferme. Son Groupe international, auquel appartenait également Rosa Luxemburg, a ensuite donné naissance à la Ligue spartakiste et au Parti communiste allemand. Réforme sociale ou révolution (Rosa Luxemburg), telle était la question posée par cette gauche et à laquelle elle répondit en faveur de la subordination de la lutte pour les réformes à l'objectif de la révolution socialiste.

L'évolution de la révolution russe - qui était liée à tant d'espoirs - renforça encore les débats au sein du mouvement ouvrier. Les uns parlaient de dictature du parti sur le prolétariat, voire d'esclavage d'Etat (Karl Kautsky), les autres rétorquaient que les critiques étaient des renégats qui avaient accepté depuis longtemps le système de l'esclavage salarié et qui, tout au plus, négociaient encore le prix de la marchandise force de travail.

La première phase du marxisme soviétique a connu des controverses théoriques encore vivantes, auxquelles la codification stalinienne du marxisme a ensuite mis fin. La période post-stalinienne a apporté un certain assouplissement, notamment dans le sens où les discours sont redevenus possibles. Ainsi, des disciplines scientifiques auparavant taboues en raison de leur caractère bourgeois, comme la cybernétique,



ont été reprises de manière positive. Mais cette période a aussi été marquée par de nouvelles divisions. Si Trotsky, déchu puis assassiné, avait déjà tenté de se présenter face à Staline comme le dépositaire de l'héritage de Lénine et avait qualifié l'Union soviétique d'État ouvrier bureaucratiquement dégénéré, ce sont maintenant les communistes chinois avec Mao-Tse-Tung qui se considèrent comme les véritables révolutionnaires avec leur marxisme paysan sinisé et qui qualifient les communistes soviétiques et leur entourage de lâches révisionnistes qui, par crainte d'une guerre nucléaire, ont fait des concessions au concept révolutionnaire mondial.²⁰

Il y a aussi eu à maintes reprises des courants communistes réformistes qui, en Hongrie, en Pologne, lors du Printemps de Prague, ont réclamé un socialisme plus humain, en se référant souvent au jeune Marx. Toutes ces tentatives ont été menées de l'intérieur ou

18 Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Les conditions préalables du socialisme et les tâches de la sociale démocratie), 1899, Reinbek 1969.

19 Il faut dire que la formation de fronts théoriques et politiques ne se recouvrent pas nécessairement. Ainsi, Bernstein rejoint par exemple l'USPD de gauche en 1917 et ne revient au SPD qu'en 1920.

20 Tous les conflits internationaux se reflètent une fois de plus dans la concurrence entre les groupes et les groupuscules marxistes traditionnels, trotskistes et maoïstes, ou antirévissionnistes d'une autre manière, au sein des mouvements d'étudiants et de jeunes des pays occidentaux.

[214]

de l'extérieur par crainte d'une éventuelle déstabilisation. Les opposants ont banni les réformateurs, à plus ou moins juste titre, comme ils l'avaient fait auparavant pour les communistes yougoslaves obstinés, en les qualifiant de révisionnistes.²¹

Dans le processus de transformation actuel en Union soviétique, aussi spécifique soit-il et aussi peu lié officiellement aux efforts de ces communistes réformateurs, certaines intentions de ces réformateurs renaissent. Avec certaines réserves, on peut dire la même chose de l'évolution post-maoïste en Chine et dans quelques autres pays. Il serait certainement erroné de parler d'un nouveau révisionnisme. Mais on peut partir du principe qu'une approche moins dogmatique du marxisme va prendre place, ce qui permettra peut-être aussi des dialogues fructueux avec ceux qui pensent différemment.

Courants marginaux non dogmatiques - École de Francfort et Nouvelle Gauche

Dans les années 20, une gauche non dogmatique se forme, qui se réclame encore en partie de Lénine (Georg Lukács, 1895-1971²²), mais qui le critique aussi parfois ouvertement (Karl Korsch, 1886-1961).²³ Cette gauche ne se met pas seulement souvent à dos le cours officiel de l'Internationale communiste, elle s'oppose surtout violemment à l'orthodoxie et au réformisme et révisionnisme de la IIe Internationale. Jusqu'à aujourd'hui, elle possède l'aura d'un marxisme vivant à l'époque du dogmatisme et de la torpeur du stalinisme.

En fin de compte, il s'agit du vieux thème de la manière dont le rapport entre l'être et le devoir-être doit être pensé dans le processus historique. La gauche non dogmatique rejette aussi bien une approche objectiviste qu'une approche éthique. Elle accentue l'idée que le marxisme incarne un nouveau type de théorie par la conception de la théorie socialiste comme organe du mouvement pratique.

Dans la lutte pour l'émancipation de la classe ouvrière en tant que véritable sujet-objet (Georg Lukács), dans laquelle le processus historique prend conscience de lui-même, l'être et le devoir-être, l'objectif subjectif et le processus objectif coïncident dans une unité supérieure.

Un motif commun à toutes les différences est la réflexion sur le caractère du marxisme en tant qu'inspiration pratique de la conscience (Karl Korsch), face à laquelle les orthodoxes se sont repliés sur une compréhension traditionnelle de la théorie. Du point de vue de l'unité de la théorie et de la pratique, la pensée est pensée comme étant incluse dans cette dernière, la différence entre la pensée et l'action est aplaniée et la question de la vérité est ainsi dissoute dans un relativisme historique.

En guise de conclusion, on affirme souvent que la dégénérescence de la théorie dans le sens d'un rapport techniciste et réifié à la nature était déjà prévue chez Engels et qu'il existe au fond une contradiction considérable entre la pensée anthropocentrique de Marx et la pensée de Friedrich Engels, intéressée par la systématisation de la vision du monde.

Ce dernier devait ainsi apparaître comme un vulgarisateur de la doctrine de Marx.



Bien que cette thèse ne soit guère défendable²⁴, les motifs de la critique de la dialectique de la nature et de la théorie du reflet sont importants : le marxisme en tant que philo

21 Seuls quelques noms peuvent être cités ici à titre représentatif : Harich et Havemann en RDA, le groupe Praxis en Yougoslavie, Garaudy en France, Fischer et Marek en Autriche, Sik et Löbl en CSSR, Schaff et Kolakowski en Pologne. Bien entendu, il ne faut pas mettre tous ces penseurs dans le même panier.

22 Lukács naît à Budapest et travaille dans un cercle d'intellectuels aux idées socialistes, que fréquentent également Bela Bartok, Zoltan Kodaly et Karl Mannheim. Il étudie à Berlin et à Heidelberg, notamment auprès de Georg Simmel, un philosophe de la vie, et s'intéresse au néo-kantianisme. En 1918, il adhère au PC et occupe pendant un certain temps le poste de commissaire du peuple à l'éducation pendant la République des conseils hongroise, tout comme il sera plus tard brièvement ministre de la culture en 1956 sous Nagy.

23 Avec quelques restrictions, on peut également classer ici le grand théoricien du parti communiste italien, Antonio Gramsci (1891-1937), emprisonné à partir de 1926 sous Mussolini. Voir à ce sujet, comme pour les autres penseurs cités, Kolakowski, op. cit.

24 Cette thèse, répandue de Max Adler à Iring Fetscher en passant par Lukács, se heurte à plusieurs difficultés : La Sainte Famille de Marx et Engels, claire en ce qui concerne le problème du matérialisme, est en grande partie formulée par Marx. Dans la préface à l'édition de 1885 de l'Anti-Dühring, Engels indique qu'il a lu à Marx le manuscrit complet de l'ouvrage (pour lequel Marx a lui-même rédigé une pièce et qui contient toutes les idées fondamentales de la dialectique matérialiste de la nature). Vu la nature des relations entre Marx et Engels, il est difficilement concevable que l'on ne trouve pas, dans la correspondance ou ailleurs, au moins une minuscule indication, au cas où Marx devait vraiment avoir quelques objections contre l'œuvre.

[215]

Pour les critiques, la philosophie de l'action entre en contradiction avec le pouvoir de l'objet sur le sujet, qui doit en fin de compte être pensé dans le concept de la primauté de la matière sur la conscience. Dans la société, la détermination du sujet par l'objet apparaît comme l'expression des rapports pervers à abolir par le prolétariat, ce qui modifie le statut de la doctrine de la superstructure de base. Pour Lukács, la conscience est toujours un moment d'une totalité sociale incluant la base matérielle, mais le manque de médiation est de laisser la conscience être directement déterminée par l'économie.²⁵

Il a déjà été question ici de la figure d'Ernst Bloch comme représentant d'un marxisme apparaissant comme non dogmatique. Bloch était un penseur original qui ne pouvait être classé nulle part. D'autres, en revanche, ont fait école. Pour le mouvement étudiant des années 60, l'étude des théoriciens de l'école dite de Francfort de Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1970) et d'autres, fut la forme essentielle de la première approche de la théorie marxiste.²⁶ La querelle du positivisme dans la sociologie allemande entre Adorno et le rationaliste critique Popper fit des vagues dans les années 60. Aujourd'hui encore, Jürgen Habermas (né en 1919) et d'autres penseurs issus de la tradition de l'École de Francfort participent de manière décisive au débat sur les sciences sociales, et des personnalités comme Erich Fromm, avec des travaux comme *Haben und Sein* et *Die Kunst des Liebens*, sont importantes pour la formation des idées du mouvement alternatif.

Se rattachant à certains égards à Lukács et Korsch, ces théoriciens prennent toutefois leurs distances non seulement avec la social-démocratie, mais aussi avec le communisme. On s'en tient à la thèse de Lukács selon laquelle la connaissance de la société est une forme de conscience de soi de la société, mais on doute du rôle révolutionnaire du prolétariat, qui est de plus en plus touché par la réification universelle. La question de savoir ce que l'on peut opposer à l'existant, en l'absence du sujet traditionnel de la transformation, en dehors de la théorie critique de la société, n'est pas résolue - certains, par exemple Adorno, se montrent directement pessimistes quant à un changement possible.

La réception de Marx par l'école de Francfort est sélective.²⁷ On puise aussi à d'autres sources, comme la psychanalyse freudienne. La dialectique négative (Adorno) fait éclater la discussion marxiste traditionnelle sur la dialectique ; l'analyse marxiste traditionnelle des classes est remplacée par une critique générale de la culture et de la civilisation malade (le monde administré) sous l'angle de l'analyse de la dialectique des Lumières. Cette dialectique consiste en ce que les Lumières, en tant que mouvement visant à émanciper les rapports des entraves du mythe et à conquérir la domination sur la nature, se sont retournées, en vertu de leur logique interne, contre elles-mêmes, ont produit des idéologies positivistes, pragmatiques, utilitaristes et, en réduisant le monde à ses caractéristiques quantitatives, ont entraîné une destruction générale du sens, une barbarisation de la science et de la raison et, finalement, la servitude croissante des humains dans les conditions de la domination du fétichisme de la marchandise.²⁸

C'est sous cet angle que l'industrie culturelle et ses médias de masse sont critiqués. On s'intéresse à la



structure psychologique de la personnalité autoritaire, sujette au fascisme. Et on critique le concept instrumental de la raison synthétique²⁹ du positivisme.

Deux figures du marxisme non dogmatique doivent être examinées de plus près ici.

La première est Jürgen Habermas³⁰, la seconde Herbert Marcuse.

25 Il reste à savoir dans quelle mesure cette position se distingue de celle de la simple détermination en dernière instance de la conscience, telle que Friedrich Engels l'a soulignée comme étant la seule marxiste, en particulier dans ses dernières lettres.

26 Le terme d'École de Francfort est lié à l'Institut de recherche sociale, fondé en 1922 sur des fonds privés, mais lié à l'université de Francfort en tant qu'institut de recherche. Outre les personnes citées, Carl Grünberg, Friedrich Pollock et Walter Benjamin faisaient partie du cercle de l'institut.

27 Kolakowski écrit dans ce contexte que non seulement l'œuvre d'Adorno n'est pas une continuation de Marx, mais qu'elle va directement à l'encontre de ce dernier (op. cit., III, p. 413), que l'image de Marx donnée par Fromm est simpliste et unilatérale (III, p. 420), que l'interprétation fondamentale de Hegel par Herbert Marcuse coïncide presque avec l'interprétation des jeunes hégéliens attaquée par Marx (p. 435).

28 Kolakowski, op. cit., p. 405.

29 Il vaudrait mieux parler de raison analytique instrumentale - par opposition à la raison synthétique.

30 Cf. Kolakowski, op. cit. p. 421f.

[216]

Habermas développe le thème de la dialectique des Lumières : Pour la pensée des Lumières de la bourgeoisie révolutionnaire, la connaissance et l'intérêt sont indissociables, la raison est l'instrument de l'émancipation, c'est pourquoi un postulat de liberté des valeurs n'a aucun sens pour cette pensée. Habermas renvoie à Fichte, pour qui la raison et la volonté, la compréhension et la création ne faisaient qu'un. Marx a conservé le lien entre la raison et l'intérêt. Toutefois, chez lui, l'émancipation ne découle pas d'une conscience morale comme chez Fichte, mais résulte de la rencontre entre le travail libérateur de la raison et le processus de libération sociale.

Le progrès de la science, de la technique et de l'organisation bureaucratique³¹ rompt ce lien entre la raison synthétique et l'intérêt. La raison synthétique devient purement technico-instrumentale, renonce à toute fonction créatrice de sens et ne sert plus qu'à la technique matérielle ou sociale. Elle se contente d'examiner « sans valeur » les moyens d'atteindre des objectifs obtenus de manière décisionniste et non rationnelle, de nier toutes les alternatives fondamentales sous l'angle d'une idéologie de la contrainte. La pratique créative autodéterminée est ainsi rendue impossible, l'intérêt qui guide la connaissance est d'emblée borné et n'est pas orienté vers l'élargissement des possibilités humaines de compréhension et d'organisation.

Habermas cherche le point où la raison et l'intérêt ou la volonté coïncident et le trouve dans la réflexion de la réflexion (autoréflexion). Pour Habermas, c'est là que se trouve le lieu de la source de la raison synthétique émancipatrice, par opposition à la raison instrumentale, c'est là que la raison et la volonté, la détermination du but et l'analyse des moyens coïncident.

Marx veut que l'humain devienne sujet, mais dans le marxisme, la tâche de contrôler la société a toujours été mal comprise comme une adaptation technique, ce qui a conduit à traiter à nouveau l'humain comme un objet manipulable. Tant le « capitalisme planifié » que le socialisme bureaucratique renforcent la réification au lieu de la supprimer.

Habermas déplore que pour Marx, l'intérêt de la raison et l'intérêt de l'émancipation ne coïncident pas avec une capacité intellectuelle pratique.

Le geste de négation totale sans alternative pratique claire, comme nous le trouvons par exemple chez Adorno, a finalement fait pâlir l'étoile de l'École de Francfort dans le mouvement étudiant des années 60. Car on cherchait alors des concepts de changement pratique. Pendant un certain temps, Herbert Marcuse (1898-1979)³², proche de l'école de Francfort mais aux accents nettement plus révolutionnaires, devint la figure de proue de la « Nouvelle Gauche ». Certes, Marcuse pensait lui aussi que la classe ouvrière était intégrée dans le système capitaliste et ne représentait plus un potentiel révolutionnaire. En revanche, il voyait dans les « groupes marginaux » du capitalisme, en association avec les opprimés du tiers-monde, le sujet possible du changement. Ses slogans sur le « grand refus » et la « contre-violence » nécessaire, sur la lutte contre la « terreur consumériste » et la « tolérance répressive » ont trouvé un terrain aussi fertile que sa critique de l'oppression sexuelle d'origine sociale : le slogan hippie « Make love, not war » parle de l'ambiance de ces jours-là.



Marcuse était pourtant un platonicien qui aspirait à un concept ontologique de la vérité : pour lui, la vérité était une réalité d'essence supérieure qui avait en même temps un caractère normatif. La tension entre celle-ci et le monde des apparences existant était pour lui le moteur de la libération. De ce point de vue, il critiquait une pensée positiviste et stérile qui se fermait à ce monde de l'essence, dans lequel le logos et l'éros³³ ne font qu'un, et pour laquelle ce qui existe est déjà considéré comme le vrai. Même si Marcuse lui-même voyait les choses différemment, il ne s'agissait certainement plus de marxisme.

Au sein du mouvement étudiant, une nette tendance vers les courants marxistes traditionnels s'est rapidement manifestée, car les mouvements de grève des ouvriers semblaient indiquer que cette classe possédait encore le potentiel que Marx, Engels et Lénine lui avaient attribué. Ainsi, soit on se consacrait à la reconstruction du mouvement ouvrier, soit on se joignait aux organisations ouvrières existantes.

31 Habermas étudie les transformations du capitalisme tardif et arrive à la conclusion que, dans les conditions où la science devient une force de production immédiate, il se forme un complexe scientifique, étatique et technique qui fait que la politique est plus qu'une simple superstructure. Le caractère des conflits sociaux s'en trouve modifié.

32 Comme Bloch, Adorno, Horkheimer et bien d'autres, Marcuse a dû émigrer aux États-Unis à l'époque du national-socialisme. Contrairement aux précédents, il y est resté après la guerre et a enseigné en Californie.

33 La compréhension de l'éros de Marcuse reste cependant très limitée en raison de son attachement aux théories purement freudiennes de l'instinct.

[217]

des minuscules ou énormes, mais à mener d'abord sur un nouveau cours social démocratique ou autre.

Les motifs de l'anthroposophie

Le fondateur de l'anthroposophie entre en contact avec le mouvement ouvrier surtout durant sa période berlinoise - à partir de 1897. En 1899, il est appelé à enseigner à l'école d'éducation ouvrière du SPD fondée par Wilhelm Liebknecht, où il fait notamment la connaissance de Rosa Luxemburg, lui qui est rédacteur d'un magazine littéraire et qui trouve certes des vérités partielles dans le marxisme, mais qui n'est absolument pas marxiste.

Le fait que Rudolf Steiner, né en 1861 à Kraljevec, en Autriche-Hongrie, aujourd'hui en Yougoslavie, n'ait pas pu suivre le chemin de nombreux contemporains vers l'athéisme et le matérialisme, a des raisons particulières. Dès son plus jeune âge, il fait des expériences de nature extrasensorielle, des expériences que l'on retrouve aujourd'hui chez un plus grand nombre de personnes. Il ne peut pas en parler à son entourage qui ne le comprend pas - son père, un petit employé des chemins de fer, se sent libre d'esprit. Mais il a la certitude intérieure que le monde extérieur matériel ne peut pas être la seule réalité. Son problème fondamental est d'emblée le suivant : comment distinguer l'illusion de la réalité dans l'expérience suprasensible ou, autrement dit, comment s'approcher d'une réalité suprasensible de telle sorte que l'appareil de logique et de réflexion sur soi-même propre à la conscience scientifique soit emporté dans le processus.

Il ne doit pas y avoir de retour à des formes de perception extra-sensorielle dépassées par l'histoire de l'humanité. Car si celles-ci ont dû céder la place à la conscience éveillée de l'humain moderne, c'est précisément parce que c'est la seule façon de rendre possible la capacité de liberté. Et la personnalité libre, ce sera le grand thème de Steiner. L'humain libre à la place de Dieu, ainsi s'exprime un jour le jeune Steiner, qui n'est d'ailleurs pas athée.³⁴

En 1894, trois ans après avoir soutenu sa thèse de doctorat à Rostock sur *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte Wissenschaftslehre* (La question fondamentale de la théorie de la connaissance avec un regard rétrospectif particulier sur l'enseignement scientifique de Fichte), il publie aux éditions Emil Felber à Berlin sa *Philosophie de la liberté. Grundzüge einer modernen Weltanschauung* (Principes fondamentaux d'une vision moderne du monde). La capacité de pouvoir agir selon des impulsions éthiques individuelles intuitivement saisies, de pouvoir vouloir ce que l'on considère comme juste, comme le dit Steiner, y est présentée comme l'essence de la liberté humaine. Si l'on y regarde de plus près, on trouve chez le jeune Steiner de nombreux motifs qui sont aussi des motifs du débat philosophique après la mort de Hegel. Oui, de tels motifs apparaissent comme réunis en une synthèse : La philosophie de l'action de Cieskowski, l'individualisme de Stirner, et même des motifs de la critique de la religion de Feuerbach vivent là.

Steiner avait acquis à l'école technique supérieure de Vienne - en plus de sa formation en sciences de



l'esprit - une profonde formation de science de la nature. En 1882, sur recommandation de son professeur Karl Julius Schröer, il avait été nommé éditeur des écrits de Goethe de science de la nature dans la Littérature nationale allemande de Kürschner. Ce qui le fascine chez Goethe, c'est que celui-ci cultive une observation qualitative de la nature et exige un type d'empirisme qui s'identifie intimement à l'objet³⁵. Il appelle Goethe le Galilée de l'organicité en raison de son regard sur le vivant et le devenir.

À partir de 1900, Steiner commence à parler ouvertement et publiquement de mondes supérieurs et d'expériences suprasensibles ainsi que d'un nouvel accès au Christ vivant, d'abord au sein de la Société théosophique, puis de la Société anthroposophique qu'il a fondée. La moyenne des personnes cultivées de son époque ne pouvait rien faire de cet homme qui, en même temps, défendait la science de la nature de Haeckel contre la critique cléricale et rédigeait une science secrète dans de grandes lignes. La science académique l'a passé sous silence.

Dans le sous-titre de sa Philosophie de la liberté, Steiner mentionne les résultats d'observation de l'âme selon la méthode scientifique. Observation et expérience au lieu de

34 La devise de Steiner signifie autre chose : Steiner développe un concept de Dieu qui ne peut pas seulement être pensé avec un tel anthropocentrisme, mais qui en est même la conséquence. Le Créateur ne s'est donc pas réservé au monde, il s'est répandu en lui par amour, et si l'on veut suivre ses intentions, il faut les chercher dans les intentions de la personnalité humaine libre, car c'est en elle que ce Créateur se manifeste. Sur l'ensemble du complexe, voir Christoph Lindenberg, Individualismus und offenbare Religion. L'approche de Rudolf Steiner au christianisme. Stuttgart 1970.

35 Goethe, Maximes et réflexions, 509, édition de Hambourg, tome 12, édition de poche Munich 1982.

[218]

spéculation, cette exigence était à l'origine de la science de la nature moderne. Seule la pensée, par laquelle on interprétait les résultats d'observation, était exclue de l'observation. Steiner ne fait rien d'autre qu'étendre le critère de l'expérience aux domaines dans lesquels la science de la nature ne l'utilise pas. Le processus de pensée et de connaissance qui échappe habituellement à l'attention, parce que l'attention se porte uniquement sur des objets qu'il s'agit de connaître, doit être rendu conscient de manière contrôlée. Là où cette prise de conscience fait défaut, la scientificité ne peut être assurée. Qu'est-ce qui est autrement que non scientifique dans les affirmations sur la pensée, comme celle selon laquelle il s'agit d'une fonction cérébrale, qui ne sont pas soumises à un contrôle par l'observation pensante de la pensée ? Le lien entre le cerveau et la pensée ne peut être découvert que par la combinaison d'observations de la pensée et d'observations du cerveau. Tout le reste est illogique.

Or, l'observation de la pensée montre que là où l'on pense de manière concentrée, et non pas en juxtaposant de vagues idées vous venant, l'humain pense avec le cerveau, mais pas le cerveau avec l'humain. Le Je qui, dans l'observation de la pensée, commence à se percevoir lui-même dans son activité de pensée, fait une expérience d'autonomie qui fait qu'il semble tout simplement absurde de vouloir déduire ce Je des processus de la substance matérielle. Ainsi, pour Steiner, le problème du matérialisme n'est pas une question de théories sur la conscience, mais une question pratique. Marx avait dit : les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le changer.³⁶ Steiner applique implicitement cette phrase à la conscience : Ce n'est pas la manière dont on l'interprète - matérialiste ou idéaliste - qui compte. Ce qui compte, c'est de la modifier et de parvenir ainsi à des expériences spirituelles, à cette réalité spirituelle qui est aussi concrète que la réalité physique, pour reprendre les mots du jeune Marx.

Steiner se rattache à Hegel, dans la logique dialectique duquel la pensée conceptuelle a atteint un optimum de mobilité, dans laquelle les concepts sont formés de manière fluide et se fondent les uns dans les autres. Mais contrairement à Hegel, il ne s'arrête pas à la sphère conceptuelle, mais cherche à travers elle un spirituel-vivant dont les idées ne sont que l'ombre.

Digression : matérialisme dialectique, phénoménalisme absolu et épistémologie phénoménologique

Afin de mettre clairement en évidence la spécificité de l'approche scientifique de Rudolf Steiner, nous la comparerons ici à la théorie dialectique et matérialiste du reflet de la connaissance, telle qu'on la trouve dans le marxisme-léninisme actuel, qui se réfère à l'élaboration épistémologique du matérialisme de Marx par Friedrich Engels et aux pensées de V. I. Lénine qui s'en inspirent. Parallèlement, nous confronterons



l'approche de Steiner au néo-empirisme d'Ernst Mach, Richard Avenarius et Alexander A. Bogdanow, les penseurs qui ont provoqué Lénine dans sa célèbre défense de la théorie du reflet.³⁷

La théorie du reflet de la connaissance la conçoit comme un moment subordonné de la dialectique pratique-objet. L'absence de présupposition dans la théorie de la connaissance lui apparaît comme une impossibilité, comme une dissimulation du caractère social du processus de connaissance. L'objet n'est finalement donné au sujet que comme objet d'activité, mais cet objet, la matière, l'humain ne l'a pas créé. Il ne crée chaque capacité productive de la matière que sous

36 Karl Marx, Die Frühschriften (3crits precoces), op. cit., p. 341.

37 Materialismus und Empiriokritizismus (Matérialisme et empiriocriticisme), Lenin-Werke (LW) Band 14, Berlin/RDA 1968. Pour une présentation de la genèse de cet ouvrage publié en 1909 et de son impact, voir Kolakowski, tome II, dont je m'inspire largement pour la présentation de la philosophie empiriomoniste, même si je ne peux pas suivre sa thèse selon laquelle l'écrit de Lénine est en grande partie dépourvu de contenu philosophique : La polémique grossière et l'accusation gratuite de fidéisme à l'encontre de l'adversaire théorique ne peuvent pas dissimuler la conscience du problème hautement développée en ce qui concerne le problème du matérialisme. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que Rudolf Steiner a apostrophé à plusieurs reprises Avenarius comme étant le père de la philosophie de l'État du bolchevisme (voir GA 186 ; GA 328, Die soziale Frage, Dornach 1977, p. 130 et note de l'éditeur à la p. 195). L'erreur, sur laquelle O. B. Hansen a été le premier à attirer l'attention, provient apparemment de la lecture d'un article plus ancien de N. Berdiaev, qui faisait état de l'influence croissante de l'empiriomonisme dans le parti bolchevique. Il faut aussi garder à l'esprit que la codification de l'œuvre de Lénine n'a eu lieu que plus tard, à l'époque de Staline. (Cf. aussi Das Goetheanum, 51e année, n° 2, Dornach 1972, p. 10 et suivantes) Le fait que Steiner n'était pas du tout à côté de la vérité sur le sujet - l'évaluation du mode de pensée de l'empiriomonisme - devrait ressortir des explications suivantes.

[219]

La condition préalable de la matière (Marx)³⁸. La matière est donc une réalité existante en soi, indépendante de la conscience, qui est reflétée dans le processus de connaissance. La première chose dans ce reflet est la sensation et dans celle-ci la qualité (Lénine)³⁹. Le reflet n'est pas une copie morte, mais l'activité du sujet dans laquelle la connaissance naît de la non-connaissance. La détermination de la connaissance par la pratique signifie la relativité de la connaissance, mais pas le relativisme. Le savoir n'est pas simplement relatif, mais relativement vrai, et s'approche historiquement de manière asymptotique de la vérité absolue (Lénine)⁴⁰.

L'empiriocriticisme Avenarius veut remplacer le concept de vérité par le concept de la plus petite mesure de force (principe de l'économie de la pensée chez Mach)⁴¹. Une différence entre l'expérience sensorielle et la chose ne doit plus être reconnue. Le matérialisme et l'idéalisme sont tous deux à rejeter en tant que métaphysique, car ils constituent des réponses à un faux problème - le problème sujet-objet. Les illusions spiritualistes telles que la distinction entre le corps et l'âme sont le résultat de ce que l'on appelle l'introjection, par laquelle un contenu d'expérience est doublé par la pensée. Le véritable acte de connaissance, comme le dit le physicien, historien de la physique et empiriomoniste Mach, ne contient rien qui ne soit déjà contenu dans l'expérience immédiate. Dans le sillage du phénoménalisme absolu de David Hume, seuls les jugements analytiques, et non synthétiques, sont reconnus a priori.⁴² Avenarius admet tout de même que la connaissance présuppose quelque chose comme une relation entre le sensible et le ressenti, et il crée le concept de coordination principielle pour redéfinir la relation : Le monde extérieur et le moi sont des membres équivalents et en principe coordonnés entre eux du monde de l'expérience. La question du statut ontologique des deux côtés en dehors de la relation respective n'a pas de sens. En raison de la continuité de l'apparition de l'expérience du moi, on peut désigner l'individu comme membre central ; ce qui était auparavant appelé objet est alors tout simplement ce qui vaut numériquement 1 pour tous les membres centraux. (En termes plus simples, dans une pièce où se trouve une table, tous les observateurs voient une table et non pas chacun une autre). Avec cette version des faits, Avenarius pense avoir franchi l'obstacle du solipsisme.

Avenarius et Mach interprètent d'ailleurs la connaissance biologiquement comme un mode de réaction économique développé dans l'optique de la survie. Ils deviennent ainsi les précurseurs de l'épistémologie dite évolutionniste actuelle (G. Vollmer et d'autres)⁴³. Bogdanov et d'autres ont donné à la philosophie esquissée une tournure collectiviste et ont tenté de la rendre populaire au sein du parti bolchevique.⁴⁴ Pour Bogdanov, l'existence objective de la nature consiste en ce qu'elle existe pour tous : Pour lui, la nature est une expérience organisée collectivement. La notion de membre central est redéfinie : la fragmentation du monde de l'expérience en centres d'expérience individuels est interprétée comme un reflet de l'atomisme social de la société bourgeoise. Dans une société communiste, Bogdanov voit la



différence entre l'expérience collective et l'expérience individuelle se dissoudre, de sorte que l'on ne peut plus parler que d'un seul élément central. Le contenu cognitif d'une idée réside dans l'augmentation de l'énergie du travail social qu'elle rend possible. L'exigence d'une rupture totale avec la science et la culture actuelles (le culte du prolétariat) est une conséquence de cette liquidation du concept de vérité. Steiner cherche un début de théorie de la connaissance⁴⁵ - autant que possible - sans présupposés, qu'il trouve dans l'observation psychique exacte du début du processus de connaissance. Au lieu de commencer par des réflexions théoriques sur la signification subjective et objective des qualités sensorielles et conceptuelles, sur la principale

38 MEW, tome 2, op. cit., 1969, p. 49.

39 LW, tome 14, p. 304.

40 Cf. ibid. les explications sur le concept de vérité.

41 Cf. également Kolakowski, tome II, pp. 475-497. Comme littérature primaire, on peut prendre en considération : Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (Philosophie comme pensée du monde conformément au principe de la plus petite mesure de force -1876) ; Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bände (Critique de la pure expérience -1888-90) ; Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt (La mécanique présentée historiquement et critiquée dans son évolution).

42 Voir à ce sujet Strawe, Marxismus und Anthroposophie, Stuttgart 1986, p. 95 et suivantes.

43 Voir par exemple Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, in : Information Philosophie, Bâle, nov. 1984, p. 4ss.

44 Cf. note 160.

45 Sur la théorie de la connaissance, voir, outre les introductions de Steiner aux écrits de Goethe de science de la nature, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung (Lignes fondamentales d'une théorie de la connaissance de la vision du monde goethéenne), Wahrheit und Wissenschaft (Vérité et science), Die Philosophie der Freiheit (La philosophie de la liberté) (GA 1-4) : Strawe, op. cit., p. 142 et suivantes ; Herbert Witzmann, Intuition und Beobachtung (Intuition et observation), 2 vol., Stuttgart 1977 et 1978 ; ders, Strukturphänomenologie (Phénoménologie de structure). Vorbewußtes Gestaltbilden im erkennenden Wirklichkeitshüllen. ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept (Formation d'image préconsciente sans le dévoilement de réalité connaissant. Un nouveau concept scientifique théorique), Dornach 1983 ; Peter Schneider, Erkenntnistheoretische Grundlagen der Waldorfpädagogik (Fondements de théorie de la connaissance de la pédagogie Waldorf). Dans : St. Leber (éd.), Die Pädagogik der Waldorfschulen und ihre Grundlagen (La pédagogie des écoles Waldorf et ses bases), Darmstadt 1985 ; le même, Waldorfpädagogik, Stuttgart 1985.

[220]

coordination des contenus de l'expérience commence par l'orientation du regard sur la qualité de l'apparition de ces contenus : Une partie de notre contenu d'expérience apparaît d'abord de manière désordonnée et sans notre intervention, une autre en revanche a la qualité de la donnée que nous avons produite.⁴⁶ Penser n'apparaît pas en nous sans effort et activité intérieurs. C'est grâce à elle que l'ordre et la cohérence apparaissent dans le reste du contenu de l'expérience. Ce faisant, les concepts, bien que produits par le sujet, s'avèrent cohérents non pas en vertu de l'arbitraire de celui-ci, mais en vertu de leur propre contenu objectif. Celui-ci se révèle, après avoir été correctement assemblé avec le reste du contenu de l'expérience, comme son lien immanent auparavant caché. Le contenu de l'expérience s'est transformé d'un contenu non compris en un contenu compris. La qualité du contenu d'expérience donné immédiatement avant le traitement par la pensée, en tant que perception pure, ne peut être préservée que par l'absence de toute activité. D'habitude, là où nous pensons percevoir, nous avons déjà affaire aux résultats d'une formation de structure qui se déroule de manière préconsciente, la structure étant comprise ici comme un complexe d'éléments perceptibles par les sens et d'éléments conceptuels. L'observation psychique révèle alors - dans le sens d'une phénoménologie de la structure - que la réalité complète, dans la diversité de ses phénomènes, n'apparaît pas comme notre contenu conscient sans notre participation à sa formation.⁴⁷

La méthode de l'observation psychique conduit, dans son application, à une série d'autres conséquences qui ne peuvent être esquissées ici que de manière succincte :

1. elle aiguise le regard pour la différenciation des qualités sensorielles et des domaines modaux. La théorie des sens développée ultérieurement par Steiner n'est donc pas en contradiction avec sa théorie de la connaissance, mais la complète et la poursuit.⁴⁸

2) L'observation psychique conduit à la compréhension de l'essence de la qualité des concepts : le contenu



des concepts ne peut pas être obtenu par abstraction, par exemple par la sélection de caractéristiques essentielles ou autres, car les concepts - à partir des catégories - ne peuvent donner la forme pour la mise en ordre de l'expérience résiduelle que parce qu'ils représentent déjà en tant que tels des déterminations de contenu. Celles-ci n'apparaissent pas dans l'expérience sensorielle, dans laquelle rien n'apparaît comme essentiel, identique, semblable, etc. C'est ainsi que l'observation psychique conduit à la tâche d'observer comment se forme l'apparence d'abstraction des concepts. Nous y reviendrons.

3) L'observation de l'âme falsifie la thèse dialectico-matérialiste selon laquelle la pensée, en tant que fonction cérébrale et ainsi de suite, est matériellement déterminée, car cette observation montre que la pensée concentrée, contrairement à la pensée associative, puise en elle-même ; dans l'observation de la pensée, le Je se perçoit comme actif dans son inéluctabilité à partir de processus de substance matérielle. L'organisation physique transmet à l'humain, par l'intermédiaire des organes des sens, un donné incohérent, dont la pensée remet en valeur la cohérence en repoussant à son tour l'élément qui forme la cohérence. En ce sens, on pense toujours contre l'organisation physique. La fonction du cerveau par rapport à la pensée n'est donc pas celle de la source, mais celle de l'opposition.

4) L'observation psychique détourne l'attention de ce qui est devenu vers ce qui est en train de devenir, vers l'activité qui produit des concepts et les relie, par la voie de la formation expérimentale du jugement (H. Witzgenmann), à des contenus perceptifs, leur rendant ainsi leur contenu spirituel. Elle perce ainsi la voile de la mémoire (Witzgenmann) qui cache la formation de la structure à la conscience ordinaire de l'objet. La référence à une formation de structure déjà réalisée dans le passé échappe à cette conscience. Cette forme de souvenir qui reste préconsciente donne naissance aux présomptions naïves et réalistes de la conscience d'objet, telles qu'elles sont finalement aussi à la base du concept de matière du marxisme, dont la genèse s'avère également observable.

5) L'observation de l'âme clarifie le rapport entre concept, perception et représentation. Le processus d'adaptation des concepts généraux (universaux) s'effectue en actes individuels, à la suite desquels ces universaux restent dans la conscience en tant que concepts ou représentations individualisés, c'est-à-dire qu'ils y restent dans une forme adaptée aux expériences individuelles.

46 Cf. en particulier les passages correspondants dans GA 2 et 3.

47 H. Witzgenmann, op. cit., p. 101.

48 Je m'oppose ainsi à la thèse de Hans Jürgen Scheurle dans son important ouvrage *Die Gesamtsinnesorganisation - Überwindung der Subjekt-Objekt-Saltung in der Sinneslehre* (L'organisation d'ensemble des sens - Dépassement de la scission sujet-objet dans la théorie des sens), Stuttgart, New York 1984.

[221]

Les représentations sont des formes adaptées à la situation à laquelle elles se réfèrent autrefois. Les représentations, et non les concepts et les perceptions, sont accessibles en tant que représentants subjectifs de la réalité.

6) Dans la formation des représentations, le contenu des perceptions est imprégné de concepts et le contenu des concepts est saturé de contenu des perceptions. Dans ce jeu d'interpénétration, l'être humain élabore sa part de réalité. Par son rapport productif à la réalité, il est capable de liberté en agissant à partir de la connaissance.⁴⁹ Pour Steiner, la véritable communauté naît de la rencontre de l'essence de personnalités libres, mais pas de la fusion de l'individuel dans un universel abstrait. Ainsi, la science phénoménologique de la connaissance débouche finalement aussi sur la science de la forme de liberté de l'organisme social.

7) Dans le manque d'observation du processus de connaissance, les extrêmes du matérialisme et du phénoménalisme teinté de subjectivité se touchent. C'est précisément là que se situe le point de départ de la tentative de Bogdanov de combiner le marxisme et l'empiriomonisme. Le matérialisme rate la formation de la structure et prend donc les forces d'image comme propriété de la matière au lieu de considérer la matière comme résultat de forces formatrices. En revanche, une théorie de la connaissance à la manière de Mach et Avenarius est incapable de différencier qualitativement au sein du tissu des qualités, par exemple entre les processus matériels et spirituels. C'est pourquoi elle fait voler en éclats les deux : la figuration/l'objectivité et le Je qui, chez Mach, devient, comme le dit Rudolf Steiner, un concept mythique.⁵⁰ Mach pense le ressenti comme un senti, et Avenarius ne peut pas rendre à ce senti son caractère de Je avec le petit mot de membre central.

Pour Steiner, le monde est un contenu perceptif se métamorphosant sans matière sous-jacente au sens des derniers éléments du monde.⁵¹ Mais pour lui, la matière reste un secteur spécifique dans l'ensemble de



l'expérience. Dans le sens de Steiner, nous devons toujours parler de matérialité là où le phénomène de remplissage de l'espace se produit, et non pas là où des formations non spatiales apparaissent comme dans le monde émotionnel humain. Pour Steiner, la matière doit être déterminée par sa qualité, mais pas, comme le pensait Lénine, la qualité par sa matière. Ni les empiriomonistes ni les matérialistes dialectiques n'ont su faire la différence entre acte de sensation et contenu de sensation. Le marxisme tente de retenir la qualité dans sa non-réductibilité, mais n'arrive pas à une méthode de connaissance qui, dans le même sens que l'anthroposophie, vise à saisir les qualités in concreto.⁵²

Face au malentendu d'Eduard von Hartmann, selon lequel la philosophie de Steiner devrait entraîner le phénoménalisme, l'illusionnisme absolu et l'agnosticisme, celui-ci a argumenté de la manière suivante, que nous pouvons confirmer par notre comparaison : Chez lui, le phénoménalisme absolu de type humien est surmonté par la tentative d'une caractérisation de la pensée telle qu'elle ôte à l'image sensible du monde son caractère phénoménal et en fait la manifestation d'un monde objectif ; le phénoménalisme subjectif de Berkeley perd ... sa justification en ce que sera montré que dans la pensée l'humain grandi ensemble avec le monde objectif et par cela l'affirmation/prétention perd tout sens, que les phénomènes du monde seraient pas disponibles en dehors du devenir perçu.⁵³ Steiner, contrairement à la philosophie de Hegel, ne prend pas la pensée pure comme une fin en soi, mais comme un commencement.⁵⁴ Car dans cette pensée pure, le Je, peut être vécu comme pure actualité ou volonté (force) et ainsi percevoir un premier réel suprasensible. Steiner explique que l'on peut, par l'exercice, conserver l'organe de perception que l'on a formé par l'expérience de sa propre activité de pensée, même si l'on efface l'expérience propre de son activité de pensée et que l'on gagne ainsi la possibilité de percevoir les lois de force, les universia in rebus ou le logos des phénomènes comme par une expérience de palpation spirituelle et de les mettre ensuite en relation légale/légitimes par des déterminations conceptuelles.⁵⁵ Par le développement de la pensée, sera avec cela

49 La déréalisation par l'organisation humaine est donc précisément ce qui rend la liberté possible. Cf. Strawe, op. cit., p. 48 et suivantes.

50 Vom Menschenrätsel (De l'énigme de l'humain), GA 20, édition de poche Dornach 1984, p. 152.

51 Introductions aux écrits scientifiques de Goethe, op. cit., p. 197 et suivantes.

52 Cf. Strawe, op. cit., partie I.

53 Steiner, La science de l'esprit en tant qu'anthroposophie et la théorie contemporaine de la connaissance. Le personnel-impersonnel. Dans : Philosophie et anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923, GA 35, Dornach 1984, p. 307 et suivantes. La citation se trouve aux p. 328 et suivantes.

54 Ibid.

55 Ainsi s'exprime Schneider, op. cit., p. 42.

[222

formé en retour le processus de paralysie qui fait que les concepts, selon la forme de leur apparition dans la conscience ordinaire, deviennent des formations abstraites et inanimées. En résumé, on peut dire que dans son épistémologie, Rudolf Steiner surmonte le matérialisme et le phénoménalisme et qu'il progresse vers une vision de l'esprit en poursuivant de manière conséquente une approche phénoménologique de la pensée.

L'observation du processus de connaissance aide à reconnaître les styles de connaissance et à les examiner sous l'angle de leur rapport à la réalité. Le terme cristal de roche, par exemple, peut être formé de différentes manières, plus ou moins proches des phénomènes. Dans la formule structurale SiO₂, le contenu perceptif semble comme effacé. L'attention est absorbée par la manière dont l'ensemble se construit dans différents rapports quantitatifs à partir desquels, le cas échéant, une substance peut être reproduite techniquement. Cette manière de voir n'est toutefois correcte que si elle connaît ses limites. Elle a besoin d'être complétée. En partant de l'approche phénoménologique de Goethe et de Steiner, on ira plus loin et on essaiera de comprendre le langage de la forme et de la qualité, on prêtera attention à la combinaison particulière de l'étanchéité matérielle et de la perméabilité à la lumière. On essaiera de comprendre comment la particularité phénoménale du silicium et de l'oxygène donne naissance, avec une nécessité interne, à cette structure que chacun connaît sous le nom de cristal de roche. Et de ce point de vue, on pourra aussi jeter une nouvelle lumière sur les rapports quantitatifs.⁵⁶

Ce qui vient d'être dit est encore plus valable pour le domaine de la nature organique : je peux tout d'abord saisir le concept de bouleau comme un concept abstrait en établissant ce que l'on appelle des



caractéristiques distinctives : feuilles alternes, arrondies à losangiques, dentées ; fleurs monoïques ; inflorescences en forme de chaton, fruits à une ou deux graines, ailés et ainsi de suite. Mais ces détails restent le mélange aléatoire de caractéristiques que la théorie darwinienne de l'évolution fait apparaître dans l'histoire naturelle. Pourquoi un bouleau n'a-t-il pas de glands ? Pourquoi ne se ramifie-t-il pas en hêtres ? Est-ce un hasard ? Ou n'y a-t-il pas une nécessité interne qui s'exprime précisément dans l'association des caractéristiques, précisément l'aspect du bouleau comme principe de formation et d'image ? Si je pense au bouleau de cette manière, le terme s'anime et devient de plus en plus uni avec ce qui vit là-bas dans la nature en tant qu'espèce de bouleau, avec sa conception ouverte à l'espace et à la lumière, pour ainsi dire pulvérisante, qui caractérise la ramification tout comme la forme des feuilles et qui correspond aux graines minuscules, pratiquement sans poids, avec leur relation avec l'élément aérien. Et j'anime le concept dans la mesure où je dépasse la simple observation spatiale et que je prends conscience, en reproduisant les mouvements de croissance, du principe de l'image, qui imprègne et traverse tous les détails de manière réelle.⁵⁷

De la même manière, je peux me demander : quelle est l'essence d'une espèce animale donnée, qui imprègne sa forme extérieure mais aussi son répertoire comportemental ? Et de même qu'il n'est pas possible de former un concept approprié de la plante si l'on fait abstraction de la vie de cette plante, il n'est pas possible de former un concept pertinent d'une espèce animale si l'animal n'est pas pris comme un être animé avec des expériences intérieures. Ces expériences intérieures et le répertoire comportemental sont spécifiques à l'espèce, au genre. Rudolf Steiner parle aussi d'âme de groupe.

Chez l'humain, la possibilité d'une observation générique s'arrête là : chaque individu est unique et incomparable, c'est une individualité. Je ne comprends une individualité que si j'apprends à regarder la physionomie et la forme du corps, si j'apprends à regarder les mouvements de l'âme et ainsi de suite dans leur imprégnation par un Je qui pense, qui ressent et qui agit. Et ce moi ne peut finalement pas être expliqué par des conditions extérieures. De par son caractère, il ne peut être conçu comme enfermé dans les limites de la naissance et de la mort. Il ne peut être expliqué que par l'auto-descendance et la réincarnation, une conséquence qui ne peut être que suggérée ici. Il est évident que l'approche esquissée contribue à promouvoir l'intérêt pour l'autre et donc la compréhension sociale.

56 Jusqu'à présent, cette orientation de recherche a surtout été mise à profit dans la pratique pour l'organisation de l'enseignement de science de la nature dans les écoles Waldorf. Voir par exemple les travaux de Frits H. Julius, Ernst-Michael Kranich et Wolfgang Schad. Sur la problématique du langage des formules chimiques F.H. Julius, Grundlagen einer phänomenologischen Chemie, Teil II, (Bases d'une chimie phénoménologique, partie II) Stuttgart 1965, p. 52 et suivantes.

57 Ernst Bloch a un jour parlé - en se référant à Goethe, en méconnaissant étrangement le contenu tout à fait non matérialiste de cette pensée - des figures authentiques comme figures de tension, figures de tendance d'un sous-chemin, donc aussi figures d'extraits d'elles-mêmes. (Tübinger Einleitung in die Philosophie 2 -Introduction tûbingoise dans la philosophie 2, Frankfurt/M 1964, p. 127.) Cependant, seule l'anthroposophie - à la suite de Goethe - a appliqué cette idée de manière conséquente.

[223]

L'impulsion sociale de Rudolf Steiner et le marxisme dans ses différents courants

L'intérêt de l'humain pour l'autre humain, fondé sur une véritable connaissance de l'humain, est pour Steiner le noyau du social. Il est plus difficile pour nos contemporains que pour les humains d'autrefois de développer un intérêt pour l'autre. Car nous sommes devenus beaucoup plus individualistes que nos ancêtres. De ce fait, l'isolement et les problèmes relationnels sont plus forts que jamais. Face à cet individualisme moderne, la pensée sociale tente de trouver des réponses très diverses. Rousseau, Marx et d'autres espèrent que l'humain redeviendra un jour un être totalement social et que l'égoïsme sera surmonté par la constitution actuelle de la société. D'autres ont misé - comme Adam Smith - sur l'égoïsme comme lubrifiant de la dynamique sociale : le profit comme incitation à la performance pour l'ensemble. Rudolf Steiner est loin de ces vues schématiques qui, dans la pratique, doivent conduire - et ont déjà conduit - à des rapports anti-humains. Pour lui, le social et l'antisocial en l'humain forment à chaque fois l'une des oscillations d'un pendule : sans l'antisocial, pas d'existence individuelle propre, mais c'est justement parce qu'il en est ainsi qu'il faut toujours à nouveau compenser par une structure sociale



correspondante qui limite l'expression de l'antisocial.

Vivre, individuellement et librement comme un arbre et ensemble comme une forêt, tel est notre désir.

Ces mots du poète turc Nazim Hikmet pourraient tout à fait être placés comme devise au-dessus de la recherche de Steiner d'une forme de société de liberté, de maturité et de solidarité.

Pour l'époque actuelle - contrairement au collectivisme justifié des cultures plus anciennes, qui sacrifieraient l'individu dans l'intérêt de la vie de la communauté (voir la Loi fondamentale sociologique de Steiner, [1898]) - l'État et la société doivent être organisés de manière à ne pas mettre l'individu sous tutelle. En ce sens, Steiner est tout à fait un anarchiste individualiste ou plutôt un néarchiste, quelqu'un qui aspire à un minimum de domination et qui veut donc que l'État se limite à un État minimal, un État de droit pur. Mais d'un autre côté, c'est aussi un socialiste radical qui considère que la coopération solidaire et l'entraide sont les seules choses salutaires pour la vie économique, au lieu du principe de profit et de concurrence.

En 1905/06, Steiner formule dans une série d'articles intitulée *Geisteswissenschaft und soziale Frage* (Science de l'esprit et question sociale) son alternative au conflit d'objectifs dans le mouvement ouvrier entre réforme sociale et révolution : Ni l'adaptation au système existant, ni la lutte des classes et le renversement violent ne résolvent la question sociale. On ne peut jamais se résigner à l'exploitation. Mais tout progrès de l'humanité ne peut être réalisé autrement qu'en conquérant les humains les uns après les autres. Le monde ne peut avancer que si les humains le veulent.⁵⁸ La ligne directrice stratégique de la non-violence radicale est ainsi esquissée : On ne peut pas forcer quelqu'un à être libre.

Le concept d'exploitation qu'il développe dans ces essais est plus nuancé que celui de Marx : il y a exploitation partout où je cherche à acquérir des biens à bas prix, au détriment du producteur, alors que le juste prix d'un bien doit assurer la subsistance des producteurs et de leurs familles jusqu'à ce qu'un nouveau bien ou service du même type soit créé et puisse être vendu à son tour. En repensant radicalement la question des salaires, on arrive à la conclusion que les formes actuelles de rémunération font fondamentalement appel à la mentalité d'un autosuffisant, qui n'existe pourtant plus en raison de la division moderne du travail : Objectivement, chacun travaille pour l'autre ; en revanche, la motivation au travail est encore largement égoïste. Cet égoïsme peut tout au plus servir temporairement au bien-être, mais jamais à long terme au salut d'une communauté de travailleurs. Celui-ci est plutôt favorisé par une communauté consciente qui fait profiter l'autre des fruits du travail et dans laquelle chacun est entretenu par l'autre. Steiner appelle loi sociale principale ce lien nécessaire entre le salut et la communauté. Cette loi ne doit pas rester un postulat moral général, mais se traduire de diverses manières par des institutions de l'organisme social qui empêchent l'individu de s'approprier les fruits de son travail et de tenter de vivre aux dépens des autres.

De ce point de vue de la séparation du travail et du revenu, il y a de nombreuses tentatives

58 Science de l'esprit et question sociale, in : Lucifer-Gnosis. GA 34, Dornach 1987, p. 221, p. 221.

[224]

des écoles, les hôpitaux, etc. d'orientation anthroposophique de parvenir à une meilleure répartition des revenus de leurs collaborateurs, considérés comme égaux en droits, en fonction de leurs besoins. Traiter la force de travail comme une marchandise est en effet indigne de l'humain, et la critique marxiste de cette situation est justifiée dans cette mesure.

Rudolf Steiner ne sait que trop bien que la plupart des gens considèrent l'idée de la séparation du travail et du revenu comme utopique. Et il est suffisamment réaliste pour poser une condition préalable : La communauté doit se consacrer à un objectif qui permette une véritable identification humaine pour chaque collaborateur et qui soit ainsi motivant. C'est ce qu'il appelle la mission spirituelle de la communauté. De tels objectifs porteurs de sens n'apparaissent guère aujourd'hui, car la vie économique, la production de marchandises, la circulation des marchandises et la consommation sont devenues en grande partie une fin en soi, au lieu d'être considérées comme une base utile au développement humain et à l'épanouissement personnel. D'un point de vue sociologique, on peut aussi dire que la vie économique a acquis une prépondérance malsaine dans l'organisme social, qu'elle a fusionné avec la vie juridique et étatique pour former une sorte de capitalisme monopoliste d'État (un terme marxiste !) et qu'elle a rendu la vie de l'esprit dépendante d'elle-même. Or, les impulsions motivantes dont l'organisme social a besoin ne peuvent pas provenir d'une telle vie de l'esprit dépendante. Cette vie de l'esprit ne peut s'épanouir qu'en pleine liberté. Ainsi, pour Steiner, les exigences d'une économie solidaire, d'une liberté d'esprit garantie aussi par les institutions et d'un État de droit démocratique pur se complètent.



Steiner réfléchit au problème du rapport entre le changement institutionnel et le changement de comportement individuel et social : Pour instaurer un ordre social, des institutions sont nécessaires, des appels moraux ne suffisent pas. Mais d'un autre côté, les meilleures institutions sont perverties si les humains qui les composent se comportent de manière antisociale.

En raison du manque d'intérêt de son public théosophique, Steiner se voit contraint d'interrompre la série d'essais Science de l'esprit et question sociale. Ce n'est qu'en 1917, année charnière, que le thème est repris : Steiner rédige sur demande les deux mémorandums contenant des propositions pour une réorganisation sociale en Europe centrale dans le sens de la pensée d'autogestion, dont il a déjà été question dans la première contribution de ce petit volume.

Après la révolution de novembre, un mouvement populaire se développe, surtout dans le Bade-Wurtemberg, en faveur de l'idée esquissée de la triarticulation sociale. Un mouvement d'autogestion dans les entreprises (mouvement des conseils d'entreprise), la fondation de l'école libre Waldorf autogérée comme tentative, selon l'expression de Steiner, d'agir de manière réformatrice, révolutionnaire, dans le domaine de l'éducation⁵⁹, se situent à cette époque activiste. L'autogestion de l'éducation, et plus particulièrement de l'école, signifie que ceux qui éduquent et enseignent sont responsables et organisent de manière autonome non seulement le processus pédagogique, mais aussi tout ce qui est administratif au sens strict du terme. Ils ne se laissent dicter ni les programmes ni les directeurs par une quelconque instance supérieure. Ils décident eux-mêmes qui ils veulent intégrer dans leur collège. Ils font une offre pédagogique aux preneurs de pédagogie : les parents, les élèves. Elles doivent rendre des comptes à ces derniers et dépendent de leur libre compréhension. De telles écoles ne veulent pas de garantie d'existence de la part de l'État, mais s'exposent à la concurrence. Mais pas une concurrence commerciale : puisqu'elles remplissent une mission pour l'ensemble de la société, leur financement doit être assuré de manière appropriée par l'ensemble de la société.

Marx aussi parle parfois de la société comme d'un organisme social qui n'est pas un cristal fixe, mais qui est en perpétuel mouvement et changement. Le concept de triarticulation de l'organisme social de Rudolf Steiner part d'une approche organique plus rigoureuse, sans relations statiques entre la base et la superstructure. L'approche de Steiner est, si l'on veut, structurelle et fonctionnelle et présente des points communs avec la théorie sociologique moderne des systèmes.⁶⁰ Cependant, chez Rudolf Steiner, la structure n'est jamais pensée de manière abstraite et n'est pas indépendante de l'humain. L'organisme naturel de l'être humain permet de voir

59 Le 20.8. 1919, lors de l'accueil des 17 participants au premier cours d'enseignants, dans : Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik, GA 293, édition de poche, Dornach 1975, p. 214.

60 Ce point de vue a été développé par C. Lindenberg dans l'essai Die Grenzen der sozialen Theorie. Soziale Differenzierung und Dreigliederung, in : Die Drei, cahier 5, Stuttgart 1980, p. 277 et suivantes.

[225]

les relations possibles pour la vie, la fonctionnalité nécessaire des formations de structures et d'organes sont aiguës. Les conclusions par analogie comme moyen de connaissance de l'organisme social sont toutefois expressément rejetées, car elles ne peuvent pas rendre justice à la spécificité du social.

Nous allons d'abord examiner brièvement comment se présentent ces rapports de vie dans l'organisme social en ce qui concerne la vie spirituelle de la société. Un flux constant de capacités productives, constructives et créatives doit en émaner et se déverser dans l'ensemble de l'organisme social. Les porteurs de ces capacités sont les « Je » humains. Comme le Je ne vit pas seulement dans la pensée, mais aussi, en tant que volonté-spirituel, dans les membres et donc dans le travail objectif, il faut, avec Steiner, concevoir ce Je, dans sa mobilité et son pouvoir d'auto-création, comme le sujet de la production intellectuelle et matérielle. C'est ainsi que l'on parvient à un concept de travail plus global que celui de Marx. Si Jürgen Habermas critique Marx pour avoir trop réduit le travail et l'activité à leur aspect technique et matériel, la réflexion de Steiner inclut la production matérielle de biens ainsi que l'action communicative, la production artistique et scientifique.

Le travail est une vie spirituelle ! Là où cette vie est orientée vers la production matérielle, on ne peut toutefois pas encore parler d'une vie spirituelle libre, tout au plus semi-libre. La liberté totale, en tant que principe de création, doit agir là où le flux de capacités prend sa source, là où les capacités elles-mêmes sont amenées à se développer par la formation et l'éducation. La vie de l'esprit dans son ensemble ne peut remplir correctement sa fonction que si son domaine central est entièrement autogéré.

Cette même approche fonctionnelle est aussi fructueuse pour la vie de droit et de l'économie : la fonction



d'équilibre et d'ordre de la vie de droit est indispensable, mais elle ne doit pas se transformer en une judiciarisation de tous les domaines de la vie et ne peut plus être organisée aujourd'hui d'en haut, mais seulement démocratiquement, à partir de la même maturité des citoyens.⁶¹ et la vie économique ne peut remplir sa fonction de couverture et de perception des besoins que dans le cadre d'une constitution de solidarité, on peut aussi dire de manière plus exigeante : de fraternité.

La triarticulation de l'organisme social est le contraire d'une division de la société en classes. Notre époque, c'est la conception résolue de Steiner, aspire justement à dépasser les classes et les statuts. Autrefois, l'individu était intégré à la société, aujourd'hui la société doit se structurer de sorte que l'individu se retrouve au centre des événements. Car l'articulation signifie la conscience et la possibilité de créer. Il faut d'abord faire l'expérience consciente de ce qu'est l'aspect individuel humain et spirituel, l'aspect interpersonnel et juridique et l'aspect matériel et économique d'une affaire, puis ces aspects, après avoir été distingués, doivent être assemblés consciemment et librement. C'est exactement le contraire de la mégamachine anonyme et impénétrable vers laquelle la société actuelle risque de se rapprocher. Il s'agit d'une forme de société dans laquelle tout ce qui se passe ne peut se produire que de telle sorte que les humains en aient une vue d'ensemble et en assument la responsabilité.⁶² La triarticulation de l'organisme social n'est pas un programme imaginé, mais une tentative de lire dans les impulsions humaines poussant à la réalisation à l'époque moderne l'organisation nécessaire de l'organisme social.

Si l'on considère l'organisme social dans sa structure, il faut séparer le processus économique proprement dit de production, de distribution et de consommation de marchandises et de services, et tout ce qui est lié à la force de travail et à l'intelligence entrepreneuriale. Pour le second, il s'agit d'une question de droit, pas vraiment d'une question économique. Et pour le troisième, la vie de l'esprit joue un rôle dans

61 Le thème de la tripartition et de la politique fait naturellement partie de cette catégorie : lors du congrès de Noël 1923 de la Société anthroposophique, Rudolf Steiner a fait inscrire dans les statuts la phrase selon laquelle la Société anthroposophique ne considère pas la politique comme relevant de son champ d'activité. Il est compréhensible que cette phrase ait été mal comprise par certains : Il n'était pas question de dire que la science sociale d'orientation anthroposophique ne contient pas les impulsions les plus significatives pour l'action politique. Il s'agissait seulement de ne pas confondre une communauté spirituelle avec une communauté politique et de ne pas abuser de la spiritualité à des fins politiques ; et il s'agissait aussi de dire que dans une communauté de connaissance de personnalités libres, les jugements politiques ne sont pas collectifs, mais toujours individuels.

Marx a dit un jour : « Celui qui ne pense et n'agit pas politiquement, c'est pour lui qu'on pense et qu'on agit politiquement ». C'est vrai. Mais l'autre est aussi vrai : Celui qui ne pense et n'agit que politiquement ne rend pas justice à l'organisme social.

62 Pour une présentation détaillée des conséquences de cette approche, je renvoie au livre de Stefan Leber : *Selbstverwirklichung, Mündigkeit, Sozialität. Eine Einführung in die Dreigliederung des sozialen Organismus* (Réalisation de soi, majorité, socialité. Une introduction dans la triarticulation de l'organisme social). Stuttgart 1978.

[226]

l'économie. Les deux ne doivent donc pas être traités selon des critères commerciaux. Le commerce des droits, tel qu'il a lieu dans la spéculation foncière, ne doit pas exister dans des conditions saines. Le marxisme a dirigé le feu de sa critique contre la propriété privée capitaliste des moyens de production. Dans la pratique, l'alternative était un système bureaucratique qui doit maintenant être péniblement soumis à une transformation. Le point de vue de Steiner est plus nuancé : ce n'est pas la disposition de l'intelligence entrepreneuriale sur la production qui est nuisible, au contraire, elle seule permet à l'esprit d'entreprise de ne pas faiblir. Le capital est au service de cet esprit d'entreprise. Ses fruits ne doivent pas faire l'objet d'une appropriation privée, mais une sorte de propriété en circuit fermé est nécessaire, dans laquelle les capitaux sont transférés aux plus aptes en tant que fiduciaires de la société. En outre, il existe une sorte de copropriété idéale de tous les collaborateurs, qui permet entre autres d'éviter que les entreprises ne soient simplement vendues et transformées en objets de spéculation.⁶³

La vie économique proprement dite doit être organisée de manière associative : L'économie associative signifie que l'économie ne doit pas être gérée de manière centralisée et politique, mais qu'elle doit être dirigée par une multitude de relations associatives basées sur des contrats de prestations et de contre-prestations. Les associations de type cartel et trust sont un indicateur de la nécessité de l'association, dans la mesure où elles éliminent le marché pur de l'idéologie économique libérale. Mais elles ne sont qu'une image déformée de ce qui est nécessaire, car c'est la lutte pour les parts de marché qui domine en leur sein et non le principe de couverture des besoins. Les tâches décisives des associations sont la formation de



prix équitables, l'observation des tendances économiques et la prévention des évolutions négatives qui en découlent, un travail conscient et actif en vue de la proportionnalité nécessaire et des négociations sur la répartition correcte de la main-d'œuvre entre les branches. L'association doit engendrer la transparence et la confiance, réaliser une coopération vivante, un véritable mutualisme (Proudhon).

Pour Rudolf Steiner, la doctrine de la superstructure de base de Marx est une vérité partielle - en tant que telle, elle n'est valable que pour les temps modernes, une époque où toute l'attention est absorbée par les rouages de l'économie, où tous les domaines de la société, y compris l'éducation et la science, sont de plus en plus économicisés et où la vie culturelle devient un simple appendice de l'ensemble.⁶⁴ Pour Steiner, comme pour les penseurs de l'école de Francfort, cet état n'est pas simplement explicable et réparable économiquement, mais il s'agit d'un phénomène symptomatique d'une crise globale de civilisation et de conscience. Le caractère réflexe de la conscience sociale est une expression de l'unilatéralisation du processus de vie sociale. Mais chez Rudolf Steiner, la compréhension de la dialectique des Lumières ne débouche pas sur un pessimisme culturel généralisé et une perplexité quant aux alternatives pratiques. Sa solution consiste plutôt à pousser la rationalité réduite des Lumières au-delà d'elle-même. Il se rattache explicitement au célèbre Sapere aude de Kant et transforme cette devise des Lumières en disant : « Aie le courage de te servir de ta pensée comme d'un organe de clairvoyance ! »⁶⁵ Dans sa Philosophie de la liberté, Steiner décrit exactement le point de départ de la raison émancipatrice recherché par Jürgen Habermas, le point où la raison et la volonté se décèlent : dans l'intuition morale, l'imagination et la technique, la raison devient pratique sans pour autant être condamnée à être déterminée de l'extérieur et à être instrumentale.

Comme pour Georg Lukács, la détermination du sujet par l'objet est pour Steiner un renversement à abolir, qui n'est cependant pas concevable comme une action collective, mais seulement comme la formation d'une communauté par les individus capables de liberté. Comme Karl Korsch et d'autres, Steiner souligne le côté actif : la connaissance n'est pas une relation de reflet, mais la vérité est un acte de liberté. Cependant, contrairement aux critiques marxistes de la théorie du reflet, Steiner ne dissout pas la pensée et la connaissance dans la pratique. Au contraire, le côté actif doit être déployé dans le processus de connaissance lui-même de telle sorte que l'action à partir de la connaissance, et donc la spiritualisation et la libération de

63 Des conséquences radicales en découlent aussi pour la réorganisation du système monétaire. Nous renvoyons à ce sujet au volume III, en préparation, de la série Sozialwissenschaftliches Forum qui paraît à Stuttgart sur cette thématique.

64 Cf. Rudolf Steiner, *Mein Lebensgang*, GA 28, Dornach 1982, p. 376 et suivantes.

65 Sur la signification en sciences sociales d'une conscience ainsi élargie par l'imagination, l'inspiration et l'intuition, voir Dietrich Spitta, postface dans, *Soziale Frage und Anthroposophie*. Rudolf Steiner Thèmes de l'histoire

[227]

la pratique devient possible. La science sociale de Rudolf Steiner est plus proche de la théorie critique de l'École de Francfort que de la théorie traditionnelle dans la mesure où, chez lui, la conscience de soi de la société, médiatisée par la science sociale, est toujours pensée comme un moment intégral de la réalité sociale. Mais il tire les conséquences de cette prise de conscience et va ainsi bien au-delà de l'école de Francfort : le concept de la liberté de la vie de l'esprit garantie par les institutions décrit les conditions d'une société apprenante (C. Lindenau), dans laquelle les humains conscients d'eux-mêmes ne peuvent réellement agir qu'à partir de la connaissance sociale.

Rudolf Steiner qualifie un jour l'anthroposophie de conscience de l'humanité de l'humain. Si l'on prend au sérieux les phrases suivantes du jeune Marx, le marxisme pensé de manière radicale jusqu'au bout exige une telle anthroposophie : être radical, c'est prendre la chose à la racine. Or, la racine pour l'humain, c'est l'humain lui-même.⁶⁶

66 Critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction, op. cit., p. 385.

[228]

Bibliographie



ADAMS, George : De l'espace éthéré. Stuttgart 1981.

- Whicher, Olive : La plante dans l'espace et le contre-espace. Stuttgart 1979.

ADLER, Max : Les relations du marxisme avec la philosophie classique allemande. Dans : Austromarxisme. Textes sur l'idéologie et la lutte des classes d'Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Bela Forgarasi et Julius Lengyel. Éd. et ingl. par H. J. Sandkühler et R. de la Vega. Francfort/M. - Vienne 1970.

Argument Sonderband, voir Théorie du monopole.

ANDREYEV, Anatoli : Les centres de pouvoir invisibles. Dans : Neue Zeit. Hebdomadaire politique. Moscou. N° 6, février 1980.

BAHRO, Rudolf : L'alternative. Pour une critique du socialisme réellement existant. Francfort/M. 1977.

BARASHENKOW, V.S. : Espace et temps sans matière ? In : Science soviétique. Contributions aux sciences sociales. Ed. par le comité central de la Société pour l'amitié germano-soviétique. 31e année, septembre 1978, cahier 9, p. 982 et suivantes. Berlin RDA.

BARFIELD, Owen : Romanticism comes of age. Londres 1966.

- The Rediscovery of Meaning, and other Essays (La redécouverte du sens, et autres essais). Middletown, Connecticut 1977.

BARTSCH, Gerhard/Klimaszewsky, Günter : Dialectique matérialiste - ses lois fondamentales et ses catégories. Berlin/RDA 1975.

BECKER, Werner : Critique de la théorie marxienne de la valeur. L'irrationalité méthodique des théories économiques de base du "Capital". Hambourg 1972.

ATTRIBUTIONS à l'édition complète de Rudolf Steiner. Publications issues des archives de la Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung, Dornach.

BELYJ, Andrej : Transformer la vie. Bâle 1975.

BELL, Daniel : La société postindustrielle. Reinbek bei Hamburg 1979.

BERICHTSHEFT DES BUNDES DER FREIEN WALDORFSCHULEN, Stuttgart, Advent 1985.

BERNAL, John Desmond : Science. Science in history (La science dans l'histoire). 4 volumes. Reinbek 1970.

BERNSTEIN, Eduard : Les conditions du socialisme et les tâches de la social-démocratie. Édité par Günther Hillmann. Reinbek 1969.

BLOCH, Ernst : Les occultes (1912). Dans : A travers le désert. Premiers essais critiques. Francfort/M. 1964.

- Les enseignements de la matière. Frankfurt/M. 1978. (Deuxième cours tiré de : Le problème du matérialisme, son histoire et sa substance, 1972).

BOCCARA, Paul et autres : Le capitalisme monopoliste d'État. Berlin/RDA 1972 (traduit du français).

BOGOMOLOV, A. S. : Problèmes de la dialectique matérialiste dans la philosophie de la RDA. In : Philosophie marxiste-léniniste en RDA. Éd. par M. Klein, F. Richter, V. Wrona. Berlin/RDA 1974.

BÖHM-BAWERK, Eugen von : Vers la conclusion du système marxien. In : Aspects de la théorie marxienne 1. Sur la signification méthodologique du troisième volume du Capital. Édité par Friedrich Eberle. Francfort/M. 1973.

BOCK, Emil : Les vies terrestres répétées. L'idée de réincarnation dans l'histoire de la pensée allemande. Stuttgart 1975.

BÖRNSEN, Hans : Naturwissenschaft an der Schwelle (Les sciences naturelles au seuil). Stuttgart 1964.

BRESHNEW, Leonid Iljitsch : Sur la voie de Lénine. Discours et essais. Volume 1-2, Berlin/RDA 1971, volume 3 1973.

BRÜGGE, Peter : Les anthroposophes. Les écoles Waldorf. L'agriculture biodynamique. La médecine holistique. Doctrine de guérison cosmique. Reinbek 1984.

BRÜLL, Dieter : L'impulsion sociale anthroposophique - Une tentative de la saisir. Schaffhouse 1984.

BRÜLL, Ramon : Sur la voie de la neutralisation de la propriété du capital. Exemple : la librairie Freies Geistesleben. In : Info 3. Rapports sociaux du travail anthroposophique. N° 5, mai 1984.

BÜHLER, Walter : La méditation comme chemin de connaissance. Elargissement de la conscience par la drogue. Stuttgart 1980.

BUHR, Manfred/Klaus, Georg (éd.) : Dictionnaire philosophique. 2 volumes. Kosing, Alfred : Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie (Petit dictionnaire de la philosophie marxiste-léniniste). Berlin/RDA 1974.

[229]

-/Irritz, Gerd : L'exigence de la raison. La philosophie classique allemande comme source théorique du



- marxisme. Cologne 1976.
- BURNHAM, James : Le régime des managers. Stuttgart 1949.
- CALVEZ, Jean-Yves : Karl Marx. Présentation et critique de sa pensée. Fribourg/Br. 1974.
- CAPELLE, Wilhelm (éd.) : Les présocratiques. Les fragments et les rapports des sources, traduits et introduits. Stuttgart 1963.
- CARLGREN, Frans : L'éducation à la liberté. La pédagogie de Rudolf Steiner. Images et rapports du mouvement international des écoles Waldorf. Rédaction d'images Arne Kling-borg. Stuttgart 1973.
- : Der anthroposophische Erkenntnisweg, Francfort 1984.
- CORNU, Auguste : Karl Marx et Friedrich Engels. Vie et œuvre. 1-3. Berlin/RDA 1954, 1962, 1968.
- DESSOIR, Max : De l'au-delà de l'âme. Les sciences secrètes vues de manière critique. (1917) Stuttgart 1979.
- MATÉRIALISME DIALECTIQUE ET HISTORIQUE. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium (Manuel pour l'étude fondamentale du marxisme-léninisme). (éd. par F. FIEDLER, O. Finger et autres) Berlin/RDA 1974.
- LA BIBLE ou toute l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après la traduction allemande de D. Martin Luther. D'après le texte approuvé en 1912 par le Comité des Eglises protestantes allemandes. Edition de poche Stuttgart o.J.
- DJILAS, Milovan : La nouvelle classe. Une analyse du système communiste. Vienne-Munich 1976.
- ECCLES, John C./Zeier, Hans : Cerveau et esprit. Connaissances biologiques sur la préhistoire, la nature et l'avenir de l'homme. Munich-Zurich 1980.
- INTRODUCTION À L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SOCIALISME. Edité par l'Institut des sciences sociales du Comité central du SED. Rédaction complète. W. Becker, G. Schulz, K. H. Stiemerling. Berlin/RDA 1974.
- INTRODUCTION À L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU CAPITALISME. Édité par l'École supérieure du parti Karl Marx auprès du Comité central du SED, par l'Institut f. Ges.wiss. b. ZK der SED et l'Inst. f. internationale Politik und Wirtschaft. Responsable du collectif d'auteurs Ernst Haak. Berlin/RDA 1973.
- ELLENSTEIN, Jean : Histoire du stalinisme. Berlin/Ouest 1977.
- ENGELS, Friedrich : Lettre à Friedrich Graeber du 15 juin 1839. Marx-Engels-Werke (MEW), éd. par l'Institut du marxisme-léninisme auprès du Comité central du SED sur la base de l'ouvrage publié par l'Inst. f. M.-L. auprès du Comité central du PCUS, 2e édition russe. VOLUME COMPLÉMENTAIRE DEUXIÈME PARTIE. Berlin RDA 1967.
- Lettre à Friedrich Graeber, 12-27 juillet 1839, MEW-Erg.bd. II. p. 67.
- Esquisse d'une critique de l'économie nationale. (1844) MEW 1, 81. 69, P. 499-524.
- La situation des classes laborieuses en Angleterre. D'après sa propre expérience et des sources authentiques. MEW 3, P. 225-506, 81. 69.
- Lettre à Marx du 27 avril 1867. in : FRIEDRICH ENGELS, Dokumente seines Lebens, p. 347.
- Préface à la 1ère édition allemande de la Misère de la philosophie de Karl Marx. (1884) MEW 4, p. 69, p. 558 et suivantes.
- Sur la question du logement. (1872/73) MEW 18, P. 209-287. 81. 69.
- Le développement du socialisme de l'utopie à la science. (1880) MEW 19, P. 177-228. 81. 69.
- L'enterrement de Karl Marx. (1883). MEW 19, P. 335-339.
- Le bouleversement de la science de M. Eugen Dühring (Anti-Dühring). (1878) MEW 20, p. 5-303. p. 68. 20, p. 5-303. p. 68.
- dialectique de la nature. (1873-83, quelques compléments en 1885/86) MEW 20, p. 307-620. 81. 68.
- L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État. (1884) MEW 21, P. 25-173. 81. 62.
- Ludwig Feuerbach et la sortie de la philosophie classique allemande. (1886) MEW 21, p. 259-307, p. 62.
- Le socialisme des juristes. (1887) MEW 21, P. 491-509. 81. 62.
- Sur la critique du projet de programme social-démocrate. (1891) MEW 22, P. 225- B73 240. 81. 63.
- Sur l'histoire du christianisme primitif. (1894) MEW 22, P. 446-473.
- Préface à l'édition anglaise du 1er tome du Capital. (1886) MEW 23, P. 36-40. 81. 68.
- 230
- Lettre à Karl Kautsky du 1er février 1881. MEW 35, 81. 67.
- Lettre à K. Kautsky du 12 sept. 1882. MEW 35.
- Lettre à Josef Bloch du 21 sept. 1890. MEW 37. p. 67.



-Lettre à W. Borgius du 25. 1. 1894. MEW 39, 81. 68.

ENGELS, Friedrich/Marx, Karl s. Marx, Karl/Engels, Friedrich

ERDEI, Laszlo : Opposition et contradiction dans la logique. Budapest 1972.

ERDMANN, Johann Eduard : Philosophie des temps modernes. L'idéalisme allemand. Histoire de la philosophie VI. Avec des textes sources. Reinbek 1978.

-Philosophie des temps modernes. Histoire de la philosophie VII. avec textes sources. Reinbek 1976.

DÉCLARATION de la consultation des représentants des partis communistes et ouvriers novembre 1960 à Moscou. Berlin 1960.

ERNST, J. W. : Le destin de notre civilisation et la culture à venir du 21ème siècle. Fribourg/Br. 1977.

FORMES D'APPARITION DE L'ÉTHÉRIQUE. Chemins vers l'expérience du vivant dans la nature et l'homme. Ed. par J. BOCKEMÜHL. Stuttgart 1977.

EUCHNER, Walter : Karl Marx. Munich 1983.

-/Schmidt, Alfred : Critique de l'économie politique aujourd'hui. 100 ans de capital. Francfort-Vienne 1968.

FETSCHER, Iring : Karl Marx et le marxisme. De la philosophie du prolétariat à la vision prolétarienne du monde. Munich 1967.

FEYERABEND, Paul K. : Contre la contrainte de la méthode - Projet d'une épistémologie anarchiste. Francfort 1976.

FIEDLER (éd.) s. Dialectique et hist. Mat.

FRIEDRICH ENGELS, documents de sa vie. Compilés et expliqués par Manfred KLIEM. Francfort/M. 1977.

FRIELING, Rudolf : Christologische Aufsätze (Gesammelte Schriften zum Alten und Neuen Testament III). Stuttgart 1982.

GÄDECKE, Rudolf/Gädecke, Wolfgang : Entretien avec l'anthroposophie et la formation continue de la religion. Dans : Mitteilungen anthroposophischer Initiativen und Einrichtungen im Raum Flensburg. Cahier 2, automne 1983.

GEBSER, Jean : Transformation occidentale. Abrégé des résultats de la recherche moderne en physique, biologie et psychologie. Leur signification pour le présent et l'avenir. Francfort/M. 1960.

GERNS, Willi/Steigerwald, Robert : Pour une République fédérale socialiste. Questions et réponses sur la stratégie et la tactique du DKP. Francfort/M. 1976.

HISTOIRE DE LA DIALECTIQUE MARXISTE. Edité par l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de l'URSS. Volume 1 : De la naissance du marxisme à l'étape léninienne. Rédacteur responsable M. M. ROSENTAL. Édition allemande, Berlin/RDA 1974. 2e volume : L'étape léninienne. Rédacteur responsable. G. A. Koursanov. p. 76.

GIESE, Reinhard (éd.) : Agir socialement à partir de la connaissance du tout social. La tripartition sociale aujourd'hui. Rabel 1980.

GOETHE, Johann Wolfgang : La métamorphose des plantes. Avec des notes et des introductions de Rudolf Steiner. Stuttgart 1980.

- Proverbes en prose. Introduction et notes de Rudolf Steiner. Édition de poche Stuttgart 1967.

- De ma vie. Poésie et vérité. Dans : Œuvres de Goethe. Sélection en 16 parties. Bibliothèque allemande des classiques. 13e partie. Leipzig o.J.

- Écrits sur les sciences naturelles. Avec introductions, notes de bas de page et explications dans le texte édités par Rudolf Steiner. 5 volumes. Réimpression photomécanique d'après la première édition dans Kürschners Deutsche National-Litteratur (Goethes Werke Band 33- 36.1.2., 1883-1897). Reprint Dornach 1975.

- Théorie des couleurs. 3 volumes en cassette, édition de poche. Stuttgart 1980. GORBATCHOV, Mikhaïl : Discours prononcé au 27e congrès du PCUS le 25. 2. 1986 à Moscou. Reproduit dans : Deutsche Volkszeitung - die tat, Düsseldorf, n° 9/86, p. 17 et suivantes.

GREBING, Helga : Le révisionnisme. De Bernstein au Printemps de Prague. Munich 1977.

GROHMANN, Gerbert : La plante. Un chemin vers la compréhension de son essence. 2 volumes. Stuttgart 1981.

FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE-LÉNINISTE. Académie des Sciences de l'URSS, Institut de Philosophie ; Ministère de l'Enseignement Supérieur et Technique de l'URSS. Collectif



S. Bogomolov, G. M. Gak, G. J. Glesermann, V. Sh. Kelle, P. V. Kopnin, I. V. Kouznetsov, S. T. Melioukhine, Ch. M. Momdshian, I. I. Oisermann, V. S. Semionov, A. G. Spirkin, M. M. Rosental, N. N. Rutkevitch, A. I. Ujomov, A. F. Chichkine, D. I. Tchenokov. Francfort/M. 1972. Cité comme Konstantinov.

FONDEMENTS DU MATÉRIALISME HISTORIQUE. Directeur de la rédaction Erich HAHN. Berlin/RDA 1976.

GULYGA, Arseni : Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Leipzig 1974.

-

HAGEMANN, H./Kurz, H./Magoulas, G. : Zum Verhältnis der Marxschen Werttheorie zu den Wert- und Preistheorien der Klassiker. Dans : Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, volume 189, cahier 6, 1975.

HAHN, Erich : Historischer Materialismus und marxistische Soziologie (Matérialisme historique et sociologie marxiste). Berlin/RDA 1968. -

HAHN, Herbert : Du génie de l'Europe. Rencontre avec douze pays, peuples, langues. Volume 1 : Italie, Espagne, Portugal, France, Pays-Bas, Angleterre. 2 : Danemark, Suède, Norvège, Finlande. 3 : Russie, Allemagne. Édition de poche Stuttgart 1981.

HANSEN, Oskar Borgmann : A propos de la nouvelle parution de la première édition de la "Philosophie de la liberté". In : Le Goetheanum. Revue hebdomadaire d'anthroposophie. Fondée par Rudolf Steiner et Albert Steffen. Édition du 4.12.1983, Dornach.

HARTMANN, Otto Julius : Travail et humanité. La véritable signification du travail pour l'évolution de l'humanité. In : Les commençants. No. 23/1982.

HÄUSLER, Friedrich : Pain et vin. Substance et esprit de l'économie. Stuttgart 1972. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : Différence entre le système philosophique de Fichte et celui de Schelling. Hambourg 1962.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : Différence entre le système philosophique de Fichte et celui de Schelling. Hambourg 1962.

-Phénoménologie de l'esprit. Hambourg 1952.

-Science de la logique. 3 volumes. Leipzig 1963.

-Encyclopédie des sciences philosophiques en plan (1830). Nouvelle éd. par F. Nicolin et O. Pöggeler. Hambourg 1959.

-Grundlinien der Philosophie des Rechts (Lignes de base de la philosophie du droit). Édité par H. Reichelt. Francfort/M. 1972.

HEISENBERG, Werner : Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung. Stuttgart 1959.

HEMLEBEN, Johannes : Rudolf Steiner. En auto-témoignages et documents visuels. Reinbek 1977.

-Rudolf Steiner et Ernst Haeckel. Stuttgart 1968.

HEYER, Karl : Contributions à l'histoire de l'Occident. I De l'Atlantide à Rome. Stuttgart 1964. II Moyen-Âge. Kreßbronn 1956. III L'époque moderne. Kreßbronn 1957. IX. Kaspar Hauser et le destin de l'Europe centrale au XIXe siècle. Stuttgart 1983.

HOFFMEISTER, Johannes : Dictionnaire des termes philosophiques. Hambourg 1955. HOLZKAMP,

Klaus : La connaissance sensorielle - Origine historique et fonction sociale de la perception. Francfort/M. 1973.

-La méthode historique du socialisme scientifique et sa méconnaissance par J. Bischoff. In : Das Argument 1974 (XVI) : 84.

HÖRZ, H. : Le déterminisme dialectique dans la nature et la société. Berlin/RDA 1974. HUBER, Joseph : Technocratie ou humanité. Vers une théorie du développement d'un système humain et démocratique. Achberg 1978.

-Marx astral. Über Anthroposophie, ein gewisser Marxismus und andere Alternativen. In : Kursbuch n° 55, mars 1979, p. 139 et suivantes.

HUMBOLDT, Wilhelm von : Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. (1851) Stuttgart 1962.

HUSEMANN, Armin J. : La construction musicale de l'homme. Projet d'une science plastique et musicale de l'homme. Stuttgart 1982.



- HUSEMANN, Friedrich : Chemins et errances dans le monde spirituel. Le training autogène, le yoga. Stuttgart 1977.
- CONSULTATION INTERNATIONALE des partis communistes et ouvriers Moscou 1969. Procès-verbal, documents. Prague 1969.
- IAROSCHEVSKI, Mikhaïl : La psychologie au XXe siècle. Problèmes théoriques de développement de la science psychologique. Berlin/RDA 1975.
- JULIER, Elmar : Ni moderne ni marxiste. Sur l'interprétation de Marx par le révisionnisme actuel. Berlin/RDA 1974.
- JUNG, Heinz/Deppe, Frank et autres : RFA-RDA. Comparaison des systèmes sociaux. Cologne 1971.
- KALLERT, Bernhard : La théorie de la connaissance de Rudolf Steiner. Le concept de connaissance de l'idéalisme objectif. (1941) Stuttgart 1971.
- KANT, Immanuel : Critique de la raison pure. Werkausgabe Band III und IV, éd. par W. Weischedel. Francfort 1974.
- Sélection et introduction de Hans-Georg Gadamer. Francfort 1960.
- KARLSON, Paul : La magie des chiffres. Une mathématique amusante pour tout le monde. Francfort/M.-Berlin/W. 1965.
- KIENE, Helmut : Lignes de base d'une théorie essentielle de la science. La théorie de la connaissance de Rudolf Steiner dans le champ de tension des théories scientifiques modernes. Perspectives de la science essentielle. Stuttgart 1984.
- KIPP, Friedrich A. : L'évolution de l'homme au regard de sa longue jeunesse. Stuttgart 1980.
- KIRCHHOFF, Jochen : Schelling. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1982.
- KIRSCH, Hans-Christian : L'éducation en mutation. L'école hier, aujourd'hui et demain. Düsseldorf-Vienne 1979.
- STRUCTURE DE LA CLASSE ET DE LA SOCIÉTÉ DE LA RFA 1950-1970. Théorie. Discussion sur le sujet. Analyse statistique sociale. Ed. par l'Institut d'études et de recherches marxistes (IMSF) de Francfort/M. Partie 1 : Structure et théorie des classes. Fondements théoriques et discussion (H. JUNG, Ch. Kievenheim, M. Tjaden-Steinhauer, K. H. Tja-den). 1973.
- KLIX, Friedhardt : Sur les origines de l'intelligence humaine. In : Science et progrès. Jg. 27 1977, Heft 11 und 12. Cité d'après la conférence radiodiffusée du 29.6.77, éditée par la présidence de l'URANIA (RDA).
- KNAUER, Vinzenz : Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling (Vorlesungen an der Universität Wien). Vienne-Leipzig 1892.
- KÖNIG, Karl : Les trois premières années de l'enfant. Acquisition de la marche debout. Apprentissage de la langue maternelle. Eveil de la pensée. Stuttgart 1957.
- KONSTANTINOV :
- KOPNIN, P. V. : Dialectique - logique - épistémologie. La pensée philosophique de Lénine - héritage et actualité. Berlin/RDA 1970.
- KRANICH, Ernst Michael : Le langage des formes de la plante. Fondements d'une botanique cosmologique. Stuttgart 1979.
- KUGLER, Walter : Rudolf Steiner et l'anthroposophie. Cologne 1978.
- L'autogestion comme principe d'organisation d'un système scolaire orienté vers l'avenir. Illustré par l'exemple des écoles libres Waldorf. Stuttgart 1981.
- KÜHLEWIND, Georg : Les degrés de conscience. Méditations sur les limites de l'âme. Stuttgart 1980.
- La vie de l'âme entre le supraconscient et le subconscient. Éléments d'une psychologie spirituelle. Stuttgart 1982.
- Du normal au sain. Chemins pour la libération de la conscience malade. Stuttgart 1983.
- La lumière de la parole. Monde, langage, méditation. Stuttgart 1984.
- KÜHN, Hans : Le temps de la tri-articulation. La lutte de Rudolf Steiner pour l'ordre social de l'avenir. Dornach 1978.
- KUHN, Thomas : La structure des révolutions scientifiques. Francfort 1973.
- KUMPE, Fritz : Problèmes de la dialectique dans l'analyse de l'impérialisme par Lénine. Une étude de la logique dialectique. Berlin/RDA 1968.
- LAUENSTEIN, Dieter : Le moi et la société. Introduction à la sociologie philosophique en contraste avec Max Weber et Jürgen Habermas dans la pensée de Plotin et de Fichte. Stuttgart 1974.



LATRILLE, Wolfgang : L'économie associative. Une voie vers la réorganisation sociale. Les aspects pragmatiques de la tripartition sociale. Stuttgart 1985.

LEBER, Stefan : Réalisation de soi, maturité, socialité. Une introduction à la tripartition de l'organisme social. Stuttgart 1978.

-La forme sociale de l'école Waldorf. Stuttgart 1978.

-L'école Waldorf dans son environnement social. Chiffres, données et explications sur les parcours de formation d'anciens élèves Waldorf. Stuttgart 1982.

-Marx et Engels. In : Wolfgang Schuchardt (éd.) : Schicksal in wiederholten Erden-S. 125ff.

233

- (éd.) : La pédagogie de l'école Waldorf et ses fondements. Darmstadt 1985.

- A la recherche de nouveaux dieux. Le bouleversement 1838-1845. De la pensée à l'action. Parcours de vie dans l'aliénation. A paraître à Stuttgart en 1987.

LEGEWIE, Heiner/Ehlers, Wolfgang : Knauers moderne Psychologie. Munich-Zurich 1978.

MANUEL D'ÉCONOMIE POLITIQUE. MODES DE PRODUCTION PRÉ-SOCIALISTES. Collectif d'auteurs, direction N. A. Zagalow. Berlin/RDA 1973. (A. d. Russ.)

LEINHAAS, Emil : Du travail avec Rudolf Steiner. Faits concrets et personnels. Bâle 1950.

LEKTORSKI, W. A. : Le problème sujet-objet dans la philosophie bourgeoise classique et moderne. Berlin/RDA 1968.

LENINE, Vladimir Ilitch : Que sont les Amis du peuple et comment luttent-ils contre les sociaux-démocrates ? Œuvres de Lénine. Ed. par l'Inst. du marxisme-léninisme auprès du Comité central du PCUS. Édition allemande fournie par l'I.f.M.L. du Comité central du SED. TOME 1, p. 119- 338. Berlin/RDA 1968. (1894)

-Le développement du capitalisme en Russie. Le processus de formation du marché intérieur pour la grande industrie. (1896-99) LW 3, p. 7-629. p. 68.

- Une critique non critique. (1900) LW 3, P. 631-656. 81. 68.

- Critique : Karl Kautsky, Bernstein et le programme social-démocrate. Une anti-critique. (1899) LW 4, p. 187-198. p. 68.

- Que faire ? Questions brûlantes de notre mouvement. (1902) LW 5, p. 355-551. p. 66.

- Matérialisme et empiriocriticisme. (1909) LW 14. p. 68.

- Trois sources et trois composantes du marxisme. Dans LW 19, p. 3-9. p. 68 (1913).

- Karl Marx. Article pour le Dictionnaire encyclopédique de Granat, vol. 28 (1915). Dans LW 21, p. 31-80.

- L'effondrement de la IIe Internationale. (1915) LW 21. p. 197 et suivantes. 81. 68.

- L'impérialisme comme stade suprême du capitalisme. (1916) LW 22, p. 189-309. p. 60.

-L'impérialisme et la division du socialisme. (1916) LW 23, p. 102-118. p.68.

-La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky. (1918) LW 28, p. 225-327. p. 68.

- La grande initiative. (1919) LW 29, P. 397-424. 81. 70.

- Discours sur la fraude populaire avec les mots d'ordre de liberté et d'égalité au 1er Congrès panrusse d'éducation extra-scolaire. (1919) LW 29, P. 327-365. 81. 70.

-Encore une fois sur les syndicats, la situation actuelle et les erreurs de Trotsky et de Boukharine. (1921) LW 32, P. 58-100. 81. 67.

-Sur l'importance du matérialisme contestataire. (1922) LW 33, P. 213-223. 81. 66.

- Cahiers philosophiques. (1895-1916) LW 38. 81. 68.

LÉNINE, Vladimir Ilitch - Biographie. INSTITUT DE MARXISME-LENINISME auprès du Comité central du PCUS. Berlin/RDA 1971.

LENINE en tant que philosophe. Coll. d'auteur. Responsable de la rédaction. M. M. ROSENTAL. Berlin/RDA 1971. LEONTIEW, Alexej Nikolajewitseh : Problèmes du développement du psychisme. Avec une introduction de Klaus Holzkamp et Volker Schurig. Kronberg/Ts. 1977.

LIEVEGOED, Bernhard C. J. : Organisation en mutation. Berne-Stuttgart 1974. LINDENAU, Christof : Les forces germinatives de l'hygiène sociale et leur entretien. Fiches d'hygiène sociale sur les soins de santé dans la vie personnelle et sociale. Edité par l'association pour une médecine élargie de Bad Liebenzell. Bad Liebenzell 1983.

-La tripartition sociale : le chemin vers une société apprenante. Une ébauche de la impulsion sociale anthroposophique. Stuttgart 1983.



LINDENBERG, Christoph : Les écoles Waldorf : Apprendre sans peur, agir avec assurance. Pratique d'un modèle scolaire méconnu. Reinbek 1976.

-Les conditions de vie de l'éducation. Apprendre des écoles Waldorf. La liberté comme principe de l'école. Reinbek 1981.

-Individualisme et religion révélée. L'approche du christianisme par Rudolf Steiner. Stuttgart 1970.

- Limites de la théorie sociale - Différenciation sociale et tripartition. Les trois. Cahier 5/1980, Stuttgart.

- Enseigner l'histoire. Suggestions thématiques pour le programme scolaire. Stuttgart 1981.

- La technique du mal. Stuttgart 1979.

[234]

-Les conditions de vie de l'éducation. Apprendre des écoles Waldorf. La liberté comme principe de l'école. Reinbek 1981.

LURIJA, A. R. : La position de la psychologie parmi les sciences sociales et biologiques. In : Science soviétique. Contributions aux sciences sociales 6/1978, 5. 640 et suivantes. MARTI, Ernst : Les quatre éthers. Stuttgart 1981.

MARX, Karl : Réflexions d'un jeune homme sur le choix d'une profession. Dissertation pour le baccalauréat. (1835) Marx-Engels-Werke (MEW). VOLUME COMPLÉMENTAIRE PREMIÈRE PARTIE. Berlin/RDA 1968.

-Cahiers de philosophie épicurienne, stoïcienne et sceptique. MEW vol. 1, p. 13-255.

-Thèse de doctorat : Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst ein Anhang. (1841) MEW Erg.bd. 1, p. 257-373.

-Vers la critique de la philosophie du droit de Hegel. Critique du droit public hégélien.

(§§ 261-313). (1843) MEW 1, p. 201-333, p. 69.

Sur la question juive. (1844) MEW 1, P. 347-377.

Sur la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction. (1844) MEW 1, P. 378-391.

Manuscrits économique-philosophiques de l'année 1844 (Manuscrits parisiens) MEW Erg.bd. 1, p. 465-588.

- Thèses sur Feuerbach. (1845) MEW 3, P. 5-7. 81. 69.

- La misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de Proudhon (1847) MEW 4, p. 63-182. 81. 69.

- Le travail salarié et le capital. (1849) MEW 6, p. 397-423. p. 1968.

- Le dix-huitième brumaire de Louis Bonaparte. (1852) MEW 8, P. 111-207. 81. 69.

- PRINCIPES DE LA Critique de l'économie politique (projet brut). (1857/58) p. 74.

- Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Critique de l'économie politique). (1859) MEW 13, p. 3-160. p. 69.

- RESULTATS du processus de production immédiat. (Probablement 1863/64) Frankfurt/M. 1969.

- Salaire, prix et profit. (1865) MEW 16, p. 101-152. p. 68.

- Discours sur le Congrès de La Haye. (1872) MEW 18, p. 159-161. p. 69.

- Critique du programme de Gotha (Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. (1875) MEW 19, p. 11-32. p. 69.

-Glossaire en marge de A. Lehrbuch der politischen Ökonomie de Wagner. (1879/80) MEW 19, 5. 355-383. p. 69.

-Le Capital. Critique de l'économie politique. Premier volume. Livre 1 : Le processus de production du capital. (1ère éd. 1867) MEW 23, 81. 1968.

-Préface à la première édition du premier tome du Capital. (1867) MEW 23, P. 11-17.

- Postface à la deuxième édition du premier volume. (1873) MEW 23, P. 18-28.

- Le Capital. Critique de l'économie politique. Deuxième volume. Livre II : Le processus de circulation du capital. Édité par Friedrich Engels. (1ère éd. 1885) MEW 24, p. 66.

- Le Capital. Critique de l'économie politique. Troisième volume. Livre III : Le processus global de la production capitaliste. Édité par Friedrich Engels. (1ère éd. 1894) MEW 25. 81. 1966.

- Théories sur la plus-value. Partie 1-3. (1861-63) MEW 26. 1-26. 3. 81. 56, 67, 68.

- Lettre à Pawel Wassiljewitsch Annenkow du 28. 12. 1846. MEW 27. p. 65.

- Lettre à Wedemeyer du 5 mars 1852. MEW 28. p. 63.

- Lettre à Kugelman du 6 mars 1868. MEW 32. 81. 68.

- Lettre à Kugelman du 11 juillet 1868. MEW 32.



- Lettre à Vera Sassulitseh du 8 mars 1881. MEW 35.

MARX, Karl - Biographie. INSTITUT DU MARXISME-LÉNINISME AUPRÈS DU CC DU KPDSU. 81. 73.

MARX, Karl/Engels, Friedrich : La sainte famille ou la critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts. (1844) MEW 2, P. 3-223, 81. 69.

-/- L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans ses différents prophètes (1845/46) MEW 3, p. 9-530. 81. 69.

-/- Manifeste du parti communiste. MEW 4, 5. 459-493, 81. 69. (1848)

ÉPISTÉMOLOGIE MARXISTE. Textes sur l'état de la recherche dans les pays socialistes. Édité par Hans-Jörg SANDKÜHLER. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

PHILOSOPHIE MARXISTE. LIVRE D'ENSEIGNEMENT. Collectif d'auteurs : Alfred KOSING (directeur de la rédaction), Manfred Buhr, Wolfgang Eichhorn I, Günter Heyden, Georg Klaus, Günter Kröber, Vitali Stoljarow. Berlin 1967.

[235]

MEFFERT, Ekkehard : Nicolas de Cues. Sa vie - sa doctrine de l'esprit. Stuttgart 1982.

MEYERS GROSSES TASCHENLEXIKON en 24 volumes. Mannheim-Vienne-Zurich 1981. MOODY, Raymond A. : La vie après la mort. Reinbek 1977.

NARSKI, I. S. : Contradiction dialectique et logique de la connaissance. 81./RDA 1973.

NOVALIS : Poésies. Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft (Classiques de la littérature et des sciences de Rowohlt). Littérature allemande, tome II. Reinbek 1963.

DISERMAN, Todor Iljitsch : La naissance de la philosophie marxiste. Berlin/ RDA 1965.

-Problèmes de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. Berlin/RDA 1972.

PALMER, Otto : Rudolf Steiner sur sa philosophie de la liberté. Monographie d'un livre. Compilée et accompagnée de textes de liaison. Stuttgart 1976.

PIEROTR, Vera : L'anthroposophie - une alternative ? Neuhausen-Stuttgart 1982.

ÉCONOMIE POLITIQUE DU CAPITALISME ET DU SOCIALISME. Manuel pour les études fondamentales marxistes-léninistes. Collectif d'auteurs, direction Horst Richter. Berlin 1974.

L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SOCIALISME (A. F. Roumiantsev et autres). Berlin/RDA 1973.

ÉCONOMIE POLITIQUE DU CAPITALISME MONOPOLISTE CONTEMPORAIN. Rédaction responsable : N. N. Inosemzew, S. M. Menchikov, A. G. Mileikowski, A. M. Rumanzejew. Ed. par l'Institut d'économie mondiale et de relations internationales de l'Académie des sciences de l'URSS. Berlin/RDA 1972.

L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SOCIALISME ET SON APPLICATION EN RDA. Berlin 1969.

POPPER, Karl Raimund : La misère de l'historicisme. Tübingen 1971. Marx et les conséquences. Berne-Munich 1973.

-La société ouverte et ses ennemis. Deuxième volume : Faux prophètes. Hegel ,

Qu'est-ce que la dialectique ? In : Rationalisme critique et social-démocratie. Éd. par G. Lührs, T.

Sarrazin, F. Speer, M. Tietzel. Berlin/W.-Bad Godesberg 1975. -/Eccles, John C. : Le moi et son cerveau. Munich-Zurich 1982.

PRESEL, Simeon : Le mouvement est la guérison. L'organisme en mouvement et son traitement. Stuttgart 1984.

PROGRAMME ET STATUT DU PARTI COMMUNISTE DE L'UNION SOVIÉTIQUE. Adopté lors du XXIIe congrès du PCUS en octobre 1961. Berlin/RDA 1961.

PROKOFIEFF, Sergej O. : Rudolf Steiner et le fondement des nouveaux mystères. Suggestions pour le travail anthroposophique II. Stuttgart 1982.

PROLÉTARIAT EN FRANCE. Collectif d'auteurs et dirigé par Heinz PETRAK. Berlin/RDA 1977.

RAAB, Rex/Klingborg, Arne : L'école Waldorf construit. Soixante ans d'architecture des écoles Waldorf. L'école comme espace de développement d'une construction adaptée à l'homme. Stuttgart 1982.

RADDATZ, Fritz J. : Karl Marx. L'homme et sa doctrine. Munich 1983.

RAPP, Dietrich : L'atome - modèle d'un monde présupposé. Die Drei, cahier 2/1978. RAU, Heimo : L'héritage de l'Inde. Illusion et réalité aujourd'hui. Zeichen der Zeit 2, Stuttgart 1972.

REHN, Götz : Modèles de développement organisationnel. Berne 1979.

REIPRICH, K. : Les travaux philosophiques et scientifiques de Karl Marx et Friedrich Engels.



Berlin/RDA 1969.

RIEMECK, Renate : Mitteleuropa. Bilan d'un siècle. Fribourg/Br. 1969. SAGLADIN, V. V. : Le mouvement communiste mondial. Abrégé de la stratégie et de la tactique. Francfort-sur-le-Main 1973. (A. d. Russ.)

SANDKÜHLER, Hans-Jörg : Praxis und Geschichtsbewusstsein (Pratique et conscience historique). Etude sur la dialectique matérialiste, l'épistémologie et l'herméneutique. Frankfurt/M. 1973.

SCALIGERO, Massimo : Trattato del pensiero vivente. Rome 1979.

SARTRE, Jean-Paul : Marxisme et existentialisme. Essai de méthodologie. Reinbek 1964.

SAVOLDELLI, Reto : Dialectique et observation psychique ; in : Korrespondenz des Seminars für Freie Jugendarbeit, Kunst und Sozialorganik n° 14-15, Pentecôte 1980, Dornach.

SCHAR, Wolfgang : Agression et paix entre les hommes et dans l'homme. Dans : Bühler, Debus, Mattke, Schad, Tautz : Friedensfähigkeit durch Anthroposophie. Zeichen der Zeit 3, Stuttgart 1982.

-Sur la biologie de la forme des arbres d'Europe centrale apparentés au hêtre et à l'érable. In : Ders (éd.) : Goetheanistische Naturwissenschaft. Volume 2, Botanique. Stuttgart 1982, 5. 153 et suiv.

[236]

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef : Système de l'idéalisme transcendantal. Avec une introduction de W. Schulz. Hambourg 1957.

SCHEURLE, Hans Jürgen : L'organisation globale des sens. Surmonter la division sujet-objet dans la théorie des sens. Stuttgart - New York 1984.

SCHISCHKIN, A. F. : Histoire et morale (déterminisme et évaluation morale dans l'histoire). Science soviétique. Contributions aux sciences sociales. Berlin/RDA. No. 9/1978.

SCHLEIFSTEIN, Josef : Introduction à l'étude de Marx, Engels et Lénine. Munich 1975.

SCHNEIDER, Peter : La pédagogie Waldorf. Stuttgart 1985.

SCHMIDT, Hans : L'œuvre de conférence de Rudolf Steiner. Dornach 1978.

SCHMIDT-BRABANT, Manfred : Valeur et dignité du travail. Leur importance pour le développement de la personnalité. Dans : Chômage. Zeichen der Zeit 4 (contributions de S. Leber, J. E. Zimmermann, R. Dilloo, B. Hardorp, W. Kugler, M. Schmidt-Brabant, W. E. Barkhoff). Stuttgart 1984.

SCHROEDER, Hans-Werner : L'homme et le mal. Origine, nature et sens des forces de l'adversaire. Stuttgart 1984.

SCHULTE, Therese : La méditation transcendantale et où elle mène. Discussion d'adieu d'une enseignante de MT. Stuttgart 1980.

SCHURÉ, Edouard : L'ésotérisme chrétien de Rudolf Steiner. In : Contributions à l'édition complète de Rudolf Steiner. Ed. par l'administration de la succession Rudolf Steiner. Dornach, Suisse. N° 42, été 1973.

SCHÜTZE, Alfred : L'énigme du mal. Francfort/M. 1982.

SCHWEPPEHÄUSER, Hans-Georg : L'argent malade. Propositions pour un ordre monétaire social de demain. Francfort 1982.

-L'énigme sociale dans les transformations des individus et des sociétés des temps modernes. Ed. par l'Inst. f. soziale Gegenwartsfragen e.V. par M. KannenbergRentschler. Dornach 1985.

SÈVE, Lucien : Sur la dialectique matérialiste. Francfort/M. 1976.

-Marxisme et théorie de la personnalité. Francfort/M. 1973.

SNELL, Karl : La création de l'homme (1863). Conférences sur la filiation de l'homme (1887). Édité par F. A. Kipp. Écrits du premier goethéanisme. Stuttgart 1981.

SOHN-RETHEL, Alfred : Forme de la marchandise et forme de la pensée. Essais sur le sujet.

Frankfurt/M.-Wien 1971. SPINNER, Helmut : Pluralisme comme modèle de connaissance. Francfort 1974.

STALIN, Josef : Questions de léninisme. Berlin/RDA 1955.

STEIGERWALD, Robert : Marxisme - Religion - Contemporain. Berlin/RDA 1973.

STEINER, Helmut : Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Sur l'analyse de classe des employés en Allemagne de l'Ouest. Berlin/RDA 1967.

STEINER, Rudolf : Critique unique possible des concepts atomistes. (1882) In Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe n° 63 (1978). Dornach.

-Lettre à F. Th. Vischer du 20. 6. 1882, reproduite par Kugler, Rudolf Steiner und die Anthroposophie. S. 23-25.

-Ecrits de Goethe sur les sciences naturelles. Edition spéciale de toutes les introductions aux écrits



- scientifiques de Goethe au sein de la Littérature nationale allemande, éditée par Joseph Kürschner. (1883-1897) Tome 1 (numéro de bibliographie) de l'édition complète Rudolf Steiner (GA 1 éd. par la Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung. Dornach/Suisse. Édition de poche Stuttgart 1962.
- Vérité et science. Prélude à une philosophie de la liberté. (1882) GA 2. édition de poche en même temps que GA 3. Stuttgart 1961.
 - Erkenntnistheorie der Goethesischen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. (1886) GA 3. édition de poche en combinaison avec GA 2. Stuttgart 1961.
 - Note autobiographique. Publiée dans l'édition de poche de GA 2 et 3, Stuttgart 1961, p. 168 et suivantes.
 - La philosophie de la liberté. Grandes lignes d'une vision moderne du monde. Résultats d'observation de l'âme selon la méthode des sciences naturelles. (1894) GA 4. Dornach 1978.
 - Lettre à Eduard von Hartmann du 1er novembre 1894. Lettres de Rudolf Steiner. Veröffentlichungen aus dem Nachlaß Band 2. Dornach 1953. p. 165-172.
 - Friedrich Nietzsche un combattant contre son temps. (1895) GA 5. édition de poche Dornach 1977.
- [237]
- La vision du monde de Goethe. (1897) GA 6. édition de poche Dornach 1979.
 - La mystique à l'aube de la vie spirituelle moderne et son rapport avec la vision moderne du monde. (1901) GA 7, édition de poche Dornach 1977.
 - Le christianisme comme fait mystique et les mystères de l'antiquité. (1902) GA 8. édition de poche Dornach 1976.
 - La théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la détermination de l'homme. (1904) GA 9. édition de poche Dornach 1976.
 - Comment obtient-on la connaissance des mondes supérieurs ? (1904/5) GA 10, édition de poche Dornach 1977.
 - De la chronique akashique. (1904) GA 11, édition de poche Dornach 75.
 - Les étapes de la connaissance supérieure. (1905) GA 12. Dornach 1979.
 - La science secrète dans ses grandes lignes. (1910) Edition de poche Dornach 1976. GA13.
 - La conduite spirituelle de l'homme et de l'humanité. Résultats de la science spirituelle sur l'évolution de l'humanité. (1911) GA 15, édition de poche (abrégé TBA). Dornach (Dn.) 1974.
 - Un chemin vers la connaissance de soi de l'homme. En huit méditations. (1912) GA 16. TBA. Dn. 1977.
 - Le seuil du monde spirituel. Explications aphoristiques. (1913) GA 17. TBA Dn. 77.
 - Les énigmes de la philosophie présentées dans leur histoire sous forme d'esquisse. (1914) 2 volumes. GA 18. TBA Dn. 1974.
 - De l'énigme humaine. Exprimé et non-exprimé dans la pensée, la vision, le sens d'une série de personnalités allemandes et autrichiennes. (1916) GA 20. Dn. 1957.
 - Des énigmes de l'âme. (1917) GA 21. Dn. 1976.
 - L'esprit de Goethe dans sa révélation par son Faust et par le conte Von der Schlange und der Lilie. (1918) GA 22. Dn. 1979.
 - Les points essentiels de la question sociale dans les nécessités vitales du présent et de l'avenir. (1919) GA 23. TBA Dn. 73.
 - Vers la tripartition de l'organisme social. Gesammelte Aufsätze 1919-1921. Stuttgart 1972 TBA.
 - Sélection de GA 24 : Essais sur la tri-articulation de l'organisme social et sur la situation actuelle 1915-1921.
 - Principes directeurs anthroposophiques. Le chemin de connaissance de l'anthroposophie - Le mystère de Michael. (1924/25). GA 26. Dn. 76.
 - /Wegman, Ita : Fondements pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science spirituelle. (1925) GA 27. Dn. 1977.
 - Le cours de ma vie. (1923-1925) GA 28. TBA Stuttgart 1967.
 - L'individualisme dans la philosophie. In : Fondements méthodologiques de l'anthroposophie 1884-1901. Essais rassemblés sur la philosophie, les sciences naturelles, l'esthétique et la science de l'âme. GA 35. Dornach 1961.
 - La question sociale. Liberté et société. In : Gesammelte Aufsätze zur Kultur-und Zeitgeschichte 1887-1901. GA 31. Dornach 1966, p. 247-262.
 - Réincarnation et karma, représentations nécessaires du point de vue de la science moderne. Dans : Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus der Zeitschrift Luzifer und



- Luzifer-Gnosis 1903-1908. GA 34. Dornach 1960. Science de l'esprit et question sociale. Dans GA 34, p. 191-221.
- L'éducation de l'enfant du point de vue de la science de l'esprit. Dans GA 34.
 - Lettre à Hübbe-Schleiden du 16. 8. 1902. dans Briefe II, p. 270. Dn. 1953.
 - Les fondements psychologiques et la position épistémologique de l'anthroposophie. In : Philosophie et anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923. GA 35. Dn. 1965, p. 111-145.
 - La théosophie en Allemagne il y a cent ans. Exposé d'auteur de la conférence au congrès de la Fédération des sections européennes de la Société Théosophique, Paris, 4 juin 1906. in GA 35, p. 43-65.
 - Philosophie et anthroposophie. GA 35. P. 66-110.
 - Mathématiques et occultisme. Dans GA 35, p. 7-18.
 - L'anthroposophie. Un fragment de l'année 1910. GA 45, Dornach 1970.
 - Sur la philosophie, l'histoire et la littérature. Présentations à l'école d'éducation ouvrière et à l'école supérieure libre de Berlin. (1901-1905) GA 51. Dn. 1983. (Exposés d'auteurs et exposés de 34 conférences).
 - Les énigmes du monde et l'anthroposophie. 22 conférences publiques. Berlin 1905/06. GA 54. Dn. 1966.
- [238]
- La connaissance de l'âme et de l'esprit. 15 conférences publiques. Munich 1907/8. GA 56. Dn. 65.
 - Réponses de la science de l'esprit aux grandes questions de l'existence. 15 conférences publiques, 1910/11, GA 60, Dn. 1959.
 - L'histoire de l'homme à la lumière de la recherche spirituelle. 16 conférence publique p. 191 1/12. GA 61. dn. 1962.
 - L'éternel dans l'âme humaine. Immortalité et liberté. 10 conférences publiques Bl. 1918. GA 67. Dn. 1962.
 - La philosophie de Thomas d'Aquin. 3 conférences publiques, Dornach 1920, GA 74, édition de poche, Dn. 1972.
 - L'effet fécondant de l'anthroposophie sur les sciences spécialisées. Conférences et allocutions au deuxième cours universitaire anthroposophique de Dornach 1921. GA 76. Dornach 1977.
 - L'anthroposophie, ses racines de connaissance et ses fruits de vie. 8 conférences Stuttgart 1921. GA 78. Dn. 1968.
 - La réalité des mondes supérieurs. 8 conférences publiques Oslo 1921, GA 79, Dn. 1962.
 - La légende du temple et la Légende dorée comme expression symbolique des secrets de développement passés et futurs de l'homme. Extrait du contenu de l'école ésotérique. 20 conférences p. 1904-06. GA 93. Dn. 1982.
 - Éléments de base de l'ésotérisme. Notes d'un cours ésotérique sous forme de 31 conférences. 81. 1905. Dn. 1976. GA 93a.
 - Cosmogonie. Zsf. et notes de conférences et de séries de conférences de l'année 1906. GA 94. Dn. 1979.
 - Impulsions d'origine de la science de l'esprit. L'ésotérisme chrétien à la lumière de la nouvelle connaissance de l'esprit. 21 conférences. Bl. 1906/7. GA 96. Dn. 1974.
 - Les êtres naturels et spirituels - leur action dans notre monde visible. 18 conférences 1907/8 dans différentes villes. GA 98. Dn. 1983.
 - L'évolution de l'humanité et la connaissance du Christ. 22 conférences à Kassel en 1907, GA 100, dn. 81.
 - L'action des êtres spirituels dans l'homme. 13 Conférences 81. 1908. GA 102. Dn. 1974.
 - L'Évangile de Jean. 12 conférences. Hambourg 1908. GA 103. Dn. 1981.
 - L'Apocalypse de Jean. 13 conférences. Nuremberg 1908, GA 104, Dn. 1979.
 - Science spirituelle de l'homme. 19 conférences. Bl. 1908/9. GA 107. dn. 79.
 - La réponse aux questions sur le monde et la vie par l'anthroposophie. 19 conférences en 1908/9 dans différentes villes. GA 108. Dn. 1970.
 - Les hiérarchies spirituelles et leur reflet dans le monde physique. Zodiaque, planètes, cosmos. 10 conférences. Düsseldorf 1909. GA 110. Dn. 81.
 - L'évangile de Jean en relation avec les trois autres évangiles, en particulier avec l'évangile de Luc. 14 conférences, Kassel 1909, GA 112, Dn. 75.
 - L'Évangile de Luc. 10 conférences. Bâle 1909. GA 114. dn. 77.
 - Anthroposophie - Psychosophie - Pneumatosophie. 12 conférences 81. 1909-11. GA 115. Dn. 1965.
 - L'événement de l'apparition du Christ dans le monde éthérique. 16 conférences dans différentes villes



1910. GA 118. Dn. 77.

-Les révélations du karma. 11 conférences. Hambourg 1910, édition de poche Dornach 1976, GA 120.

La mission de certaines âmes populaires en relation avec la mythologie germano-nordique. 11 conférences Oslo 1910. GA 121. TBA Dn. 1974.

-Les secrets de l'histoire biblique de la création. L'œuvre des six jours dans le premier livre de Moïse. 11 conférences. Mü. 1910. GA 122. Dn. 76.

-L'Évangile de Matthieu. 12 conférences. Berne 1910. GA 123. dn. 1978.

-Excursions dans le domaine de l'évangile de Marc. 13 conférences. Berlin, Munich, Hanovre, Coblenze 1910-11. GA 124. Dn. 1963.

-Chemins et buts de l'homme spirituel. Questions de vie à la lumière de la science de l'esprit. 14 conférences en 1910 dans différentes villes. villes. GA 125. Fn. 1973.

-Histoire occulte : Considérations ésotériques sur les relations karmiques de personnalités et d'événements de l'histoire mondiale. 6 conférences, Stuttgart 1910/11, GA 126, Dn. 1975.

-Le christianisme ésotérique et la direction spirituelle de l'humanité. 23 conférences individuelles 1911/12 dans des villes différentes. Villes. GA 130. Dn. 77.

-De Jésus au Christ. 11 conférences à Karlsruhe. GA 131. dn. 1982.

[239]°

-L'évolution du point de vue du vrai. 5 conférences Berlin 1911. GA 132. Dn. 1979.

-Le monde des sens et le monde de l'esprit. 6 conférences 1911/12, Hanovre. GA 134. Dornach 1933.

-La réincarnation et le karma et leur signification pour la culture du présent. 5 conférences. Berlin et Stuttgart 1912. GA 135. Dn. 78.

-Les entités spirituelles dans les corps célestes et les règnes de la nature. 11 conférences. Helsinki 1912. GA 136. dn. 1974.

-La pensée humaine et la pensée cosmique. 4 conférences Berlin 1914. GA 151. Dn. 1980.

-Lecture occulte et écoute occulte. Comment fait-on entrer l'être dans le monde des idées ? 10 conférences. Bâle 1914, GA 156, dn. 67.

-Destins d'hommes et des peuples. 14 Conférences. Bl. 1914/15. GA 157. dn. 1960.

-L'union spirituelle de l'humanité par l'impulsion du Christ. 13 conférences en 1915/16 dans différentes villes. villes. GA 165. dn. 1981.

-Nécessité et liberté dans les événements mondiaux et dans l'action humaine. 5 conférences Berlin 1916. GA 166. Dn. 1960.

-Présent et passé dans l'esprit humain. 12 conférences. GA 167, Dn. 1962.

-Impulsions internes de développement de l'humanité. Goethe et la crise du 19ème siècle. Histoire cosmique et humaine tome II. 16 conférences. Dornach. GA 171. Dn. 1964.

-Le karma de la vocation de l'homme en relation avec la vie de Goethe. Histoire cosmique et humaine, tome III. 10 conférences. Dornach 1916, GA 172, Dn. 1980.

-Considérations sur l'histoire contemporaine. Le karma de la fausseté - Première partie. 13 conférences. Dornach et Bâle 1916. GA 173. Dn. 1978.

-Vérités de l'évolution humaine et de l'humanité. Le karma du matérialisme. 17 conférences. GA 176, Dn. 82.

L'arrière-plan spirituel du monde extérieur. La chute des esprits des ténèbres. 14 conférences. Dornach 1917. GA 177. dn. 1977.

-Les êtres spirituels individuels et leur action dans l'âme de l'homme. 9 conférences St-Gall, Zurich, Dornach 1917, GA 178, Dn. 1980.

-Nécessité historique et liberté. Influences du destin en provenance du monde des morts. 8 conférences Dornach 1917, GA 179, Dn. 1977.

-Documents d'histoire du développement pour la formation d'un jugement social. 8 conférences Dornach 1918. GA 185a. Dn. 1963.

-Symptomatologie historique. 9 Conférences Dornach 1918. GA 185. Dn. 62.

-Sur le projet de loi sur les comités d'entreprise. Extrait d'une soirée de discussion avec les comités d'ouvriers de grandes entreprises de Stuttgart. Dans Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, cahier 27/28.

-Sur le système des partis. Extrait d'une soirée de discussion avec les comités d'ouvriers de grandes entreprises de Stuttgart. In : Kugler ; Rudolf Steiner et l'anthroposophie. p. 206 et suivantes.



- L'exigence sociale fondamentale de notre temps. Dans une situation temporelle modifiée. 12 conférences. Dn., Berne 1918. GA 186. Dn. 1979.
- Le goethéanisme, une impulsion de transformation et une pensée de résurrection. 12 conférences. Dn. 1919. GA 188. Dn. 1967.
- La question sociale comme question de conscience. 8 Confér. Dn. 1919. GA 189. Dn. 1980.
- La compréhension sociale à partir de la connaissance des sciences humaines. 15 conférences. Dn. 1919. GA 191. Dn. 1983.
- Traitement des questions sociales et pédagogiques par la science de l'esprit. 17 conférences. conférences, Stuttgart 1919. GA 192. Dn. 1964.
- L'aspect intérieur de l'énigme sociale. Passé luciférien et avenir ahrimanien. 10 conférences en 1919 dans des villes allemandes. Villes. GA 193. Dn. 1977.
- Transformations spirituelles et sociales dans l'évolution du travail humain. 18 conférences. Dn. 1920. GA 196. Dn. 1966.
- Facteurs de guérison pour l'organisme social. 17 conférences. Dorn/Berne 1920. GA 198. Dn. 1969.
- La science de l'esprit comme connaissance des impulsions fondamentales de l'organisation sociale. 17 conférences et une allocution Dornach et Berlin 1920. GA 199. Dn. 1967.
- La nouvelle spiritualité et l'expérience du Christ du vingtième siècle. 7 conférences. Dornach 1920. GA 200. Dn. 1980.

[240]

- Le pont entre la spiritualité du monde et le physique de l'homme. La recherche de la nouvelle Isis, la Sophis divine. 16 conférences. Dn., Berne, Bâle 1920. GA 202. Dn. 1980.
- Perspectives de l'évolution de l'humanité. L'impulsion matérialiste de la connaissance et les tâches de l'anthroposophie. 17 conférences. Dn. 1921. GA 204. Dn. 1979.
- La vie de l'âme humaine et les aspirations de l'esprit en relation avec l'évolution du monde et de la terre. 9 conférences. Dn. 1922. GA 212. Dn. 78.
- Questions humaines et réponses au monde. 13 conférences. Dornach 1922, GA 213, dn. 1969.
- Connaissance vivante de la nature. Chute intellectuelle et élévation spirituelle du péché. 12 conférences Dornach 1923. GA 220. Dn. 1982.
- Les lieux de mystères du Moyen Age. Rose-Croix et principe moderne d'initiation. La fête de Pâques comme partie de l'histoire des mystères de l'humanité. 10 conférences. Dornach 1924. GA 233a. Dn. 1980.
- L'anthroposophie. Une introduction à la vision anthroposophique du monde. 9 conférences. Dn. 1924. GA 234. Dn. 1974.
- Considérations ésotériques sur les relations karmiques. 1er volume. 13 conférences. Dn, Berne 1924. GA 235. Dn. 1964.
- Considérations ésotériques sur les relations karmiques. II. Volume. 17 conférences. Dn. 1927. GA 236. Dn. 1965.
- Instructions pour une formation ésotérique. Extraites du contenu de l'École ésotérique. GA 245. édition spéciale Dornach 1979.
- Le mouvement occulte au dix-neuvième siècle et sa relation avec la culture mondiale. Significatif de la vie spirituelle extérieure vers le milieu du 19ème siècle. 13 conférences Dn. 1915. GA 254. Dn. 69.
- Le congrès de Noël pour la fondation de la Société Anthroposophique Universelle 1923/24. Pose de la première pierre, conférences et discours, consultation des statuts. Dornach 23 déc. 1923 - 1er janvier 1924. GA 260. Dn. 1963.
- Art et connaissance de l'art. Le sensuel-sensible et sa réalisation par l'art. 9 conférences. 1888-192 1. GA 271. Edition de poche Stuttgart 1975.
- L'essence du musical et l'expérience du son en l'homme. 8 conférences 1906, 1920-23. GA 283. Dn. 1981.
- L'anthropologie générale comme base de la pédagogie. 14 conférences Stuttg. 1919. GA 293. édition de poche Dn. 1975.
- Vie intellectuelle contemporaine et éducation, 14 conférences. Ilkley 1923, GA 307, Dn. 1973.
- Physiologie-thérapeutique sur la base de la science de l'esprit. Sur la thérapie et l'hygiène. Dn, Sttg. 1920, 1922-24. GA 314. Dn. 1975.
- Connaissance anthroposophique de l'homme et médecine. 11 conférences publiques, 1923/24 dans



différentes villes. villes. GA 319. Dn. 1981. 342 343

-Impulsions de la science de l'esprit pour le développement de la physique 1. Premier cours de sciences naturelles : lumière, couleur, son, masse, électricité, magnétisme. 10 conférences, Stg. 1919/20. GA 320. Dn. 1964.

-Impulsions des sciences humaines pour le développement de la physique II. Deuxième cours de sciences naturelles : La chaleur à la limite de la matérialité positive et négative. 14 conférences, Stg. 1920. GA 321. Dn. 1982.

-Limites de la connaissance de la nature. 8 conférences dans le 1er cours universitaire anthracite, Dn. 1920. GA 322. Dn. 1969.

-Observation de la nature, mathématiques, expérience scientifique et résultats de la connaissance du point de vue de l'anthroposophie. 8 conférences dans le cadre du cours universitaire anthr. libre Sttg. 1921. GA 324. Dn. 1972.

-Le moment de l'apparition de la science de la nature dans l'histoire universelle et son développement depuis lors. 9 conférences. Dn. 1922/23. GA 326. Dn. 1977.

-La question sociale. 6 conférences Zurich 1919. GA 328. Dn. 1977.

-Nouvelle organisation de l'organisme social. 14 conférences, publiques ou devant des ouvriers de Stg. Ouvriers industriels 1919. GA 330. Dn. 1983.

-Avenir social. 6 conférences. Zurich 1919. GA 332a. Berne 1950.

-Liberté de pensée et forces sociales, Les exigences sociales du présent et leur réalisation pratique. 6 conférences publiques Ulm, Berlin, Stg. 1919. GA 333. Dn. 1971.

-Cours d'économie nationale. 14 conférences pour les étudiants en économie nationale. Dn. 1922. GA 340. Dn. 1933.

-Conférences pour les ouvriers travaillant à la construction du Goetheanum. Dornach 1922-24. Tome IV : Rythmes dans le cosmos et dans l'être humain. Comment arrive-t-on à la vision du monde spirituel ? GA 350. Dn. 80. Tome V : L'homme et le monde. L'action de l'esprit dans la nature. Sur l'essence des abeilles. GA 351. dn. 78.

[241]

- Textes sur la théorie de la relativité. Publié par Wim Viersen. Mathematisch- astronomische Blätter, éd. par la Section des mathématiques et de l'astronomie au Goetheanum. Dornach 1982.

- Thèmes de l'œuvre complète :

Volume 1 : Wege der Übung. Conférences, sélectionnées et éditées par Stefan Leber.

Volume 2 : Parler et langage (Chr. Lindenberg).

Volume 3 : La théorie des sens (Lindenberg).

Volume 8 : Connaissance de l'histoire (Lindenberg). Vol. 82.

Volume 9 : Réincarnation. (Clara Kreutzer). Volume 82.

STIEHLER, Gottfried : Histoire et responsabilité. Sur la question des alternatives dans l'évolution de la société. Berlin/RDA 1972.

STÖRIG, Hans-Joachim : Petite histoire mondiale de la philosophie en deux volumes. Francfort/M. 1979.

STRAUSS, Erwin : Du sens des sens. Une contribution aux fondements de la psychologie. 1956.

STRAWÉ, Christoph : Dialectique et anti-dialectique. Sur le développement de la dialectique philosophique et sur la critique critique critique-rationaliste de la dialectique. Diss. Brême 78.

SUCHANTKE, Andreas : La feuille du vrai Protée. Dans quelle mesure la théorie des métamorphoses de Goethe est-elle encore d'actualité aujourd'hui ? Dans : Die Drei. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und soziale Leben. Stuttgart. N° 6, juin 1983.

THÉORIE DU MONOPOLE. Argument-Sonderband 6. Berlin/Ouest 1975.

THÜRKAUF, Max : La science moderne de la nature et sa doctrine de salut social, le marxisme. Le fondement de l'idéologie - le matérialisme des sciences naturelles - est insoutenable. Schaffhouse 1980.

TOLSTYCH, V. I. : La production intellectuelle comme problème du matérialisme historique. Science soviétique. Contributions aux sciences sociales. Cahier 8 1978.

TORAREV, S. A. : La religion dans l'histoire des peuples. Berlin/RDA 1976.

TRADOWSKY, Peter : Kaspar Hauser. La lutte pour l'esprit. Dornach 1981.

TREICHLER, Rudolf : Le développement de l'âme au cours de la vie. Étapes, perturbations et Maladies de la vie psychique. Stuttgart 1982.

TROXLER, Paul Vital : Conférences sur la philosophie. Édité par P. Eymann. Berne 1942.

TUGARINOV, V. P. : Philosophie de la conscience. Questions contemporaines. Berlin/RDA 1974.



- TURUNEN, Kari E. : Rudolf Steiner in filosofis. Jyväskylä 1983.
- UNGER, Georg : Énergie nucléaire et science de l'esprit. Dornach 1979.
- Le sauvetage de la pensée. Digressions sur des notions fondamentales mathématiques, physiques et cybernétiques. Stuttgart 1978.
- VOLUMES D'APERÇU DE L'ÉDITION COMPLÈTE DE RUDOLF STEINER II. Index des matières et des noms des sommaires établi par Emil MÖYFELI. Dornach 1980. UNGER, Carl : Ecrits. 3 volumes.
- Volume 1 : L'autonomie de la conscience philosophique. Les doctrines fondamentales de l'anthroposophie. Pour une assimilation conforme à la raison de la science de l'esprit de Rudolf Steiner. Stuttgart 1964.
- Volume II : Essai d'élaboration positive et apologétique de la science de l'esprit anthroposophique. Du mouvement et de la société anthroposophiques. Des sujets ésotériques. Stuttgart 1966.
- Volume III : Du langage de l'âme consciente sur la base des principes directeurs de Rudolf Steiner. Stuttgart 1971.
- VERBRUGH, Hugo S. : ... Revenir. Les expériences prénatales et la pensée de la réincarnation. Stuttgart 1982.
- VORLÄNDER, Karl : Histoire de la philosophie I-V. Avec des textes sources.
- 1 : Philosophie de l'Antiquité. Reinbek 1963.
 - II : Philosophie du Moyen Age. Reinbek 1978.
 - III : Philosophie de la Renaissance. Début des sciences naturelles. Reinbek 1977.
 - IV : Philosophie de l'époque moderne. Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz. Reinbek 1978.
 - V : Philosophie des temps modernes. Le siècle des Lumières. Reinbek 1978.
- WEHR, Gerhard : C. G. Jung et Rudolf Steiner. Confrontation et synopsis. Stuttgart 1972.
- [242]
- Rudolf Steiner. Réalité, connaissance et impulsion culturelle. Fribourg/Br. 1982.
- PROBLÈMES IDÉOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES DE LA PHILOSOPHIE MATÉRIALISTE.
- DIALECTIQUE DE LA PHILOSOPHIE. Édité par Günter KLIMASZEWSKY. Berlin/RDA 1976.
- WETTER, Gustav A. : L'idéologie soviétique aujourd'hui. 1. matérialisme dialectique et historique. Francfort/M. 1977.
- WILENIUS, Reijo : Aatteiden maailma. Johdatus Aikamme Aatevirtauksiin. Jyväskylä 1982.
- Marx ennen Marxia. Helsinki 1966.
 - La mission de la Finlande dans le dialogue Est-Ouest et le rôle particulier de l'anthroposophie. Interview dans la revue ,Info 3 no. 10/1983.
- WILKEN, Folkert : Le capital. Sa nature, son histoire et son action au 20e siècle. Schaffhouse 1976.
- COMMUNISME SCIENTIFIQUE. Manuel d'enseignement. Coll. des auteurs et dir. de P. N. Fedossejew. Berlin/RDA 1972.
- COMMUNISME SCIENTIFIQUE. Manuel pour l'étude fondamentale du marxisme-léninisme. Collaboration des auteurs. Responsable : G. Großer. Berlin/RDA 1974.
- WITZENMANN, Herbert : Intuition et observation. Partie 1 : La saisie de l'esprit dans l'expérience de la pensée. Stuttgart 1977.
- Intuition et observation. Partie 2 : Libération de la perception. Connaissance de la liberté. Stuttgart 1978.
 - Héritage et réincarnation de l'esprit. L'idée de réincarnation de Rudolf Steiner dans une présentation de la science de l'esprit selon la méthode des sciences naturelles. Nouvelle édition. Dornach 1981.
 - Désespoir et confiance. Sur la situation sociale et culturelle de l'époque. Dornach 1982.
 - Phénoménologie de la structure. Formation préconsciente de la forme dans l'enveloppement de la réalité connaissante. Un nouveau concept de théorie scientifique. Dornach 1983.
- NOUS AVONS VÉCU RUDOLF STEINER. Souvenirs de ses élèves. Édité par M.J. Krück Poturzyn. Stuttgart 1980.
- WULF, Berthold : Idée et pensée. Contributions à la compréhension de la philosophie de l'idéalisme allemand avec une attention particulière à Kant, Fichte et Hegel. Stuttgart 1964.
- Pensée et Présence. Trois chapitres sur la philosophie. Langnau-Zurich 1964.
 - Goethe et Hegel. Le dialogue christologique de la conscience. Zurich 1985.
- WYGODSKI, W. S. : L'histoire d'une grande découverte. Uber die Entstehung des Werkes Das Kapital von Karl Marx. Berlin/RDA 1970.



WYGOTSKI, Lew Semjonowitsch : Penser et parler. Avec une introduction de Th. Liede-mann, éd. par J. Helm. Francfort/M. 1977.

ZELENY, Jindrich : La logique de la science chez Marx et Le Capital. Francfort/M.-Vienne 1970.

ZWEIG, Stefan : Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen. Francfort-sur-le-Main 1954.

[243]



chez François Germani
13 route de Fessenheim
F-67117 Quatzenheim
francois@triarticulation.fr
Tel. 00 33 950 263 598
www.triarticulation.fr

Institut für soziale Dreigliederung
Liegnitzer Strasse 15
D-10999 Berlin
sylvain.coiplet@dreigliederung.org
Tel. 00 49 30 - 68 07 96 89 43
www.dreigliederung.de

**Institut pour une triarticulation
de l'organisme social**
Atelier francophone

Publications sur Internet :

- Collections thématiques de passages encore inédits en français de l'œuvre de Rudolf Steiner
- Articles d'auteurs germanophones
- Inventaire des contributions en français

Autres activités sur demande :

- Orientation, conseil personnalisé de lecture sur questions spécifiques
- Introduction ou approfondissement par petits groupes en conférences téléphoniques
- Séminaires

Bienvenue aussi à toute personne pouvant travailler à l'amélioration : traduction, relectures, conseils.

Contact :
François Germani 0388 691158
francois@triarticulation.fr

www.triarticulation.fr

Dessin : Sylvain Coiplet



Informations diverses

- Choix de traduction
- Glossaire et lexiques
- Droits de propriétés

sont dans notre LIVRET D'ACCOMPAGNEMENT téléchargeable sur :
www.triarticulation.fr/AS/Com/index.html

La présente brochure vous est vendue au coût des frais nécessaires à la fabrication de la prochaine. Les besoins des collaborateurs travaillant au contenu et aux prochains projets restent à financer par des dons.

Vous pouvez nous soutenir : Titulaire du compte : Institut für Dreigliederung
IBAN : DE80430609671136056200 BIC : GENODEM1GLS
Formulaire de don en ligne : www.dreigliederung.de/institut/spenden
L'Institut étant d'intérêt général à Berlin, vous pouvez déduire vos dons de l'impôt suivant les conventions en vigueur (voir www.triarticulation.fr/Soutien.html).
Donnez nous vos coordonnées afin que nous puissions vous adresser votre récépissé fiscal.



Venu paraît-il d'un horizon marxiste dans sa jeunesse, Christophe Strawe sera des années durant un des principaux piliers des différentes initiatives destinées à porter l'idée de triarticulation outre-Rhin. Il en parle un peu en introduction, il s'est maintenant mis en retrait ayant trouvé un peu de relève.

Il y a déjà plusieurs années que je m'étais dit qu'un tel travail pouvait avoir un intérêt pour replacer correctement l'impulsion de triarticulation, et l'anthroposophie, dans une culture (militante) française quand même fortement tintée par le marxisme depuis les socialistes « utopiques » et il ne reste alors qu'à la percevoir à l'aune de l'attitude et de la réception le plus souvent superficielle et surtout bourgeoise courante. Cela nous vaut donc d'être poussé parmi les propositions d'aménagement du capitalisme néolibéral, voire encore plus à droite.

Ce phénomène existe aussi outre-Rhin. Mais quand même compensé par les nombreux engagements publics existants. Cette traduction, d'un texte parfois exigeant, aidera peut-être l'un ou l'autre à changer.

