



L'ANARCHISME A LA LUMIÈRE DE LA TRIARTICULATION SOCIALE

Sylvain Coiplet

(version française adaptée)

Traduction : B.P.

Relecture : S.C. et F.G.

État au 14 juin 2020
Institut pour une tri-articulation sociale
Atelier francophone

*

Adresse en ligne du document, voir :

[http ://www.triarticulation.fr/Institut/FG/10.html](http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/10.html)



La documentation d'origine de l'étude est disponible à l'adresse :

<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/10.html>

Table des matières

Avant-propos	5
I Rudolf Steiner et la (les) triarticulation(s) des questions sociales	7
Fraternité des corps, liberté des âmes, égalité des esprits	21
Fraternité économique, égalité en droit, liberté de pensée	27
II Réponses anarchistes aux questions sociales	35
Liberté, égalité, fraternité dans l'anarchisme	39
Les idéaux comme unité inséparable ou substitut de l'unité	39
Liberté ou fraternité : lutte pour l'existence ou entraide	47
Vie de l'esprit ou vie de l'économie : individualisme ou chaos	54
Liberté et fraternité : exemple de certaines questions sociales	63
La religion : la liberté comme preuve ou comme mort de Dieu ?	63
L'éducation : la liberté comme début, milieu ou fin ?	72
Association et fraternité : syndicalisme ou conseils d'entreprise ?	81

Argent d'achat, argent de prêt et argent de don : argent sans intérêt ou argent vieillissant ?	89
Le terrorisme comme fin ou imitation du pouvoir de l'État ?	97
Postface	103



Avant-propos

Mon point de départ n'est pas l'anarchisme ; c'est la triarticulation¹ sociale. Mais cela ne m'empêche pas d'avoir une plus haute opinion de certains anarchistes que de certains de mes confrères « triarticulateurs ».²

Ce qui me pousse à comparer les deux approches n'est pas le désir de confirmer d'une manière ou d'une autre la triarticulation sociale par d'autres autorités : je suis depuis longtemps convaincu de la nécessité d'une triarticulation sociale. Et on peut se demander si les anarchistes seraient ravis d'être pris pour des autorités. Aucun intérêt historique n'y est entré en ligne de compte non plus. Que la triarticulation sociale ait déjà été pensée par quelqu'un avant Rudolf Steiner ne m'intéresse pas vraiment : elle n'a de toute façon pas encore été *appliquée*.

Mais il ne suffit pas de pouvoir expliquer la triarticulation sociale à ceux qui s'intéressent à l'anthroposophie. Ce n'est pas qu'ils s'y intéressent de toute façon, bien au contraire : la plupart préfèrent éviter le sujet. Mais la triarticulation sociale n'est pas réservée aux seuls anthroposophes. Ceux qui veulent la présenter aux autres ne peuvent pas éviter de se frayer un chemin

1. Le terme de « triarticulation » tente de rendre celui, allemand, de « Dreigliederung » qui consisterait littéralement à distinguer, à la fois 3 membres constituant un organisme, et cette distinction même, une fois accomplie. Dans l'œuvre de R. Steiner il sert aussi bien à caractériser : des processus spirituels ou de pensée, organiques ou sociaux, que la trace qu'ils laissent dans le devenu. Chaque fois de manière qui leur est propre cependant. Il peut faire penser aux anciennes notions de triades celtiques, ou de trinité chrétienne et a d'abord été traduit en français par le mot "tripartition" (« Dreiteilung en allemand ») que R. Steiner n'a utilisé que très rarement et qu'il a indiqué comme impropre à rendre l'idée. À noter aussi que la triarticulation sociale ne correspond en aucun cas à l'ancienne séparation des êtres humains en trois ordres sociaux distincts des anciennes sociétés ternaires (voir par ex. Thomas Piketti, *Capital et idéologie*, Ed. du Seuil, 2019) comme avant la Révolution française, et dans l'œuvre de Platon, mais un ordre social auquel tendre, où chaque individu pourra trouver le soutien d'institutions différenciées correspondant aux trois aspirations dominantes de sa vie personnelle. (FG)

2. Dénomination que se donnent les personnes s'occupant de « triarticulation sociale ».

dans leur monde de pensée. Parmi ces « autres », il y a les anarchistes. Ils sont également parmi les plus passionnants.

Je suis parti de mes expériences personnelles. J'ai toujours été d'accord avec les anarchistes lorsqu'il s'agissait du respect de la liberté individuelle. Des noms comme Bakounine et Stirner ne signifiaient rien pour moi à l'époque. Mais une chose était claire : c'était avec eux que l'on pouvait le mieux travailler. Les problèmes ne sont apparus que lorsque j'ai essayé d'expliquer pourquoi, selon moi, l'homme en est arrivé à donner autant d'importance à l'individualité. Mes explications ne les ont pas convaincus et ils n'étaient plus aussi enthousiastes à mon égard.

Rudolf Steiner a été confronté au même problème. Lorsqu'il s'est dirigé vers la théosophie, l'anarchiste John Henry Mackay lui a tourné le dos. Je crois en avoir trouvé la raison dans le fait que Mackay se sentait obligé d'être matérialiste, ce qui m'a également semblé être à l'origine de ma propre expérience avec les anarchistes. Néanmoins, j'ai été surpris d'arriver à cette même conclusion à plusieurs reprises au cours de cette étude. Les réponses anarchistes aux questions sociales abordées ici atteignent toujours leurs limites là où le matérialisme empêche d'aller plus loin. Cela n'apparaît pas dans les titres, car je ne l'ai compris qu'après.

Toute spiritualité est si dérangement pour les anarchistes qu'ils l'évitent même là où elle est à sa place. Ils n'ont pas le matérialisme, mais ils se font avoir par lui. Et pourtant, ils font partie des plus libres.³

3. En relecture, l'auteur a dû améliorer certaines des traductions existantes de Steiner « souvent trop ratées » pour pouvoir illustrer son propos. note FG



Première partie

Rudolf Steiner et la (les) triarticulation(s) des questions sociales

C'est au cours du 19^e siècle que le terme de *question sociale* s'est établi. En même temps que ce type de question sociale, une *réponse* sociale radicale est arrivée, le marxisme. Lorsque Steiner écrit ses « Éléments fondamentaux pour la solution de la question sociale » en 1919, ce marxisme est déjà au pouvoir en Russie. Mais il est encore largement méconnu de la bourgeoisie. Le livre commence donc par un examen plus approfondi du marxisme.⁴ L'objectif de Steiner est de montrer à quel point ce type de question sociale et donc sa réponse sont incomplets. Cela ne signifie pas que le marxisme est erroné. Mais il repose sur un tiers de vérité.

Par la question sociale, le marxisme entend avant tout la question économique. Mais les questions politico-légales et spirituelles-culturelles sont aussi des questions *sociales*. Quand le marxisme ne se contente pas de les ignorer, il ne sait pas quoi en faire. Elles ne font que semer la confusion. L'attitude de base est qu'une fois la question économique résolue, le reste suivra tout seul. Il n'y a bien sûr pas que la question économique. Mais seule la question économique a besoin de sa *propre* réponse. Steiner, en revanche, estime que la question juridique et la question spirituelle sont des variables indépendantes. La réponse à ces deux questions n'est pas d'ordre économique. Il évite donc de parler d'une question sociale. Lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen, comme dans le titre de son livre, il trouve généralement le moyen d'en faire un pluriel. Ce n'est pas pour rien que le livre s'intitule : « *Éléments fondamentaux* pour la solution du problème social ». A la fin de l'analyse du marxisme déjà mentionnée, il en vient à en parler :

« On peut déjà pressentir que la 'question sociale' se scinde en trois questions particulières : par la première, on aura à orienter la forme saine que doit prendre la vie spirituelle dans l'organisme social ; la seconde envisagera la relation de travail dans sa juste relation avec la vie de la communauté ; comment l'activité économique doit agir en cette vie pourra résulter de la troisième question ».⁵

Il y a donc trois questions, la question spirituelle, la question juridique et la question économique. D'où l'expression « *triarticulation sociale* ». Dans la citation précédente, cependant, il ne s'agit pas d'une quelconque question

4. GA 23, p.24-45, 6 1976 (édition de poche 1984), 04.1919 / Éléments fondamentaux pour la solution du problème social, Éditions anthroposophiques romandes (EAR), 1991, p. 29-51 (ci-après « Éléments fondamentaux »).

5. Ibidem, p. 51.



juridique, mais de la relation de travail. Le fait que la relation de travail soit ici représentative de la vie du droit résulte toutefois du contexte, qui a été omis ici, mais indique également autre chose. Il n'est pas vraiment habituel d'affecter aussi clairement le travail à la vie du droit. Certains l'attribueraient spontanément davantage à la vie de l'économie. Ce décalage n'est pas un cas isolé. Si vous cherchez chez Steiner une confirmation de ce que vous avez toujours pensé, vous feriez mieux de lire le journal. Là, dans la section politique, économique ou culturelle, vous trouverez vraiment ce que vous cherchez. Steiner fait simplement les choses différemment, ce qui jouera souvent un rôle dans cette comparaison entre triarticulation sociale et anarchisme.

Steiner n'a pas attendu la fin de la Première Guerre mondiale pour découvrir la question sociale. De fait, elle l'a accompagné depuis le début de son activité littéraire, dans les années 80 du 19e siècle. Le véritable tournant dans sa préoccupation pour cette question se situe en 1904-1905. Non que Steiner ait de plus en plus souvent parlé de la question sociale à partir de cette époque. Bien au contraire : de ce moment-là jusqu'à la Première Guerre mondiale, il n'a *presque* plus abordé ce thème. La raison est simple : en 1904, Steiner est contraint d'abandonner son travail à l'« école de formation des travailleurs » de Berlin, fondée par Wilhelm Liebknecht. Il perd ainsi le seul public qui était ouvert à cette question à l'époque. Peu de temps auparavant, il avait cependant trouvé un nouveau public, les théosophes. Il présente à ce public ce qui est devenu la base de toutes ses œuvres ultérieures : l'homme n'est pas seulement corps, mais aussi âme et esprit. Cette vision des choses constitue le point de départ de sa « Théosophie », qu'il publie en 1904.

Avec cette approche, Steiner ne fait pas que se distinguer des matérialistes. Il ne s'arrête pas à reconnaître autre chose que le corps. Il différencie en outre *cette autre chose que le corps* en âme et en esprit. Pour lui, les deux ne sont pas interchangeables. Il ne s'agit pas d'une division en *deux*, mais plutôt d'une division en *trois*. Une division en deux est toujours le début de la fin de toute différenciation. Elle commence ainsi à négliger quelque chose. Ce quelque chose n'est généralement pas l'âme, mais l'esprit. Mais bientôt, c'est le tour de l'âme. De toute la réalité de l'être humain, seul le corps demeure en fin de compte. Steiner parle ici d'une *abstraction*. On fait abstraction de l'âme et de l'esprit.

L'argumentation est concluante en soi. Mais ce qui en découle va heurter la plupart des gens. Pour Steiner, la pensée matérialiste est simplement abstraite. Ce dont les matérialistes accusent les autres, d'avoir perdu le contact avec la réalité, s'applique surtout à eux-mêmes. Le matérialisme veut se limiter au



corps pour rester le plus concret possible, mais il ne se rend pas compte qu'il fait ainsi le contraire. Voici quelques passages d'une conférence donnée avant la Révolution russe :

« Maintenant, la pensée a été complètement absorbée dans le corps physique, est devenue complètement cérébrale et là, elle prend le caractère abstrait dont notre époque est si fière. La pensée qui devient complètement abstraite, c'est la pensée qui est vraiment liée à la matière, à la matière du cerveau. [...] Mais qu'est-ce qui fait que l'on soit devenu si abstrait ? Eh bien, l'humanité a perdu tout ce qui était resté, relativement tard, une vérité des Mystères : l'homme est constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Chez les Grecs, on considérait généralement l'homme comme étant constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. C'était encore une évidence pour les premiers Pères de l'Église. Ce qui est à la base du déclin de l'évolution humaine, [...] a été établi dogmatiquement en 869 au Concile de Constantinople, qui a aboli l'esprit. [...] Depuis ce moment, on n'a plus le droit d'enseigner en théologie : l'homme est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit ; il faut dire : l'homme n'est que corps et âme, comme l'enseignent encore aujourd'hui les professeurs de philosophie. [...] Ce qui a été occulté, que l'homme est constitué de corps, d'âme et d'esprit, doit être retrouvé par la science spirituelle. [...] Tout le livre ['Théosophie'] repose sur ce principe. Il fallait placer radicalement encore et encore ce principe devant l'humanité [...] »⁶

Avec une théosophie de ce type, la question sociale se fonde également sur une base nouvelle. Cette théosophie ne donne en fait que la théorie qui doit être mise en pratique dans la société. Celui qui veut comprendre le social doit aussi partir de la différenciation entre corps, âme et esprit. La question sociale se compose donc de trois questions : elle ne comprend pas seulement un côté corps , mais aussi un côté âme et un côté esprit. Bien sûr, les théosophes ne sont pas arrivés à cette conclusion de leur propre chef. Ils avaient bien la différenciation, mais pas la volonté de comprendre le social.

Ce qui ressort d'abord de la citation précédente de 1917 est la concordance avec l'approche des « Éléments fondamentaux pour la solution du problème

6. GA 174b, p.251-255, 1 1974, 15.05.1917 / Arrière-plans spirituels de la première Guerre mondiale, EAR, 2010.



social » de 1919. Comme ici pour l'homme, la question sociale n'y est pas une question simple mais une question triple. Il en va de même non seulement pour la question elle-même, mais aussi pour la réponse à cette question. Ici, Steiner se réfère, comme il le fera plus tard, aux trois idéaux de la Révolution française : liberté, égalité et fraternité.

Ces trois idéaux doivent enfin se concrétiser, ne pas rester des idées, mais devenir des impulsions. Ce qui, comme indiqué plus haut, signifie pour Steiner : les idéaux restent abstraits tant qu'ils ne concernent que le corps. On peut maintenant combler deux lacunes importantes de la citation précédente :

« Et il fut un temps où l'abstraction en tant que principe de vie avait atteint son apogée. Tout est nécessaire – comprenez-moi bien – je ne veux pas tout critiquer, je ne parle pas du point de vue de la sympathie et de l'antipathie, je caractérise de la façon dont on doit caractériser scientifiquement. [...] À cette époque, trois idées s'exprimaient avec une extrême abstraction : liberté, égalité, fraternité. Elles ont été exprimées avec la plus grande abstraction. Je ne dis pas cela d'un point de vue *conservateur* ou réactionnaire, mais pour caractériser l'évolution de l'humanité. À la fin du 19e siècle, tout appelle à la liberté, à l'égalité, à la fraternité, non pas depuis l'âme, mais depuis le cerveau pensant. Et tout cela s'est tellement développé au 19e siècle qu'on le sent encore aujourd'hui résonner partout comme une habitude. Au cours du 19e siècle, les gens se sont terriblement habitués à l'abstraction de la pensée et se satisfont de l'abstraction de la pensée, parce qu'ils s'en sentent là très intelligents. Ils croient qu'ils ont la vérité dans leur pensée et ne ressentent pas le besoin de plonger dans la réalité avec leur pensée. Il faut réapprendre à s'immerger dans la réalité, sinon on en reste à la déclamation d'idées abstraites qui n'ont aucune valeur dans la vie. C'est la grande maladie de notre temps, la déclamation d'idées abstraites qui n'ont aucune valeur dans la vie. [...] Les idées doivent redevenir concrètes, vivantes. La fraternité est une belle idée, mais exprimée sous forme d'abstraction, elle ne signifie rien. Si l'on sait premièrement que l'âme humaine vit dans le corps, à travers le corps, sur le plan physique ici, c'est-à-dire est corps-âme, âme-corps, si l'on sait deuxièmement que l'homme n'est pas seulement âme-corps mais vraiment âme, si l'on sait troisièmement que l'âme est remplie d'esprit, alors on connaît l'âme triarticulée et l'homme



triararticulé, on connaît l'homme dans sa constitution : corps, âme et esprit. On a alors commencé à *concrétiser* les trois idées abstraites de fraternité, de liberté et d'égalité. Dire de l'homme en général, de cet homme abstrait, qu'il doit vivre dans la fraternité, la liberté et l'égalité, n'est qu'un torrent de paroles. Il est nécessaire d'acquérir une conscience aiguë du fait que l'homme, dans la mesure où il vit corporellement dans le monde physique, a besoin d'un ordre social fondé sur une véritable fraternité, mais cette fraternité ne peut être comprise que si les personnes sont considérées comme des corps. C'est le début de l'idée juste de la fraternité. La fraternité n'a de sens que si l'on sait que l'homme est triarticulé et que la fraternité s'applique au corporel. La liberté : pour cela, il faut savoir que l'homme a une âme, car les corps ne peuvent jamais devenir libres. Il n'existe aucune institution qui permette de libérer les corps ; l'évolution de l'humanité ne peut amener que les âmes à devenir libres. La liberté, exprimée comme une idée générale de l'humanité, est une abstraction. Libérer les âmes des corps fraternels est une idée concrète. Les gens sont égaux en esprit. Un ancien dicton populaire en était même conscient : on est tous égaux devant la mort. Là, on se référait à l'esprit. Parce que les hommes vivent en tant qu'esprits, ils sont égaux pour la Terre, mais parler d'égalité n'a de sens que si l'on parle de ce troisième membre de l'homme, l'esprit. [...] L'évolution doit progresser de manière à ce que les corps vivent dans la fraternité, les âmes dans la liberté, les esprits dans l'égalité. »⁷ (souligné par moi)

Malgré la longueur de la citation, on peut bien sûr s'enthousiasmer pour une telle concrétisation de ces trois idéaux. Mais il est des anarchistes qui verraient les choses différemment. Nous y reviendrons plus tard. Pour l'instant, nous allons traiter d'objections tout à fait différentes.

Une première objection à la Révolution française se veut moderne : *quiconque, plus d'un siècle plus tard, en 1917, parle encore de liberté, d'égalité et de fraternité, ne fait que témoigner de son manque d'imagination. Ces slogans à la mode sont tout simplement usés. Quelque chose de complètement nouveau doit voir le jour.*

7. GA 174b, p.251-255, 1 1974, 15.05.1917 / Arrière-plans spirituels de la première Guerre mondiale, EAR, 2010.



On peut dire deux choses à ce sujet.

Tout d'abord, les tables de multiplication des mathématiques ne sont pas non plus particulièrement originales. Mais si vous voulez vous en passer, il ne vous reste plus qu'à abandonner les mathématiques. On peut poursuivre la comparaison : les mathématiques et la triarticulation sociale aboutissent très vite à des résultats qui ne sont plus du tout insignifiants.

Deuxièmement, Steiner se demande si le triple appel de la Révolution française n'était pas prématuré. Ce qui n'est pas encore mûr pour son temps se transforme en effet facilement en caricature. Il en va de même pour celui qui a suivi cette révolution, à savoir Napoléon. Mais pour la raison inverse : il est devenu une caricature parce qu'il n'était *plus* en son temps. Mais revenons à la prématurité. Elle a non seulement des conséquences immédiates, comme le revers napoléonien, mais aussi des conséquences ultérieures encore plus graves. Une fois le moment venu, il n'est plus si facile de revenir aux trois idéaux, car ils ont perdu leur crédibilité. Cette première objection en est la preuve.

La deuxième objection découle du classicisme allemand, en particulier des « Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme », de Friedrich Schiller : *celui qui veut révolutionner le monde par de nouvelles institutions, comme l'a fait la Révolution française, a perdu d'avance. On ne peut commencer qu'avec une révolution dans les têtes. Au commencement est l'être humain.*

Cette critique classique est typique de ceux qui pensent beaucoup de bien de Steiner, mais qui ne peuvent rien faire avec sa triarticulation sociale. Ils trouvent l'approche de Steiner tout simplement trop extérieure et préfèrent l'ignorer. Si on les interroge à ce sujet, la réponse n'est pas, comme c'est généralement le cas, « le docteur a dit », mais « le docteur a échoué ». ⁸ À moins qu'ils n'aient évité la confrontation directe avec Steiner et se soient appuyés sur les écrivains secondaires, qui l'ont déjà adapté au goût anthroposophique. Là, ils ont plus de chances d'en avoir pour leur argent avec leur intériorité. Il leur suffit alors de travailler sur leur conscience pour se sentir dans leur élément.

Bien sûr, cela ne signifie pas que la Révolution française ne se soit pas intéressée à ce qui se passait dans les têtes. Mais elle a commencé par les institutions et les a changées en premier. Le changement de l'homme devait en découler de lui-même. Ceux qui ne se sont pas rendus de leur plein gré ont perdu la tête.

8. NDT : jeu de mots entre gesagt, « a dit », et versagt, « a échoué ».



Inversement, il serait faux de croire que Schiller a complètement ignoré la question des institutions sociales dans ses Lettres sur l'esthétique. Mais il veut commencer par l'auto-éducation de l'homme à la liberté. Les institutions sociales devraient alors surgir d'elles-mêmes dans l'interaction des êtres libres. La dernière lettre était censée traiter de la façon dont cela pouvait se passer : personne n'y perd la tête, mais on n'y trouve aucune trace des institutions.

Steiner table sur l'humanité d'aujourd'hui. À l'heure actuelle, le regard de la plupart des gens est dirigé vers l'extérieur. Par conséquent, on ne peut agir socialement que par le biais d'institutions extérieures. Ce qu'il ne peut pas tirer de lui-même, l'homme peut l'apprendre des institutions. Contrairement à toute attente, Steiner, dans cette question, ne suit pas Weimar, mais la Révolution française. Mais, premièrement, il n'est pas naïf au point de croire que les institutions naissent d'elles-mêmes. Pour les penser avant qu'elles n'existent réellement, il faut au moins une personne qui sache ne pas apprendre seulement des institutions existantes. Au commencement, il y a *un* homme. Deuxièmement, il faut aussi pouvoir, à partir des nouvelles institutions, aboutir à l'être humain. C'est là que la Révolution française a échoué.

Il est peu probable qu'une troisième objection soit recevable aujourd'hui : *ce n'est pas de liberté, d'égalité et de fraternité dont nous avons besoin, mais de contrainte, de différence et de subordination. Les idéaux de la Révolution française sont une maladie sociale. Il y a eu des moments où l'organisme social était en bonne santé.*

Cette critique d'Uexküll est représentative du monde professoral allemand après la Première Guerre mondiale. Steiner la cite comme exemple de l'incompétence sociale des chercheurs en science naturelle. Les chercheurs en science humaine de l'époque ne sont bien sûr pas meilleurs, mais on ne pouvait rien attendre de mieux de leur part. Par contre, on aurait pu espérer un peu plus d'impartialité de la part des sciences exactes.

Steiner rejette les idées d'Uexküll parce qu'il les juge conservatrices. Cela ne l'empêche pas pour autant de critiquer lui-même la Révolution française à l'occasion. Mais il souligne qu'il ne le fait pas d'un point de vue conservateur. Il la critique là où elle est restée conservatrice, ce qui est sous-entendu par le reproche mentionné plus haut, selon lequel elle aurait traité ses idéaux de manière abstraite en les rapportant tous au corps. Ce que cela signifie pour les institutions sociales, pour l'organisme humain social, n'apparaît clairement dans les *Éléments fondamentaux* que deux ans plus tard :



« À la fin du 18^e siècle, partant de bases autres que celles sur lesquelles nous vivons actuellement, l'appel vers une formation nouvelle de l'organisme social humain surgissait des profondeurs de la nature humaine. On entendit comme une devise de cette organisation nouvelle les trois mots : fraternité, égalité, liberté. Certes, celui qui, l'esprit libre de tout préjugé, la sensibilité saine, se penche avec sérieux sur la réalité de l'évolution humaine, celui-ci ne peut que s'ouvrir à la compréhension de tout ce qu'évoquent ces mots. Il y eut pourtant, au cours du 19^e siècle, des penseurs perspicaces qui se donnèrent de la peine pour démontrer comment il est impossible, dans un organisme social unitaire, de réaliser ces idées de fraternité, d'égalité, de liberté. [...] »

Cette contradiction existe du fait que la véritable signification sociale de ces trois idéaux ne se révèle que par une vision claire de la tripartition, ou plutôt de la « triarticulation » ou du « tri-membrement » nécessaire de l'organisme social. Les trois membres ne doivent pas s'interpénétrer et être centralisés dans une unité parlementaire abstraite et théorique, non plus que dans une quelconque autre unité. Ils doivent être réalité vivante. Chacun des trois membres sociaux doit être centralisé en lui-même ; et c'est en agissant au côté des autres et en interagissant qu'ils peuvent former l'unité de l'organisme social toute entier. Dans la vie réelle, ce qui paraît contradictoire agit justement vers une unité d'ensemble. C'est pourquoi l'on arrivera à une compréhension de la vie de l'organisme social si l'on est en mesure de trouver quel rapport ont la fraternité, l'égalité et la liberté avec une constitution de l'organisme social respectueuse de la réalité. On reconnaîtra alors que la coopération des hommes dans la *vie de l'économie* doit reposer sur cette fraternité qui naît des associations. Dans le deuxième membre, du *droit public*, où l'on a affaire à la relation proprement humaine de personne à personne, il faut rechercher la réalisation de l'idée de l'égalité. Et dans le *domaine de l'esprit*, dont la position dans l'organisme social est relativement indépendante, on a affaire à la réalisation de l'impulsion de la liberté. Ainsi considérés, ces trois idéaux montrent leur valeur de réalité. [...] Ce n'est pas une institution sociale abstraite et centralisée qui pourra réaliser pêle-mêle les idéaux de liberté, d'égalité, de fraternité ; mais chacun des trois membres de l'organisme social peut puiser sa force dans l'une



de ces impulsions. Il sera alors à même d'agir en une coopération féconde avec les deux autres membres.

Les hommes qui, à la fin du 18e siècle, se sont dressés pour exiger la réalisation des trois idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité, ainsi que ceux qui ont renouvelé cette exigence plus tard, pouvaient ressentir obscurément l'orientation des forces évolutives de l'humanité nouvelle. Mais ils ne pouvaient pour autant surmonter leur croyance en l'État unitaire, même si, pour ce dernier, leurs idées signifient quelque chose de contradictoire. »⁹ (souligné cette fois par Steiner)

L'État unitaire est donc abstrait. Non pas par le fait qu'il reste une simple pensée, mais par le fait qu'il est né d'une pensée abstraite. Il n'est pas unitaire par le fait qu'il élimine le fédéralisme, mais parce qu'il centralise toutes les décisions, qu'il subordonne la vie de l'esprit et économique. Cet attachement de la Révolution française à l'État est ce que Steiner trouve conservateur, tandis que la formulation des trois idéaux est tournée vers l'avenir. Mais ce qui ressort de la subordination de la vie de l'esprit et de la vie de l'économie n'a rien à voir avec l'ordre. Un tel centralisme est un pur chaos, une anarchie au sens ordinaire du terme. On trouve une citation étroitement liée à cette affirmation :

« [...] Aussi vrai que cette vie de l'homme est en soi triarticulée, aussi vrai que l'organisme social dans lequel l'homme se trouve doit être triarticulé, toute son âme humaine doit avoir son fondement, sa base, dans cet organisme social. Pour celui qui connaît la position de l'homme dans l'univers du point de vue de la science de l'esprit, il y a donc des raisons beaucoup plus profondes pour reconnaître que l'organisme social doit être triarticulé, que l'homme doit, d'une certaine façon, dépérir – comme il a dépéri d'une certaine manière dans la vie moderne, ce qui a ensuite conduit à la terrible catastrophe des quatre dernières années – si tout est centralisé, si tout n'est lié qu'à une vie sociale extérieure chaotique, anarchiquement confuse. »¹⁰ (souligné par moi)

9. GA 23, p.70-72, 6 1976 (édition de poche 1984), 04.1919 / Éléments fondamentaux pour la solution du problème social, EAR, 1991, p. 79-81.

10. GA 193, p.54-55, 3 1977, 11.02.1919. / Aspect intérieur de l'énigme sociale, EAR, 2007



Les partisans de ce type de centralisme seraient naturellement surpris. Ils veulent un État fort et maintenant quelqu'un les accuse d'être chaotiques, voire anarchistes. Mais l'autre reproche est encore plus profond, à savoir qu'ils n'ont pas surmonté leur croyance dans l'État unitaire. Ils appartiennent donc à une époque qui a été dépassée, une époque qui vient d'être dépassée justement par leurs propres idées de liberté, d'égalité et de fraternité. Ici, ils sont restés tout aussi conservateurs que le baron von Uexküll.

La Révolution française a trois idéaux. Mais elle ne pense qu'à une seule institution pour les trois, et de plus à une ancienne, à savoir l'État. Si l'on veut parler de manque d'imagination, c'est là qu'il faut chercher, et non chez Steiner.

Je ne rechercherais pas non plus le manque d'imagination chez les véritables anarchistes, c'est-à-dire chez ceux qui ont été traités d'anarchistes par les fanatiques de l'ordre public et qui ont adopté ce nom insultant. Comme Steiner, ils ont réfléchi à ce à quoi pourrait ressembler la vie de l'esprit et la vie de l'économie si l'État cessait de les bricoler. Mais ils ont complètement ignoré l'État. À cet égard, ils diffèrent de Steiner. L'objection anarchiste contre la triarticulation sociale pourrait donc être : *on veut bien parler des trois idéaux de la Révolution française. Mais ils ne doivent pas servir de prétexte pour maintenir l'État de quelque manière que ce soit. L'État est coercitif, violent, et doit donc tout simplement disparaître.*

On peut se demander si cette unilatéralité de nombreux anarchistes n'était pas tout aussi nécessaire, à l'époque, que la croyance unilatérale en l'État de la Révolution française. Steiner n'explique pas ici ce qui était supposé être bon dans l'abstraction à l'époque. Pour l'instant, il s'en tient à la déclaration générale selon laquelle tout est nécessaire. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.¹¹ Avec les anarchistes, il est déjà plus facile de comprendre pourquoi leur unilatéralité en valait la peine : ils pouvaient utiliser toute leur énergie pour revoir leurs idées sur l'esprit et l'économie. Ils y déploient une fécondité qui fait défaut à la plupart des autres. Nombre de leurs suggestions sont très proches de celles de Steiner.

C'est aussi la véritable motivation de cette comparaison entre la triarticulation sociale et l'anarchisme. De nombreuses initiatives sociales qui auraient pu

11. Voir en particulier le chapitre Religion : la liberté comme preuve ou comme mort de Dieu ?, qui montre clairement comment le matérialisme, cet autre nom de l'abstraction, peut éduquer à la liberté.



être prises depuis longtemps par des anthroposophes ont été prises par des anarchistes. Pour une collaboration avec eux, la connaissance de la triarticulation sociale seule n'est pas suffisante. Il faut avoir une vue d'ensemble des différents courants anarchistes et pas seulement de ce que Steiner lui-même considère comme anarchisme. Ainsi seulement il est possible d'évaluer jusqu'où la collaboration peut aller et où se situent ses limites. Celui qui fait une gaffe par pure ignorance ne fait que montrer le peu d'intérêt qu'il porte à la pensée des autres. Car il y a de sérieuses différences, et pas uniquement sur la question de l'État.

La fixation de la Révolution française sur l'État ne prive pas seulement ses idéaux de tout pouvoir. Elle fait bientôt de l'État lui-même le seul idéal. Cela s'exprime par la fascination croissante pour la soi-disant unité nationale. Le problème ici n'est pas l'unité elle-même, mais d'où elle vient. Seul l'homme est la totalité sociale, pas l'État. Seul l'homme porte en lui ces trois idéaux et peut les réunir en une unité sociale. Aucune institution, pas même l'État, ne peut le faire. L'État ne s'adresse pas à la personne dans son ensemble, ni à l'être humain en général. Si la réalité est réduite à l'État, l'homme se réduira à n'être plus qu'un tiers d'homme. Tout ce qui en lui n'a en fait rien à voir avec l'État est dirigé de l'extérieur, est *organisé*.¹²

Steiner rejette ce type d'organisation comme déterminée de l'extérieur. Bien sûr, on peut s'étonner qu'il ne fasse pas toujours la distinction entre les différents types d'organisation, mais qu'il rejette la plupart du temps l'organisation en soi. Mais il y a une bonne raison à cela. Le terme d'*organisation* n'est pas aussi neutre qu'on pourrait le croire. Il est d'origine française et date de l'époque de la Révolution française. Steiner, à juste titre, assimile au centralisme ce que ses contemporains entendent par organisation. Quand, au contraire, il parle d'*organisme*, il se place dans une toute autre tradition, celle de l'idéalisme allemand. Son organisme social, contrairement à une organisation, est décentralisé. Un tel organisme n'a pas besoin d'être organisé, car il s'organise *de lui-même*. Pour Steiner, s'organiser de soi-même ne signifie pas que les gens ne doivent rien faire du tout, à part observer comment l'organisme se développe. Contrairement à l'organisme *naturel* humain, ils doivent façonner eux-mêmes cet organisme *social* humain. C'est quelque chose que l'organisme social de Steiner a en commun avec l'organisation au sens français. Les gens doivent se bouger.

12. Voir GA 23, p.15-16, 6 1976 (1984), 1920 / Éléments fondamentaux, p. 17, où l'organisation est opposée à l'association.



Il faut le préciser, car Steiner risque de plus en plus d'être mal compris. Parler d'un *organisme* social est pour beaucoup aujourd'hui synonyme de totalitarisme. Le simple usage de ce mot risque donc d'affubler Steiner d'une chemise brune. Cela s'explique par le fait qu'historiquement, une vision de l'organisme social complètement différente de la sienne a prévalu, à savoir la variante centraliste de l'État. Ceux qui sont attachés aux seuls mots ne voient pas la lutte entre ces deux directions et peuvent donc facilement croire que dans le cas de Steiner, tout ce qui n'est pas dans la ligne de l'État devrait disparaître. Mais c'est précisément là que Steiner se distingue de la Révolution française.

Il est frappant de constater que, quand il prend ses distances avec la Révolution française, il ne se réfère pas aux trois idéaux, mais seulement à un idéal pour le corps, un pour l'âme et un pour l'esprit. Il aurait tout aussi bien pu appliquer n'importe quel idéal, par exemple la fraternité, au corps, à l'âme et à l'esprit. Mais au lieu d'une telle vision différenciée, il s'appuie sur une classification précise. De ce fait, il repousse les anarchistes *de la pensée*, qui vivent comme une contrainte tout ce qui est ordre. Pour eux, tout doit être possible, la fraternité aussi bien spirituelle que mentale et physique ; Steiner manque tout simplement de « mobilité ». La question est alors de savoir qui manque le plus de mobilité. Est-ce vraiment de la mobilité que de tout traiter sur un pied d'égalité ? Ne s'agit-il pas moins de liberté que d'égalitarisme ? Ce serait le cas si ici le corps, l'âme et l'esprit devaient réaliser chacun non seulement un idéal particulier, mais les trois idéaux. La clarté de la classification, telle qu'on la retrouve dans les travaux de Steiner, est précisément ce qui rend possible la mobilité de la pensée. Il s'agit d'un engagement en faveur du mouvement.

Celui qui tient vraiment à rester en mouvement n'a vraiment pas à s'inquiéter. Dans Steiner, il trouve en effet non seulement une, mais deux affectations claires des idéaux aux différentes questions sociales. Les deux variantes ont déjà été indiquées dans les citations précédentes, mais je n'ai pas encore traité de la différence. Pour autant que je sache, Steiner ne s'est jamais penché sur la relation entre elles. Et pourtant, il est particulièrement important de ne pas les mélanger, mais de les garder séparées. Cela non seulement permet de mieux comprendre la triarticulation sociale, mais aussi de comparer cette triarticulation sociale avec l'anarchisme.



Fraternité des corps, liberté des âmes, égalité des esprits

« Nous ne pouvons nous réunir en tant qu'êtres humains dans la vie que si nous recherchons l'esprit, chacun pour lui-même, et que pouvons finalement parvenir au même contenu spirituel. On peut parler de l'égalité de la vie de l'esprit. De la fraternité sur le plan physique et par rapport à tout ce qui est lié aux lois du plan physique et qui s'introduit dans l'âme humaine depuis le plan physique. La liberté par rapport à tout ce qui s'introduit dans l'âme humaine en tant que lois du monde des âmes ; l'égalité par rapport à tout ce qui s'introduit dans l'âme humaine en tant que lois de l'esprit. »¹

Pour la première variante de la triarticulation sociale, Steiner, comme nous l'avons déjà mentionné, en reste à la division de l'homme en corps, âme et esprit. Il en reste également à l'affectation de la fraternité au plan physique, au corps. Bien qu'il parle souvent de socialisme plutôt que de fraternité, c'est pour lui la même chose. Ce qui n'est pas possible, par contre, c'est d'assimiler le corps à ce que Steiner entendra plus tard par vie de l'économie. Ce n'est pas l'économie, mais d'abord l'État qui représente tout ce qui est terrestre et donc le corps. Or si on lit plus attentivement les passages en question, on se rend vite compte qu'ils traitent surtout de la vie de l'économie. Cela correspond à la vision de l'État à cette époque-là, où l'on ne faisait généralement pas de différence entre État et économie. Steiner adopte cet usage du langage et s'abstient dans un premier temps de le remettre en cause. Cela lui permet d'attirer l'attention sur un autre domaine.

Malgré son mélange entre vie du droit et vie de l'économie, Steiner en arrive néanmoins à ses trois membres. Ce qu'il considère plus tard simplement comme vie de l'esprit, il le scinde en âme et en esprit. Cette vie de l'esprit ultérieure

1. GA 275, p.93, 2 1980, 31.12.1914 / L'art à la lumière de la sagesse des Mystères, EAR, 1987.

FRATERNITÉ DES CORPS, LIBERTÉ DES ÂMES, ÉGALITÉ DES ESPRITS

est encore divisée ici entre religion d'une part et science d'autre part. La religion est attribuée à l'âme, la science à l'esprit. L'idéal de l'âme et donc de la religion est la liberté. Si l'on renonce à l'âme comme argument pour la liberté, le résultat final est le même qu'avec la triarticulation ultérieure. Steiner continuera simplement à faire de la liberté l'idéal de la religion. C'est plus difficile avec la science, qui doit être fondée sur l'idéal de l'égalité. Steiner ne reprend pas ce point par la suite dans le mouvement de la triarticulation sociale. Du moins, pas sous cette forme ouverte. Plus tard, l'idéal de liberté s'appliquera également à la science.

Cette première classification n'a pas été un feu de paille ; elle est fréquente dans l'œuvre de Steiner et ne disparaît qu'en novembre 1918, presque sans laisser de traces. Commençons donc par clarifier la relation avec la classification ultérieure.

Steiner aime utiliser comme argument en faveur de l'égalité dans l'esprit le dicton populaire : « on est tous égaux dans la mort ». Derrière cela, il y a l'idée qu'après la mort, c'est-à-dire en tant qu'esprits, les gens sont tous égaux. Ce n'est évidemment pas l'interprétation que l'on fait spontanément de l'adage à l'heure actuelle. On peut plutôt le paraphraser comme suit : « dans la mort, c'est-à-dire en tant que poussière, on est tous égaux ». L'égalité moderne est l'égalité du corps, même si elle arrive trop tard.

Or Steiner avait déjà écrit sur l'égalité dans l'esprit en 1894, dans sa « Philosophie de la liberté ». Il s'agit ici de la passerelle allant de la liberté vers l'égalité dans l'esprit. Cette égalité ne vaut pas seulement pour les morts, mais pour tous les esprits libres. L'égalité dans l'esprit consiste dans le fait qu'il n'y a qu'un seul monde spirituel. Mais le chemin vers ce monde spirituel ne peut être qu'individuel, et donc libre. *Chacun doit chercher l'esprit pour lui-même* afin de pouvoir *pour finir atteindre le même contenu spirituel*. Cette unité du monde spirituel permet à Steiner d'avoir confiance dans les autres hommes libres : ils pourront parvenir à un accord entre eux. Si cette liberté du chemin fait défaut, l'esprit émerge comme un résultat fini, comme une pensée achevée. L'activité mentale propre qui était nécessaire à la réflexion est négligée. Seul le contenu de la pensée compte, tandis que la façon ou la forme sous laquelle cette pensée se produit est ignorée. Face à l'unité du monde spirituel, l'homme n'est plus acteur, mais seulement spectateur. L'esprit devient ainsi une contrainte, un esclavage.



« Il faut savoir faire l'expérience vivante de l'idée, sinon l'on devient son esclave ».²

L'autre erreur dans le traitement de la pensée est de ne s'intéresser qu'à sa forme, et donc de douter de la validité de son contenu. Mon activité de réflexion bloque mon accès au monde objectif en ajoutant un élément subjectif à toutes les pensées. Quand je fais de la science, je tourne en rond dans mon être intérieur. Ici, bien sûr, on peut aussi parler de liberté, à savoir la liberté de construire son propre monde. Mais cette liberté se fait au détriment de l'unité du monde spirituel. Cette liberté ne trouve plus son chemin vers l'égalité. Or Steiner veut montrer que ces deux idéaux peuvent être conciliés. Le titre même de son livre indique clairement que cela n'est possible que si le point de départ est la liberté, et non l'égalité. Cette égalité ne peut pas se situer au début, mais seulement à la fin.

Cette univocité se retrouve sur toute la durée du mouvement de la triarticulation sociale. La raison est simple : Steiner se trouve dans la même situation que lors de sa phase philosophique, c'est-à-dire qu'il ne peut pas s'attendre à ce que ses auditeurs aient travaillé sur sa théosophie ou son anthroposophie. Avec les anthroposophes, il était déjà dangereux de parler d'égalité dans l'esprit, car ceux-ci ont trop peu à offrir en matière d'individualisme. Avec un public plus large, une telle déclaration n'aurait été qu'un malentendu. Tout ce qui serait resté de l'idée de la triarticulation aurait probablement été que Steiner voulait rendre tous les esprits égaux et ainsi prendre le commandement suprême. Donc une égalité mortelle, pas une égalité après la mort et encore moins une égalité des esprits libres. Il n'y aurait pas eu seulement une seule vérité, mais aussi un seul chemin vers la vérité. Or l'important pour Steiner est le caractère individuel, et non pas collectif, de cette voie. Ce à quoi l'on parvient par la science, ou par la science de l'esprit, est et reste l'égalité. Comment on l'atteint montre la nécessité de la liberté.

Pour la religion, le problème n'est pas l'affectation à l'idéal de liberté, mais l'affectation à l'âme. Et comme l'âme de Steiner est par la suite affectée à l'État, on est vite tenté de relier l'État, ou du moins la vie du droit, à l'idéal de liberté. Mais cela n'a plus rien à voir avec Steiner et conduit simplement à une glorification du droit. Malgré l'affectation à l'âme, Steiner décrit la religion de telle manière qu'elle appartient clairement à ce qu'il appellera plus tard la vie de l'esprit. Et l'État a toujours été ce qui procède de l'âme et donc

2. GA 4, p.271, 15 1987, 1894 / Philosophie de la liberté, EAR, 1979, p. 255.



de l'égalité. Mais avant la Révolution allemande de novembre, il était tout sauf souhaitable de prendre un engagement public si radical en faveur de la démocratie, car il n'y aurait plus eu de place pour un empereur. Ce n'est pas pour rien que Steiner change de point de vue dès que le dernier empereur allemand n'a plus rien à dire. À l'époque de Guillaume II, la religion n'était pour Steiner qu'un bon exemple de l'indépendance nécessaire entre la vie de l'esprit et l'État. Mais la plupart des gens ne voient que ce qu'ils savent déjà. La seule chose qu'ils connaissent de la liberté de l'esprit est la liberté qui a été rendue possible par la séparation de l'Église et de l'État depuis le Kulturkampf allemand. Même les socialistes étaient en faveur de cette liberté religieuse. Pour le Steiner du début, la religion représente la liberté de pensée en tant qu'exigence de l'esprit auprès de l'État, ou de l'âme. Elle est liée à l'État, de manière non pas positive, mais négative.

La référence à la religion n'a donc été qu'un moyen d'illustrer l'idéal de liberté. Steiner utilise ensuite cette illustration pour montrer clairement que cette liberté doit être étendue à l'éducation. Il le fait *avant* même de passer à la seconde variante de la triarticulation sociale, dans le dernier passage où il part encore de la première. Il y parle de la liberté de l'âme en matière de religion et d'éducation, ce qui devrait avoir pour conséquence la disparition des écoles publiques. Mais là s'arrête la compréhension socialiste. La tolérance du socialisme envers la religion repose sur un fond solide : la religion doit être laissée libre simplement parce qu'elle est trop peu importante. Toute l'attention doit se concentrer sur l'État, tenu de prendre en charge toutes les tâches importantes. L'une de ces tâches importantes pour les socialistes est l'éducation.³ C'est là aussi que s'est arrêtée la compréhension de l'armée allemande lorsque Steiner, déjà pendant la Première Guerre mondiale, a confronté l'un de ses représentants à l'idée de la triarticulation sociale. Il parlait non seulement de la liberté de religion, mais aussi de la liberté d'éducation grâce à sa séparation d'avec l'État. Pour Steiner, cela signifiait naturellement que même en temps de guerre, l'État ne devait pas être autorisé à faire de la propagande dans les écoles, ce que les militaires ne pouvaient pas imaginer. Il leur fallait donc trouver leur propre interprétation de la réunion des mots Église et éducation. Le résultat fut une prophétie pour l'avenir de l'Allemagne : on ne pouvait qu'imaginer une séparation de l'Église et de l'école.⁴ Autrement dit, une nationalisation

3. GA 188, p.166, 2 1967, 24.01.1919 / Le 19e siècle, un tournant dans l'évolution de l'humanité. Revue Triades, 1982 XXIX-4)

4. GA 190, p.106, 2 1971, 30.03.1919 et GA 23, p.106, 1920, 1919 / Impulsions du passé et de l'avenir dans la vie sociale, EAR, p. 138, et GA 23, Éléments fondamentaux, p. 137.

complète de l'éducation, permettant, si possible, de mener une propagande sans tenir compte d'aucune Église internationale. Steiner a rejeté une telle séparation entre l'Église et l'éducation. Bien sûr, il ne veut pas dire que celle-ci doit à nouveau être subordonnée à l'Église. Elles appartiennent toutes deux non seulement à l'État, mais aussi à la liberté de l'individu. Or la nationalisation de l'éducation n'a pas un effet négatif seulement sur l'éducation. Sans la liberté d'éducation, la religion se flétrit aussi si elle est elle-même libérée. La vie de l'esprit est un tout qui ne peut pas être libéré en partie, mais seulement dans sa totalité. Cette dernière considération montre simplement que Steiner peut n'avoir considéré la religion que comme un exemple de liberté, mais qu'il n'a jamais compris la liberté elle-même de manière si étroite qu'elle ne doive être liée qu'à la religion.

Wilhelm von Humboldt, en 1792, avait déjà souhaité cette extension de la liberté de religion à l'éducation.⁵ Malgré la liberté religieuse en Prusse, ses écrits sur la nécessité de limiter l'État n'ont pas passé la censure prussienne. Schiller, cependant, connaissait très bien ces écrits. Il avait reçu le manuscrit de Humboldt et en avait publié quelques passages dans son *Thalia*. Si l'on compare les écrits de Humboldt avec les *Lettres sur l'esthétique* de Schiller, plus tardives, on peut considérer qu'ils ont été une source d'inspiration pour Schiller, et donc indirectement pour le « Conte du serpent vert et du lys blanc » de Goethe. Ce que l'on remarque cependant, c'est que Humboldt, contrairement à Schiller, se préoccupe beaucoup de la question des institutions extérieures. Sa critique de la Révolution française n'est pas dirigée, contrairement à celle de Schiller, contre l'accent qu'elle met sur les institutions sociales en général. Ce qu'il considère comme trop accentué est le rôle d'une institution très spécifique, à savoir l'État. Si l'éducation *s'organise* elle-même, l'homme peut s'éduquer en tant qu'être humain, alors que l'État ne peut l'éduquer qu'en tant que citoyen. Pour s'affirmer, les mentalités doivent pouvoir s'appuyer sur les institutions appropriées :

« C'est pourquoi, à mon avis, l'éducation la plus libre de l'homme, aussi peu axée que possible sur les conditions bourgeoises, devrait progresser partout. L'homme ainsi éduqué devrait alors entrer dans l'État et, pour ainsi dire, tester sur lui la Constitution de l'État. C'est seulement avec une telle lutte que je pourrais espérer avec certitude une véritable amélioration de l'État par la nation, et

5. Humboldt, Wilhelm von : *Essai sur les limites de l'action de l'État*, chapitre VI : De l'éducation publique, Stuttgart : Reclam, pp.66-74, 1982, 1792.



FRATERNITÉ DES CORPS, LIBERTÉ DES ÂMES, ÉGALITÉ DES ESPRITS

c'est seulement avec une telle lutte que je cesserais de m'inquiéter de l'influence néfaste de l'institution bourgeoise sur l'homme. Car même si celle-ci était très défectueuse, on pourrait imaginer que l'énergie de l'homme, réticente ou conservant malgré elle sa grandeur, pourrait gagner par les liens qui la brident. »⁶

Cette clarté fait défaut à Schiller qui, en parlant de trois États (l'État dynamique, l'État éthique et l'État esthétique)⁷, invite à la confusion. En termes de flou artistique, il n'est surpassé que par Goethe avec les trois rois de son conte.

6. Ibidem, p.70-71.

7. Schiller, Friedrich : Sur l'éducation esthétique de l'homme, Stuttgart : Reclam, p.125, 1991, 1795 / Aubier, Paris, 1992, p. 214.



Fraternité économique, égalité en droit, liberté de pensée

« Dans le domaine de la vie de l'esprit, la liberté doit prévaloir, car les capacités, les talents et les dons de l'homme doivent être cultivés de manière libre. Dans le domaine de l'État, il doit régner une égalité absolue, une *égalité démocratique*, car dans l'État vit ce qui fait que tous les hommes sont égaux entre eux. Dans la vie de l'économie, qui doit être séparée de la vie de l'État et de la vie de l'esprit, mais à laquelle celles-ci doivent apporter la force, la fraternité, la *fraternité à grande échelle*, doit prévaloir. »¹ (souligné par moi)

Cette seconde classification des idéaux a déjà été utilisée dans le chapitre précédent, elle ne sera donc que brièvement répétée. En contradiction apparente avec la première, la liberté y est attribuée à la vie de l'esprit. L'égalité n'a plus rien à voir avec l'esprit, mais est désormais déclarée comme une tâche de l'État. Pour Steiner, la démocratie, qu'elle soit représentative ou directe, signifie exclusivement l'*égalité démocratique*. Pour la plupart des autres auteurs, dont de nombreux anthroposophes, la démocratie est un concept diffus et donc impossible, qui contient en soi simultanément l'idéal d'égalité et celui de liberté. L'État ou le droit sont tellement bourrés d'idéaux qu'on oublie facilement de les limiter. En ce qui concerne la fraternité, Steiner ne se réfère plus à l'ordre social, un terme qui laisse trop de choses ouvertes, mais la relie clairement à la vie de l'économie et la limite à celle-ci.

Mais le sujet n'est pas pour autant épuisé. Les priorités ont également changé. Les idéaux ne sont plus attribués aux trois membres constitutifs de l'être humain, connus tout au plus des anthroposophes, mais aux trois domaines de vie correspondants. C'est précisément pour cette raison que la triarticulation sociale, telle que l'entend Steiner, devient compréhensible pour tous. Mais cette clarté présente un autre aspect : on ne peut plus ignorer à quel point

1. GA 330, p.102, 2 1983, 25.04.1919. / <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SWA/index.html>

cette triarticulation s'écarte des conceptions sociales habituelles. L'affectation des différentes tâches sociales aux domaines de la vie est inhabituelle. J'ai déjà mentionné la réglementation du temps de travail par la vie du droit démocratique. Je vais maintenant examiner deux autres exemples, dont le second sera pertinent pour la comparaison avec l'anarchisme. Ce qui, de ce deuxième exemple, ne sera que brièvement évoqué ici sera donc repris plus tard et approfondi.

Steiner considère la compétence du juge en matière de droit pénal et de droit privé comme faisant partie de la vie de l'esprit. Habituellement, elle est considérée comme faisant partie des devoirs de l'État, tout comme la législation proprement dite, même si une séparation des trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) est recherchée. Une telle séparation des pouvoirs n'a lieu qu'au sein de l'État. Il ne s'agit que d'une division, pas d'une *limitation* du pouvoir de l'État. Sur ce point, Steiner va plus loin que Humboldt, qui ne parvient pas à l'idée de définir le jugement dans ces matières comme sortant des limites de l'efficacité de l'État.

La deuxième surprise est que, pour Steiner, la gestion du capital relève de la vie de l'esprit. Si aujourd'hui les chemins de fer ou la poste sont dénationalisés, cela se justifie toujours par le fait que les entreprises font partie de la vie de l'économie. Or Steiner rejette non seulement le capitalisme *d'État*, mais aussi le capitalisme *économique*. Le capital, pas plus que le travail, ne doit pas être une marchandise.

Nombre de ceux qui, au début, étaient fondamentalement opposés à une limitation rigide de la vie de l'esprit, de la vie du droit et de la vie de l'économie font ici soudain appel au bon sens, qui affecte naturellement la justice à la vie du droit et le capital à la vie de l'économie. Ils montrent seulement qu'ils font eux-mêmes inconsciemment une séparation entre ces domaines de la vie et, en outre, qu'ils adhèrent au type traditionnel de séparation. Mais Steiner ne se contente pas de redessiner complètement les frontières entre ces domaines de la vie. Par cette attribution de la justice et du capital à la vie de l'esprit, il précise exactement l'effet de la vie de l'esprit sur les deux autres domaines. C'est celui qui ne fait pas autant confiance à la vie de l'esprit qui sépare le plus les deux domaines. Car il sépare la vie de l'esprit du reste de la vie, de sorte qu'elle ne peut plus avoir d'effet sur elle.

La *triarticulation* sociale n'est pas une *tripartition*, mais plutôt une autonomisation des trois domaines de la vie, qui justement rend possible leur

coopération fructueuse. Si Steiner insiste sans cesse sur l'indépendance dans ses *Éléments fondamentaux*, c'est parce qu'il écrit pour des lecteurs allemands. La dénationalisation d'une grande partie de la vie de l'esprit et de la vie de l'économie était la première étape nécessaire dans ce qui était alors l'Allemagne. Si Steiner avait insisté sur l'interaction des trois domaines de la vie dans ce pays, il aurait facilement été mal compris. En Angleterre à cette époque, la situation était tout à fait différente, car cette dénationalisation était largement en place. L'industrie s'était développée indépendamment de l'État à partir du capital commercial. Oxford et d'autres universités avaient réussi à conserver leur indépendance vis-à-vis de l'État au-delà du Moyen Âge. Mais elles formaient un monde intellectuel fermé qui n'avait pas la force d'avoir un impact sur la vie du droit et la vie de l'économie. Lorsque Steiner donne quelques conférences sur la triarticulation sociale à Oxford, il met donc l'accent sur la deuxième étape, le deuxième moment de la division, l'interaction des domaines de la vie. Oxford devrait non seulement défier l'histoire, mais aussi être capable de préparer l'entrepreneur moderne à ses tâches. Steiner fait référence à ses *Éléments fondamentaux* où, malgré l'accent mis sur l'autonomisation, il traite également de l'interaction entre les trois domaines de la vie, ce qui constitue la valeur internationale du livre. L'idée de la triarticulation sociale est si flexible en soi qu'elle peut s'adapter aux situations extérieures, ici nationales, les plus diverses. Il suffit de déplacer quelque peu l'accent. Certaines choses doivent être décrites plus en détail, les autres raccourcies en conséquence.

Cela ne signifie pas pour autant que les Anglais n'ont rien à apprendre de Steiner en matière de dénationalisation et d'indépendance des domaines sociaux de la vie. Tous les juges anglais sont toujours nommés par l'État, même si beaucoup sont des juges non professionnels qui n'assument cette tâche que pendant une période limitée, ce qui va dans le sens des suggestions de Steiner. Pour ce qui est de la vie de l'économie, Steiner, avec sa dénationalisation, va également beaucoup plus loin que l'Angleterre. La monnaie anglaise est toujours contrôlée par l'État, alors qu'avec la triarticulation sociale, elle est laissée à l'autonomie de la vie de l'économie. L'argent n'est pas un droit et ne peut donc pas être échangé contre des droits, mais seulement contre des biens. À l'aune de la triarticulation sociale, l'Angleterre négocie aujourd'hui encore trop avec l'État. L'indépendance de la Banque centrale européenne vis-à-vis des gouvernements européens est fortement critiquée en Angleterre. Pourtant, il n'y a même pas un demi-pas de fait sur le chemin vers l'indépendance vis-à-vis de l'État, car une telle indépendance n'est pas recherchée en Europe.



L'Angleterre se caractérise toutefois davantage par sa confiance dans les forces du marché. C'est non seulement à la vie du droit mais aussi à la vie de l'esprit qu'il est demandé de laisser le marché suivre son cours, selon la célèbre devise du « laissez faire ». À la fin du 19^e siècle, on a même tenté de faire interdire les fondations par l'État, car on craignait qu'elles ne perturbent l'autorégulation économique. Ceux qui ne peuvent s'éduquer par leur propre pouvoir économique mais par des dons sont privés de la lutte pour l'existence qui, autrement, assure la survie des meilleurs. Seule peut prévaloir la sélection *naturelle*, c'est-à-dire *économique, des meilleurs*. Mais on n'a pas remarqué que l'État était ainsi appelé à aider pour préserver les meilleurs, ce qui était en soi une contradiction. Et il était beaucoup trop inconfortable qu'une *sélection par l'esprit* puisse être plus efficace que la succession ordinaire. Mais une économie mondiale autogérée a besoin de l'argent de don en plus de l'argent d'achat et de l'argent de prêt. Elle en a besoin, pour pouvoir aller plus loin, en tant que conséquence de la vie de l'esprit *sans État* et avec un *marché libre*. L'Angleterre a pu éviter cette vision des choses tant que sa *sélection naturelle des plus mauvais* pouvait être compensée par l'exploitation des colonies. La prospérité anglaise était possible même lorsque les dirigeants économiques étaient en fait des incapables. Mais depuis la perte de ses colonies, à commencer par l'Inde, l'Angleterre, comme beaucoup d'autres pays avant elle, doit aussi revoir ses idées.

Il y a cependant un tout autre ordre d'impact de la vie de l'esprit sur le reste de la vie sociale. En fait, Steiner ne l'a formulé clairement qu'après l'échec du mouvement de triarticulation sociale de l'époque. À titre provisoire, il n'y avait plus de perspectives à court terme d'une triarticulation à grande échelle. Steiner s'en tient à la seconde variante de la triarticulation sociale, qu'il a élaborée pour l'efficacité publique dans l'après-guerre. Cependant, comme dans la période d'avant-guerre, il redonne la priorité à la libération de la vie de l'esprit, ce qu'il justifie par le fait que la formation des autres idéaux en résultera d'elle-même.

« Nous en sommes aujourd'hui à un point où il faut évoquer la nécessité de chercher de nouvelles formes pour sortir du chaos. On n'a plus à affronter le monde avec les mêmes formulations quand on représente la triarticulation elle-même. [...] Nous devons maintenant, le plus rapidement possible, parvenir à réaliser une partie de la triarticulation, la libération du domaine de l'esprit. [...] Celui-ci est divisé en trois parties : la religion, la science et l'art. Si

l'on parvient à libérer la vie de l'esprit dans ces domaines, alors il sera possible, peut-être plus tôt que nous ne le croyons, de trouver les gens qui d'eux-mêmes, sur le modèle d'une vie de l'esprit libre et libérée, auront également une compréhension de l'égalité dans la vie de l'État et de la fraternité dans la vie de l'économie. La prochaine étape consiste donc à travailler de toutes nos forces à l'indépendance de l'un des membres. »²

Comme il le dit, quelques jours auparavant, il avait présenté au même public sa Philosophie de la liberté par rapport à la vie du droit.

« Dans ma 'Philosophie de la liberté', la vie du droit est également basée sur l'être humain individuel agissant totalement de lui-même. L'un des premiers, et en fait le plus brillant, des critiques qui ont commenté ma 'Philosophie de la liberté' – dans l'« Athénée » anglais – a simplement écrit que cette vision des choses aboutissait à un anarchisme théorique, ce qui est, bien sûr, la croyance des gens d'aujourd'hui. Pourquoi ? Parce que l'homme d'aujourd'hui manque d'une véritable confiance sociale pénétrée par le divin, parce que les gens ne peuvent pas comprendre ce qui suit, la chose la plus importante pour notre époque, et qui est ceci : si l'on fait vraiment parler l'être humain du plus profond de son être, l'harmonie entre les hommes ne passe pas par sa volonté, mais par l'ordre divin du monde. La dysharmonie vient du fait que les hommes ne parlent pas de l'intérieur d'eux-mêmes. On ne peut pas créer directement l'harmonie, mais seulement indirectement, en les amenant à leur être le plus profond. Alors, de son propre chef, chacun fera ce qui est utile à autrui et il dira aussi ce qui est utile à autrui. Les hommes ne font que passer les uns à côté des autres tant qu'ils ne se sont pas trouvés eux-mêmes. Si l'on comprend cela comme un mystère de la vie, on se dit : je cherche en moi la source de mes actions et j'ai la certitude que le chemin qui me mène dans le monde intérieur me fera aussi entrer dans l'ordre mondial divin du monde extérieur et que je travaillerai ainsi en harmonie avec les autres. De cette manière, on amène premièrement la confiance en l'être humain intérieur, mais deuxièmement aussi en l'harmonie

2. GA 342, p.203-204, 1 1993, 16.06.1921 / Conférences et cours sur l'action religieuse chrétienne, EAR, 2014.



sociale extérieure. Il n'y a pas d'autre moyen que celui-ci pour réunir les hommes. »³

L'égalité démocratique dans la vie du droit est ainsi préparée par l'égalité dans l'esprit désormais bien connue, ce qui jette un nouvel éclairage sur l'ancienne affectation des trois idéaux. La libération de la vie de l'âme, telle que l'entend Steiner, ne conduit pas seulement à l'égalité spirituelle, mais favorise aussi indirectement l'égalité juridique. Si l'on part de ce principe, on s'aperçoit vite de l'absurdité des actions menées au nom d'une démocratie combative. Les arguments sont que quiconque s'exprime contre la démocratie se place en dehors d'elle et ne peut donc plus l'invoquer, en particulier en ce qui concerne la liberté de pensée, de parole et de réunion. Il peut donc se voir interdire par une démocratie soucieuse de sa propre préservation de dévoiler en public ses pensées antidémocratiques. On en oublie ainsi qu'une vie de l'esprit totalement libre est le meilleur terrain pour l'idéal démocratique. Toute restriction de cette liberté conduit à un renforcement des pensées antidémocratiques. Les démocrates combattifs sont les sauveurs involontaires de ce qu'ils prétendent combattre.

Ce qui est vrai pour l'égalité dans la vie du droit l'est aussi pour la fraternité dans la vie de l'économie. Dans une réflexion sur la fraternité des guildes médiévales, en 1905, Steiner tente d'expliquer pourquoi elles avaient échoué. Il en voit la raison dans le fait qu'elles étaient purement économiques. Leur fraternité manquait de fondement spirituel. Il s'en suit un hymne de louange à la fraternité spirituelle visée par sa Société théosophique. Toute personne venant de la formulation ultérieure de la triarticulation sociale devrait être choquée par la façon dont Steiner mélange ici fraternité et vie de l'esprit. Mais cela permet d'avancer : il n'y a pas seulement une égalité, mais aussi une fraternité dans l'esprit. Comme pour l'objectif de l'égalité dans l'esprit, des erreurs sont possibles. Car il existe différentes manières de parvenir à cette fraternité. L'un des chemins passe par le *lien du sang naturel*. Mais il fait l'impasse sur la liberté individuelle. La fraternité économique qui peut en résulter est donc de petite envergure. L'autre voie, en revanche, repose sur une *affinité spirituelle élective*. Ces communautés purement spirituelles doivent partir de rien et sont donc généralement plus petites au départ que celles qui peuvent se référer à leur filiation commune. Néanmoins, elles constituent la

3. GA 342, p.57-58, 1 1993, 13.06.1921 / Ibidem.



meilleure préparation à la *fraternité économique à grande échelle* que vise Steiner.

Liberté spirituelle, égalité spirituelle, fraternité spirituelle. Steiner aurait pu, bien sûr, en faire une nouvelle, une troisième variante de la triarticulation sociale. Au lieu de cela, il a mis l'accent sur la liberté de la vie de l'esprit. Les deux autres idéaux n'ont plus besoin d'être discutés. Ils résulteront de l'idéal de liberté même si personne ne s'y attend. Mais cette liberté doit aussi être une liberté combative, comme il ressort d'une lacune dans l'avant-dernière citation :

« Nous en sommes aujourd'hui à un point où il faut évoquer la nécessité de chercher de nouvelles formes pour sortir du chaos. On n'a plus à affronter le monde avec les mêmes formulations quand on représente la triarticulation sociale elle-même. *En particulier, ce dont nous avons besoin aujourd'hui, comme quelque chose d'absolument important, qui à son tour peut conduire en quelque sorte à une lumière, nous avons besoin aujourd'hui – aussi inconfortable que cela puisse être – de faire briller une lumière dans tout le monde de la fausseté qui imprègne notre vie de l'esprit. Nous devons mettre en lumière cette fausseté de notre vie de l'esprit. C'est un point, le négatif.* Et le positif est que nous devons maintenant, aussi vite que possible, parvenir à réaliser une partie de la triarticulation, à la libération du monde spirituel. »⁴ (souligné par moi)

<i>Idéal / Affectation</i>	<i>à partir de 1904</i>	<i>à partir de 1918</i>
<i>Liberté</i>	Âme	Vie de l'esprit
<i>Égalité</i>	Esprit	Vie du droit
<i>Fraternité</i>	Corps	Vie de l'économie

Figure 1. Vue d'ensemble des deux affectations des idéaux

4. GA 342, p.203, 1 1993, 16.06.1921 / Ibidem.

Deuxième partie

Réponses anarchistes aux questions sociales

Après ce compte rendu un peu plus détaillé de la triarticulation sociale, nous pouvons maintenant passer la parole aux anarchistes eux-mêmes. Comme pour la question sociale, le pluriel est approprié ici. Les anarchistes sont de différentes sortes. Tout aussi différents sont leurs idéaux sociaux.

Ce manque d'unanimité entre anarchistes est aussi la raison pour laquelle je préfère ne pas donner ici une définition de l'anarchisme. Une telle définition ne devrait pas seulement déterminer par quelles croyances les anarchistes diffèrent des autres auteurs. Elle exigerait également des convictions qui soient communes à tous. Mais ces convictions n'existent pas. Le terme d'*anarchisme* en dit moins sur les anarchistes que sur leurs opposants. Ce sont eux qui ont inventé ce terme et non les anarchistes. Tous ceux qui menaçaient ce qu'ils entendaient par *ordre* étaient appelés anarchistes. Mais ils avaient des idées très différentes sur ce qui était encore en ordre et sur ce qui ne l'était pas. Et surtout : les menaces qui pèsent sur cet ordre provenaient d'écoles de pensée très différentes. Ces opposants, cependant, ne s'y sont pas intéressés ; seuls les chercheurs, par la suite, se sont penchés sur la question. La seule chose que les anarchistes avaient en commun était que, contrairement aux sociaux-démocrates, par exemple, ils ne se défendaient pas contre cette accusation d'anarchisme, soit parce qu'ils étaient déjà morts, soit parce que l'accusation leur semblait trop stupide. Certains ont préféré prendre au mot les gardiens de l'ordre autoproclamés et ont rappelé que l'anarchie n'est pas synonyme de *désordre*, mais *d'absence de pouvoir*.



Liberté, égalité, fraternité dans l'anarchisme

Les différences dans le traitement des trois idéaux ne se retrouvent pas seulement chez Steiner. Les anarchistes sont loin de s'entendre sur ce qu'il faut faire des idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité. Où fixent-ils leurs *priorités*, considèrent-ils ces idéaux comme *interdépendants* dans leur réalisation, essaient-ils de les appliquer indistinctement à tout ou de les *préciser* ? Ici, chacun décide différemment. Contrairement à mes attentes initiales, cependant, on ne peut même pas affirmer que la liberté est l'idéal commun à tous les anarchistes. Il suffit de lire Stirner pour s'en convaincre.¹ Mais on peut déjà faire une chose : caractériser certains anarchistes par leur référence individuelle à chacun des idéaux. Ainsi, d'une part, on préserve leur diversité et, d'autre part, on devrait aboutir à une définition, c'est-à-dire à se limiter aux aspects essentiels de l'anarchisme.

Les idéaux comme unité inséparable ou substitut de l'unité

Proudhon rejette radicalement l'idéal d'unité nationale évoqué plus haut. Il n'y voit qu'une déviation par rapport aux idéaux de la Révolution française. Mais il ne parle ici que de liberté et d'égalité.

« La Révolution française, la Démocratie a pris pour devise Liberté, Égalité. Comme, par sa nature et sa fonction, elle est le mouvement, la vie, son mot d'ordre était En avant ! [...] Or, voici que, chose inouïe, la Démocratie se montre infidèle à elle-même ; elle a rompu avec ses origines, elle tourne le dos à ses destinées. [...] Elle n'est pas, tant s'en faut, maîtresse des affaires, que déjà

1. Voir le chapitre L'éducation : la liberté comme début, milieu ou fin ?

elle s'arrange l'immobilisme. Mais que faire quand on s'appelle la Démocratie, quand on représente la Révolution et qu'on est arrivé à l'immobilisme ? La Démocratie a pensé que sa mission était de réparer les antiques injustices, de ressusciter les nations meurtries, en un mot : de refaire l'histoire ! C'est ce qu'elle exprime par le mot NATIONALITÉ écrit en tête de son nouveau programme. Non content de s'être fait le parti du statu quo, elle s'est faite parti rétrograde. Et comme la Nationalité, telle que la comprend et interprète la Démocratie, a pour corollaire l'unité, elle a mis le sceau à son abjuration, en se déclarant pouvoir absolu, indivisible et immuable. »²

Ce rejet clair correspond à l'évaluation de Steiner selon laquelle la Révolution française ne prolonge pas le national, mais le fait plutôt exploser. Pour Proudhon, ce sont des antagonismes.

Mais le national survit à cette révolution et il est même renforcé par les deux Napoléon, le premier et le troisième. Proudhon devient ainsi l'ennemi personnel de Napoléon III. Contrairement aux libéraux, il ne se laisse pas enthousiasmer et réconcilier. Il considère que l'engagement de Napoléon pour la création de divers États-nations est nuisible. Il est notamment opposé à l'unité politique italienne qu'il promeut.

La confrontation des anarchistes avec le nationalisme mériterait un chapitre à part. Dans le présent contexte, il est cependant décisif que Proudhon, contrairement aux libéraux de l'époque, ne se laisse pas détourner de sa revendication de liberté. Mais, par cette exigence de liberté, il se laisse parfois distraire des autres exigences, celles d'égalité et de fraternité. A partir de la séquence choisie pour la formule révolutionnaire, il établit un classement. Il rejette même l'introduction de la démocratie et la création d'associations, comme le veulent les socialistes, parce qu'elles mettent en danger la liberté individuelle.

Contrairement à Proudhon, Bakounine souligne que les différents idéaux sont inséparables. Sa principale préoccupation est de transformer la liberté, idéal antisocial, en un véritable idéal social. Il ne doit pas seulement s'agir de ma

2. Proudhon, Pierre-Joseph : Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, 1863. Du Français par Lutz Roemheld. - Francfort-sur-le-Main ; Berne New York ; Paris : Lang, Partie I, p.22-23 / E. Dentu, Paris, 1863, Première partie, pp. 10-12.

liberté, mais aussi de la liberté d'autrui. Par liberté, la bourgeoisie n'entend en fait que sa propre liberté. C'est ce qu'elle appelle le libéralisme.

« [...] La grande majorité des doctrinaires libéraux appartiennent à la bourgeoisie. Cette classe, si nombreuse et si remarquable, ne veut rien d'autre que se réconcilier avec elle-même le droit, ou plutôt l'apanage, de l'anarchie la plus parfaite ; toute son économie sociale, base réelle de son existence politique, n'a, comme on le sait, aucune autre loi que cette anarchie, qui trouve son expression dans les mots si célèbres : 'laissez faire et laissez passer'. Mais elle n'aime l'anarchie que pour elle-même et à condition que les masses, 'trop ignorantes pour en profiter', restent soumises à la plus stricte discipline d'État. »³

Mais on ne peut se sentir libre que lorsque chaque être humain est libre. Il n'y a pas de liberté, ni de véritable anarchie, si tous ne sont pas également libres. La liberté sans égalité est donc impossible.

« Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les gens autour de moi, hommes et femmes, sont aussi libres que moi. La liberté des autres, loin d'être une limitation ou une négation de ma liberté, est au contraire sa condition et son affirmation nécessaires. Ce n'est que grâce à la liberté des autres que je deviens vraiment libre, de telle sorte que plus les hommes et les femmes libres qui m'entourent sont nombreux, et plus leur liberté est profonde et grande, plus la mienne devient large, profonde et grande. [...] On voit que la liberté, telle qu'elle est comprise par les matérialistes, est une chose très positive, très complète et surtout extrêmement sociale, parce qu'elle ne peut se réaliser que dans la société et seulement dans la plus stricte *égalité et solidarité* de tous. »⁴ (souligné par moi)

Ce qui frappe d'abord dans l'argumentation, c'est, contrairement à la précédente citation de Proudhon, la référence à la fraternité, souvent appelée *solidarité fraternelle* chez Bakounine, et ici brièvement *solidarité*. Quiconque approfondit la manière dont la Révolution française a été reçue se heurtera à cette réduction de ses idéaux à ceux de liberté et d'égalité, et pas seulement

3. Bakounine, Michel : Dieu et l'État, Gemeinschaftsausgabe Grafenau : Trotzdem Verlag ; Vienne : Monte Verita Verlag, 1995 / P. V. Stock, Paris, 1895, p. 3.

4. Ibidem.



chez Proudhon. Une telle réduction est courante. Elle ne provient pas non plus uniquement de sa réception. Son origine se situe dans le cours même de la Révolution française : l'idéal de la fraternité ne s'est ajouté aux deux autres idéaux qu'en 1793. Bakounine semble ici employer conséquemment ces trois idéaux. Mais sa fraternité et son égalité ne se suffisent pas à elles-mêmes. Par fraternité, Bakounine n'entend rien d'autre que la liberté solidaire. Dans son argumentation, il manque aussi une égalité réelle, à savoir une égalité qui signifie autre chose qu'une liberté égale pour tous. Malgré la première impression, cette argumentation aboutit à la même conclusion que celle de Proudhon. La seule question est de savoir si, pour Proudhon, liberté signifie aussi liberté sociale. Sinon, il ne serait qu'un libéral au sens de Bakounine, qui ne veut pas l'anarchie, mais seulement *son* anarchie.

Il y a cependant un autre passage chez Bakounine où il n'entend pas seulement l'égalité dans le sens de la même liberté pour tous. Ce passage est dirigé contre le christianisme. La raison pour laquelle il considère le christianisme comme la négation de la liberté fera l'objet d'un chapitre ultérieur.⁵ Mais Bakounine avoue que cette religion a œuvré pour l'égalité de tous les hommes. Malheureusement, elle n'est restée que religion : elle s'intéresse au lien avec l'au-delà. Elle promet donc l'égalité au ciel plutôt que sur terre, en esprit plutôt qu'en corps.

« C'est le grand mérite du christianisme d'avoir proclamé l'humanité de tous les êtres humains, y compris les femmes, l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Mais comment l'a-t-il proclamé ? Pour le ciel, pour la vie future, pas pour la vie présente et la vie réelle, pas pour la Terre. »⁶

Avec cette critique, Bakounine est un excellent exemple du déplacement de l'égalité décrit par Steiner.⁷ Il porte en lui cet idéal spirituel originel d'une réincarnation précédente, mais il doit l'adapter à la nouvelle époque matérialiste. Seulement, il le fait un peu différemment de ses contemporains. Si Steiner a suivi l'usage habituel de la langue jusqu'à la Première Guerre mondiale et a désigné par un seul terme l'économie et l'État, il n'en était pas question pour Bakounine. Il rejette l'État tout comme il rejette la religion. Il veut incarner

5. Voir le chapitre La religion : la liberté comme preuve ou comme mort de Dieu ?

6. Bakounine, Michel : Dieu et l'État, Gemeinschaftsausgabe Grafenau : Trotzdem Verlag ; Vienne : Monte Verita Verlag, 1995 / P. V. Stock, Paris, 1895, p. 16.

7. BGA 88, p.16-19, 1985, 26.10.1905.

l'égalité, mais pas l'étatiser. Le corps ne se trouve que dans l'économie, qu'il considère comme la cause de toutes les questions sociales. Ici, Bakounine est un bon élève de Marx et l'admet ouvertement. Mais il est plus cohérent que son professeur. Du matérialisme historique, de la conviction marxiste que la matière fait bouger l'histoire, Bakounine conclut que les changements sociaux ne peuvent se faire par la voie de l'État, mais seulement par la voie de l'économie. L'égalité doit donc passer par l'économie.

Bakounine reste donc monocausal. Il est vrai que les idéaux, pour lui, sont parfois indépendants les uns des autres. Mais le problème, alors, réside dans l'affectation aux domaines de la vie. Non seulement il choisit un idéal inapproprié pour l'économie, à savoir l'égalité, mais, par principe, il ne prend en compte que le corps. Cela amène une fois de plus un déséquilibre à l'ensemble de son analyse sociale.

On retrouve le même déséquilibre chez Proudhon. Il rejette la critique de Marx selon laquelle il ne verrait pas que, dans le social, la vraie cause réside toujours dans l'économie. Mais il ne le fait pas parce qu'il recherche ou veut créer la cause ailleurs. Il prétend plutôt être lui-même le promoteur du matérialisme historique. Proudhon n'appartient donc pas entièrement à ce que Marx appelait le socialisme *utopique*. Comme Marx, il est déjà assez scientifique pour faire remonter le social à ses causes économiques. Mais, pour être un socialiste *scientifique*, il lui manque la passivité. Il ne veut pas attendre les causes économiques ; il veut les créer. Il faut juste attendre que l'État se rende de lui-même, tandis qu'il faut s'occuper activement de l'économie. Par conséquent, le changement social passe par l'économie. La liberté économique, c'est-à-dire la concurrence économique, doit donc être maintenue. Le danger de l'association est que l'économie ne change pas. Le contre-argument de Marx est bien connu et facile à observer : la concurrence s'annule d'elle-même. Après le combat plus ou moins long, il ne reste inévitablement qu'un seul monopoliste. Avec la concurrence, la liberté économique est également abolie.

C'est là que Marx et Proudhon se séparent. Au plus tard à ce stade, c'est la fin de l'égalité dans l'esprit. Mais ils sont unis et égaux dans leur matérialisme. Là, ils rencontrent Bakounine : l'économie, le corps est la seule cause.

Il serait facile de rejeter tous ces anarchistes pour leur matérialisme. Ils ne peuvent de toute façon pas comprendre les idéaux sociaux, même s'ils en parlent. Steiner lui-même peut être très carré à cet égard. Avec Kropotkine, un autre anarchiste, il s'en sort avec ce reproche de matérialisme. Mais il



manque une justification plus détaillée. Pour l'avoir, il faut se la construire soi-même à partir de ses diverses déclarations. D'autre part, Steiner invite à la prudence : les matérialistes peuvent parfois être plus proches de l'esprit que certains spiritualistes. Ils l'appliquent sans savoir ce qu'ils font. Inversement, les spiritualistes peuvent parler davantage de l'esprit que depuis l'esprit. De la même façon, les anarchistes peuvent être plus proches de certains idéaux sociaux que certains anthroposophes. Leur matérialisme n'est donc pas une raison de ne pas étudier leurs idéaux. Souvent, ils parviennent même à surmonter les efforts d'unification.

Ceux qui s'identifient à la France trouvent chez Steiner un certain nombre de choses difficiles à avaler. C'est donc plutôt une surprise de voir que, malgré tout, celui-ci reprend les idéaux de la Révolution française. D'une part, cette attitude témoigne du fait qu'il parvient à rester impartial, ce qui donne encore plus de poids à ses autres critiques. Mais d'autre part, elle est liée au fait que la Révolution française dépasse l'identification étroite avec la France. Tout le monde peut s'identifier à ces idéaux, et *pas seulement les Français*. Et de la manière dont Steiner parle de ces idéaux, seuls ceux qui ne sont *pas seulement Français* peuvent s'y identifier. Ceux qui ne sont que Français voudront plutôt sauver leur unité nationale face à Steiner. Il n'est possible d'aborder la contradiction entre les différents idéaux que si l'on parvient à surmonter la quête de l'unité. Avec la Révolution française, la France réagit à elle-même, même si ce n'est que brièvement. On peut dire la même chose de l'anarchisme en France : il ne peut être compris que comme une réaction à l'État surdimensionné. Cela ne peut s'appliquer à l'anarchisme *en général*, mais seulement à l'anarchisme *en France*. Là, parmi les différents courants politiques, il offre les meilleures conditions pour passer de la Révolution française à la triarticulation sociale.

Certains anarchistes, comme Proudhon, ont cependant tendance à opter ouvertement ou, comme Bakounine, inconsciemment, pour le seul idéal de liberté. Ce n'est pas sans raison que même les anthroposophes parlent de l'anarchisme comme de l'idéal souhaitable dans la vie de l'esprit. Ils font ici référence aux passages où le jeune Steiner exprime son enthousiasme pour Stirner. Ces passages ont contribué à sauver le peu que les anthroposophes ont à offrir en matière d'individualisme. Toutefois, ils ne se réfèrent pas exclusivement à la vie de l'esprit.

La question est de savoir si cette tendance à faire passer la liberté avant d'autres idéaux ne se retrouve pas également dans l'œuvre de Steiner. Proudhon, comme

nous l'avons déjà mentionné, transforme la séquence liberté, égalité, fraternité en une sorte de chronologie de la Révolution. Il ne s'intéresse pas à la chronologie de la proclamation de ces idéaux, mais à celle de leur réalisation :

« C'est ainsi que je comprends la marche de la révolution : nous devons passer de la liberté à l'égalité et de l'égalité à la fraternité. »⁸

On retrouve la même chronologie chez le Steiner tardif. La liberté est l'idéal qui peut être réalisé le plus rapidement. Elle doit donc passer *en premier*, mais seulement au sens temporel. En même temps, elle ouvre le chemin, plus long, vers l'égalité et la fraternité. La seule question qui se pose alors est de savoir comment Steiner, au cours du mouvement de la triarticulation sociale, a osé s'engager pour la réalisation simultanée de ces trois idéaux.

La réponse à cette question se trouve peut-être dans une déclaration de Steiner qui, sans faire expressément référence à ces trois idéaux, pourrait bien les signifier :

« La tâche qui nous incombe maintenant consiste à développer, avant que la cinquième période post-atlantéenne ait pris fin, notre aptitude à nous faire des représentations imagées des choses, de véritables imaginations. C'est donc la tâche spécifique de cette cinquième période que de développer le don de l'imagination au sein de l'humanité terrestre. [...] La sixième période post-atlantéenne est censée développer particulièrement une sorte d'inspiration des génies des peuples. Cette inspiration permettra de faire naître des concepts juridiques qui seront ressentis comme une sorte de don pour la vie terrestre. [...] Et la dernière période aura à développer particulièrement l'intuition. La vie de l'économie dans son ensemble pourra s'épanouir dans son ensemble seulement sous l'effet de cette intuition. *Cette intuition est nécessaire pour que la vie de l'économie puisse être considérée comme un idéal.* [...] Mais ce qui est caractéristique, c'est qu'à partir de maintenant, on ne peut plus faire de séparation nette, comme celle que je viens de faire en écrivant de manière abstraite au tableau : V : période de l'imagination – VI : période de l'inspiration – VII : période de l'intuition. Il est encore possible de parler de périodes de l'ancienne

8. Proudhon, Pierre-Joseph : Lettre à Pierre Leroux (14 décembre 1849 ; Corr., XIV, p.295), cité d'après Nettlau, Max : Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin, 1927, p.20.



Inde, de l'ancienne Perse, de périodes égypto-chaldéenne ou gréco-latine comme de périodes bien définies. Ces périodes ont un début, un contenu et une fin. Chacune a vu s'épanouir une culture, un genre de vie humaine qui lui était particulière. On ne pourra plus le faire à l'avenir, les impulsions culturelles sont trop mélangées. Ainsi la septième période, celle de la vie intuitive, ne fera que connaître l'épanouissement dans une vie intuitive déjà développée à ses débuts, dans la cinquième période. L'inspiration, elle aussi, aura agi dès la cinquième période. L'imagination, qui n'aura pas atteint son plein effet dès la cinquième période, pourra être rattrapée au long des périodes ultérieures. Toutes ces impulsions agiront donc simultanément. Nous ne leur reconnaitrons pas de frontières précises. Nous, les hommes, nous avons le devoir d'élaborer dès à présent ce qui doit devenir la vie imaginative ou inspirée, ou même intuitive. Mais ces impulsions qui en un sens se mélangent dans le temps doivent être distinguées au niveau extérieur par l'être humain. »⁹ (souligné par moi)

Je n'examinerai pas plus en détail ici la différence entre imagination, inspiration et intuition. Ce qui est important maintenant, c'est que les différents membres de la vie sociale puissent évoluer vers leur idéal respectif sous leur influence. S'il n'y a plus d'ordre strict dans la formation de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition, cela s'applique également à la réalisation de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Il est vrai que les autres idéaux peuvent être développés à partir de l'idéal de liberté. Mais ils peuvent aussi être réalisés parallèlement à la liberté. Contrairement à Proudhon, la liberté n'est plus nécessairement le premier pas. Mais elle appartient en tout cas à la première étape.

La déclaration de Proudhon a été fortement critiquée par les anarchistes ultérieurs. Nettlau, l'historien de l'anarchisme, y voit même sa principale erreur. Les trois idéaux sont interdépendants. Il est donc impossible de les séparer en en faisant des étapes successives. Mais ce que je n'ai encore trouvé chez aucun anarchiste, c'est la prise de conscience de Steiner que ces idéaux doivent être séparés *institutionnellement* précisément parce qu'ils se mélangent *temporellement*. Il n'est pas possible de répondre à la question de savoir si ces anarchistes auraient considéré une telle séparation institutionnelle davantage possible que la séparation temporelle. Ce qui est certain, c'est qu'ils ont essayé

9. GA 190, p.78-81, 2 1971, 29.03.1919 / Impulsions du passé et de l'avenir dans la vie sociale, EAR, 1977, pp. 100ss.



de dépasser leur fixation unilatérale sur la liberté. Ce qui est encore assez maladroit chez Bakounine trouve son point culminant dans Kropotkine, qui introduit un nouveau concept dans la discussion anarchiste, le principe de l'entraide.

Liberté ou fraternité : lutte pour l'existence ou entraide

Avec son principe d'entraide, Kropotkine s'oppose aux darwinistes avec leur idée de lutte pour l'existence. C'est aussi la véritable raison pour laquelle Steiner s'est intéressé à Kropotkine. Contrairement aux déclarations de Proudhon et de Bakounine mentionnées plus haut, Steiner reprend dans ses conférences les déclarations de Kropotkine sur l'entraide. Avec le livre « Welträtsel » (Les énigmes de l'univers) du darwiniste Haeckel, elles sont même au centre de son cycle de conférences à Berlin durant l'hiver 1905/1906. L'œuvre principale de Kropotkine venait d'être traduite en allemand en 1904 sous le titre « Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung »¹⁰. Ce qui manque dans ces conférences, c'est l'indication selon laquelle il faudrait compter Kropotkine parmi les anarchistes. D'après ce que j'ai pu voir, Steiner ne l'a jamais mentionné non plus par la suite. On ne l'apprend que lorsqu'on s'intéresse soi-même à l'histoire des idées de l'anarchisme.

Dans les premiers travaux de Steiner, on rencontre à plusieurs reprises des passages où il est d'accord avec le darwinisme. On retrouve des traces de cet accord dans son œuvre principale de l'époque, la « Philosophie de la liberté ». Le chapitre sur l'imagination morale porte un étrange sous-titre : « Darwinisme et moralité ». Il tente d'y faire comprendre qu'un darwinisme bien compris n'exclut pas l'individualisme éthique qu'il prône. Un tel individualisme devrait plutôt découler directement de la théorie darwinienne de l'évolution. A cela s'ajoute le passage où Steiner, à la demande de Mackay, assimile les individualistes éthiques aux anarchistes individualistes, autrement dit les anarchistes qui, comme Mackay, se réfèrent volontiers à Stirner. Ces deux éléments permettent de mieux comprendre pourquoi Steiner établit parfois un parallèle entre Darwin et Stirner. Il souhaite clarifier sa position en tant que rédacteur en chef du « Magazin für Literatur ». Il veut y défendre la libre

10. NDT FG Aide mutuelle dans l'évolution



concurrence des opinions et éviter toute censure présomptueuse. Il laisse les autres auteurs exprimer leurs opinions, tout en exprimant aussi la sienne. Ici, darwinisme et individualisme cohérent se rejoignent. Mais un tel mariage a des conséquences : qu'en est-il alors de l'individualisme lorsque Darwin est remis en question ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser les critiques que Kropotkine adresse à Darwin. Kropotkine ne remet pas en question le fait qu'il y ait une lutte pour l'existence. Mais par lutte pour l'existence, il n'entend pas la lutte au sein d'une espèce animale. Il s'agit plutôt de lutter contre les circonstances naturelles, en particulier les conditions climatiques. Kropotkine parle ici en tant que géographe ayant fait ses premières expériences en Sibérie. Il admet même qu'il peut y avoir à l'occasion des combats au sein de chaque espèce animale. Toutefois, il ne considère pas cela comme une règle, mais plutôt comme une exception. Seules quelques espèces animales peuvent se permettre le luxe de s'entretuer. La plupart doivent plutôt recourir à l'entraide pour s'en sortir avec la nature. L'entraide est donc plus ou moins prononcée selon les espèces animales. Si une espèce va assez loin dans cette aide mutuelle, elle se donne un peu de répit. Bientôt, elle ne se contente plus d'essayer de survivre. Elle se porte si bien qu'elle peut aussi continuer à évoluer. Les coqs de combat peuvent au mieux sauver leur peau, telle qu'elle est. D'autres animaux comme les singes peuvent aussi changer de peau en s'aidant les uns les autres, ils peuvent s'améliorer. Kropotkine ne prétend pas que Darwin n'a pas aussi vu cela. Il mentionne lui-même un passage où Darwin compte l'entraide parmi les armes dans la lutte pour l'existence. Mais ce point de vue n'a pas été repris par ses successeurs ou ses compagnons d'armes comme Huxley, qui est au centre des critiques de Kropotkine.

Contrairement à la plupart des adversaires de Darwin à l'époque, Kropotkine ne remet pas en cause l'évolution des espèces. Mais cette évolution est motivée par la lutte commune plutôt que par la lutte réciproque. Selon Steiner, la question de l'évolution a même été plus importante chez Kropotkine qu'elle ne l'a jamais été chez Darwin. Il explique que Darwin, contrairement à Kropotkine, ne s'est pas vraiment préoccupé de l'évolution des espèces, mais de leur origine, ce qui est confirmé par le titre de ses deux premiers grands ouvrages : « On the Origin of Species by means of Natural Selection » (1859) et « The Descent of Man, an Selection in Relation to Sex » (1871). Toutefois, Steiner aborde ici un point qui est facilement négligé par d'autres auteurs. Ceux-ci ne font en effet pas de distinction entre *évolution et origine*, bien que les deux soient



diamétralement opposés, la première étant orientée vers le futur, la seconde vers le passé. De leur point de vue, Darwin et Kropotkine sont d'accord sur le fait qu'il y a une évolution des espèces. La seule différence entre les deux est *la manière* dont cette évolution se produit, les facteurs qui devraient la favoriser.

Si l'on adopte ce point de vue et que l'on ignore le comment de l'évolution, on peut même étendre le parallèle entre Darwin et Kropotkine. Comme Darwin, Kropotkine n'hésite pas à élargir ses conclusions de l'animal à l'homme. Comme l'homme descend de l'animal, il est naturel pour Kropotkine qu'il ne fasse que poursuivre l'évolution de celui-ci. C'est tellement naturel que Kropotkine n'en parle même pas de lui-même. Il s'agit là de la base, non explicite, de toute la structure de son œuvre. C'est donc déjà chez l'animal que l'entraide se répand de plus en plus, pour finalement devenir universelle chez l'homme. Dans la présentation de son idée, il a cependant constaté à maintes reprises qu'il lui est plus facile de la défendre pour les animaux que pour les hommes. Mais il rejette catégoriquement une telle distinction entre animal et homme. L'objet principal de son livre réside précisément dans la description de l'entraide chez l'homme. Il accuse même Darwin d'avoir été incohérent en tant que scientifique. Darwin observe que, chez les animaux, l'entraide peut remplacer la puissance mentale ou physique. Mais pour les hommes, comme Malthus, il s'élève contre le maintien des individus faibles mentalement ou physiquement. Or si les animaux peuvent soutenir les plus faibles, les hommes le peuvent aussi. Ce que Darwin admet pour les animaux, il devrait l'admettre aussi pour l'homme.

Steiner est d'accord avec Darwin et Kropotkine pour mettre l'accent sur l'évolution. Dans sa réponse aux « Énigmes de l'univers » de Haeckel, sa « Science de l'occulte » (1910), l'idée d'évolution est omniprésente, non seulement chez l'animal et chez l'homme, mais aussi chez les dieux. Les entités spirituelles se développent également avec le temps. Ce genre de science de l'occulte pose les bases d'*un élargissement du concept d'évolution*. Elle conduit donc précisément à ce que les bons catholiques voulaient empêcher par leur combat contre le darwinisme. Ils ne voulaient pas entendre parler d'une évolution des espèces animales et de l'homme, car cela remettait en cause la perfection de Dieu. Celui qui doit faire des retouches a été un bricoleur. Le darwinisme conduit inévitablement au blasphème. Steiner s'y oppose : le bricoleur est celui qui ne veut pas faire des retouches. Même si, depuis quelques années, les catholiques peuvent admettre la possibilité d'un darwinisme classique, son élargissement par Steiner a de bonnes raisons de rester pour le moment à l'index.



Cette idée d'évolution de Steiner est également déterminante pour ce qu'il entend par liberté. La liberté n'est pas donnée à l'homme, mais elle doit être conquise par lui. Elle n'est pas au début, mais à la fin de l'évolution. L'homme n'est pas libre, il peut le devenir, comme le montre ce qu'il cherche à démontrer en écrivant sa Philosophie de la liberté. Ce thème sera repris dans le prochain chapitre.¹¹ Ces deux exemples ne visent qu'à montrer le rôle central que l'idée d'évolution joue pour Steiner.

En ce qui concerne la transposition de l'animal à l'homme, Steiner s'oppose toutefois fortement à l'approche commune de Darwin et de Kropotkine. L'origine physique de l'homme ne nous dit rien sur sa constitution spirituelle. Ce qu'est cette dernière, seule l'observation directe peut nous le montrer. Aucune observation *des animaux* ne peut être utile ici, seule l'observation *de soi* peut l'être. Si l'on veut comparer l'animal et l'être humain, il faut les avoir observés tous les deux.

Qu'est-ce que Steiner observe? Dans son observation des animaux, il est d'accord avec Kropotkine. Le principe de l'entraide y est en effet valable. Kropotkine a donc frappé fort par son approche. Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit plus impartial dans ses observations que Darwin. Selon Steiner, l'observation de soi montre que la lutte darwinienne s'applique différemment à l'homme et à l'animal. Le darwinisme *social* co-initié par Huxley n'était qu'apparemment un transfert de l'animal à l'homme. La véritable transposition s'est faite de l'homme à l'animal.

Le fait est qu'il existe une concurrence économique entre les hommes. Elle façonne les esprits, comme elle façonne les scientifiques. Darwin a vu les animaux à travers les lunettes de l'homme, seul moyen qu'il a trouvé pour voir quelque chose. Pendant des décennies, il a erré dans ses observations de la nature sans pouvoir trouver une quelconque orientation. Il lui manquait une théorie. Puis il s'est souvenu de Malthus : les hommes se reproduisent plus vite que leur base alimentaire, les guerres font en sorte que les deux se rééquilibrent. C'est là que se trouve la solution du mystère. Darwin est même assez honnête pour citer la véritable source de sa théorie. Mais cela n'a pas pu empêcher que le darwinisme social ou même le malthusianisme soient considérés comme les héritiers du darwinisme biologique, bien qu'ils soient tous deux en fait ses prédécesseurs. Kropotkine ne fait pas cette erreur. Il a lu Darwin dans l'original et est tombé sur le passage où celui-ci fait référence à Malthus. Il

11. Voir le chapitre L'éducation : la liberté comme début, milieu ou fin ?

est donc conscient que le darwinisme social n'est qu'une retransposition de Malthus sur les sciences sociales. Mais il ne fait rien de ce passage. Il n'a tout simplement rien contre le principe des transpositions. Il ne se soucie pas du fait que quelque chose soit transposé, mais de ce qui est transposé.

La seule question est de savoir d'où devrait venir la différence entre l'animal et l'homme. Steiner décrit comment l'homme, à la différence de l'animal, se crée lui-même, par son travail, en se dégageant de son âme-groupe. Il ne peut donc plus être comparé à un seul animal, mais seulement à toute une *espèce* animale. Chaque être humain a sa *spécificité*, son unicité.

Ce processus d'individualisation est ce que Steiner a nommé une fois, dans une discussion avec Ludwig Stein, la loi sociologique fondamentale :

« Stein dit de l'évolution du droit : 'l'âme de l'évolution du droit, qui s'étendait à l'origine à l'ensemble du genre pour prendre progressivement possession des individus physiques puis, au sein de ces individus, de la corporalité aux ramifications mentales les plus fines et les plus délicates, nous dessine une image fugace mais suffisamment caractéristique du processus d'individualisation du droit, qui est en perpétuel progrès' (p. 151). Il me semble maintenant qu'après avoir établi ces faits, il aurait été du devoir du philosophe sociologue de passer à la loi sociologique fondamentale dans l'évolution de l'humanité, qui en découle avec une nécessité logique, et que je voudrais exprimer de la manière suivante. Au début des États culturels, l'humanité s'efforce de former des groupements sociaux ; l'intérêt de l'individu est d'abord sacrifié à l'intérêt de ces groupements ; le développement ultérieur conduit à la libération de l'*individu* de l'intérêt des groupements et au libre développement de ses besoins et de ses pouvoirs. Il s'agit maintenant de tirer les conclusions de ce fait historique. Quelle forme d'État et de société peut être la seule souhaitable si toute évolution sociale aboutit à un processus d'individualisation ? La réponse ne peut être trop difficile. L'État et la société, qui se considèrent comme une fin en soi, doivent s'efforcer de dominer l'individu, quelle que soit la manière dont cette domination est exercée, qu'elle soit absolutiste, constitutionnelle ou républicaine. Si l'État ne se considère plus comme une fin en soi mais comme un moyen, il ne mettra plus l'accent sur son principe de domination. Il s'organisera de manière



à ce que l'individu soit le plus avantage possible. Son idéal sera l'absence de domination. Il sera une communauté qui ne veut rien pour elle-même et tout pour l'*individu*. Si l'on vise un mode de pensée qui aille dans ce sens, on ne peut que lutter contre tout ce qui équivaut aujourd'hui à une socialisation des institutions sociales. Ludwig Stein ne le fait pas. Il passe de l'observation d'un fait correct, dont il ne peut cependant pas déduire une loi correcte, à une conclusion qui représente un compromis boiteux entre socialisme et individualisme, entre communisme et anarchisme. »¹² (souligné par moi)

Dans ce cas, l'*individu* est étroitement apparenté à l'Unique que Stirner cherche à atteindre. Individualisme et anarchisme ont donc le même sens. Mais que devient l'entraide de Kropotkine, si l'homme ne peut pas être assimilé à un animal individuel, mais seulement à une espèce entière ?

L'entraide au sein de l'espèce animale devient chez l'homme une unité avec lui-même. Il cesse de se détruire psychiquement. Mais la médaille a son revers : chaque être humain étant une espèce différente, la lutte de tous contre tous n'est plus exclue. Ce qui fonctionne socialement chez l'animal peut devenir antisocial chez l'homme. L'aide mutuelle au sein de l'*espèce* animale ne devient pas une aide mutuelle au sein de l'*espèce* humaine. L'homme doit faire venir d'ailleurs l'unité de l'humanité. Comme la liberté, elle ne lui est pas donnée. Il doit plutôt la conquérir par ses propres efforts.

Kropotkine préfère se faciliter la vie. Il ne veut expressément pas chercher l'origine de l'aide mutuelle. Il se limite à montrer qu'elle existe, que c'est un fait. Sinon, il devrait se demander si d'anciennes formes d'entraide ne pourraient pas se transformer en leur contraire. Il admet que toute forme d'entraide finira, au bout d'un certain temps, par provoquer une crise. Mais elle sera bientôt surmontée par une autre forme. La caractéristique de cette nouvelle forme est qu'elle est toujours plus large que la précédente. Avec cette approche, Kropotkine ne peut pas rendre justice à la crise du passage de l'animal à l'homme. La nouvelle forme d'entraide y est plutôt plus étroite que la précédente. Il s'agit avant tout de l'unité, déjà mentionnée, de l'être humain avec lui-même.

12. GA 31 3 1989 p. 255-256 - Magazin für Literatur, 67.Jg., Nr. 29 und 30, 23. und 30. Juli 1898 / Liberté et Société dans Steiner journaliste, Éditions Novalis, 2004.

Kropotkine rend davantage justice à une deuxième crise. Selon lui, l'ère moderne apporte une entraide mondiale par le biais de son économie mondiale. Bien sûr, on peut se demander si cette économie mondiale est non seulement globale, mais aussi fraternelle. Mais ce n'est pas le point décisif ici. En supposant que l'on en soit déjà là, une autre question se pose : comment dépasser la crise de l'entraide mondiale ? Un nouvel élargissement est impossible cette fois-ci. Il semble donc à première vue qu'il n'y ait pas moyen de sortir de la crise mondiale. Bien que Kropotkine n'aborde pas ce problème, il apporte des éléments pour le résoudre. Déjà chez les animaux, il affirme avoir constaté que l'entraide est non seulement de plus en plus répandue, mais aussi de plus en plus volontaire. Les insectes tels que les abeilles font preuve d'une entraide très prononcée. Mais ils sont toujours physiologiquement dépendants les uns des autres. Chez les animaux plus développés, cette contrainte physique est éliminée. Chez l'homme aussi, Kropotkine tient compte non seulement de l'ampleur, mais aussi du degré de liberté de l'entraide. Le fait qu'elle devienne mondiale ne met pas nécessairement fin à son développement. Elle peut encore devenir plus libre.

L'idéal de liberté joue donc un rôle important non seulement pour Proudhon et Bakounine, mais aussi pour Kropotkine, ce qui explique pourquoi il ne compte pas l'État dans les étapes d'évolution de l'entraide. Son évolution va de la tribu à la ville médiévale en passant par le village, mais passe ensuite directement à l'économie mondiale moderne. En termes de taille, Kropotkine devrait reconnaître l'État comme une étape intermédiaire entre la ville et le monde. Il ne le fait pas. Pour lui, l'État est une contrainte et donc, mesuré à la ville, ce n'est pas un progrès mais un retour en arrière. L'État n'est pas une forme d'aide mutuelle. Il représente plutôt la crise de l'entraide médiévale. Il interdit ce que le Moyen Âge avait à offrir en matière de solidarité, comme les guildes. Dans son évaluation de l'État, Kropotkine s'affirme comme un véritable anarchiste.

Toutefois, Steiner ne serait pas satisfait de la réponse de Kropotkine à la crise de l'économie mondiale. Dans sa réponse, il fait la distinction entre vie de l'esprit et vie de l'économie. On ne peut plus attendre aucune amélioration de la vie de l'économie elle-même. Lorsqu'elle atteint les frontières du monde, elle ne peut plus s'améliorer par de simples fusions, comme c'était le cas auparavant. Et nous le savons déjà grâce à Steiner : ce qui ne progresse pas disparaît. Cette règle s'applique également à la vie de l'économie. À cet égard, il n'a aucune objection à la croissance économique. Les objections proviennent

du monde physique, qui ne peut pas croître éternellement. Les améliorations futures ne peuvent donc venir que d'une vie de l'esprit libérée. La vie de l'esprit, bien sûr, non pas dans le sens d'une masturbation esthétique, mais comme le développement de capacités.

Si l'on ajoute ces explications tirées du cours d'économie de Steiner, on a plus de chances de comprendre quelque chose au passage où il accuse Kropotkine d'être matérialiste. Le déclencheur est un appel que celui-ci a lancé en 1920 en raison de la famine qui sévissait alors en Russie : l'Occident devait envoyer du pain immédiatement ; le fait que les communistes soient au pouvoir ne devait pas jouer un rôle ici. Dans le langage d'aujourd'hui, on dirait qu'il s'agissait d'une question purement humanitaire. Dans le langage de Kropotkine, c'était celle de l'entraide mondiale. Le rapport entre cette approche et le matérialisme n'est pas évident. La seule chose qui saute aux yeux de prime abord est que Kropotkine fait tout ce qu'il peut pour être impartial.

Mais pour Steiner, cet appel à la fraternité mondiale n'est pas suffisant, même si l'on tient compte du caractère prétendument volontaire de cette fraternité. Il n'est pas possible de pleurer pour avoir du pain, comme le fait Kropotkine, et de reporter le reste à plus tard. Le caractère matérialiste est dû au fait que l'importance de l'esprit, à savoir la vie de l'esprit au sens précité, est sous-estimée. Le pain n'existera que lorsque les gens seront capables de le produire. Un financement suffisant de la vie de l'esprit est donc une condition préalable du pain. Ce qui est décisif ici, c'est le caractère volontaire de ce financement. Il ne s'agit pas seulement d'une question de *fraternité libre* comme l'entraide volontaire de Kropotkine, mais de la *liberté elle-même*. La vie de l'esprit a besoin de la libre concurrence pour être féconde. Le communisme ne veut pas en entendre parler. Avec toutes les contraintes imposées à sa vie de l'esprit, on ne pourra jamais avoir de pain. Si Kropotkine se préoccupe du pain, il n'y a pas d'issue pour lui : il doit clairement rejeter le communisme. Par son impartialité, il contredit l'objectif qu'il s'est fixé.

Vie de l'esprit ou vie de l'économie : individualisme ou chaos

L'exemple de Kropotkine a sans doute clairement montré qu'on ne peut réduire l'anarchisme à l'idéal de liberté. Dans le syndicalisme, il deviendra évident que



Kropotkine ne fait pas exception.¹³ Certains anarchistes, lorsqu'il s'agit de questions économiques, mettent l'accent autant, sinon plus, sur la fraternité que sur la liberté. Ce n'est pas le cas si l'on ne connaît de l'anarchisme que ce que Steiner en a dit.

Que disait Steiner à propos de l'anarchisme ? J'ai déjà mentionné qu'il ne traite pas Kropotkine d'anarchiste. Mais qu'entend-il lui-même par anarchisme ? Qu'est-ce qu'il considère comme anarchiste et qu'entend-il par là ?

Il ne s'agit cependant pas de mentionner tous les passages où il a utilisé ces mots. Il s'agira plutôt de savoir ce qu'il pense de l'anarchisme, d'une part dans la vie de l'esprit et d'autre part dans la vie de l'économie. Cette entreprise est particulièrement difficile dans les passages les plus anciens, car Steiner y reste souvent imprécis.

Un passage a déjà été cité : l'État unitaire est anarchiste parce qu'il confond tous les domaines de la vie. Mais il constitue plutôt une exception. Dans la plupart des autres passages que j'ai pu trouver, Steiner parle d'anarchisme, d'anarchiste, avant tout dans le sens de *liberté* et de *libre*.

Il considère donc que l'anarchisme et le socialisme sont incompatibles.¹⁴ Pour lui, le socialisme anarchiste équivaut à du fer en bois. Sa propre expérience du socialisme le suggère. Lorsqu'il défend la liberté d'enseignement au sein de l'école de formation des travailleurs de Berlin, les dirigeants lui objectent que le socialisme n'a rien à voir avec la liberté, mais avec une coercition raisonnable. Ce qu'ils entendaient par là, bien sûr, était la raison des dirigeants et non la raison des travailleurs. Si ces derniers avaient eu raison, ils auraient gardé Steiner comme professeur. Mais comme on l'a vu avec l'exigence de la liberté d'enseignement, Steiner considère que l'anarchisme et la vie de l'esprit sont tout à fait compatibles. Car il considère la liberté comme l'idéal de la vie de l'esprit.

J'ai cependant été surpris du peu de passages que j'ai trouvés sur l'anarchisme dans la vie de l'esprit. Ici, Steiner est plutôt prudent. Mais il y a au moins un passage où il dit de la vie de l'esprit qu'elle tend vers l'anarchisme dès qu'elle devient indépendante de l'État.¹⁵ Il entend ici l'anarchisme dans le sens positif de la liberté, mais qui est empêchée par son étatisation poussée. Ce qui en ressort est une vie de l'esprit qui en reste à l'ancien. Au lieu de

13. Voir le chapitre Association et fraternité : syndicalisme ou conseils d'entreprises ?

14. BGA 116, p.43, 1996, 20.01.1914.

15. GA 338, p.179-181, 4 1986, 17.02.1921

l'anarchie, c'est la hiérarchie qui règne. Il existe cependant une vie de l'esprit qui s'est entretenu plus ou moins affranchie de l'État, mais qui n'a pas trouvé le chemin de l'anarchie : l'Église catholique. On n'y trouve toujours pas de trace de cette anarchie, que Novalis considère comme l'élément créateur de la religion. Cela montre que la dénationalisation n'est rien d'autre qu'une liberté extérieure, rien de plus que la *possibilité* de liberté. Steiner ne cesse d'attirer l'attention sur ce point. Si la vie de l'esprit était dénationalisée du jour au lendemain, la première chose qu'elle ferait serait très probablement de nommer un ministre de l'esprit. Mais il n'y a tout simplement pas de contrainte à l'anarchie, sinon elle se contredirait. Ce qui n'est pas un argument contre la nécessaire dénationalisation. Il n'y a qu'à profiter pleinement de cette dénationalisation.

Mais Steiner n'est pas toujours aussi enclin à parler de l'anarchisme dans la vie de l'esprit. Il le rejette expressément à une occasion, lorsque sa Philosophie de la liberté est estampillée « anarchisme théorique ». Et cette fois-ci, ce n'est pas parce qu'il se considère comme pratique. Ce qui le dérange, c'est clairement l'affectation à l'anarchisme. Selon lui, cela ne serait vrai que si les gens pouvaient s'entendre uniquement en tant que sous-hommes. Mais il est convaincu qu'ils peuvent aussi s'entendre en tant que personnes, en tant qu'individus. Si deux personnes veulent passer par une porte, elles n'ont besoin ni de l'État ni de la loi pour se mettre d'accord sur qui passera en premier.¹⁶ Steiner fait donc ici la distinction entre son individualisme éthique et l'anarchisme. Comment rapprocher cela du passage susmentionné où il assimile les deux ?¹⁷ Ce qui est décisif ici, c'est de savoir *qui* fait concrètement ce rapprochement. Quand deux personnes disent la même chose, ce n'est pas toujours la même chose. Dans ce cas de rejet, le rapprochement provient d'un magazine, l'Athenaum. L'anarchisme y est compris dans le sens habituel : le chaos et rien de plus. Steiner ne peut pas laisser dire cela de lui, ni de l'être humain. Mais de Mackay, c'est acceptable. En tant que chantre de l'anarchie, il parle avant tout de liberté. Par rapport à *lui*, Steiner peut ainsi assimiler individualisme éthique et anarchisme. Par rapport aux autres, il ne le fait pas volontiers, car il peut être mal compris.

Il est significatif que dans la même lettre publique à Mackay, Steiner donne un exemple de ce qu'il entend par égalité dans l'esprit. Bien que Mackay et lui aient pris des chemins totalement différents, ils ont fini par se rencontrer. Le

16. GA 196, p.73-76, 1 1966, 17.01.1920

17. GA 31, p.281-288, 2 1966, 09.1898 / Steiner journaliste, Éditions Novalis, 2004.



chemin est la liberté. Ils peuvent alors parvenir à un accord dans l'esprit, et cette fois-ci pas seulement sur la question de savoir qui doit passer la porte en premier. Le fait que Mackay met peut-être davantage l'accent sur le chemin que Steiner est une autre affaire.

Mais si l'on reste sur le thème de la liberté, la question suivante se pose : Steiner en tant qu'individualiste est-il vraiment satisfait des êtres humains ? Est-ce suffisant qu'ils ne soient simplement pas des *sous-hommes* ? Ou sa liberté ne nécessite-t-elle pas qu'ils soient des *surhommes* ?

De nombreuses objections tombent si Steiner limite son idéal de liberté à la vie de l'esprit. Dans la vie de l'économie, une considération purement morale des intérêts d'autrui exigerait beaucoup trop de l'être humain. Cette considération doit devenir une institution, une association, comme l'appelle Steiner. Sans elle, chaque porte devient un problème de circulation. Seuls les surhommes pourraient ici se mettre d'accord.

A condition de relier la liberté à la seule vie de l'esprit : Steiner ne présuppose-t-il pas des surhommes à d'autres égards ? Car la libre concurrence dans la vie de l'esprit n'a pas été saluée seulement par Steiner, mais aussi, à l'époque, par Nietzsche. Chez Nietzsche, le surhomme aime ses adversaires, car il peut grandir en luttant contre eux. Bien que ce soit exprimé ici dans un sens positif, cela frise l'abus des autres hommes. Selon Steiner, il va de soi que la bataille *extérieure* des opinions ne doit pas être soumise à la censure. Mais elle peut être remplacée par la bataille *intérieure* des opinions. Je suis le meilleur adversaire pour moi-même et je n'ai besoin de personne d'autre que moi.¹⁸ Ce que je pense, je peux le mettre à l'épreuve le plus durement moi-même. S'il ne s'agit que de logique interne, la solitude est ce qu'il y a de mieux.¹⁹

Qu'est-ce que j'en conclus ? Une fois que j'ai la maîtrise de ma pensée, je peux entrer dans une fraternité spirituelle dès lors qu'il ne s'agit plus seulement de logique. Si je suis d'accord avec d'autres personnes, je n'ai pas à m'inquiéter. Une telle fraternité ne m'affaiblira pas. Je n'ai plus à éviter l'amitié spirituelle, contrairement au surhomme. Steiner peut donc, dans sa réponse aux Énigmes de l'univers de Haeckel, opter pour la fraternité au lieu de la lutte pour l'existence. Mais il ne faut pas confondre : il y a fraternité et fraternité. Il ne

18. GA 54, p.179-199, 2 1983, 23.11.1905 / Les énigmes du monde et l'anthroposophie, EAR, 2012.

19. GA 257, p.104-124, 3 1983, 27.02.1923 / L'éveil au contact du Moi d'autrui, EAR, 1987, p. 262.



faut pas la confondre non plus avec une quelconque fraternité spirituelle. Tout au plus avec ce que Steiner entend par égalité dans l'esprit. Elle présuppose la lutte intérieure et donc la maîtrise de soi. Steiner entend également par là la liberté spirituelle ou intérieure. Non seulement la possibilité, mais la *réalité* de la liberté. Si elle fait défaut, on ne peut voir dans la fraternité un accroissement de la liberté.

J'ai insisté sur ce point parce que Steiner associe l'idéal de la fraternité non pas à la vie de l'esprit, mais à la vie de l'économie. Dans la vie de l'économie, cependant, il voit généralement l'anarchisme comme synonyme de liberté. Seulement, il n'y est pas à sa place. Il n'y a donc plus de raison de considérer l'anarchisme comme quelque chose de positif, comme c'est encore le cas dans la vie de l'esprit. Anarchique est à nouveau synonyme de chaotique²⁰, aléatoire²¹.

Il y a bien sûr une exception, et elle concerne à nouveau Mackay. Dans sa confrontation avec lui, Steiner lui-même se prononce pour l'anarchisme spirituel, mais aussi *politique* et *économique*. Un sacré morceau ! Si par anarchisme, il entend ici la liberté, il n'est pas si facile de le mettre en relation avec ses déclarations ultérieures sur la triarticulation sociale. En ce qui concerne l'anarchisme politique, on peut cependant dire qu'une grande partie de ce que Steiner considérerait comme la vie de l'esprit était et est encore administrée par l'État. L'anarchisme spirituel doit donc d'abord devenir politique pour pouvoir devenir ensuite purement spirituel. Il doit exiger de l'État l'indépendance de la vie de l'esprit. Il s'agit en effet de *politique*. Mais cela n'est pas dû à l'anarchisme spirituel lui-même, mais à l'État, qui s'est élargi. Par anarchisme économique, Steiner a peut-être voulu dire la libre disposition individuelle des moyens de production. Il justifie plus tard cette *liberté* en disant que le capital, contrairement à l'argent, et contrairement à ce que la plupart des gens prétendent, n'appartient pas à la vie de l'économie mais à la vie de l'esprit. Derrière ce soi-disant anarchisme économique, comme derrière l'anarchisme politique, il y aurait alors un véritable anarchisme spirituel. C'est ce que suggère un passage de l'époque du mouvement de la triarticulation sociale, où Steiner parle de manière tout à fait inattendue de la liberté économique par rapport à ses *Éléments fondamentaux* :

« Vous remarquerez que la liberté totale, y compris la liberté économique, est garantie à l'homme précisément par ce que veulent

20. GA 331, p.128-129, 1 1989, 05.06.1919.

21. GA 332a, p.102-104, 2 1977, 26.10.1919 / <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SWA/index.h>



les 'Éléments fondamentaux pour la solution de la question sociale'. Il ne s'agit pas d'une léninisation ou d'une trotskysation bureaucratique ou mécaniste, mais plutôt d'une association, par laquelle, d'une part, la vie industrielle est envisagée de la bonne manière et par laquelle, d'autre part, la liberté de l'homme est pleinement préservée. »²²

Il ne peut là que faire allusion à ses commentaires sur le capital. Cela ne signifie pas, bien sûr, que Steiner remette maintenant en question rétrospectivement le fait que le capital doit être considéré comme faisant partie de la vie de l'esprit. Il ne fait que reprendre l'usage habituel du langage pour rendre ses pensées plus compréhensibles aux auditeurs. Ainsi, l'anarchisme et la liberté ont soudain une relation positive avec la vie de l'économie.

Mais ce n'est pas la règle. Quand Steiner dit ailleurs de la vie de l'économie qu'elle est anarchique, c'est une critique. Une critique qui s'adresse à l'économie de *marché*. Depuis que l'individualisme a éliminé l'ancien ordre économique, l'économie est tombée dans l'anarchie. Là encore, j'ai été surpris de la fréquence à laquelle Steiner exprime cette critique. Selon les recherches que j'ai effectuées jusqu'à présent, j'ai compté huit passages. Si on les réunit, les choses deviennent plus claires. Son éloge de l'ancien ordre économique, par exemple, peut facilement être mal interprété. Heureusement, il y a un passage où il rejette également l'ancienne économie orientale comme étant absolutiste. L'alternative à l'économie de marché anarchiste ne peut donc pas être l'économie planifiée telle qu'elle est connue de l'Égypte ancienne ou de la Mésopotamie. Chez les prêtres-rois, il n'y avait en effet pas de place pour l'égoïsme. Mais entretemps, ils sont devenus économiquement obsolètes. Ce n'est pas pour rien que toutes les tentatives pour relancer ce type d'économie ont échoué. Le Roi Soleil français, ou plus précisément son ministre Colbert, a réussi à introduire dans son pays un mercantilisme qui, malgré son nom, était moins basé sur le marché que sur de grands projets. On peut encore en voir les traces aujourd'hui, sous la forme des plans quinquennaux. Mais en 1763, les Français ont été battus par les Anglais en Amérique, de sorte que le monde a pris un autre chemin. Cette défaite est la naissance de l'économie mondiale anarchiste d'aujourd'hui.²³ La deuxième tentative d'économie planifiée, le communisme russe, a également échoué entretemps. Elle ne pouvait pas plus

22. GA 337b, p.211-212,1 1999, 10.10.1920.

23. GA 338, p.47-49, 4 1986, 13.02.1921 et notes p.274-275.



conquérir le monde que la France. En effet, le temps d'une monarchie mondiale ou de ce genre de révolution mondiale est terminé.

Steiner rejette donc à la fois l'anarchisme et l'absolutisme dans la vie de l'économie. Et ce qui est étonnant, c'est qu'il critique exactement la même chose dans les deux cas, à savoir le renoncement à l'utilisation de la raison individuelle. Dans l'anarchisme, il critique l'hétéronomie et le manque de conscience. Tout est laissé au marché aveugle.²⁴ Mais il est plus difficile d'accuser l'économie planifiée d'être aveugle. Le plan est justement une tentative de conscientisation de la vie de l'économie. Ce qui est décisif ici, c'est de savoir qui doit être conscient. Dans une économie planifiée, ceux qui dirigent sont conscients. Mais ceux qui doivent agir selon le plan, les exécutants, doivent obéir aveuglément. Ils appliquent la raison, mais pas la leur : une raison étrangère. C'est exactement ce que Steiner entend par organisation dans ses *Éléments fondamentaux* et qu'il rejette donc. L'organisation se fait de l'extérieur. L'économie de marché et l'économie planifiée doivent être remplacées par des associations qui permettent aux acteurs d'agir eux-mêmes avec *discernement*.²⁵ Dénationaliser la vie de l'économie ne signifie pas laisser libre cours aux prix. L'anarchie de l'économie de marché actuelle est à éviter. Concrètement, cela signifie que les prix doivent être activement fixés par les associations et non pas laissés à l'anarchie de l'offre et de la demande. Les associations devront veiller à ce qu'ils répondent aux besoins des consommateurs.²⁶ Là encore, nous touchons un point sur lequel Steiner peut facilement être mal compris. Par le fait qu'il met l'accent sur la consommation plutôt que sur la production, on en déduit que le revenu devrait être basé sur le besoin plutôt que sur la prestation. Ce à quoi s'oppose un passage où Steiner ne considère pas le marché comme anarchique, contrairement à son habitude, mais fait la distinction entre différents marchés : ce qui est à rejeter, c'est le marché du travail et le marché des capitaux. Le travail et le capital n'appartiennent pas à la vie de l'économie, mais, comme nous l'avons déjà mentionné, à la vie du droit et à la vie de l'esprit. Les marchés n'y ont pas leur place. Mais Steiner est tout à fait d'accord avec un marché des prestations. Un tel marché n'est pas anarchique.²⁷ Ce n'est pas pour rien que Steiner parle

24. GA 332a, p.77-80,2 1977, 26.10.1919 / <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SWA/index.htm>

25. GA 23, p.15-16, 6 1976 (édition de poche 1984), 04.1919 / *Éléments fondamentaux*, EAR.

26. GA 331, pp.128-129, 1 1989, 5.6.1919 et GA 332a, pp.102-104,1977,26.10.1919 / <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SWA/index.html>.

27. GA 330, p.234-236, 2 1983, 31.05.1919.

sans cesse de prestation et de contre-prestation comme principe de la vie de l'économie. C'est ce qu'il entend également par fraternité.

La définition de l'anarchisme économique qui a émergé jusqu'à présent a peu de chances d'enthousiasmer de nombreux anarchistes. L'économie qu'ils ont imaginée est tout à fait différente. Kropotkine, par exemple, a également préconisé, à l'instar d'autres anarchistes, une économie axée sur la consommation. C'est également un point de discordance important avec les marxistes, puisque ces derniers ont toujours été fixés sur la production. Ce sont aussi les anarchistes qui, en tant que syndicalistes, sont toujours restés fidèles à l'idéal socialiste initial d'association économique, tandis que les marxistes s'en sont écartés et ont appelé à l'étatisation de l'économie.

La question est de savoir pourquoi il n'y a pas eu de coopération entre les triarticulateurs et les anarchistes, alors que l'accord entre eux était aussi fort. Ils auraient pu se rencontrer sur deux points. Ils ont souvent en commun l'idéal de liberté dans la vie de l'esprit et l'idéal de fraternité dans la vie de l'économie. Le chapitre suivant sur la religion me semble expliquer pourquoi la collaboration avec Mackay a été impossible. Le chapitre sur l'association traitera ensuite de l'échec de la coopération avec les syndicalistes.



Liberté et fraternité : exemple de certaines questions sociales

La religion : la liberté comme preuve ou comme mort de Dieu ?

Il n'y a pas de liberté sans matérialisme. C'est la conviction de la plupart des anarchistes. On la trouve déjà chez l'un des premiers d'entre eux, Proudhon. Dans un pamphlet contre la religion, il dépeint Lucifer comme le libérateur de l'humanité.¹ Parce qu'il les a libérés de Dieu. Cette idée se retrouve chez Bakounine, mais sous une forme plus radicale. Quiconque place un dieu au-dessus de lui-même renonce à sa liberté.

« Jéhovah, qui, de tous les dieux qui ont jamais été adorés par les hommes, est certainement le plus jaloux, le plus vaniteux, le plus féroce, le plus injuste, le plus sanguinaire, le plus despote et le plus ennemi de la dignité et de la liberté humaines, ayant créé Adam et Ève, par on ne sait quel caprice, sans doute pour tromper son ennui qui doit être terrible dans son éternellement égoïste solitude, ou pour se donner des esclaves nouveaux, avait mis généreusement à leur disposition toute la terre, avec tous les fruits et tous les animaux de la terre, et il n'avait posé à cette complète jouissance qu'une seule limite. Il leur avait expressément défendu de toucher aux fruits de l'arbre de la science. »²

Bakounine consacre à cette idée un passage central de l'ouvrage, dont un fragment a été plus tard intitulé « Dieu et l'État ». Il y reprend une vieille

1. Proudhon, Pierre Joseph, De la justice dans la révolution et dans l'Église, réédition de l'édition de 1860, Bruxelles Paris : Fayard, p. 1493.

2. Bakounine, Michel : Dieu et l'Etat, édition conjointe Grafenau : Trotzdem Verlag ; Vienne : Monte Verita Verlag, 1995, 1870-1871. 1ère édition Genève 1882 / Traduction tirée de l'œuvre en accès libre sur le site Atramenta, p. 5.

LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

plaisanterie de Voltaire, qui dit : si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. En d'autres termes, nous ne sommes en fait plus tout à fait sûrs que Dieu existe, mais nous préférons continuer comme s'il existait. Bakounine choisit de tirer la conclusion inverse : si Dieu existait, il faudrait l'abolir. Aussi aimant et libéral qu'il soit, un dieu reste un seigneur.

« Si Dieu est, l'homme n'est pas libre; or l'homme peut et doit être libre, donc Dieu n'existe pas. Je défie qui que ce soit de sortir de ce cercle; et maintenant, qu'on choisisse. »³

Nous voyons ici comment le matérialisme éduque l'humanité à la liberté. Mais avec Bakounine, c'est plutôt l'inverse : c'est son amour de la liberté qui a fait de lui un matérialiste. Il aurait aimé garder sa foi en Dieu si cela ne l'avait pas amené dans ce cercle vicieux.

On voit ici aussi pourquoi Mackay ne veut plus entendre parler de Steiner quand celui-ci se tourne vers la théosophie : pour lui, Steiner devient non seulement fou, mais aussi dangereux. Celui qui renonce au matérialisme remet en même temps en question la liberté. Bakounine et Mackay sont au moins d'accord sur cette question : pas de liberté sans matérialisme.

Mackay l'exprime ainsi :

« Je n'ai jamais cru en un dieu là en haut, Que seuls les menteurs et les fous ne nous donnent. Je meurs – et je n'ai rien à louer. Peut-être juste une chose : que nous ne vivons qu'une fois. »

Le paradoxe ici est que le poème dont j'ai tiré ces lignes est cité par Steiner lui-même et qu'il se dit même expressément d'accord avec lui. GA 32, P.268, 2 1971, 07.1899. On comprend ainsi mieux pourquoi Mackay a été surpris par la transformation ultérieure de Steiner. Mais on comprend aussi mieux Steiner lui-même si on examine le contexte de plus près. Steiner cite également, tiré du même recueil, un poème de jeunesse de Mackay, dont le ton reste

3. Ibidem. – Note de l'auteur : Le titre « Dieu et l'État » a malheureusement été donné indépendamment à divers fragments de « L'empire knoutogermanique et la révolution sociale » de Bakounine par des éditeurs ultérieurs, ce qui a rendu mes recherches considérablement plus difficiles. Par souci de clarté, je ne me référerai qu'une seule fois à l'édition de référence française : Bakounine, Michel : L'empire knoutogermanique et la révolution sociale, Bakounine Archive, Volume VII, édité par Arthur Lehning, Leyde : E. J. Brill, p. 93-101, 1981, 1870-1871. J'ai cité ici l'édition allemande, mais j'ai moi-même vérifié l'exactitude de la traduction sur l'original français.



fortement teinté de religiosité. Il est également d'accord avec ce poème, avec le raisonnement suivant : celui qui a été capable d'un tel sentiment durant son adolescence pourra plus tard se tenir sur ses deux pieds. Il ne le fait pas par pauvreté intérieure.⁴ Il ne s'agit donc pas seulement de savoir si on est religieux ou non, mais de quelle religiosité il s'agit. Et donc aussi de quel matérialisme. Quand deux personnes disent la même chose, ce n'est pas toujours la même chose. Concernant Mackay, en revanche, il est significatif qu'il ait retiré ces poèmes de jeunesse des dernières éditions du recueil. Ce que Steiner avait à dire sur ces poèmes ne semble donc pas avoir été très évident pour lui.

On pourrait dire la même chose de Bakounine si l'on regarde ses lettres de jeunesse, en particulier celles adressées à sa sœur.⁵ Dieu y est encore omniprésent. Ses amis les plus proches ont également été très étonnés lorsqu'il est soudainement devenu athée. Personne ne s'attendait à une telle conversion, pas même ceux qui étaient eux-mêmes athées.

Il y a donc matérialisme et matérialisme. Mais il y a aussi religiosité et religiosité. C'est là que se trouve la clé pour comprendre Steiner. Celui-ci décrit les êtres spirituels les plus divers avec la plus grande évidence. Ils deviennent si concrets que le terme collectif de Dieu, ou même de diable, semble abstrait en comparaison. Mais cette description suffit à faire comprendre que l'homme avait besoin du matérialisme pour naître à la liberté. Pour Dieu, le matérialisme était le moyen de se dépouiller de ses pouvoirs au profit de la liberté humaine. Mais une fois née, cette liberté peut se développer à partir du matérialisme. Steiner ne critique pas le fait que le matérialisme soit apparu, mais qu'il persiste. Il est bien sûr plus facile d'être libre si l'on reste seul. Mais une fois que la liberté a été établie, elle peut se permettre d'être, en plus, religieuse.

Vu sous cet angle, Steiner n'est plus un anarchiste qui a trahi sa liberté pour Dieu, mais un philosophe de la liberté qui a été déçu du peu que les anarchistes ont fait de leur liberté.

Mais on est également déçu quand on lit ce que Steiner dit de Bakounine dans une transcription de conférence. La formule mentionnée plus haut y paraît bien différente :

4. GA 32, p.265-266, 2 1971, 07.1899.

5. Bakounine, Michel : Moi, Michael Bakounine, qui ai été choisi par la Providence... Lettres philosophiques, Berlin : Karin Kramer Verlag, 1993



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

« Dieu existe, donc l'homme est libre ; or l'homme est esclave, donc Dieu n'existe pas. Je suis persuadé que personne ne peut sortir de ce cercle, et maintenant, choisissons. »⁶

Avant, l'homme n'était pas libre si Dieu était, mais maintenant c'est exactement le contraire qui est censé être le cas : *si Dieu est, l'homme est libre*. Et la confusion continue. Dans la citation de Bakounine, l'homme devrait être libre ; or on trouve à la place : *l'homme n'est pas libre*. La seule chose qui reste apparentée à Bakounine dans une telle formule est la conclusion à tirer : je suis donc matérialiste.

Mais Steiner ne se préoccupe pas ici de cette conclusion. Il se penche plutôt sur le point de départ de la formule. Sa critique porte sur la vision de la liberté qu'a Bakounine. Chez ce dernier, c'est toujours : l'homme *est* libre ou non. Mais on ne peut pas être libre, ce n'est pas donné, il faut y parvenir par soi-même. En mes termes : Steiner se préoccupe d'une liberté qui a surmonté toute passivité, une liberté *active*. De fait, il n'y a pas de place pour un tel point de vue dans la formule de Bakounine telle qu'elle est citée par Steiner. Mais dans la formule originale, si. Il y est dit : l'homme peut et doit être libre. Bakounine dit aussi que la liberté n'est pas donnée, mais qu'elle doit être conquise.

Si nous nous en tenons à la formule qui provient en fait de Bakounine, une autre question se pose. Là, comme pour la variante citée par Steiner, il s'agit déjà d'un *ou bien – ou bien*. Il ne s'agit pas de savoir s'il s'agit de liberté ou de non-liberté, mais de liberté ou de religion. En fait, ce serait une raison suffisante pour Steiner de rejeter la formule de Bakounine car, contrairement à lui, *sa* liberté et *sa* religion ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre. En se remémorant l'époque de sa collaboration avec Mackay, Steiner parle de tentation : il aurait été sur le point de quitter le domaine de la liberté intérieure, comme il l'avait élaboré dans sa Philosophie de la liberté, et d'échanger cette liberté intérieure contre une liberté extérieure. S'agissant de cette déclaration, je n'ai pas encore pu me décider entre deux interprétations. Si l'on part du chapitre précédent, on peut l'interpréter de telle sorte que la Philosophie de la liberté met l'accent sur la *réalité* de la liberté, tandis que Mackay met l'accent sur la *possibilité* de la liberté. Si l'on ajoute ce chapitre sur la religion, on se demande si, par cette liberté *extérieure*, Steiner n'aurait pas pu signifier autre

6. GA 190, p.127, 2 1971, 06.04.1919 / Impulsions du passé et de l'avenir dans la vie sociale, EAR, 1977, p. 166.



chose. Une liberté qui a absolument besoin de matérialisme n'est-elle pas aussi une liberté extérieure ? Ne valait-il pas la peine de se laisser tenter et de garder le silence sur le monde spirituel afin de pouvoir continuer à travailler avec, en son temps, les seuls amoureux de la liberté ?

Ce sont toutes ces considérations que Steiner aurait pu faire s'il avait cité correctement Bakounine. La question est maintenant de savoir comment il en est venu à citer Bakounine de manière incorrecte.

Dans sa bibliothèque, on trouve un exemplaire de « Dieu et l'État » de Bakounine, datant des années 1890. Là, il aurait pu lire la citation correcte. Cependant, rien ne prouve qu'il ait non seulement possédé le livre, mais qu'il l'ait aussi lu. En tout cas, il a lu « Der Anmarsch des Pöbels » de Dmitri Mereschkowski, comme on peut le supposer d'après le contexte de sa conférence et comme le confirme un coup d'œil dans sa bibliothèque : le livre contient des commentaires de sa main. Bien sûr, j'espérais que c'était Mereschkowski qui avait mal cité Bakounine. Steiner n'aurait fait que reprendre l'erreur. La seule chose à lui reprocher aurait été de ne pas avoir vérifié la citation. C'est déjà assez mauvais. Mais Mereschkowski cite Bakounine presque correctement, comme suit :

« Dieu est, donc l'homme est – esclave. L'homme est libre, donc Dieu n'existe pas. Je suis convaincu que personne ne peut sortir de ce cercle, et maintenant choisissons. »⁷

C'est donc Mereschkowski qui a transformé la liberté active de Bakounine en liberté passive : *l'homme est libre*. Mais sa citation est correcte par ailleurs. Dieu mène ici, comme dans la citation originale de Bakounine, à l'esclavage et non à la liberté. Mais si l'on poursuit la lecture de Mereschkowski, il s'avère qu'il n'est pas satisfait de cette formule de Bakounine. Tout comme Bakounine a repris la formule de Voltaire et l'a transformée, Mereschkowski reprend la formule de Bakounine et la transforme en sa propre formule, que je pourrais citer maintenant. Mais je n'en ai plus besoin, parce que je l'ai déjà fait. La formule de Mereschkowski est la même que celle que Steiner a attribuée à Bakounine ci-dessus !

7. Dmitri Mereschkowski, Dmitri : Der Anmarsch des Pöbels, traduit par Harald Hoerschelmann, Munich et Leipzig : R. Piper und Co, Verlag, 1907, p.17.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

« Si Dieu est, l'homme est libre ; or l'homme est esclave, donc Dieu n'existe pas. Je suis convaincu que personne ne peut sortir de ce cercle, et maintenant choisissons. »⁸

On ne peut que faire des suppositions quant aux raisons de cette confusion. Mereschkowski ne se lasse pas de souligner que Bakounine, malgré son rejet de Dieu, a conservé son ancienne religiosité, à savoir son zèle fanatique. Il est seulement passé d'orthodoxe à hérétique. Mais il est resté religieux. Chez Mereschkowski, cette déclaration est plutôt suspecte, car en tant que chrétien, il veut voir la religiosité partout. Concernant Herzen, un ami de Bakounine, Mereschkowski va encore plus loin. Il lui reproche d'avoir été consciemment antireligieux, mais d'avoir inconsciemment tenu à son affirmation : *sans Dieu, il n'y a pas de liberté*. Peut-être que Steiner n'a pas seulement appliqué cette remarque à Herzen, mais aussi à Bakounine, ce que je pourrais presque comprendre. Mais, dans ce passage, Steiner ne fait aucune différence entre conscient et inconscient. Si la transcription est correcte, je tends vers une autre interprétation : Steiner n'a tout simplement pas lu le livre de Mereschkowski assez attentivement.

J'en étais arrivé à cette conclusion lorsque Karl-Martin Dietz a attiré mon attention sur un autre passage où, quatre ans plus tôt, Steiner parlait de Bakounine. Il y est aussi question de Dieu et de liberté. La seule différence est que cette fois-ci, Steiner cite Bakounine presque correctement, à savoir de la façon dont il est cité par Mereschkowski.

« Si Dieu existe, l'homme est esclave. L'homme est libre, donc Dieu n'existe pas. »⁹

Steiner ne s'intéresse pas non plus ici à la question de savoir si le concept de liberté de Bakounine est actif ou passif, mais seulement au contraste avec la formule de Voltaire. Comme cette citation correcte a été écrite avant la mauvaise, il est clair pour moi que la transcription avec la mauvaise citation est incorrecte. Celui qui a une haute opinion de Steiner sera ainsi soulagé : ce n'est pas Steiner, mais le scribe qui s'est trompé. Mais il l'a fait avec tant de raffinement que chaque transcription devient suspecte.

8. Ibidem, p.19.

9. GA 287, p.44-45, 2 1985, 19.10.1914 / Le premier Goetheanum, témoin de nouvelles impulsions artistiques, EAR, 1983.



Il est donc utile de comparer le maximum de passages où Steiner aborde le même sujet. Cette comparaison est instructive, et pas seulement pour nos deux passages sur Bakounine. Elle peut être étendue à tous les passages où Steiner s'intéresse à la liberté passive et active. Comme exemple typique de liberté passive, Steiner ne mentionne généralement pas Bakounine, mais toujours Woodrow Wilson. Et cette fois, la citation est également correcte :

« 'Qu'est-ce que la liberté?' dit l'autre. 'L'image que j'ai en tête est une grande et puissante machine. Si j'assemble les pièces si gauchement et si maladroitement que lorsqu'une pièce veut bouger, elle est gênée par les autres, alors toute la machine se plie et s'arrête. La liberté des différentes parties' – attention : la liberté des parties de la machine! – 'consisterait à ajuster et à assembler au mieux tous les éléments.' – Pour caractériser la liberté humaine, il dit tout cela! – 'Pour que le gros piston d'une machine puisse fonctionner librement, il doit être adapté avec précision aux autres parties de la machine. Alors il est libre...' – Pour savoir comment l'homme devient libre, on examine la machine! – '... Alors il est libre, non pas parce qu'il est isolé et laissé seul, mais parce qu'il a été soigneusement et habilement inséré dans les autres parties de la grande structure. Qu'est-ce que la liberté? On dit qu'une locomotive roule librement. Qu'entend-on par là? On veut dire que les différents composants sont assemblés et montés de manière à réduire au minimum les frottements. On dit d'un navire qu'il coupe facilement les vagues : qu'il court librement, ce qui signifie qu'il est parfaitement adapté à la force du vent. Mettez le bateau face au vent, il tiendra et se balancera, les planches et la coque trembleront, et il est aussitôt enchaîné.' – Il montre maintenant que c'est la même chose avec la nature humaine qu'avec la machine, le bateau à vapeur, etc. 'Il ne devient libre que lorsqu'on lui permet de retomber et que la sage adaptation aux pouvoirs auxquels il doit obéir est rétablie.' »¹⁰

Liberté est donc synonyme d'adaptation. Steiner a vraiment trouvé un bon exemple ici : on ne peut pas être plus passif. En même temps, il suggère que le problème réside dans le fait que Wilson cherche le modèle de la liberté humaine dans la machine. Cette idée complète bien un autre passage où Steiner dit

10. GA 65, p.630, 1 1961, 13.04.1916.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

de la liberté de Wilson que ce n'est pas la liberté, parce que Wilson réduit l'homme au corps. Il donne comme autre raison que Wilson sous-estime la différence entre l'animal et l'homme. Pour lui, il ne peut donc pas y avoir de véritable évolution.

Ce qui se cache derrière tout cela, c'est à nouveau la question de savoir dans quelle mesure le darwinisme est compatible avec la liberté. Qu'en est-il de la liberté humaine si l'homme ne descend pas de Dieu mais du singe ? Cette question ne se pose pas seulement chez Wilson. Le Bakounine tardif aime aussi faire remonter l'homme à l'animal. Mais pour répondre à cette question, il faut d'abord préciser ce que l'on peut entendre par une évolution *correcte*.

Depuis le milieu du 19e siècle, on entend par évolution la progression du plus simple au plus complexe. C'est la théorie généralement valable. L'évolution n'a qu'une seule direction. Même Kropotkine l'admet. La direction qu'il suppose avoir prise pour l'évolution est inhabituelle. Mais il est d'accord avec Darwin pour dire que l'homme ne fait que poursuivre la direction de l'évolution animale. L'évolution ne peut pas changer de direction. Kropotkine rejette donc Hegel en lui reprochant d'être complètement non scientifique, parce qu'il cherche des changements de direction dans toute évolution. L'évolution part du positif, puis se tourne vers le négatif, pour finalement, dans une troisième étape, arriver à une synthèse plus élevée. Pour Hegel, c'est une évolution *correcte*, une évolution dialectique.

Le Bakounine tardif pouvait en effet s'enthousiasmer pour le darwinisme. Il n'a rien contre une évolution allant du plus simple au plus complexe. Mais il n'a jamais eu l'idée de condamner Hegel pour cela. Il s'appuie plutôt sur ce qu'il a lui-même fait de Hegel. En tant que jeune hégélien, il a mis l'accent sur le changement de direction dans l'évolution encore plus que Hegel lui-même. Il ne s'intéresse qu'au passage du positif au négatif.

« Par suite, le positif et le négatif ne sont pas égaux en droit comme le pensent les médiateurs ; l'opposition n'est pas un équilibre mais une prépondérance du négatif, lequel en est le moment d'empiètement ; le négatif, comme vie déterminante du positif lui-même, enclot en lui seul la totalité de l'opposition et ainsi, il est aussi ce qui est absolument légitimé. »¹¹

11. Bakounine, Michel : Die Reaktion in Deutschland, in : Beer, Rainer (eds.) : Michail Bakounin - Philosophie der Tat – Auswahl aus seinem Werk, Köln, 1968, 1842, p.80 / La



La synthèse ultérieure à laquelle Hegel aspire ne l'intéresse pas du tout. Il l'exprime dans une formule qui l'a rendu célèbre en tant que révolutionnaire : *la passion de la destruction est en même temps une passion créatrice*.¹² Celui qui détruit l'ancien monde en crée en même temps un nouveau. Et c'est ce genre de dialectique que Bakounine transpose sur le darwinisme.

Ce qui ressort chez Bakounine comme une « synthèse » de Hegel et Darwin est tout à fait particulier. L'homme descend donc de l'animal, mais au fil de l'évolution, il devient exactement le contraire. Il devient l'image négative de l'animal, de la nature. Si l'animal est toujours un esclave, l'homme devient libre. Le matérialisme mène toujours à la liberté. Ce n'est qu'avec Bakounine, contrairement à Wilson, qu'elle conduit à une liberté active. Bakounine ne s'intéresse pas du tout à une adaptation sage et à l'obéissance.

« Toutes les branches de la science moderne, consciencieuse et sérieuse, convergent à proclamer cette mande, cette fondamentale et cette décisive vérité : oui, le monde social, le monde proprement humain, l'humanité en un mot, n'est autre chose que le développement dernier et suprême – suprême pour nous au moins et relativement à notre planète –, la manifestation la plus haute de l'animalité. Mais comme tout développement implique nécessairement une négation, celle de la base ou du point de départ, l'humanité est en même temps et essentiellement la négation réfléchie et progressive de l'animalité dans les hommes ; et c'est précisément cette négation aussi rationnelle que naturelle, et qui n'est rationnelle que parce qu'elle est naturelle, à la fois historique et logique, fatale comme le sont les développements et les réalisations de toutes les lois naturelles dans le monde – c'est elle qui constitue et qui crée l'idéal, le monde des convictions intellectuelles et morales, les idées. Oui, nos premiers ancêtres, nos Adams et nos Èves, furent, sinon des gorilles, au moins des cousins très proches du gorille, des omnivores, des bêtes intelligentes et féroces, douées, à un degré infiniment plus grand que les animaux de toutes les autres espèces, de deux

réaction en Allemagne, in Bakounine jeune hégélien, La philosophie et son dehors, Jean-Christophe Angaut, ENS éditions, 2007, p. 125

12. Ibidem, p. 136.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

facultés précieuses : la faculté de penser et la faculté, le besoin de se révolter. »¹³

Et qu'en est-il de la liberté humaine, alors, si l'homme ne descend pas du singe? Celui qui fait descendre l'homme de Dieu ne le crée pas à l'image de Dieu, mais à sa contre-image. Il le transforme en l'opposé de Dieu. Dieu est absolument libre; l'homme doit donc être un esclave. Les théologiens et les idéalistes sont donc tous des ennemis de la liberté humaine. Ils appartiennent à l'ancien monde positif et sont donc à abolir.

<i>Bakounine : original</i>	Si Dieu est, l'homme n'est pas libre; or l'homme peut et doit être libre, donc Dieu n'existe pas.
<i>Bakounine selon Mereschkowski (1907)</i>	Dieu existe, donc l'homme est – esclave. L'homme est libre, donc Dieu n'existe pas.
<i>Bakounine selon Steiner (1914)</i>	Si Dieu est, l'homme est esclave; or l'homme est libre, donc Dieu n'existe pas.
<i>Mereschkowski contre Bakounine</i>	Si Dieu est, l'homme est libre; or l'homme est esclave, donc Dieu n'existe pas.
<i>Bakounine selon Steiner (1919)</i>	Si Dieu est, l'homme est libre; or l'homme est esclave, donc Dieu n'existe pas.

Figure 2. Vue d'ensemble des différentes citations de Bakounine

L'éducation : la liberté comme début, milieu ou fin ?

Pour Bakounine, la liberté n'est pas au début, mais à la fin de l'éducation. L'enfant a besoin d'autorité pour être éduqué à la liberté. La liberté est le but,

13. Bakounine, Michel : *Gott und der Staat*, édition conjointe Grafenau : Trotzdem Verlag; Vienne : Monte Verita Verlag, 1995, p.46 / Traduction tirée de l'œuvre en accès libre sur le site Atramenta, p. 4.



le résultat d'une évolution. Ce qui résonne ici est la même approche que son rejet de la religion. La liberté n'est pas donnée à l'enfant. Il doit la conquérir peu à peu. Il n'est pas libre, mais devrait le devenir. Et comme le positif se transforme en négatif, l'autorité peut se transformer en liberté.

Les éducateurs anti-autoritaires, par la suite, ne pourront naturellement rien faire avec une telle approche. Selon eux, Bakounine n'est pas allé assez loin. Il n'a pas encore compris que la liberté ne peut venir que de la liberté. La liberté doit donc être placée au début de toute éducation.¹⁴

Steiner dit aussi que la liberté ne peut venir que de la liberté. Mais par liberté, il entend ici la liberté de la presse. En ce qui concerne l'éducation, il est plus proche de Bakounine que des éducateurs anti-autoritaires. Il exige la liberté plutôt pour l'*éducateur* que pour l'*éducation* : la liberté de l'*enfant* ne peut venir que de la liberté de l'*éducateur*. C'est la liberté de l'école Waldorf. Elle est non seulement compatible avec l'autorité de l'enseignant, mais aussi, dans les premières années scolaires, avec l'imitation de l'enseignant. Une différenciation qui fait défaut à Bakounine. Avec sa seule dialectique, il ne peut pas tenir compte des différentes phases de développement de l'enfant. Mais c'est ce qui est nécessaire pour pouvoir passer à la pratique. Les éducateurs anti-autoritaires manquent encore d'autre chose : la confiance en toute possibilité de transformation. Pour eux, l'autorité reste l'autorité. Elle ne peut pas se transformer en son contraire, la liberté. Alors qu'à l'origine, l'éducation Waldorf a été rejetée principalement parce qu'elle avait pour objectif la liberté, elle est aujourd'hui de plus en plus accusée d'être trop dirigiste. Le petit texte dit chaque matin à l'école Waldorf ne la rapproche-t-elle pas des écoles islamiques, qui fondent leur enseignement sur la prière du Coran ? Même les écoles publiques allemandes d'aujourd'hui ne seraient-elles pas plus libérales ?

À ma connaissance, Steiner ne s'est pas occupé des déclarations de Bakounine sur l'éducation. En revanche, il a relevé un article de Max Stirner : « Le faux principe de notre éducation ». Stirner s'y oppose à un compromis boiteux entre humanisme et réalisme. L'humanisme n'est pas seulement synonyme de latin et de grec, mais de toute une orientation pédagogique. Selon Stirner, une telle éducation attache de l'importance à la formation de la pensée, mais reste sans volonté. Le réalisme, lui, tente de promouvoir la volonté, mais manque d'idées. Tous deux se limitent à une connaissance qui reste impersonnelle. Stirner rejette

14. Barrué, Jean : Bakounine et l'éducation, in : Bakounine - Combats et Débats, publié par l'Institut d'études slaves, Paris, 1979, p. 167-174.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

non seulement ces deux principes, mais aussi leur affaiblissement : ils doivent au contraire se renforcer mutuellement. Ce qui est important ici, c'est ce que Stirner pose au début : la pensée doit devenir volonté. Comme Bakounine, Stirner a suivi l'école de Hegel. L'évolution n'est donc pas pour lui un concept linéaire. Le positif peut se transformer en négatif. Et comme Bakounine, il ne manque pas, pour ce changement de cap, de formules frappantes. Il résume lui-même son approche pédagogique :

« Le savoir doit mourir pour ressusciter comme volonté et, comme personne libre, se créer chaque jour à nouveau. »¹⁵ (souligné par Stirner)

Si Steiner compte cet article parmi les choses les plus importantes que la pédagogie ait jamais produites, on peut se demander si ce n'est pas seulement parce que l'objectif y est la personne libre, mais aussi pour la voie que Stirner y met en avant. Deux questions se posent : la voie de la volonté libre passe-t-elle par la pensée ? Cette voie fait-elle l'impasse sur l'autorité ?

Stirner établit consciemment un parallèle entre autorité sociale et autorité éducative. Mais cela ne signifie pas que, en tant que pédagogue, il accepte de se laisser marcher sur les pieds :

« Non plus qu'en d'autres sphères, on ne laisse en pédagogie la liberté percer, ni s'exprimer la force d'opposition : on exige la soumission.¹⁶ [...] L'insubordination et l'entêtement de l'enfant ont autant de droit que son désir de savoir. On met tout son soin à stimuler ce dernier ; que l'on provoque donc aussi la force naturelle de la volonté, l'opposition. L'enfant, à ne pas apprendre à sentir ce qu'il est, manque précisément le principal. Que l'on ne réprime pas sa fierté, sa franchise. Ma propre liberté reste assurée contre son arrogance. Car si la fierté dégénère en bravade, l'enfant veut me faire violence. Cela, moi qui suis autant que lui quelqu'un de libre, il ne m'est pas nécessaire de l'accepter. Faut-il cependant que je m'en défende en usant du commode paravent de l'autorité ? Non, je lui oppose la fermeté de ma propre liberté, ainsi l'arrogance des

15. Stirner, Max : *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, Dornach : Maison d'édition Rudolf Geering, 1997, p.37 / *Le faux principe de notre éducation ou l'humanisme et le réalisme*, Apache éditions, 2012, p. 18.

16. *Ibidem*, p. 13.



petits se brisera d'elle-même. L'homme total n'a pas besoin d'être une autorité ». ¹⁷

La liberté de l'enfant doit donc s'arrêter là où commence celle de l'éducateur. Comme tous deux sont déjà libres, leur liberté se heurte. Mais celui qui, en tant qu'éducateur, doit s'appuyer sur une autorité n'est qu'un demi-homme. Et lorsque l'enfant recherche le soutien de l'autorité ? S'il veut devenir un homme total, n'a-t-il pas d'abord besoin d'une autorité ? Il peut faire violence à l'homme total, mais celui-ci doit alors devenir autorité contre sa volonté.

On peut également se demander si le chemin de Steiner vers la volonté passe toujours par la pensée. Dans une comparaison entre l'Europe et l'Amérique, il décrit ce chemin comme étant celui de l'Europe centrale. Steiner a d'autres choses à dire sur la voie américaine, qui va en sens inverse, c'est-à-dire qu'elle conduit de la volonté à la pensée. Si l'on examine de plus près sa pédagogie Waldorf, il apparaît rapidement que son approche n'est pas celle de l'Europe centrale. Elle part de l'enfant. Chez l'enfant, la volonté précède la pensée. Pour se mettre à la place de l'enfant, il faut transformer sa pensée, ou plutôt sa *volonté*. Le fait qu'elle essaie de le faire est précisément ce qui rend la pédagogie Waldorf universelle. Ici, Steiner rencontre à nouveau Bakounine ou Proudhon, qui va jusqu'à dire que l'homme pense avec ses mains. C'est à l'enfant que cette pensée s'applique le mieux.

La situation est bien différente si l'on ne s'appuie pas sur la pédagogie Waldorf, mais sur la Philosophie de la liberté de Steiner. Sa structure seule parle d'elle-même. Après la *science* de la liberté vient la *réalité* de la liberté. Il faut d'abord penser, puis réaliser. Ici, un Européen du centre écrit pour les Européens du centre. D'où son conseil aux traducteurs anglais : ils doivent d'emblée souligner plus fortement la volonté en parlant dans le titre de pensée active. Comme il l'a écrite, la Philosophie de la liberté n'est pas pour les enfants, ni pour les Anglais. Il est significatif que Mackay, lorsqu'il a lu la Philosophie de la liberté, ait sauté la première partie sur la science de la liberté. Il ne s'intéressait qu'à la liberté *réelle*. Mais la liberté *scientifique* est justement ce qui, selon Steiner, manquait encore dans l'œuvre principale de Stirner, « L'unique et sa propriété ». Et ce, bien que Stirner, dans son précédent article sur l'éducation, ait toujours voulu partir de la pensée. Si l'on s'abstient de cette introduction scientifique, il ne devrait plus y avoir de différence entre Stirner et Steiner. Mackay n'en a pas tenu compte. C'est peut-être aussi une clé de l'affirmation de

17. Ibidem, p. 16.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

Steiner selon laquelle Stirner et Mackay aspirent à une liberté extérieure, alors qu'il entendait par sa Philosophie une liberté purement intérieure. Intériorité pourrait être synonyme de science. Pour Steiner, la tentation anarchiste aurait été de renoncer à cette science, car aucun anarchiste ne s'y intéresse.

En tout cas, pédagogie et philosophie ne sont pas synonymes pour Steiner. La Philosophie de la liberté n'est pas une pédagogie, mais une éducation pour les adultes, une éducation de soi qui ne part pas de la volonté, mais de la pensée.

Mais qu'est-ce qui amène Steiner à parler d'un accord entre sa Philosophie de la liberté et l'ouvrage majeur de Stirner ? Tous deux entendent-ils peut-être la même chose par liberté ? Qui est cet individualiste éthique, qui est cet Unique et sa propriété ?

Chez Steiner, la non-liberté a deux faces. L'individualisme éthique consiste à voir ces deux faces. D'une part, il s'agit de la contrainte physique. Par exemple, mes pulsions me forcent à manger, ce qui est certainement inévitable. Pour d'autres pulsions, on peut davantage se poser la question. Or non seulement le physique, mais aussi le spirituel peut devenir une contrainte.

« Si je me distingue de mon semblable, ce n'est point parce que nous vivons dans deux mondes spirituels totalement différents, mais au contraire parce que d'un monde spirituel commun à tous deux, nous recevons chacun des intuitions différentes. Lui veut réaliser ses propres intuitions, moi les miennes. Si réellement nous puissions tous deux à l'idée, sans obéir à une impulsion extérieure (*physique ou spirituelle*), nous nous rencontrerons forcément dans la même aspiration, dans les mêmes intentions. Seul l'homme qui n'est pas libre moralement, *enchaîné par l'instinct naturel ou l'impératif d'un devoir accepté*, repousse son voisin qui n'obéirait pas au même instinct ou à la même loi »¹⁸ (souligné par moi)

Il y a bien sûr beaucoup plus dans cette citation que ce que j'ai souligné. Mais je ne vais pas tarder à y revenir.

Quelques pages plus loin, Steiner cite une phrase de Kant sur la sublimité du devoir comme exemple de contrainte spirituelle. Le contre-exemple est ici Schiller, qui se plaint ironiquement qu'il remplit malheureusement ses devoirs

18. GA 4, p.166, 14 1978, 1894 / Philosophie de la liberté, p. 157.



par inclination. Schiller approfondit le sujet dans une note de bas de page de son essai « Sur l'éducation esthétique de l'homme » :

« D'une façon générale, on appelle noble une âme qui, par la manière dont elle traite même l'occupation la plus limitée et l'objet le plus médiocre, possède le don de les transformer en un infini. [...] Le moraliste [Kant] nous enseigne certes que l'on ne peut jamais faire *plus* que son devoir, et il a pleinement raison s'il ne pense qu'à la relation des actes à la loi morale. Mais quand il s'agit d'actions qui visent simplement à une fin, c'est bien dépasser le devoir que de *dépasser cette fin* et de pénétrer dans le suprasensible (ce qui ne peut signifier ici que réaliser les choses matérielles sous une forme esthétique), car le devoir peut énoncer à titre de précepte que la *volonté* est sacrée et non pas que la *nature* a déjà pris un caractère sacré. Le devoir ne peut donc certes pas être *dépassé moralement*, mais il peut l'être esthétiquement, et une conduite qui le dépasse s'appelle noble. [...] Une conduite noble doit être distinguée d'une conduite sublime. La première dépasse l'obligation morale, mais ce n'est pas le cas de la seconde, bien que nous ayons pour celle-ci incomparablement plus d'estime que pour la première. »¹⁹ (souligné par Schiller)

Mais contrairement à Schiller, Steiner ne donne même pas raison moralement à Kant. Il considère qu'un dépassement non seulement *esthétique* mais aussi *moral* du devoir est possible, et il appelle ce dépassement « individualisme éthique ». Si Schiller en reste à un *art* de la liberté, Steiner poursuit jusqu'à sa Philosophie de la liberté.

« L'acte libre n'exclut pas les lois morales ; au contraire, il les inclut. Par contre, il s'avère supérieur à l'acte simplement dicté par ces lois. Pourquoi une action accomplie par amour favoriserait-elle moins le bonheur de tous que celle commise uniquement par devoir de servir ce bonheur ? Le principe du devoir pur élimine la liberté, parce qu'il renie le facteur individuel et exige la soumission à la norme générale. L'acte libre ne se conçoit que du point de vue de l'individualisme éthique. »²⁰ (souligné par moi)

19. Schiller, Friedrich : L'éducation esthétique de l'homme. Aubier, Paris, 1943, p. 184.

20. GA 4, p.165, 14 1978, 1894 / Ibidem.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

On retrouve chez Stirner la même méfiance à l'égard de l'esprit, qui devient un devoir. Il souligne, comme Schiller et Steiner, que ce n'est pas seulement par son corps que l'homme peut devenir non libre :

« Le Christianisme s'est proposé de nous délivrer du déterminisme de la nature et de la fatalité des appétits. Son but était donc que l'homme ne se laissât plus déterminer par ses désirs et ses passions, ce qui n'implique pas que l'homme ne doit pas avoir de désirs, de passions, etc., mais qu'il ne doit pas se laisser posséder par eux, qu'ils ne doivent pas être dans sa vie des facteurs fixes, incoercibles et inéluctables. Mais ce que le Christianisme (la Religion) a machiné contre les appétits, ne serions-nous pas en droit de le retourner contre l'Esprit (pensées, représentations, idées, croyances, etc.), par lequel il prétend que nous soyons déterminés ? Ne pourrions-nous exiger que l'Esprit, les représentations, les idées, ne pussent plus nous déterminer, cessassent d'être fixes et hors d'atteinte, autrement dit « sacrées » ? Cela aurait pour effet de nous affranchir de l'Esprit, de nous délier du joug des représentations et des idées. Le Christianisme disait : 'Nous devons bien posséder des appétits, mais ces appétits ne doivent pas nous posséder.' Nous lui répondons : 'Nous devons bien posséder un esprit, mais l'Esprit ne doit pas nous posséder.' »²¹ (souligné par Stirner)

L'homme trop spirituel « bat la campagne ». ²² Il a une fixation, ou plutôt, elle l'a. Comme l'a dit Steiner : « il faut savoir faire l'expérience vivante de l'idée, *sinon* l'on devient son esclave ». Les passions possèdent l'homme trop corporel. Stirner considère ces deux non-libertés comme des phases de la biographie humaine. Le corps possède l'enfant, l'esprit possède la jeunesse. La tâche de l'éducation est donc de sortir l'homme de ces deux impasses. Ce à quoi ressemble cet homme doit encore être clarifié. Mais une chose devrait être claire maintenant : Stirner et Steiner sont d'accord pour dire que le manque de liberté a deux visages.

Le deuxième point où ils se rencontrent est étroitement lié à ce premier. Dans son article sur l'éducation, Stirner se fixe comme objectif la *personne* libre.

21. Stirner, Max : *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart : Reclam, 1991, p.67-68.
« L'Unique et sa propriété », *La Table ronde*, Paris, 2000, p. 66.

22. *Ibidem*, p. 52.



Déjà à ce moment-là, il met l'accent sur la personne, et non sur la liberté. Il n'est tout simplement pas indifférent de savoir *qui* est libre :

« Le mal que peut nous faire le déchaînement de nos passions, combien le connaissent pour en avoir souffert ! Mais que le libre Esprit, la radieuse spiritualité, l'enthousiasme pour des intérêts idéaux puissent nous plonger dans une détresse pire que ne le ferait la plus noire méchanceté, c'est ce que l'on ne veut pas voir ; et l'on ne peut d'ailleurs s'en aviser, si l'on n'est et ne fait profession d'être un égoïste. »²³ (souligné par moi)

Il ne s'agit donc pas de la liberté de pensée, mais de la liberté de la personne. Après tout ce qui a été dit sur l'esprit, il est compréhensible que sa liberté me passe sous le nez. S'il est libre, alors je suis lié. Mais la question est de savoir comment cette affirmation est compatible avec l'approche de la triarticulation sociale. N'est-ce pas la liberté de la vie de *l'esprit* qui est recherchée ? Chez Stirner, au contraire :

« Et que restera-t-il, quand je serai délivré de tout ce qui n'est pas moi ? Moi, toujours et rien que Moi ! Mais la liberté n'a plus rien à voir avec ce Moi ; que deviendrai-je une fois libre ? Sur ce sujet, la liberté reste muette ; elle est comme nos lois pénales, qui, à l'expiration de sa peine, ouvrent au prisonnier la porte de la geôle et lui disent « va-t-en ». ²⁴ Je ne trouve rien à redire à la liberté, mais je te souhaite plus que de la liberté ; tu ne devrais pas être tout bonnement quitte de ce que tu ne veux pas, tu devrais aussi avoir ce que tu veux ; il ne te suffit pas d'être « libre », tu dois être plus, tu dois être 'propriétaire'. »²⁵ Le but n'est plus la liberté, mais la « propriété ». La liberté n'est plus la fin, mais le milieu, elle n'est plus qu'un moyen de venir à moi-même. Mais Steiner voit aussi ce Moi. Esprit et individu sont synonymes pour lui. Et c'est précisément parce que cet individuel existe, et seulement pour cette raison, que la vie de l'esprit exige une liberté absolue. Il n'y aurait sinon rien que l'on pourrait laisser libre. L'élément moteur et actif réside dans l'individu. Le reste est passif, tombera. Ce que Stirner entend par propriété et qui le distingue de la liberté, c'est ce que Steiner entend par liberté réelle. Cette idée est illustrée au mieux par un passage où Stirner utilise la même

23. Ibidem, p. 56.

24. Ibidem, p. 159.

25. Ibidem, p. 154.



LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

image que Wilson auparavant : il veut montrer une fois de plus, par l'exemple de la voile, ce que signifie la liberté.

« On ne reconnaît pas que toute liberté est, dans la pleine acception du mot, essentiellement — un auto-affranchissement, c'est-à-dire que je ne puis avoir qu'autant de liberté que m'en crée mon individualité. Les moutons seront bien avancés que personne ne rogne leur franc-parler ! Ils en restent au bêlement. [...] Une liberté reçue en cadeau cargue ses voiles dès que la tempête s'élève — ou que le vent tombe ; elle doit toujours être poussée par une brise douce et modérée. »²⁶

La « propriété » de Stirner est la puissance qui conduit à une liberté active, à une liberté qui n'est pas donnée, mais conquise. En créant ce mot, il évite la confusion avec tout ce que l'on peut entendre autrement par liberté. Tout comme Steiner a pu, par la création d'une expression nouvelle, « individualisme éthique », éviter la confusion avec ce que la plupart des gens entendent par anarchisme. Cependant, Steiner a moins peur des contacts avec la liberté. Et aussi avec l'esprit.

Steiner a une relation particulière avec ce qui est écrit en majuscules chez Stirner, le Moi. Stirner formule ce qui est le personnel de manière plus radicale. Steiner renonce à cette exagération. Au contraire, le personnel connaît chez lui une transformation : le plus personnel, le Moi, est en même temps le plus général. On peut citer ici le même passage de la Philosophie de la liberté que précédemment, mais en plaçant l'accent différemment.

« Si je me distingue de mon semblable, ce n'est point parce que nous vivons dans deux mondes spirituels totalement différents, mais au contraire parce que d'un monde spirituel commun à tous deux, nous recevons chacun des intuitions différentes. Lui veut réaliser ses propres intuitions, moi les miennes. Si réellement nous puissions tous deux à l'idée, sans obéir à une impulsion extérieure (physique ou spirituelle), nous nous rencontrerons forcément dans la même aspiration, dans les mêmes intentions. Seul l'homme qui n'est pas libre moralement, enchaîné par l'instinct naturel ou l'impératif d'un

26. Ibidem, p. 162.



devoir accepté, repousse son voisin qui n'obéirait pas au même instinct ou à la même loi. »²⁷ (souligné par moi)

Le Moi en tant qu'esprit construit un pont allant de la liberté vers l'égalité. Stirner s'y opposerait. Pour lui, un tel esprit serait un danger non seulement pour la liberté, mais aussi pour la propriété. Comme Schiller, il préfère rester avec l'intériorité de l'âme, pour éviter l'unilatéralité du corps et de l'esprit.

Ainsi, comme déjà avec Bakounine, la différence entre Stirner et Steiner ne réside pas dans leur conception de la liberté. On aura aussi du mal à trouver une liberté passive chez Stirner. Le rejet anarchique du spirituel est à nouveau le point décisif. Chez Steiner, l'esprit est tout à fait compatible avec la liberté, et la propriété avec l'égalité dans l'esprit. Cependant, pour ne pas être mal compris par ceux qui entendent autre chose par égalité, il met ce dernier point de vue de côté pendant toute la période de la triarticulation.

Association et fraternité : syndicalisme ou conseils d'entreprise ?

Dans les deux chapitres précédents, la question de la liberté était centrale. Il s'est avéré que la position des anarchistes envers cette liberté n'est pas mal du tout. La question est maintenant de savoir si ce jugement vaut également pour la fraternité. Au lieu de *fraternité*, Steiner parle souvent d'*association*. Cela semble un peu plus sobre, et correspond donc bien à sa demande de ne pas glisser dans le lyrique quand il s'agit de la vie de l'économie. Mais le mot association n'a pas été inventé par Steiner. Au contraire, il a une longue histoire. Il reste cependant à savoir si Steiner s'y réfère réellement, tout au moins tacitement, ou s'il donne à l'expression un sens propre, complètement nouveau.

Si l'on s'en tient à la racine latine du mot, association signifie regroupement, union. On ne dit pas *qui* se réunit. La situation est bien différente quand on sait que ce concept a été inventé par le socialisme français primitif. Dans ce contexte, on parle d'union *économique*. Une association culturelle ou politique n'est plus une association au sens de Steiner. Même Marx utilise encore le terme d'association dans ce sens économique. Avec Marx, cependant, une

27. GA 4, p.166, 14 1978, 1894 / p. 157.



nouvelle tradition commence, comme nous l'avons déjà mentionné, qui se détache rapidement du socialisme primitif. Le nouvel objectif est le socialisme scientifique. Le socialisme primitif est rebaptisé « socialisme utopique », car il faisait encore appel à la bonne volonté des hommes. Mais l'évolution vers le socialisme ne peut pas venir des hommes, mais seulement d'elle-même. Elle doit résulter des circonstances. La concurrence économique aboutit à elle seule à la concentration du capital dans des mains de moins en moins nombreuses. Elle s'annule donc d'elle-même. L'État n'a plus qu'à exproprier les derniers capitalistes et on aura le socialisme, la socialisation du capital. Steiner souligne que Marx se contredit sur ce point précis. Il veut une évolution purement passive, mais l'État doit intervenir activement. Ici, un autre aspect est décisif : l'association de Marx n'est plus une union purement économique. L'association est l'État.

Au sein du socialisme primitif, des voix se sont également élevées en faveur de l'inclusion de l'État dans l'association. Mais on l'oublie facilement, car les marxistes n'y attachent aucune importance particulière. Ce qui les intéresse, c'est la différence fondamentale entre l'utopie et la science. La réalité est quelque peu différente. Le socialisme primitif comprend deux courants, qui se sont ensuite divisés en deux mouvements indépendants et hostiles. L'une des directions ne s'appuie pas seulement sur les personnes, mais aussi sur l'État. C'est lui qui doit agir. Ce début de toute passivité s'accroît jusqu'à devenir le socialisme scientifique. L'autre direction en reste à l'homme, et ne veut rien entendre de l'État. Elle devient l'anarchisme. Le syndicalisme doit également être compté dans cette deuxième direction. Il défend les associations purement économiques, les syndicats ; c'est ce qu'il appelle l'*action directe*. De ce point de vue, la tentative d'influer sur l'économie par le biais de l'État est une action indirecte. Et comme pour tous les détours, le danger est grand d'oublier son but initial. L'action indirecte ne devient pas du tout action, l'activité devient pure passivité.

Comme le socialisme primitif, le syndicalisme a joué un rôle important en France. Mais les deux ont été largement oubliés. Quiconque parle d'association en France aujourd'hui n'est pas mieux compris qu'en Allemagne. L'association (au sens de Steiner) n'a pas le sens habituel d'association, qui n'a rien à voir avec l'économie. Le terme était déjà quasiment inconnu des travailleurs allemands à l'époque de Steiner. Celui-ci l'a donc rapidement abandonné, préférant le remplacer par celui qui était utilisé par les travailleurs de l'époque,

les conseils d'entreprise. Ce choix témoigne de son pragmatisme. La question est toutefois de savoir où se trouvent les points de rencontre.

C'est Steiner lui-même qui mentionne le plus important de ces points de rencontre. Il le souligne notamment dans ses conférences aux travailleurs : le mouvement des conseils d'entreprise montre que la révolution politique a laissé la question économique ouverte. En Allemagne, elle aurait pu en rester aux conseils d'ouvriers et de soldats de novembre 1918. Au lieu de cela, une deuxième révolution a eu lieu au printemps 1919, visant cette fois à une transformation directe de l'économie. L'indépendance des différentes questions sociales parle ainsi d'elle-même. Les historiens allemands ont longtemps mal compris cet aspect du mouvement des conseils d'entreprise. Soit ils rejetaient les conseils de manière si fondamentale qu'ils n'étaient plus prêts à les différencier davantage, soit ils étaient tellement marxistes que la révolution politique leur suffisait. Une deuxième révolution économique indépendante aurait remis en question leur vision de l'histoire. Mais c'est précisément ce qui rend si intéressant le mouvement des conseils d'entreprise de l'époque. Il ne voulait pas attendre une quelconque loi sur les conseils d'entreprise, mais façonner lui-même l'économie.

Mais c'est là que s'arrêtent les ressemblances entre les conseils d'entreprise et l'association telle que l'entend Steiner. On peut le constater dans les projets des différents théoriciens des conseils d'entreprise, qui se fondent sur l'hypothèse que la création de ces conseils accentuera l'égoïsme des entreprises. D'autres institutions extérieures doivent donc agir sur les conseils d'entreprise pour compenser cet égoïsme. Ce qui distingue ici les projets les uns des autres, c'est uniquement qui doit compenser cet égoïsme. Il existe par exemple des variantes centralisatrices, qui s'appuient sur les syndicats, et des variantes résolument décentralisatrices, qui veulent impliquer les communautés locales. Steiner voit également le danger de l'égoïsme des entreprises. Il parle à leur sujet d'une menace d'*individualisation*. Cela montre à quel point il aborde différemment la vie de l'esprit et la vie de l'économie. Ce qui est souhaitable dans la vie de l'esprit, l'individualisme, doit être évité dans la vie de l'économie. Les entreprises devraient donc également être socialisées chez Steiner. Mais pour lui, c'est précisément l'une des tâches des conseils d'entreprise. Ils devraient se mettre en réseau les uns avec les autres afin de pouvoir voir plus loin que le bout de leur nez. La *socialisation* doit venir de l'intérieur, et non être imposée de l'extérieur.



Steiner va encore plus loin que ce que l'on attendrait sinon des conseils d'entreprise. Ceux-ci devraient non seulement travailler en réseau entre eux, mais aussi avec des conseils de « circulation » et de consommation. Dans le cas contraire, leur fraternité resterait incomplète et se limiterait aux producteurs.

Les conseils d'entreprise n'ont même pas pu s'imposer là où ils étaient en accord avec le concept d'association de Steiner. Après quelques mois seulement, il n'y avait plus aucune trace des conseils d'entreprise *sauvages*, c'est-à-dire de ceux qui s'étaient formés sans base légale. En ce qui concerne leur mise en réseau, elle a été expressément interdite dans la loi sur les conseils d'entreprise à l'initiative des syndicats, et non pas, contrairement à ce que l'on pourrait supposer, à l'initiative des entrepreneurs. Les syndicats voulaient affaiblir les conseils d'entreprise, ce qu'ils justifiaient précisément par le fait qu'ils pouvaient les inciter à être égoïstes. Mais ce sont eux qui ont conduit les conseils d'entreprise à cet égoïsme en leur bandant les yeux pour les empêcher de voir le tout. Le tout, le général, c'étaient eux, les syndicats, et eux seuls.

La ressemblance de l'association de Steiner avec le syndicalisme va encore plus loin que celle avec les conseils d'entreprises. Ce n'est pas pour rien qu'au début, Steiner attend des syndicalistes qu'ils aient une meilleure compréhension de la triarticulation sociale que les marxistes. Il considère que le syndicalisme est sain, dans la mesure où il fait une nette distinction entre l'État et l'économie. Au lieu de parler d'action directe, souvent confondue avec le terrorisme, Steiner réécrit la principale préoccupation des syndicalistes : ils veulent agir sur l'économie directement, plutôt qu'en faisant le détour par l'État. Un autre élément caractéristique du syndicalisme est la volonté de travailler localement, d'embrasser l'ensemble de l'économie d'une région. En France, jusqu'à la Première Guerre mondiale, les *bourses du travail* locales étaient encore plus puissantes que les syndicats. En Allemagne, elles en étaient loin, mais étaient cependant présentes en tant que localistes. Ces syndicalistes pouvaient imaginer d'autres institutions inter-entreprises que les seuls syndicats de branche ou même l'État et ses versions locales, les communes.

Un syndicalisme fort aurait donc été favorable à l'initiative du conseil d'entreprise de Steiner à Stuttgart. Mais à cette époque, ce syndicalisme se concentrait surtout sur la région de la Ruhr. Malgré toutes les similitudes, Steiner, selon ses propres dires, n'a pas non plus réussi à gagner les syndicalistes à la triarticulation sociale. A qui il s'est adressé, il ne le mentionne pas. Quoi qu'il en soit, il estime inutile de s'interroger davantage sur ce que le syndicalisme pense de la triarticulation sociale. La priorité est tout autre : il faut répandre l'idée de

triarticulation sociale au point que les syndicalistes soient obligés d'eux-mêmes de prendre position ; il ne devrait pas être nécessaire de les interroger à ce sujet. Steiner est donc fondamentalement opposé à une comparaison entre le syndicalisme et la triarticulation sociale, *parce qu'*elle détourne l'attention de la nécessité de diffuser la triarticulation sociale. Ce serait exact *si* cela détournait l'attention de cette propagation. Mais une des conditions minimales d'une telle diffusion est de connaître les autres orientations politiques. Il est donc logique d'en discuter avec elles. Toutefois, on ne doit pas se faire d'illusions sur la possibilité que ces autres orientations politiques puissent faire le travail à sa place. Aussi nombreux que soient les recoupements avec le syndicalisme, dès qu'il s'agit de répandre la triarticulation sociale, on ne peut compter que sur soi-même. Trop souvent, pour les triarticulateurs, la politique d'alliance n'est qu'un substitut à leur propre travail de persuasion.

Bien que Steiner rejette fondamentalement l'idée d'une comparaison entre le syndicalisme et la triarticulation sociale comme étant un signe de paresse, il répond à la question d'un participant de manière plus détaillée et fournit quelques éléments permettant une telle comparaison. L'élément positif de l'action directe a déjà été mentionné. Mais il en arrive aussi à la condamnation du syndicalisme comme étant vieux et dépassé. La question est, bien sûr, de savoir ce qui pourrait y être vieux. Or Steiner ne le dit pas. Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question qu'il s'embrouille dans sa description du syndicalisme. Il parle soudain de corporations professionnelles, mais ce n'est vrai que pour les syndicats allemands habituels, alors que les syndicalistes et les localistes ont une organisation inter-professionnelle. Aux yeux de Steiner, ces corporations professionnelles n'appartiennent pas à la vie de l'économie, mais à la vie de l'esprit. Contrairement aux associations, elles devraient viser à rassembler des expériences similaires menées dans le monde, ce qui a rapidement un impact moral. C'est l'une des déclarations très intéressantes de la période de la triarticulation, où Steiner unit à nouveau la vie de l'esprit avec l'égalité au lieu de la liberté. Les égaux doivent s'assembler autour de leurs similitudes. L'association, en revanche, rassemble des expériences du monde qui se complètent. Il n'en résulte pas de moraline, mais un jugement associatif, c'est-à-dire la fraternité non lyrique déjà mentionnée. On pourrait par conséquent accuser les corporations professionnelles et donc les syndicats de se leurrer complètement sur eux-mêmes : ils gaspillent leur prédisposition spirituelle dans des activités économiques. Mais les syndicalistes n'ont pas cette prédisposition et n'ont donc rien à gaspiller. Si l'on veut déterminer ce qui pourrait être vieux dans le syndicalisme, il faut s'en occuper soi-même.

LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

Caractéristique du syndicalisme français est l'attitude de Pelloutier, qui a dirigé la Fédération des bourses du travail. Dans un article, il tente lui-même de mettre en évidence leur proximité avec l'anarchisme. Ce qu'il souligne, c'est l'absence de hiérarchie, la liberté qui est laissée aux membres. D'où le terme d'anarcho-syndicalisme. Mais il y a une exception à cette liberté :

« Ainsi, d'une part, les 'syndiqués' sont aujourd'hui en état d'entendre, d'étudier et de recevoir les doctrines libertaires ; d'autre part, les anarchistes n'ont pas à craindre, en prenant part au mouvement corporatif, d'être obligés d'abdiquer leur indépendance. Les premiers sont prêts à admettre, les seconds peuvent fortifier une organisation dont les résolutions résultent du libre accord ; qui, suivant le mot de Grave, 'n'ait ni lois, ni statuts, ni règlements auxquels chaque individu soit forcé de se soumettre sous peine d'un châtement quelconque préalablement déterminé' ; que les individus aient la faculté d'abandonner quand il leur plaira, sauf, je le répète, le cas où la lutte contre l'ennemi est engagée ; qui, pour tout dire, soit une école pratique d'anarchisme. »²⁸

Dès qu'il s'agit de combattre l'ennemi, c'est-à-dire les employeurs, par le biais d'une grève ou, de préférence, d'une grève générale, on attaque de toutes ses forces. La lutte des classes marxistes réclame ses victimes. Steiner, en revanche, a ouvertement exprimé son opposition à la grève, même devant des travailleurs, car c'est le prolongement des moyens de la politique dans la vie de l'économie. On voit chez Pelloutier comment, à ce moment précis, l'anarchisme se transforme en militarisme. Ce n'est pas pour rien que de nombreux anarchistes ont justifié leurs doutes sur le syndicalisme par le fait qu'il s'accroche à la lutte des classes. L'anarchisme reste l'affaire des travailleurs, au lieu de se référer à l'humanité entière. Steiner n'adhère pas non plus au principe de la lutte des classes et appelle les conseils d'entreprises à impliquer le plus grand nombre possible de directeurs d'usine. Ceux-ci peuvent et doivent rester ; il suffit qu'ils aient la confiance des travailleurs. Ils sont nécessaires pour assurer la continuité de la vie de l'économie.

28. Pelloutier, Fernand : Der Anarchismus und die Gewerkschaften, in : Oberländer, Erwin : Dokumente der Weltrevolution - Volume 4 : Anarchism, Freiburg, p.323-324, 1972, 1895 / L'anarchisme et les syndicats ouvriers, Les Temps nouveaux, 2-8 novembre 1895, in D. Guérin, Ni Dieu ni maître, anthologie de l'anarchisme, tome 2.



Derrière l'exigence de Steiner de ne pas tomber dans la lutte des classes se cache sa conception du capital, qui est fondamentalement différente de la conception marxiste. Steiner souligne le rôle organisateur du capital dans la vie de l'économie. Ce qui donne de la valeur au capital n'est pas le travail cristallisé en lui : il suffit qu'il soit géré par quelqu'un qui en est incapable et tout le travail est gaspillé ; il est tout simplement sans valeur. Dans ce cas, les travailleurs doivent effectivement faire des heures supplémentaires pour pallier ces défaillances. On peut parler ici d'une *plus-value*, que le capitaliste dissimule. Il ne pourra certainement pas compter sur la confiance des travailleurs, car il manque pour cela toute base objective. Mais si le capitaliste est à la hauteur de sa tâche, la situation s'inverse. En utilisant le capital, il peut épargner aux travailleurs suffisamment de travail pour qu'ils n'aient pas besoin de travailler davantage pour lui. Il vit alors non pas de la plus-value, mais de ce moins de travail, d'une *moins-value*. Il en va de même, fondamentalement, pour tous les travailleurs intellectuels. Avec eux, il n'y a toujours que deux possibilités : soit ils vivent du travail qu'ils épargnent aux autres travailleurs, soit ils ne sont pas à leur place.

Les syndicalistes ne voient pas les choses ainsi en ce qui concerne les capitalistes : ceux-ci, non seulement vivent tous de la plus-value, mais ne peuvent tout simplement pas faire autrement. Ils devraient donc être supprimés. Ce caractère unilatéral du syndicalisme peut s'expliquer par l'influence du marxisme. Mais pas nécessairement. Car on trouve suffisamment de raisons pour une telle attitude au sein de l'anarchisme. La théorie de la valeur ajoutée se retrouve non seulement chez Marx, mais aussi chez Proudhon. Peu importe lequel des deux en est le véritable inventeur. Ce qui est décisif, c'est que ces deux théories de la valeur ajoutée ont le même résultat : le capitaliste non seulement est superflu, mais il est un parasite du travail.

Proudhon l'illustre par un exemple.²⁹ Si une poutre est trop lourde pour un seul travailleur, il en faut plusieurs. Mais ces travailleurs ne pourraient pas déplacer cette poutre individuellement. Ils ne peuvent la déplacer qu'ensemble. Plusieurs travailleurs sont donc plus que la somme des travailleurs individuels. De ce plus naît la plus-value, qui devrait en fait revenir aux travailleurs, mais qui est subtilisée par le capitaliste. Il leur vole le fruit de leur travail commun. Ici, seule la lutte commune aide.

29. Proudhon, Pierre Joseph : Qu'est-ce que la propriété? Edition Marcel Rivière 1926 de l'édition originale de 1840, pp. 215-217.

Voici donc suffisamment de matériel théorique pour une bonne lutte des classes – mais qui ne suffit pas pour bien comprendre la vie de l'économie. On peut s'en rapprocher en reprenant l'exemple de Proudhon et en le complétant. Supposons que jusqu'à présent, plusieurs ouvriers aient été nécessaires pour transporter la poutre. Maintenant, il arrive un chef intelligent qui organise le tout de manière à ce qu'il puisse être géré par une seule personne. Ici, l'explication de Proudhon ne s'applique plus, mais seulement celle de Steiner. Le chef intelligent est peut-être un capitaliste, mais il n'a volé aux travailleurs que le gaspillage de leur travail commun. L'approche de Steiner peut même être appliquée non seulement à ce nouvel exemple, mais aussi à celui de Proudhon. Supposons que le capitaliste n'en soit pas encore là et qu'il ait besoin de plusieurs ouvriers pour porter les poutres. Il devra alors au moins veiller à ce qu'ils se réunissent au bon moment, afin qu'aucun d'entre eux n'ait à gaspiller son travail solitaire.

Il ne s'agit pas de chanter les louanges du capitalisme. Au vu des capitalistes d'aujourd'hui, il n'y a vraiment pas de quoi. Il s'agit uniquement d'un aspect de la triarticulation sociale qui, pour tout syndicaliste, constitue une raison de s'enfuir, car cela exigerait de lui qu'il pactise avec l'ennemi. Steiner se justifie en disant que le capital n'est pas un problème en soi, mais une bénédiction s'il reste entre les mains de ceux qui sont vraiment capables de le gérer. Or ce n'est possible que si ce capital ne peut plus être acheté, mais qu'il est donné spécifiquement à ceux qui ont les capacités correspondantes. Le capital ne doit donc pas devenir marchandise. Il n'appartient pas à la vie de l'économie, mais à la vie de l'esprit. Steiner considère cette nouvelle affectation du capital comme l'un des points clés de la question sociale. Si l'on agissait en conséquence, il n'y aurait bientôt plus de plus-value, mais seulement la valeur du travail intellectuel, la moins-value. Les syndicalistes n'étaient pas préparés à une telle réévaluation de l'esprit.

Ils n'auraient probablement pas non plus été prêts à introduire les trois types de conseils, qui, selon Steiner, appartiennent à une fraternité économique complète. Les conseils d'entreprise, au sens de « conseils de producteurs », ne posaient bien sûr aucun problème aux syndicalistes, même si tous les producteurs n'y participaient pas. Ils ne considéraient les capitalistes tout simplement pas comme productifs. Les syndicalistes auraient peut-être pu être d'accord pour les « conseils de consommateurs ». Le terrain ici était bien préparé par Kropotkine et son accent sur la consommation. La situation est différente pour les « conseils de circulation ». Car Proudhon a préconisé à plusieurs reprises le contact direct entre les producteurs et les consommateurs

et s'efforce de contourner le plus possible le commerce, notamment les banques. Il considère les commerçants comme des parasites du travail, qui rendent les produits inutilement chers. Ce n'est donc pas une condition particulièrement favorable pour admettre le point de vue de Steiner, selon lequel le commerce, s'il est dans des mains compétentes, a essentiellement pour effet de faire baisser les prix. Une vision des choses qui est difficilement acceptable non seulement pour un anarchiste comme Proudhon, mais aussi pour de nombreux anthroposophes. Ce qu'ils entendent par association n'est souvent guère plus que la commercialisation directe de leurs produits agricoles, avec l'élimination du commerce intermédiaire.

Argent d'achat, argent de prêt et argent de don : argent sans intérêt ou argent vieillissant ?

Silvio Gesell, pour autant que je sache, ne s'est jamais considéré comme un anarchiste. Dans sa critique de l'intérêt, il fait cependant référence à plusieurs reprises à Proudhon. Ses propositions pour la suppression de l'intérêt par le biais d'une monnaie « franche » ou « libre »³⁰ peuvent également être mises en œuvre sans recours à l'État. Sa sympathie pour les physiocrates, qui se sont opposés au contrôle de l'économie par l'État, va également dans ce sens. Cela a amené Günther Bartsch à découvrir, ou plutôt à inventer, Gesell pour l'anarchisme. Si je profite de l'occasion pour comparer Gesell et Steiner, cela ne signifie pas que je partage l'opinion de Bartsch. Ce que je trouve passionnant dans une telle comparaison, c'est le résultat : quand deux personnes disent la même chose, ce n'est pas toujours la même chose.

Silvio Gesell rejette l'étalon-or de l'époque en arguant que l'argent doit s'user comme n'importe quelle marchandise. On retrouve ces deux arguments chez Steiner. D'une part, il rejette l'or comme garantie de la monnaie. D'autre part, à l'instar de Gesell, il parle de la nécessité d'introduire une monnaie qui s'use comme une marchandise. Ce deuxième point commun est d'autant plus frappant que cette suggestion d'une monnaie qui s'use n'était vraiment pas courante à l'époque. Rien n'est donc plus évident que de mettre Gesell

30. Deux traductions existantes pour « Freigeld », auxquelles s'ajoute, plus récemment, celle de « monnaie fondante ».

LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

et Steiner sur un pied d'égalité sur ce point et d'encourager leurs partisans respectifs à travailler ensemble.

Mais on trouve des déclarations de Steiner sur Gesell et sa théorie de l'argent, ou plutôt sur l'alternative à l'argent de l'époque que Gesell préconisait, la monnaie franche. Ces déclarations ne sont pas particulièrement positives. Il a un jour qualifié l'approche de Gesell de partielle³¹, c'est-à-dire unilatérale, par opposition à la triarticulation sociale, qui est, selon lui, globale. Il y revient plus tard et rejette d'emblée la monnaie franche de Gesell comme étant une utopie.³²

Contrairement à Bakounine, on a la preuve que Steiner a lu des textes originaux de Silvio Gesell. Dans sa bibliothèque se trouve un exemplaire de « L'or et la paix ? », qui contient des notes manuscrites de sa main. Il ne le juge donc pas de seconde main. Il n'y a pas d'autre choix que d'étudier Gesell soi-même.

Même si « L'or et la paix ? »³³ n'est pas l'œuvre principale de Gesell, elle est très instructive. Gesell y fait la distinction entre monnaie d'échange et monnaie d'épargne. Alors que la durabilité de l'étalon-or a un effet positif sur la monnaie d'échange, elle a de graves conséquences pour la monnaie d'épargne : son propriétaire est en mesure de garder l'argent dont il n'a pas besoin lui-même, sans que l'argent et lui en subissent les conséquences. Il a donc un avantage sur le prêteur et peut dicter ses conditions, à savoir le taux d'intérêt. L'intérêt est donc le résultat d'un chantage.

« C'est à l'or que nous devons la division du travail et donc les biens culturels dont nous jouissons. C'est à lui aussi que nous devons de voir le plus clair de la production, et le meilleur, échoir au monde des parasites. Car l'or est bien le père du capitalisme. Métal noble et moyen légal de paiement, il occupe de par ses privilèges naturels et ceux que lui confère la loi un rang supérieur à tous les biens qui dépendent de lui pour les échanges. C'est pourquoi la monnaie d'or est devenue en même temps le moyen général d'épargne ; l'épargnant n'entend pas le rendre à la circulation, à moins qu'on lui garantisse le paiement d'un intérêt. Chaque

31. GA 329, p.140, 1 1985, 02.04.1919 / L'être humain libéré – Nouveau fondement social, EAR, 2007.

32. GA 337a, p.190-192, 1 1999, 09.06.1920.

33. Gesell, Silvio : Gold und Frieden ? in : Gesammelte Werke, Bd. 10, Lütjenburg : Fachverlag für Sozialökonomie, p.35-82, 1991, 1916 / L'or et la paix ? in : L'ordre économique naturel, Berne, Paris, Bruxelles, 1948.



signe monétaire que l'État met en circulation pour les besoins des échanges finit tôt ou tard par échouer dans l'un ou l'autre bas de laine. Tout l'argent en circulation vient donc des caisses d'épargne, et subordonne ses services de moyen d'échange au prélèvement d'un intérêt. La double fonction de la monnaie, moyen d'échange et moyen d'épargne, implique contradiction : elle est contre nature ; c'est un abus dans l'emploi du moyen d'échange. Les échanges ne disposant d'argent que moyennant intérêt, l'usure constitue la condition préalable de tout échange de marchandises. Selon Proudhon, l'argent surveille l'accès des marchés, des magasins, des usines, de tout placement de capitaux (c'est-à-dire d'argent), et ne laisse passer rien qui ne paye ou ne puisse payer l'intérêt. »³⁴

Si l'argent devait s'user, le propriétaire de l'argent serait dans la même situation que le prêteur. Avec une telle égalité, l'intérêt disparaît. Gesell semble accepter les effets négatifs de l'usure de l'argent sur la monnaie d'échange comme un moindre mal. Du moins, il n'en parle pas plus dans cet essai.

Cette question laissée ouverte par Gesell est reprise par un participant au « Cours d'économie » organisé par Steiner en 1922. Le participant demande si l'argent perd *graduellement* sa valeur, même comme *argent d'achat*. Cette question ne devient compréhensible que si on la lit avec comme arrière-plan l'essai de Gesell et qu'on la complète en conséquence : l'argent doit-il s'user uniquement comme *argent de prêt* ou aussi comme *argent d'achat*?³⁵

Dans sa réponse, Steiner aborde les deux questions. L'argent d'achat conserve jusqu'à la fin la même valeur et la perdra d'un seul coup. Steiner parle d'un changement de nature de l'argent, dans la mesure où il y aura une date d'échéance. En tant qu'argent de prêt, l'argent conservera son pouvoir d'achat jusqu'à la fin, mais perdra progressivement son pouvoir d'utilité pour tout ce qui touche l'organisation de la production. Chez Steiner, contrairement à Gesell, il n'est pas du tout question que l'usure de l'argent puisse avoir un effet négatif sur l'argent d'achat, ce qui est peut-être lié au fait que ce dernier ne s'use *pas* progressivement. Toutefois, Steiner et Gesell diffèrent également sur la question de l'argent de prêt. Leur point commun est que celui-ci ne change que *progressivement*. Mais on peut se demander si c'est la même chose qui

34. Ibidem, p.64-65 / p. 393.

35. GA 341, p.77-78, 3 1986, 05.08.1922 / Cours d'économie et séminaire, EAR, 2004, p. 359.



va changer pour les deux. Ce qui est clair, c'est que Steiner n'attend pas la même chose de ce changement que Gesell. Il en attend beaucoup de positif, mais pas la suppression de l'intérêt. En effet, contrairement à Gesell, il ne lie pas l'intérêt à la durabilité de l'argent : l'intérêt permet, pour le créancier, de compenser sa renonciation. La théorie économique habituelle se plaît à parler ici de renonciation à la consommation immédiate. Mais Steiner ne voit pas du tout cet argument dans ce sens. Il ne s'agit pas de la renonciation à la consommation actuelle, mais de la renonciation du créancier à emprunter de l'argent à son débiteur actuel à une date ultérieure s'il devait un jour se retrouver dans le besoin. L'intérêt sert de compensation pour la renonciation à la réciprocité dans les prêts. Le créancier reçoit un surplus d'argent et renonce en contrepartie à recevoir de l'argent pour de futurs emprunts.

« Où que vous tourniez votre regard dans l'histoire, un prêt sous-entendait que l'emprunteur, au besoin, rende le même service au prêteur. [...] S'agissant du prêt, cette clause de réciprocité humaine s'introduit de manière frappante dans le processus économique. Si les choses sont comme cela, qu'est-ce que l'intérêt ? Certains économistes ont déjà fait remarquer que l'intérêt est la compensation reçue par le prêteur lorsqu'il renonce à la réciprocité. En reconnaissance de cette renonciation, il est convenu avec l'emprunteur de verser un intérêt. L'intérêt remplace une relation entre deux individus. C'est la compensation pécuniaire de ce qui, dans le processus économique, agit comme réciprocité humaine. »³⁶

Le principe de réciprocité joue un rôle central chez Steiner dès que la vie de l'économie est en jeu, ce qui peut paraître surprenant à première vue. Après tout, il s'agit de fraternité dans la vie de l'économie et pas seulement de réciprocité. La fraternité devrait en fait aller si loin que le créancier renonce parfois à la réciprocité. Mais Steiner semble considérer ces attentes comme plutôt non fraternelles. Car la réciprocité est une condition nécessaire pour sortir de l'autosuffisance initiale. La division du travail actuelle va si loin que presque personne ne travaille pour soi. Steiner parle d'un altruisme objectif. Cet altruisme a l'avantage supplémentaire que dans chaque échange, ce n'est pas seulement un côté qui gagne, mais les deux. Ainsi, personne n'a besoin de se tirer une balle dans le pied pour faire du bien à son frère. Comme je l'ai dit, la façon dont Steiner voit la fraternité est assez terre-à-terre.

36. GA 340, p.146-148, 5 1979, 02.08.1922 / Cours d'économie, pp. 187-188.

Mais on peut se demander pourquoi Steiner veut faire vieillir l'argent si ce n'est pas pour abolir l'intérêt. La difficulté de la vie de l'économie réside dans le fait que l'échange n'a pas lieu directement, mais précisément par le biais de l'argent. L'argent est indifférent à la marchandise qu'il représente. Il peut ignorer complètement la nature concrète des différents biens. Steiner considère donc l'argent comme une *abstraction*. Et comme l'argent n'est pas seulement une pensée, mais qu'il est devenu une réalité, il parle de façon quelque peu paradoxale d'abstraction réelle. Cette abstraction, l'argent, facilite naturellement l'échange. Mais avec la réciprocité, les choses sont différentes. L'argent met un voile sur l'économie. L'échange se transforme facilement en tromperie³⁷, car l'argent a toujours tendance à perdre le contact avec la réalité économique. Steiner précise que l'argent, contrairement aux marchandises, ne vieillit pas. La viande commence à puer quand elle vieillit, mais pas l'argent. Il faut donc veiller à ce qu'il vieillisse comme une marchandise.³⁸ Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de respecter strictement le principe économique de réciprocité.

Cela nous ramène à notre point de départ, le vieillissement de l'argent. L'exemple de la viande ne se trouve pas seulement dans l'œuvre de Steiner, mais aussi dans celle de Gesell. Et c'est précisément ce qui a conduit beaucoup de lecteurs à assimiler Steiner et Gesell pour ce qui est de l'argent. Or cela devient impossible si l'on ajoute d'autres déclarations de Steiner. Il devient alors évident que l'argent doit vieillir *comme* les marchandises, mais que ce n'est pas *parce que* les marchandises vieillissent qu'il doit vieillir. Ce ne sont pas les marchandises qui sont décisives, mais les moyens de production. L'argent ne permet d'échanger que ce qui est produit. Il faut donc créer l'argent là où les moyens de production sont utilisés. Mais il faut également le retirer de la circulation lorsque ces moyens de production sont consommés. Consommé n'a pas le même sens ici que pour les marchandises. Alors que les biens consommés ne sont plus adaptés à la consommation, les moyens de production consommés ne sont plus adaptés à la production. L'argent ne doit donc vieillir que *parce que* les moyens de production vieillissent.³⁹

Cela seul permet de comprendre pourquoi Steiner peut se passer du lien de la monnaie avec l'or. Pour lui, la monnaie est liée aux moyens de production.

37. NDT jeu de mots entre Tausch (échange) et Täuschung (tromperie).

38. GA 331, p.188-189, 1 1989, 24.06.1919.

39. GA 190. p.29-30, 2 1971, 21.03.1919 / Impulsions du passé et de l'avenir dans la vie sociale, pp. 34-35.

LIBERTÉ ET FRATERNITÉ : EXEMPLE DE CERTAINES QUESTIONS SOCIALES

Contrairement à Gesell, il ne laisse donc à aucun scientifique le soin de déterminer la masse monétaire. Ces gardiens de la monnaie seraient débordés par leur tâche. La masse monétaire ne peut être réglementée ni par une banque centrale ni par les banques en général. Sinon, l'argent devient indépendant et, comme les banques pures, perd le contact avec la réalité économique. Ce qu'il faut, ce sont des entreprises-banques, c'est-à-dire un moyen terme entre la banque et l'entreprise, qui seules peuvent concrètement lier la masse monétaire qu'elles émettent à leur propre capacité de production.

« J'ai montré que depuis le premier tiers du 19e siècle, l'argent joue un rôle similaire dans la vie de l'économie de la civilisation moderne que les concepts abstraits dans notre pensée, qu'il a progressivement effacé toutes les aspirations concrètes, qu'il est devenu comme un voile couvrant ce qui doit être vécu dans les forces économiques. Et c'est pourquoi il est aujourd'hui nécessaire de créer quelque chose qui ne soit pas seulement une banque, mais qui concentre les forces économiques de telle sorte qu'elles soient à la fois une banque et un acteur économique dans le concret. Il est donc nécessaire de trouver quelque chose qui rassemble l'activité économique réellement concrète et l'organisation de ces branches de l'économie, tout comme autrement la vie de l'économie est rassemblée dans une banque, mais sans tenir compte de la situation économique, seulement de manière abstraite. »⁴⁰

Les seuls véritables gardiens de la monnaie sont les moyens de production. S'ils ne sont pas remplacés une fois qu'ils ont été consommés, l'argent périmé ne peut pas non plus être remplacé par de l'argent neuf. Le vieillissement de l'argent, comme l'entendait Steiner, ne doit donc pas être confondu avec l'inflation. Au contraire, il devrait permettre à la monnaie de rester stable.

Il n'y a aucune trace d'une telle base monétaire dans l'essai de Gesell, ce qui explique aussi pourquoi sa théorie de l'argent, contrairement à celle de Steiner, se passe de l'argent de don. Dans son argumentation pour une monnaie franche, seuls l'argent d'achat et l'argent de prêt jouent un rôle. Mais Steiner insiste sur le fait qu'une véritable science économique doit également prendre en compte un troisième type d'argent, l'argent de don. Pour lui, l'argent de don est de l'argent qui est sur le point de perdre sa valeur. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une dévaluation non pas graduelle, mais abrupte. Cet argent ne

40. GA 337a, p.191,1 1999, 09.06.1920.



convient ni comme argent d'achat pour ses propres besoins ni comme argent de prêt, puisqu'il a perdu tout pouvoir d'organisation, mais uniquement comme argent de don. Que cela signifie-t-il en réalité ?

Pour Steiner, l'argent de don est tout ce qui est mis dans la vie de l'esprit. Au premier abord, cela semble un peu idéaliste, comme si l'argent de don avait moins à voir avec la vie de l'économie qu'avec le prêche moral. Mais pour Steiner, le contexte est complètement différent. Sa vie de l'esprit ne comprend pas seulement des universitaires plus ou moins utiles, mais toutes les capacités humaines en général. Sans ces capacités, tous les moyens de production seraient vains, car ils ne pourraient pas du tout être utilisés. Ils ne pourraient donc pas constituer une base monétaire. La monnaie ne peut avoir une valeur durable que si la vie de l'esprit est constamment alimentée.

Mais ce que Steiner entend par argent de don va encore plus loin. Les capacités humaines, d'un côté, et les moyens de production, d'un autre côté, ne sont pas utiles en soi. Ils doivent se réunir. Et la triarticulation sociale se montre là sous un jour qui fait reculer beaucoup de gens. Pour Steiner, l'argent de don signifie aussi que celui qui possède des moyens de production mais qui ne leur applique plus ses capacités doit les donner à quelqu'un d'autre. Et pas à n'importe qui, par exemple aux membres de sa famille, mais à la personne la plus apte à les administrer. L'argent de don ne signifie pas ici qu'il est libre de donner ou non ces moyens de production. Cela signifie simplement qu'on lui fait confiance pour qu'il trouve lui-même la personne la plus appropriée. On peut parler, à propos du capital, d'un *passage de compétences*. Ce n'est qu'alors que toutes les conditions sont remplies pour que l'argent puisse conserver sa valeur.⁴¹

41. GA190, p.26+29-30, 2 1971, 21.03.1919 / Impulsions du passé et de l'avenir, pp. 29-30 et 34-35.



Le terrorisme comme fin ou imitation du pouvoir de l'État ?

Du point de vue de la triarticulation sociale, on peut relier l'État, ou plutôt la vie du droit, à l'idéal d'égalité. C'est le cas, par exemple, de la question sociale du droit du travail, qui devrait être décidé démocratiquement. La plupart des anarchistes, cependant, ne peuvent rien associer d'idéal à l'État. Par conséquent, l'idéal d'égalité reste chez eux quelque peu en retrait. Ils sont plus féconds dans les deux autres idéaux, liberté et fraternité.

Mais les anarchistes ont déjà eu affaire à l'État. Pas dans le sens où ils en auraient attendu quelque chose de positif : ils se sont toujours heurtés à sa résistance, comme le montrent, par exemple, toutes leurs tentatives pour réorganiser la vie de l'esprit et la vie de l'économie. Il leur a été souvent interdit d'essayer une éducation anti-autoritaire, voire de répandre leurs idées. La situation n'était pas meilleure dans le domaine économique. Qu'il s'agisse des conseils d'entreprises sauvages ou de la tentative ultérieure de créer leur propre monnaie, tout a été mis à mal par la loi ou même par des interventions militaires. L'État a justement connu la même évolution que l'anarchisme. D'un concept à l'origine purement politique, il s'est élargi à d'autres domaines de la vie. La seule différence est que si l'anarchisme y a gagné et est ainsi devenu plus intéressant, l'État s'est de plus en plus couvert de ridicule.

Mais le grand public n'a guère pris note de cette évolution de l'anarchisme. Son attention est restée fixée sur l'autre collision entre l'anarchisme et l'État, là où le cœur de l'État, le pouvoir étatique, est touché, à savoir le terrorisme. En effet, certains anarchistes admettent cette soi-disant *propagande par le fait*, qui est en fait une propagande de la *violence*. Anarchisme et terrorisme ont donc souvent été considérés comme synonymes. Mackay trouve cette équation si absurde qu'il ne s'y attarde guère. Il en parle dans une lettre publique à Steiner :

LE TERRORISME COMME FIN OU IMITATION DU POUVOIR DE L'ÉTAT ?

« Plus que jamais, ces dernières années, mes amis me demandent de revoir ma position contre la 'tactiques de violence', afin que je ne voie pas mon nom associé à celui des 'anarchistes' – qui ne sont pas des 'anarchistes', mais des communistes révolutionnaires à part entière. On me fait remarquer que je risque d'être expulsé d'Allemagne en tant qu'étranger si des mesures internationales d'internement des 'anarchistes' sont décidées. Je refuse de suivre ce conseil de mes amis. Aucun gouvernement n'est assez aveugle ou insensé pour prendre des mesures contre une personne qui participe à la vie publique uniquement par ses écrits, et ce justement dans le sens d'une transformation de la situation sans effusion de sang. »¹

Steiner, moins optimiste à ce sujet, est donc plus disposé à approfondir la question. Il explique pourquoi l'anarchisme se contredit lorsqu'il a recours à la violence. Quiconque utilise la violence ne combat pas l'État, mais devient lui-même État. Si l'État actuel devait s'effondrer dans le processus, rien ne serait gagné : l'État est mort, vive l'État.

« Les États actuels sont fondés sur la violence et l'autorité [...]. L'anarchiste individualiste leur est hostile parce qu'ils suppriment la liberté. Il ne veut rien d'autre que le développement libre et sans entraves des forces. Il veut éliminer la violence qui supprime le libre développement. Il sait qu'au dernier moment, lorsque la social-démocratie tirera ses conséquences, l'État actionnera ses canons. L'anarchiste individualiste sait que les représentants de l'autorité finiront toujours par avoir recours à des mesures violentes. Mais il est convaincu que tout ce qui est violent supprime la liberté. C'est pourquoi il combat l'État basé sur la violence – et c'est pourquoi il combat tout aussi vigoureusement la 'propagande par le fait', qui n'est pas moins basée sur des mesures violentes. Si un État décapite ou emprisonne une personne en raison de ses convictions – on peut l'appeler comme on veut – l'anarchiste individualiste trouve cela répréhensible. Il ne lui semble pas moins répréhensible, bien sûr, qu'un Luccheni poignarde une femme qui se trouve par hasard être l'impératrice d'Autriche. C'est l'un des tout premiers principes de l'anarchisme individualiste que de combattre de telles choses. S'il voulait les approuver, il devrait admettre qu'il ne

1. GA 39, p.368, 2 1987, 05.09.1898 ».



savait pas pourquoi il combattait l'État. Il combat la violence qui supprime la liberté, et il la combat tout autant lorsque l'État fait violence à un idéaliste de l'idée de liberté que quand un stupide et vaniteux compagnon assassine la sympathique rêveuse qui se trouvait sur le trône impérial autrichien. On ne peut pas dire assez clairement à nos opposants que les 'anarchistes individualistes' combattent vigoureusement la soi-disant 'propagande par le fait'. Il n'y a peut-être rien, en dehors des mesures violentes des États, que ces anarchistes trouvent aussi dégoûtant que ces Caserio et Luccheni. Mais je ne suis pas aussi optimiste que vous, M. Mackay. Parce que je ne trouve généralement pas cette particule de raison, qui fait partie de distinctions aussi grossières que celles entre 'anarchisme individualiste' et 'propagande par le fait' là où je voudrais la chercher. »²

La question est, bien sûr, de savoir pourquoi j'ai moi-même attendu si longtemps pour aborder cette question du terrorisme. N'est-ce pas une question qu'il faudrait clarifier avant de poursuivre sur l'anarchisme ?

La réponse de Steiner à cette question est, bien sûr, séduisante. Il accuse les anarchistes violents de la même chose dont ces anarchistes ont toujours accusé les communistes, à savoir de renforcer l'État au lieu de l'éliminer. Des communistes comme Lénine n'avaient pas pour objectif de renforcer l'État. Selon eux, ce n'était qu'un passage nécessaire, ce n'était qu'un moyen pour que l'État puisse ensuite mourir de lui-même – ce qui n'a pas nécessairement fonctionné. Les anarchistes, en tant que terroristes, jouent également le rôle de l'État fort et croient eux aussi que l'État finira par disparaître. Et surtout, cela ne peut pas mieux fonctionner qu'avec le communisme.

Il est plus difficile de comprendre deux autres déclarations, que l'on trouve chez Mackay comme chez Steiner. Toutes deux, d'une part, assimilent l'anarchisme individualiste à la non-violence et, d'autre part, considèrent que l'anarchisme et le communisme sont incompatibles. Et Steiner ne contredit pas non plus Mackay lorsqu'il assimile le communisme à la violence. Celui qui est pour la violence devrait donc s'abstenir de se qualifier d'anarchiste. Cette idée est plus facilement acceptable de la part de Steiner, car il ne se qualifie pas lui-même d'anarchiste. Toutefois, ce n'est pas parce qu'il est pour la violence, mais parce

2. GA 39, p.372-373, 2 1987, 09.1898 / Ibidem.



LE TERRORISME COMME FIN OU IMITATION DU POUVOIR DE L'ÉTAT ?

qu'il est contre la violence et ne veut pas être mal compris. Le contenu est pour lui plus important que les mots et les désignations.

« Cet homme [J. H. Mackay] haïssait profondément toute violence (archie) dans la vie, et l'intervention de telles pratiques dans les rapports sociaux lui semblait criminelle. Il voyait dans 'l'anarchie communiste' une idée sociale infiniment pernicieuse, du fait qu'elle prônait la violence pour instaurer de meilleures conditions de vie. Sa théorie contenait un point délicat : Mackay combattait une doctrine favorable à l'agitation, tout en choisissant lui-même pour définir ses propres idées sociales la dénomination adoptée par ses adversaires, et dont il modifia l'adjectif. En se réclamant d'une 'anarchie individualiste', il visait le contraire de ce qu'on appelait anarchie à cette époque. Ceci entraîna inévitablement des malentendus et des jugements erronés à son égard. »³

Mais il n'est pas vrai que les anarchistes communistes aient tous été des gens violents. Lorsqu'on interroge Kropotkine, qui se compte parmi les anarchistes communistes, sur son attitude face à la propagande par le fait, il indique clairement qu'il la rejette. L'interlocuteur demande ensuite ce qu'il ferait si un terroriste l'informait d'une tentative d'assassinat planifiée et qu'il ne pouvait l'en dissuader. Il voulait savoir si Kropotkine allait courir à la police ou non. S'il le faisait, Kropotkine avouerait indirectement qu'il était du côté de l'État, s'il ne le faisait pas, il deviendrait un partisan du terrorisme. Kropotkine répond qu'il se rendrait plutôt sur le lieu de l'assassinat pour mourir avec les autres victimes. C'est aussi une sorte de fraternité.

D'autre part, Stirner, qui est compté parmi les anarchistes individualistes, est parfois accusé de prôner la violence. Certaines de ses formulations peuvent y faire penser. Steiner a eu un tel *stirnérien* quelques années plus tard parmi ses élèves de l'école de formation des travailleurs de Berlin.⁴ La liberté n'est pas toujours comprise socialement de manière à ce qu'elle soit également accordée à la liberté de l'autre, comme c'est le cas chez Steiner. Ces stirnériens ne disent bien sûr rien sur Stirner, ni sur Steiner. Mais cela aurait pu donner à Steiner l'occasion d'examiner les anarchistes communistes de plus près que ne l'a fait Mackay.

3. GA 28, p.275-276, 2 1982, 1925 / Autobiographie, EAR, 1979, p. 139.



Ces simplifications de Mackay, et en partie aussi de Steiner, ont été l'occasion pour moi d'éviter cette polémique et de prendre en compte tous les anarchistes, y compris ceux qui, selon eux, ne devraient pas être comptés parmi eux. Cela m'a permis de décrire aussi bien le courant plus libéral que le courant plus fraternel de l'anarchisme. Les autres analyses de l'anarchisme n'en tiennent généralement pas compte, parce que les deux dénominations habituelles, anarchisme *individualiste* et anarchisme *communiste*, attirent l'attention sur une toute autre question. Elles ne s'intéressent pas à ce que les anarchistes ont à dire sur la vie de l'esprit et la vie de l'économie. Il s'agit plutôt de la position des anarchistes sur la question de la propriété. Quiconque est en faveur de la propriété privée est un anarchiste individualiste ; quiconque est contre est un anarchiste communiste. C'est tout ce que dit l'appellation. Et c'est aussi tout ce que les gens ont demandé.

Dans son roman « Les anarchistes », Mackay a deux amis, Auban et Trupp, qui se battent pour le véritable anarchisme. Trupp reste fidèle à l'anarchisme communiste, tandis qu'Auban s'en détache et évolue dans le sens d'un anarchisme individualiste. On comprend alors pourquoi Mackay considère que les visions du monde anarchiste et communiste sont totalement incompatibles.⁴ La propriété privée ne peut être arrachée que par la force, selon Auban et lui-même, et présuppose donc l'État, que l'anarchisme veut abolir. C'est la raison pour laquelle Mackay assimile le communisme à la violence. Sans indépendance économique, la liberté n'est qu'un rêve sans corps.⁵

Steiner était également favorable à une disposition privée du capital, ce qui explique aussi son approbation, à l'époque, du libéralisme économique, qui est par ailleurs assez troublante.⁶ Elle ne fait pas référence au principe de marché, mais indique le rejet du capitalisme d'État. Comme on l'a souvent mentionné, Steiner n'attribue le capital ni à la vie de l'économie ni à la vie du droit, mais à la vie de l'esprit. Cette combinaison des concepts de capital et de liberté amène bien sûr facilement à compter Steiner parmi les capitalistes purs et durs. Mais les capitalistes trouvent chez Steiner une fin tout aussi pur et dure. Celui qui ne gère plus lui-même son capital n'est plus un capitaliste et doit donc renoncer à son capital, c'est-à-dire le donner. Ici, Mackay aurait probablement aussi dit que ce n'est pas possible sans violence, c'est-à-dire sans

4. Mackay, John Henry : Die Anarchisten, p.6, Leipzig : Forum Verlag, 1992, 1891 / Les anarchistes, PV Stock, Paris, 1904.

5. Ibidem, p.7.

6. Voir le chapitre Vie de l'esprit ou vie de l'économie : individualisme ou chaos.

LE TERRORISME COMME FIN OU IMITATION DU POUVOIR DE L'ÉTAT ?

contrainte. C'est également vrai. Mais Steiner est prêt à utiliser cette violence ou cette coercition. Pour lui, c'est une des tâches de l'État de forcer l'individu à donner son capital au bon moment. Le rôle de la vie de l'esprit consiste à trouver comment donner ce capital de manière à ce qu'il ne devienne pas une rente pour le bénéficiaire, ce qui serait le cas si ce dernier était incapable. Or pour cela, on ne peut pas se passer de l'État. Steiner, malgré ses affirmations, n'était donc pas un anarchiste individualiste au sens de Mackay. Et Mackay, qui a lui-même vécu d'une rente jusqu'à la Grande Dépression, aurait eu du mal à comprendre cette approche de Steiner.



Postface

Il y a une question que je n'ai pas posée : entre l'anarchisme et la triarticulation sociale, qu'est-ce qui l'emporte, les similitudes ou les différences ? A chacun de décider par lui-même.

Mon approche a été différente. Je voulais d'abord souligner les similitudes. Elles sont simplement un fait. Cela peut être choquant au début, mais seulement tant que l'on ne s'est pas familiarisé avec l'anarchisme. Si l'on y regarde de plus près, celui-ci se révèle être l'un des mouvements politiques les plus féconds qui aient jamais existé.

Toutefois, compte tenu des similitudes, je me suis également efforcé de montrer où elles s'arrêtent. On se rend vite compte que cela n'est possible que si l'on traite la triarticulation sociale en détail et pas seulement superficiellement. Et ce type de travail a peut-être été le plus important. Il évite de se faire constamment des illusions, juste pour ne pas être seul avec sa triarticulation sociale. Que l'on soit triarticuleur ou non, on manquera le lien avec le présent de toute façon, aussi longtemps que ce présent se manquera lui-même.

Tout cela était plus important pour moi que la question de savoir si les similitudes ou les différences l'emportaient. Derrière cette question, il y a généralement un souhait secret. Si les différences devaient l'emporter sur les similitudes, on aurait alors une bonne raison de l'ignorer. Si, en revanche, les similitudes l'emportaient sur les différences, alors on risquerait de se faire des illusions. Mais je ne voulais ni ignorer ni créer des illusions.

Institut pour une tri-articulation sociale

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](http://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

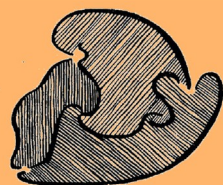
L'Institut étant d'intérêt général à Berlin, vous pouvez déduire vos dons de l'impôt suivant les conventions en vigueur (voir www.triarticulation.fr/Soutien.html).

Donnez nous vos coordonnées afin que nous puissions vous adresser votre récépissé fiscal.

Finissant ses études à Science-po Berlin par un travail sur le nationalisme, l'auteur est amené à s'intéresser aux auteurs que R. Steiner cite autour de son travail sur « La philosophie de la liberté ». Bien qu'aux origines personnelles « plutôt libertaires » ce n'est pas tant l'anarchisme qui l'intéresse, mais élargir ce que chacun d'eux apporte au-delà de ce qu'en retient S. Leber, un des rares anthroposophes s'y étant aussi intéressé. Il lui ouvrira un accès au financement de cette étude.

Car au fond, ce qui est apporté par la pensée plus mobile de triarticulation, c'est peut-être de sortir du regard qu'au sein du mouvement socialiste ou syndical « étatique », on porte encore aujourd'hui sur cette autre composante historique du mouvement social, à qui, par ailleurs, elle apporterait enfin, peut-être, les moyens pratiques de ses aspirations.

Né en 1968. Sylvain Coiplet est le fondateur et directeur de l'Institut pour une tri-articulation sociale. Rédacteur du site internet avec ses différentes versions linguistiques. Éditeur d'une série de recueils de textes de science sociale de Rudolf Steiner. Auteur d'études comparatives entre la tri-articulation sociale et les différentes orientations politiques



version web
gratuite,
impression
sur demande :
12€ +port