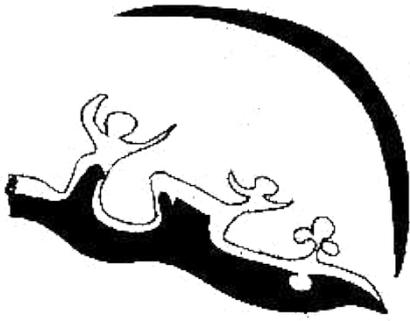


Édition complète,
volume 332a



Rudolf Steiner
L'AVENIR SOCIAL

Six conférences, tenues à Zurich
du 24 au 30 octobre 1919

ÉDITION FRANÇAISE
sans les réponses aux questions
après les conférences,
ni les notes.

Traduction de
Béatrice Petit

État octobre 2020
Institut pour une tri-articulation sociale
Atelier francophone

Adresse en ligne du document
et de ses autres versions :
<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SWA/332a.html>



Prévu pour lecture à l'écran ou liseuses « e-ink », par le choix d'une police de 14, le présent document au format PDF est conçu pour une impression optimum au format A5 à l'aide d'un logiciel gérant une impression en livret sur du papier standard A4 qu'il faut ensuite plier en deux, voir relier (avec une bonne aiguille et un gros fil solide) puis massicoter (une bonne règle si possible métallique et un couteau très bien affûté, vont aussi)
Voir la page d'aide à l'impression :
<http://www.triarticulation.fr/AM/AideImp.html>

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

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

Les gros volumes sont scindés en plusieurs fascicules pour faciliter l'assemblage.

Sinon, nous pouvons aussi le faire pour vous à un prix modique auquel s'ajoutera les frais d'envoi.
Nous consulter.

Table des matières

PREMIÈRE CONFÉRENCE, Zurich, 24 octobre 1919.....	3
La question sociale comme question d'esprit, de droit et d'économie.....	3
DEUXIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 25 octobre 1919.....	15
L'économie à base associative - La transformation du marché - Formation des prix – Argent et système fiscal – Crédit.....	16
TROISIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 26 octobre 1919.....	31
Questions de droit – Tâches et limites de la démocratie - Droit public et justice pénale.....	31
QUATRIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 28 octobre 1919.....	45
Questions d'esprit – Science de l'esprit (art, science, religion) - Éducation – art social.....	45
CINQUIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 29 octobre 1919.....	61
L'interaction entre vie de l'esprit, vie du droit et vie de l'économie en un organisme social triarticulé unitaire.....	61
SIXIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 30 octobre 1919.....	74
La vie nationale et internationale dans un organisme social triarticulé.....	74



PREMIÈRE CONFÉRENCE, Zurich, 24 octobre 1919

La question sociale comme question d'esprit, de droit et d'économie.

Les références Rudolf Steiner Œuvres complètes GA332a 007-036 (1977) 24/10/1919

Traducteur: FG revu par B.P. v.01/26/11/2019

Après les leçons que nous ont données les grands événements récents, quiconque réfléchit aujourd'hui à la question sociale devrait se rendre compte que l'on ne peut plus la considérer comme une question de partis, une question procédant simplement des exigences subjectives de certains groupes humains, mais qu'il faut la considérer comme une question que la vie historique elle-même pose à l'humanité. Quand je parle des faits décisifs qui doivent conduire à cette façon de voir, il me suffit de rendre attentif à la poussée qu'a connue, depuis déjà plus d'un demi-siècle, le mouvement social-prolétarien. On peut critiquer ou approuver, selon ses opinions, les idées qui sont apparues dans ce mouvement, mais on doit les accepter comme un fait historique qu'il faut objectivement prendre en compte. Et si l'on considère ces horribles années de la guerre mondiale et que l'on distingue çà et là d'autres types de causes et de raisons à ces terribles événements, on ne peut pas ne pas reconnaître que les exigences sociales, les contradictions sociales, y ont de fait joué un grand rôle. En particulier, à l'heure actuelle, à la fin provisoire de ces horreurs, nous voyons clairement que la question sociale apparaît comme un résultat de cette guerre mondiale et touche une grande partie du monde civilisé. Et comme elle résulte de cette guerre, il ne fait aucun doute que, de quelque manière, elle en faisait partie.

Mais on ne peut guère analyser correctement ces phénomènes si on les considère seulement du point de vue le plus immédiat, souvent personnel, comme c'est si souvent le cas aujourd'hui, si on ne peut pas élargir son horizon au devenir humain en général. Et élargir l'horizon, c'est ce que j'ai cherché à faire dans mon livre *Éléments fondamentaux pour la solution du problème social* et que je vais particulièrement développer pour la Suisse dans le périodique *Avenir social*, qui paraît ici à Zurich.

Il faut dire d'abord que la plupart des gens qui aujourd'hui parlent de la question sociale voient naturellement en elle une question économique, ont du mal à y voir autre chose qu'une question de pain, et tout au plus, comme les faits le montrent clairement, une question du travail humain, une question de travail et de pain. Si l'on veut traiter la question sociale comme une question de pain et une question de travail, il faut bien voir que l'homme a du pain parce que la communauté humaine lui fabrique ce pain et que cette communauté humaine ne peut fabriquer ce pain qu'en travaillant.

Mais l'art et la manière dont on pourrait et devrait travailler sont liés, dans les grandes choses comme dans les petites, à l'art et à la manière dont est organisée la société humaine, dont est organisé un domaine fermé de cette société, une structure étatique par exemple. En élargissant son regard, on verra très vite qu'un morceau de pain ne peut devenir plus cher ou meilleur marché sans que beaucoup de



choses, énormément de choses, changent dans toute la structure de l'organisme social. Et en considérant l'art et la manière dont l'individu intervient avec son travail dans cet organisme social, on s'apercevra que s'il travaille seulement un quart d'heure en plus ou en moins, cela s'exprime dans l'art et la manière dont la société d'un domaine économique fermé a du pain et de l'argent pour l'individu. Vous voyez donc que, même quand on ne veut voir la question sociale que comme une question de pain et travail, on en arrive aussitôt à élargir son horizon. Dans ces six conférences, je voudrais vous parler de cet horizon plus large dans ses plus différents domaines. Aujourd'hui je vais me permettre, avant toutes choses, d'amener une sorte d'introduction.

En étudiant l'histoire récente du développement de l'humanité, on trouvera vite la confirmation de ce que des observateurs sensés de la vie sociale ont exprimé avec beaucoup d'insistance. Mais seulement les observateurs sensés ! Un texte de 1909 contient, pourrait-on dire, un florilège des conclusions tirées d'une véritable compréhension des rapports sociaux. C'est un texte de Hartley Withers, *Money and credit in England*. Dans son texte, Withers dit ouvertement quelque chose que devraient comprendre tous ceux qui aujourd'hui sont véritablement désireux de traiter le problème social. Il dit ouvertement : l'art et la manière dont les rapports de crédit, de fortune, d'argent figurent à l'heure actuelle dans l'organisme social sont si complexes qu'ils empêchent de décomposer de manière logique les fonctions de crédit, d'argent, de travail, etc. au sein de l'organisme social ; de ce fait, il est pratiquement impossible de trouver ce qui est nécessaire pour bien comprendre les choses à considérer au sein de cet organisme. Et cette vision partielle est confirmée par toute la pensée historique que nous pouvons suivre depuis quelque temps sur le problème social, sur le social, autrement dit sur la collaboration économique des hommes.

Car qu'avons-nous réellement vu ? Depuis que la vie de l'économie a cessé, sous un certain rapport, d'être réglée instinctivement de manière patriarcale, depuis qu'elle s'est complexifiée sous l'effet de la technique moderne, du capitalisme moderne, on a éprouvé la nécessité de réfléchir sur cette vie de l'économie, de s'en faire des représentations, de la même manière que l'on réfléchit, que l'on se fait des représentations dans la recherche scientifique, dans le travail scientifique par exemple. Et, ces derniers temps, on a vu apparaître sur l'économie [\[1\]](#) les conceptions d'auteurs qu'on a appelés mercantilistes, physiocrates, Adam Smith et ainsi de suite jusqu'à Saint-Simon, Fourier et Blanc, jusqu'à Marx et Engels et aux auteurs actuels. Qu'a-t-on constaté dans cette pensée économique ? On peut étudier ce qu'a été par exemple l'école mercantiliste et l'école physiocrate de l'économie, ou ce que Ricardo, le professeur de Karl Marx, a apporté à l'économie, on peut lire beaucoup d'autres économistes et l'on s'apercevra toujours que ces personnalités ont leur approche sur l'un ou l'autre courant dans le plan des phénomènes. À partir de ce seul courant, ils cherchent à tirer des lois d'après lesquelles on devrait organiser la vie de l'économie. Et on a toujours constaté : les lois que l'on trouvera d'après le modèle des représentations scientifiques modernes conviendront bien pour quelques faits économiques, tandis que d'autres seront trop vastes pour être englobés par ces lois. Les conceptions qui ont surgi ainsi aux 17e, 18e et au début du 19e siècles ont toujours été limitées et ont eu la prétention de trouver des lois d'après



lesquelles organiser la vie économique. Il en est résulté quelque chose de très, très étrange.

L'économie, dans une certaine mesure, est devenue scientifique. Elle a été classée parmi nos sciences officielles, celles des universités et des hautes écoles, et on a essayé d'explorer aussi la vie socio-économique avec tout le bagage de la représentation scientifique. Où est-on arrivé ? Rosche, Wagner, d'autres encore, sont arrivés à une observation des lois économiques qui n'ose plus exprimer des maximes, des impulsions susceptibles de réellement donner forme à la vie de l'économie. L'économie scientifique est devenue contemplative, observatrice. Elle s'est plus ou moins écartée de ce qu'on pourrait nommer une volonté sociale. Elle n'est pas parvenue à des lois qui pourraient se déverser dans la vie humaine de façon à donner forme à la vie sociale.

Un autre élément va aussi dans ce sens. Nous avons vu apparaître des hommes au grand cœur, bienveillants, attentifs à l'être humain, dotés du sens de la fraternité humaine – citons, de ce point de vue, Fourier, Saint-Simon et autres. De manière pleine d'esprit, ils ont créé des images de société, en croyant que leur mise en œuvre pourrait amener dans la vie humaine des conditions souhaitables, socialement souhaitables. On sait maintenant comment ceux qui ressentent aujourd'hui que la question sociale est une priorité pour la vie se comportent vis-à-vis de tels idéaux de société. Si l'on demandait aujourd'hui à ceux qui croient penser socialiste en un sens véritablement moderne ce qu'ils pensent des idéaux d'un Fourier, d'un Louis Blanc, d'un Saint-Simon, ils répondraient que ce sont des utopies, des images de la vie sociale par lesquelles on interpelle les classes humaines dirigeantes : faites ça et ça, et nombre de dégâts de la misère sociale disparaîtront. Mais toutes ces utopies que l'on imagine n'ont pas la force de se déverser dans la volonté de l'homme, elles restent des utopies. On peut toujours échafauder ainsi de belles théories, les instincts humains, ceux des fortunés par exemple, ne suivront pas ces théories ; d'autres forces doivent intervenir. – Bref, il est apparu une incroyance radicale à des idéaux sociaux amenés parmi les hommes depuis le sentiment, le ressenti, depuis le type de connaissance moderne.

Cela est lié à ce qui s'est passé dans la vie de l'esprit de l'humanité durant l'évolution historique récente. On a souvent insisté sur le fait que ce qui aujourd'hui figure comme question sociale dépend essentiellement de l'ordre économique capitaliste moderne qui, de la manière particulière que nous avons aujourd'hui, s'est formé grâce, entre autres, à la prolifération des techniques modernes. Mais on n'aura pas tout envisagé si l'on ne prend pas encore autre chose en compte : parallèlement à l'ordre économique capitaliste, à la culture technique moderne, il est apparu dans le mode de vie de l'humanité civilisée moderne une sorte de conception du monde qui a été très féconde, dont les fruits ont été des progrès significatifs, décisifs, en particulier pour la technique et la science. Mais il y a autre chose.

Vous n'ignorez pas, si vous suivez avec attention mes écrits, que je suis quelqu'un qui apprécie, pas quelqu'un qui dénigre, que je ne suis pas un critique de ce qu'a amené récemment la manière scientifique de présenter les choses. Je considère tout à fait comme un progrès de l'humanité ce qui est arrivé par la conception du monde copernicienne, par le galiléisme, par l'élargissement de l'horizon de l'humanité grâce à Giordano Bruno et à d'autres, de nombreux autres. Mais avec l'évolu-



tion de la technique moderne, du capitalisme moderne, d'anciennes conceptions du monde se sont transformées de telle sorte que la conception moderne du monde a pris un caractère très intellectuel, et surtout scientifique.

Même si, bien sûr, on est mal à l'aise aujourd'hui face à de tels faits, il suffit de penser à ce qu'aujourd'hui nous nommons avec fierté notre « vision scientifique du monde », qui s'est progressivement développée à partir – on peut le prouver en détail – d'anciennes conceptions religieuses du monde, artistiques, esthétiques, éthiques, etc. Ces anciennes conceptions du monde donnaient certaines impulsions à la vie. Elles avaient surtout une chose en commun : elles amenaient l'homme à prendre conscience de la spiritualité de son être. Quoi que l'on pense de ces conceptions du monde, elles parlaient de l'esprit à l'homme de façon que celui-ci sentait qu'en lui vivait un être spirituel, qui est rattaché aux êtres spirituels à l'œuvre dans l'univers. Cette conception du monde dotée d'une force d'impulsion sociale, d'impulsions pour la vie, a été remplacée par la nouvelle conception du monde, d'orientation plus scientifique. Elle a à faire avec des lois naturelles plus ou moins abstraites, avec des perceptions sensorielles plus ou moins coupées de l'être humain, avec des idées abstraites et des faits abstraits. Et on doit voir de cette science – sans lui retirer en rien sa valeur – ce qu'elle donne à l'homme, ce qu'elle donne surtout à l'homme de façon qu'il trouve une réponse à la question de son propre être. Cette science dit beaucoup de choses sur les liens entre les phénomènes naturels ; elle en dit beaucoup aussi sur la constitution corporelle-physique de l'homme. Mais elle sort de son domaine quand elle veut dire quelque chose sur l'être le plus intérieur de l'homme. Elle ne donne aucune réponse sur l'élément le plus intime de l'être humain, et elle ne se comprend pas bien elle-même quand elle tente de donner une telle réponse.

Maintenant, je ne dis absolument pas que la conscience populaire, générale de l'humanité, découlerait aujourd'hui de théories scientifiques. Mais quelque chose d'autre est vrai, profondément vrai : la manière de penser scientifique elle-même est issue d'un certain état d'âme moderne. Si l'on connaît aujourd'hui la vie en profondeur, on sait que depuis le milieu du 15^e siècle et de plus en plus depuis, quelque chose s'est transformé dans l'état d'âme par rapport aux temps anciens. On sait que la conception du monde qui s'exprimait alors seulement comme un symptôme dans la direction prise par la science a gagné toute l'humanité, d'abord la population des villes, mais ensuite aussi celle de la campagne. On n'a donc pas affaire à un simple résultat de la science théorique quand on parle de l'état d'âme d'aujourd'hui, mais on a affaire à un état d'âme qui s'est emparé de l'humanité depuis le début des temps modernes.

Et c'est là que s'est introduit le plus important : cette conception du monde axée sur la science est apparue en même temps que le capitalisme, en même temps que la culture technique moderne. Les hommes ont été arrachés à leur ancien artisanat et placés à la machine, parqués dans la fabrique. Du fait qu'ils ont été parqués, ils côtoient ce qui est régi uniquement par les lois mécaniques, dont il ne s'écoule rien qui ait un rapport direct avec l'être humain. De l'ancien artisanat jaillissait quelque chose qui donnait une réponse à la question de la valeur humaine et de la dignité humaine. La machine abstraite ne donne pas de réponse. L'industrialisme moderne est comme un tissage mécanique qui enserre l'homme, dans lequel il se tient, qui ne



lui renvoie rien de ce à quoi il participe joyeusement comme il participait au résultat de l'ancien artisanat.

Et ainsi apparut le fossé entre ceux qui, à l'époque moderne, constituaient les travailleurs industriels, ceux qui se tenaient à la machine dans la fabrique, qui ne pouvaient plus, de leur environnement mécanique, extraire la croyance à ce qu'était l'ancienne façon de voir avec l'ancienne force d'impulsion, qui s'en sont détachés parce qu'ils n'y rencontraient plus la vie, qui s'en tenaient uniquement à ce que le monde a reçu dans la nouvelle vie de l'esprit : la conception scientifique du monde. Et cette conception scientifique du monde, quel effet avait-elle sur eux ? Elle avait pour effet qu'ils ressentaient de plus en plus que ces vérités qui sont données comme une vision du monde ne sont que des pensées, des pensées qui ont pour seule réalité celle de la pensée. Quand on a vécu avec le prolétariat moderne, on sait comment, à une époque récente, les sentiments sociaux ont peu à peu émergé, on sait ce que doit signifier un mot qui revient très souvent dans des cercles prolétariens, socialistes : le mot idéologie. La vie de l'esprit, sous les influences que je viens de décrire, est devenue une idéologie pour les travailleurs d'aujourd'hui. La conception scientifique du monde a été accueillie de façon que les gens se sont dit : elle ne livre que des pensées.

L'ancienne vision du monde ne voulait pas livrer uniquement des pensées ; elle voulait donner aux hommes quelque chose qui leur montrait : tu es suspendu avec ton esprit aux entités spirituelles du monde. Donner de l'esprit à l'esprit, c'est ce que les anciennes visions du monde voulaient donner à l'homme. La conception moderne du monde ne donne que des pensées, et surtout aucune réponse à la question sur l'être véritable de l'homme. Elle a été ressentie comme idéologie.

C'est ainsi qu'est apparu le fossé avec les cercles dirigeants, qui s'étaient gardés la tradition des anciennes transmissions, les anciennes visions du monde esthétiques, artistiques, les conceptions du monde religieuses, éthiques, des anciens temps. Elles continuèrent à porter tout cela, ces classes dirigeantes, pour leur être humain entier, tandis que leur tête accueillait ce qui est devenu la conception scientifique du monde. Mais une grande partie de la population ne pouvait plus montrer la moindre inclination, la moindre sympathie pour ce qui était transmis. Elle prit pour seul contenu une conception du monde qui était une conception scientifique du monde. Et elle adopta cette conception du monde de façon qu'elle la ressentit comme une idéologie, comme une pure construction de pensées. On se disait : la seule réalité est la vie économique ; la réalité se résume à la façon dont on produit, dont les produits fabriqués sont distribués, dont l'homme consomme, dont l'homme possède ou cède aux autres ceci ou cela, etc. Tout le reste, dans la vie humaine – droit, mœurs, science, art, religion –, n'est qu'une fumée qui s'élève sous forme d'idéologie depuis l'unique réalité, celle de la réalité économique.

La vie de l'esprit est ainsi devenue une idéologie pour une grande partie de l'humanité. Elle est devenue une idéologie principalement parce que les cercles dirigeants ne réussirent pas, lorsqu'ils virent se former la vie économique moderne et s'y intégrèrent, à suivre avec la vie de l'esprit cette vie de plus en plus complexe de l'économie en devenir. Ils maintinrent la tradition des anciens temps, une vie de l'esprit qui avait plus ou moins la même orientation que dans les anciens temps. La grande masse accueillit la nouvelle vie de l'esprit, mais pas de façon qu'elle lui don-



na quelque chose qui lui remplisse le cœur et l'âme.

Avec une conception du monde qu'on éprouve comme une idéologie, qu'on éprouve de façon à dire que le droit, les mœurs, la religion, l'art et la science ne sont qu'une superstructure, une fumée au-dessus de la seule réalité, au-dessus des rapports de production, de l'ordre économique ; avec une telle conception du monde, on peut penser, mais avec une telle conception du monde on ne peut pas vivre.

Une telle conception du monde est peut-être triomphale, ce qui est le cas pour l'étude de la nature, mais elle mine l'âme humaine. Ce que cette vision du monde a fabriqué à bon droit pour l'âme humaine agit dans les phénomènes sociaux de l'époque moderne. On ne juge pas correctement ces phénomènes quand on ne considère que ce que les hommes portent dans leur conscience. Par la voix de leur conscience, les hommes pourraient bien dire : ah, pourquoi nous parle-t-il de la question sociale comme si c'était une question relevant de l'esprit ! Le problème est l'inégalité dans la distribution des biens économiques. Nous voulons l'égalité ! – Les hommes pourraient bien avoir conscience de telles choses dans leur petite tête[2], mais quelque chose d'autre remue dans les profondeurs inconscientes de l'âme, quelque chose qui se développe inconsciemment, parce qu'il ne descend pas de la conscience ce qui serait une véritable nourriture spirituelle de l'âme, parce que seul y agit ce qui mine l'âme, ce qui est ressenti comme idéologie. On doit voir dans le vide de la vie moderne de l'esprit le premier membre de la question sociale. Cette question sociale est avant tout une question d'esprit.

La vie de l'esprit qui s'est développée est devenue pure observation, par exemple dans les domaines de l'économie, dans la plus distinguée, l'économie universitaire ; elle ne développe pas d'elle-même des principes de la volonté sociale ; elle en est arrivée à ce que les meilleurs amis de l'humanité, comme Saint-Simon, Louis Blanc, Fourier, ont inventé des idéaux de société auxquels personne ne croit – parce qu'on ressent ce qui vient de l'esprit comme utopie, comme pure idéologie ; c'est une réalité historique que la vie de l'esprit qui s'est développée n'est qu'une superstructure de la vie de l'économie ; et, enfin, elle ne pénètre pas vraiment dans les faits et, de ce fait, est ressentie comme idéologie : pour toutes ces raisons, la question sociale, pour ce qui est de son premier membre, doit être comprise comme une question d'esprit. Nous sommes aujourd'hui confrontés à cette question qui s'écrit, pourrait-on dire, en lettres de feu. Comment l'esprit humain doit-il être pour apprendre à maîtriser la question sociale ?

On a vu que la mentalité scientifique a abordé l'économie avec ses meilleures méthodes – elle est devenue une pure observation, et non pas une volonté sociale. Les fondements de la vie moderne de l'esprit ont généré un état d'esprit qui n'est pas en mesure de développer l'économie comme fondement d'une volonté sociale pratique. Comment l'esprit doit-il être pour donner naissance à une économie qui puisse devenir la base d'une véritable volonté sociale ?

On a vu que de grandes masses humaines ne savent que crier « utopie » quand elles entendent parler des idéaux que proposent pour la société des amis de l'humanité bien intentionnés, qu'elles ne croient pas que l'esprit humain soit assez fort pour maîtriser les phénomènes sociaux. Comment doit être la vie de l'esprit pour que les hommes réapprennent à croire que l'esprit est à même de saisir les idées qui pour-



ront créer les institutions sociales de façon à faire disparaître certains dégâts sociaux ?

On a vu que de nombreux cercles ressentent la vision scientifique du monde comme une idéologie. Mais si l'idéologie est l'unique contenu de l'âme humaine, elle mine cette âme et crée dans les profondeurs inconscientes ce qui aujourd'hui surgit dans les phénomènes chaotiques déconcertants de la question sociale. Comment doit être la vie de l'esprit pour qu'elle ne continue pas à générer une idéologie, pour qu'elle déverse dans l'âme humaine ce qui la rend capable d'intervenir dans les phénomènes sociaux de façon que les hommes puissent vraiment œuvrer de manière sociale les uns à côté des autres ?

On voit ainsi que la question sociale est une question qui relève de l'esprit, que l'esprit moderne n'a pas été en mesure de susciter une foi sociale en lui parce qu'il n'a pas réussi à donner à l'âme quelque chose qui la remplit ; il n'a engendré qu'une idéologie qui a fait de l'âme un désert.

J'aimerais aujourd'hui, en introduction, vous montrer de manière plus historique comment les rapports de la vie moderne font en sorte que la question sociale est ressentie comme une question d'esprit, une question de droit, une question d'économie.

Prenons ce qu'une personnalité a raconté il n'y a pas si longtemps encore – et plus d'une fois –, une personnalité active dans la vie politique, dans la vie de l'État de notre époque, qui est issue de la vie de l'esprit de notre époque. Ceux de mes chers auditeurs qui m'ont entendu ici lors de conférences passées comprendront bien ce que je vais dire maintenant, car à l'époque où le monde entier, à l'exception du centre de l'Europe, reconnaissait Woodrow Wilson comme une sorte de dirigeant mondial, je me suis à maintes reprises opposé à cette reconnaissance. Et ceux qui m'ont écouté savent que je n'ai jamais été un partisan de Woodrow Wilson, mais toujours un opposant. Même au moment où l'Allemagne est elle aussi tombée dans le culte Wilson, je n'ai pas hésité à exposer ma façon de voir, comme je l'ai fait plusieurs fois ici à Zurich. Mais aujourd'hui, où ce culte a plus ou moins disparu, je peux dire quelque chose qui ne doit pas être mal pris, particulièrement d'un opposant à Wilson.

Ressentant intensément les conditions sociales de l'Amérique qui se sont formées depuis la guerre de Sécession des années 1860, cet homme a compris les rapports entre l'État de droit et la situation économique. Il a vu avec une certaine impartialité comment le nouvel ordre économique complexe a donné naissance aux grandes accumulations de capital. Il a vu comment se sont fondés les trusts, les grandes sociétés de capitaux. Il a vu que, même dans un système étatique démocratique, le principe démocratique a progressivement disparu face aux négociations secrètes de ces sociétés, qui avaient intérêt au secret, ces sociétés qui, avec les masses de capital amoncelées, ont acquis un grand pouvoir et dominé de grandes masses d'hommes. Et il a à maintes reprises élevé la voix pour la liberté de l'homme face à ce déploiement de force qui provient des rapports économiques. Il a profondément ressenti – on peut le dire ainsi – que le fait social correspond au moindre individu, à l'art et à la manière dont l'individu est mûr pour cette vie sociale. Il a dit que pour guérir la vie sociale, il faut qu'un cœur humain aspirant à la liberté vive sous chaque habit humain. Il a souvent répété que la vie politique devrait être démocra-



tisée ; il a souligné la nécessité d'enlever à toutes ces sociétés le pouvoir et les moyens de pouvoir qu'elles possèdent, de remettre à la vie universelle économique, sociale et étatique les facultés et les forces individuelles de chaque humain qui les a. Il a insisté sur le fait que son système étatique, qu'il considère visiblement comme le plus progressiste, souffre des conditions qui sont apparues.

Pourquoi ? Effectivement, une nouvelle situation économique est apparue : de grandes concentrations de capital économique, un déploiement de puissance économique. Dans ce domaine, tout dépasse ce qui était encore là il y a peu. Cette forme de l'économie ont fait surgir de toutes nouvelles formes de la vie en commun des hommes. On est confronté à une forme totalement nouvelle de la vie économique. Et ce n'est pas moi qui l'ai dit – en me fondant sur quelque théorie –, mais cet homme d'État, cet « homme d'État mondial », pourrait-on dire : certes, la situation économique a progressé, mais le problème fondamental de l'évolution moderne réside dans le fait que les hommes ont organisé la vie économique en fonction de leurs rapports de pouvoir secrets, mais que les idées du droit, les idées de la vie commune politique n'ont pas suivi, elles en sont restées à un point de vue passé. Woodrow Wilson l'a clairement exprimé : les conditions de notre activité économique ont changé, mais nous pensons, nous édictons des lois sur cette activité économique selon un point de vue depuis longtemps dépassé, un point de vue ancien. Il n'est pas apparu quelque chose de nouveau dans la vie du droit comme il est apparu quelque chose de nouveau dans la vie de l'économie, de la vie politique, qui sont restées en arrière. Nous vivons dans un ordre économique entièrement nouveau avec de vieilles idées politiques, de vieilles idées juridiques. – C'est à peu près ce que dit Woodrow Wilson. Et il insiste : rien de ce qu'exige ce moment de l'évolution humaine ne peut se développer avec ce manque de congruence entre vie du droit et vie de l'économie. Cette exigence, c'est que l'individu travaille non pas pour lui, mais pour le bien-être de la communauté. Et Woodrow Wilson critique avec insistance l'ordre de la société tel qu'il le perçoit.

Je dirais – permettez-moi cette remarque personnelle – que je me suis donné beaucoup, beaucoup de mal pour examiner la critique que fait Woodrow Wilson de la situation sociale actuelle qui se présente à lui, la situation américaine, et pour la comparer à d'autres critiques. Je vais dire maintenant quelque chose de très paradoxal, mais la situation actuelle, à elle seule, amène très souvent à dire des choses très paradoxales ; on y est obligé si l'on veut tenir véritablement compte de la réalité présente : j'ai essayé de comparer, tant pour la forme extérieure que pour les impulsions intérieures, la critique de la société que fait Woodrow Wilson à la critique de la société qu'en fait le côté progressiste, radicalement social-démocrate. On peut même étendre cette comparaison à l'aile la plus radicale de la manière de penser socialiste et de l'action socialiste d'aujourd'hui. Si l'on en reste aux critiques que formulent ces hommes, on peut dire : la critique de Woodrow Wilson de l'ordre social actuel correspond presque mot pour mot à ce que disent Lénine et Trotski, les fossoyeurs de la civilisation actuelle. On peut dire de ces deux personnages que si ce qu'ils envisagent s'impose trop longtemps à l'humanité, ne serait-ce que dans quelques domaines, ce sera la mort de la civilisation moderne, le déclin de tout ce que la civilisation moderne a conquis. – Et pourtant, voici le paradoxe : Woodrow Wilson, qui a très certainement toujours vu les choses autrement que ces destruc-



teurs, Woodrow Wilson adresse presque littéralement la même critique qu'eux à l'ordre social actuel.

Il en arrive à conclure que les concepts du droit, les concepts politiques qui dominent aujourd'hui sont vieillissés, qu'ils ne sont plus en mesure d'intervenir dans la vie de l'économie. Et étrangement, on tente de tourner cela en positif, on tente d'analyser ce qu'a apporté Woodrow Wilson afin de générer une structure sociale, une structure de l'organisme social : on peine à trouver la moindre réponse ! Des mesures ici ou là, mais qui sinon seraient prises par quelqu'un qui exerce une critique bien moins pénétrante et objective ; mais pas quelque chose d'énergique, en tout cas pas une réponse à la question : comment le droit, comment les concepts, les idées politiques, les impulsions politiques doivent-ils être formés pour pouvoir dominer les exigences de la vie de l'économie moderne, pour pouvoir pénétrer dans cette vie de l'économie moderne ?

On voit ici apparaître le deuxième membre de la question sociale tel qu'il ressort de la vie moderne : la question sociale en tant que question de droit.

Il faut d'abord chercher une base pour le droit, pour les rapports politiques, pour les rapports étatiques, qui doivent exister pour pouvoir saisir, maîtriser cette vie de l'économie moderne. Il faut donc se demander : comment arrive-t-on à des impulsions du droit, à des impulsions politiques, face aux grandes exigences de la question sociale ? C'est le deuxième membre de la question sociale.

Observez la vie elle-même : vous verrez que, quand l'homme se place dans la société humaine, sa vie comprend trois membres. Trois membres qui se distinguent très nettement les uns des autres quand nous l'observons dans sa place au sein de la société humaine. Le premier est le suivant : quand l'homme doit apporter sa contribution – comme il le doit indubitablement dans la société moderne pour le salut d'un ordre social – quand il doit apporter sa contribution aux choses de la communauté, au travail communautaire, à la production de valeurs communautaires, à la production de biens communautaires, il doit avoir l'aptitude individuelle, le don individuel, la compétence individuelle nécessaires pour cela. Le deuxième est qu'il doit s'entendre avec ses semblables, pouvoir travailler en paix avec eux. Et le troisième est qu'il doit pouvoir trouver sa place, la place à partir de laquelle prendre fait et cause pour des hommes avec son travail, avec son activité, avec ses prestations.

Pour ce qui est du premier membre, l'homme a besoin que la société humaine développe ses capacités et ses talents, qu'elle guide son esprit et que l'esprit qu'elle forme en lui le guide en même temps pour un travail physique. Pour le deuxième, il a besoin de s'intégrer dans une structure sociale dans laquelle les hommes s'entendent de façon à pouvoir vivre ensemble en paix. Le premier nous amène dans le domaine de la vie de l'esprit. Nous verrons dans les prochaines conférences de quelle façon le soin de la vie de l'esprit est en lien avec le premier. Le deuxième nous conduit dans le domaine de la vie du droit, car la vie du droit ne peut se former conformément à son essence que si l'on trouve une structure sociale qui permette aux hommes de collaborer, d'agir et de travailler les uns pour les autres en paix. Et le troisième nous amène dans la vie de l'économie moderne, cette vie de l'économie moderne que Woodrow Wilson compare à un homme qui a grandi et qui porte des vêtements trop petits, dont il déborde de partout. Ces vêtements trop pe-



tits sont pour Woodrow Wilson les vieux concepts du droit et de la politique. La vie de l'économie les a dépassés depuis longtemps.

Les penseurs socialistes, en particulier, ont ressenti ce débordement de la vie de l'économie hors de ce qui était là auparavant comme vie de l'esprit, comme vie du droit. Et pour attirer l'attention sur ce qui a agi dans ce domaine, il suffit d'indiquer une chose.

Vous le savez – nous reparlerons plus en détail de toutes ces questions –, le prolétariat moderne est entièrement sous l'influence de ce qu'on appelle le marxisme. Même si des partisans et des opposants de Karl Marx ont apporté diverses modifications au marxisme, à la théorie marxiste de la transformation de la propriété privée en propriété commune, le marxisme reste à l'œuvre dans la manière de penser, dans la conception de la vie actuellement partagée par de larges masses humaines, à l'œuvre en particulier dans ce qui se manifeste comme un fait social troublant à l'heure actuelle. Il suffit de prendre en main le petit livre très significatif de Friedrich Engels, le collaborateur et ami de Karl Marx : « Socialisme utopique et socialisme scientifique », pour découvrir la manière de pensée qui vit dans ce petit livre. On verra alors comment un penseur socialiste considère la vie de l'économie moderne dans son rapport avec la vie du droit et la vie de l'esprit. Il suffit par exemple de bien comprendre l'expression qui, dans ce petit livre, tient lieu de résumé : « le passage du gouvernement des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production » [3].

Cela en dit long ! Cela signifie que l'on souhaite de ce côté que s'arrête dans la vie de l'économie ce qui s'est lié à cette vie sous les impulsions d'évolution modernes. Comme je l'ai montré, la vie de l'économie a débordé la vie de droit, a débordé aussi la vie de l'esprit ; en quelque sorte, elle a ainsi tout inondé et a influencé par ses suggestions les pensées, les ressentis, les passions des hommes. Et c'est ainsi que de l'art et de la manière dont est gérée la vie de l'économie découle pour les hommes la vie de l'esprit et la vie du droit. Ceux qui disposent du pouvoir économique – on le voit de plus en plus clairement – possèdent en même temps, de par leur suprématie économique, le monopole de la formation. Les économiquement faibles restent les incultes. Un certain rapport s'est établi entre la vie de l'économie et la vie de l'esprit, entre la vie de l'esprit et la vie de l'État. La vie de l'esprit se développe de moins en moins à partir de ses propres besoins, ne suit plus ses propres impulsions, mais – en particulier là où elle est administrée publiquement, dans le système d'éducation et le système scolaire – est organisée de la manière qui correspond à l'utilisation qu'en font les puissances de l'État. L'homme n'est plus du tout pris en compte pour le comment et le pourquoi il est compétent. Il ne peut pas se développer ainsi que l'exigent ses prédispositions. Mais la question est : de quoi l'État a-t-il besoin, de quelles forces a besoin la vie de l'économie, de quels hommes avec quelles formations a-t-elle besoin ? Les moyens pédagogiques, les études, les examens, doivent répondre à cette question. La vie de l'esprit n'est pas formée à partir d'elle-même, la vie de l'esprit est adaptée à la vie du droit, à la vie de l'État, à la vie politique, à la vie de l'économie. Mais cela, en même temps, ramène – et a ramené particulièrement dans la vie moderne – la vie de l'économie sous la dépendance de la vie du droit.

Des hommes tels que Marx et Engels ont vu cette coexistence de l'économie, du



droit et de l'esprit. Et ils ont vu que la vie de l'économie moderne ne supportait plus la forme ancienne du droit, ne supportait plus la forme ancienne de l'esprit. Ils en ont conclu à la nécessité d'éjecter ces formes anciennes de la vie de l'économie. Mais ils ont abouti à une étrange superstition, à une superstition dont nous devons beaucoup parler dans ces conférences. Selon cette superstition, la vie de l'économie – estimant que c'était la seule réalité, ils considéraient la vie de l'esprit et la vie du droit comme une idéologie – peut donner naissance d'elle-même aux nouveaux rapports de droit, aux nouveaux rapports d'esprit. Une des plus funestes superstitions se fit jour : l'économie devait être pratiquée conformément à certaines lois et, si c'était le cas, elle engendrerait d'elle-même la vie de l'esprit, la vie du droit, la vie politique et la vie de l'État.

Comment est née cette superstition ? Cette superstition est due au fait que la structure propre à l'économie humaine, le travail propre à la vie de l'économie moderne, dissimulait ce qu'on a pris l'habitude d'appeler l'économie de l'argent. Cette économie de l'argent apparue en Europe a accompagné des événements bien déterminés. Une étude approfondie de l'histoire nous le montre : c'est à peu près au moment où la Réforme et la Renaissance, c'est-à-dire un nouvel état d'esprit, se dégagent dans le monde civilisé européen, que l'on conquiert les sources d'or et d'argent d'Amérique, que l'or et l'argent affluent en Europe, notamment d'Amérique du Sud et d'Amérique centrale. Ce qui auparavant était davantage une économie naturelle est de plus en plus submergé par l'économie de l'argent.

L'économie naturelle pouvait encore voir ce que donne le sol, autrement dit le concret ; elle voyait aussi ce dont l'individu est capable et ce qu'il peut produire, donc le concret et le professionnel. Avec la circulation de l'argent, on a progressivement perdu de vue l'aspect purement concret de la vie de l'économie. Un voile s'est en quelque sorte étendu sur la vie de l'économie au fur et à mesure que l'économie de l'argent remplaçait l'économie naturelle. On ne pouvait plus voir les pures exigences de la vie de l'économie.

Que cette vie de l'économie fournit-elle à l'homme ? Cette vie de l'économie fournit à l'homme des biens dont il a besoin pour sa consommation. Nous n'avons aujourd'hui pas besoin de distinguer biens spirituels et biens physiques, car on peut aussi avoir une vision économique des biens spirituels, de sorte qu'on peut les utiliser pour la consommation humaine. Cette vie de l'économie fournit donc des biens, et ces biens sont des valeurs, parce que l'homme en a besoin, parce que le désir humain s'y attache. L'homme doit accorder aux biens une certaine valeur. Ils ont ainsi au sein de la vie sociale une valeur objective, qui est étroitement liée à la valeur subjective que lui accorde le jugement humain.

Or, à l'époque moderne, comment s'exprime, en économie, la valeur des biens ? Comment s'exprime la valeur des biens qui, pour l'essentiel, définit leur importance dans la vie en commun économique, sociale ? Elle s'exprime dans les prix. Nous parlerons ces prochains jours de la valeur et du prix ; aujourd'hui, je veux seulement montrer que dans la vie de la circulation économique, dans la vie de la circulation sociale – dans la mesure où cette vie de la circulation sociale dépend de l'activité économique, des biens –, la valeur des biens s'exprime pour l'homme dans le prix. C'est une grande erreur que de confondre la valeur des biens avec les prix en argent. L'homme en viendra de plus en plus, non pas par des réflexions théo-



riques, mais par la pratique de la vie, à voir que la valeur des biens qui sont fabriqués économiquement et qui dépendent du jugement subjectif humain, de certaines conditions de droit ou de culture, n'est pas la même chose que ce qui s'exprime dans les conditions de prix qui apparaissent par l'argent. Mais, à l'époque moderne, la valeur des biens est recouverte par les conditions de prix qui règnent dans la circulation sociale.

C'est là-dessus que se fondent les conditions sociales modernes, qui constituent le troisième membre de la question sociale. On apprend à voir dans la question sociale une question économique quand on revient à ce qui documente la valeur propre des biens et qu'on l'oppose à ce qui s'exprime dans les simples conditions de prix. Celles-ci ne peuvent absolument pas, en particulier en temps de crise, être maintenues autrement que par l'intervention de l'État, autrement dit sur la base du droit, qui garantit la valeur de l'argent, la valeur donc de chaque marchandise. Mais là apparaît quelque chose de nouveau. On n'a pas besoin de faire des études théoriques sur ce qu'a entraîné le malentendu sur le prix et la valeur, il suffit de renvoyer à quelque chose de réel qui s'est introduit à l'époque moderne. On dit en économie que dans l'ancien temps – et même jusqu'à la fin du Moyen Âge en Allemagne – il y avait l'ancienne économie naturelle, qui reposait uniquement sur l'échange des biens et qui a été remplacée par l'économie de l'argent, où l'argent est le représentant des biens et où en fait seule la valeur est échangée contre de l'argent. Nous voyons là déjà s'introduire dans la vie sociale quelque chose qui semble destiné à remplacer l'économie de l'argent. Ce quelque chose y est déjà à l'œuvre partout, on ne le remarque simplement pas. Mais si l'on s'élève au-dessus de la compréhension abstraite de son livre de caisse ou de comptes, si l'on sort des simples chiffres et que l'on parvient à lire ce qui est écrit dans ces chiffres, on s'aperçoit que dans les chiffres d'un livre de caisse ou de comptes d'aujourd'hui ne représentant pas uniquement des biens, mais qu'ils expriment de diverses manières ce qu'on pourrait nommer les conditions de crédit dans le sens le plus moderne du mot. Ce qu'un homme peut faire uniquement parce qu'on attend de lui qu'il soit capable de ceci ou cela, ce qui peut susciter de la confiance découlant de ses compétences, c'est ce qui, curieusement, pénètre de plus en plus dans notre vie de l'économie sèche, terre-à-terre.

Si aujourd'hui vous étudiez les livres de comptes, vous trouverez – par opposition à ce qui est pure valeur-argent – le fait de bâtir sur la confiance humaine, de construire sur la compétence humaine. Les chiffres des livres de comptes d'aujourd'hui expriment, si on les lit correctement, un grand revirement, une métamorphose sociale. En soulignant que l'ancienne économie naturelle s'est transformée en une économie de l'argent, on doit aujourd'hui souligner en même temps que le troisième membre est la transformation de l'économie de l'argent en économie du crédit.

On a là encore quelque chose de nouveau à la place de ce qui a longtemps existé. Mais ce qui indique la valeur de l'homme lui-même pénètre ainsi dans la vie sociale. La vie de l'économie elle-même, pour ce qui est de la production de valeurs, est face à une transformation, face à une question, et c'est la question de l'économie, c'est le troisième membre de cette question sociale.

Cette question sociale, nous apprendrons à la connaître dans ces conférences



comme une question d'esprit, comme une question de droit et d'État ou une question politique, et comme une question économique. L'esprit aura à donner la réponse à cette première question : comment rendre les humains compétents afin que puisse se constituer une structure sociale exempte des dégâts actuels, dont il n'y a pas à assumer la responsabilité ? La deuxième question est celle-ci : quel système de droit ramènera la paix entre les hommes dans les conditions économiques telles qu'elles se présentent maintenant ?

La troisième est : quelle structure sociale sera en mesure de mettre l'homme à sa place de façon qu'il y soit en mesure de travailler pour le bien de la société humaine, comme le permettraient son être, ses talents, ses facultés ? La question qui en découle est la suivante : quel crédit accorder à la valeur personnelle d'un homme ? Nous voyons là, devant nous, la transformation de l'économie à partir de nouvelles conditions.

Nous avons devant nous, dans la question sociale, une question d'esprit, une question de droit, une question d'économie. Et nous verrons que nous ne pouvons avoir une vision correcte de la moindre articulation de la question sociale que si nous considérons cette question sociale comme, fondamentalement, une question d'esprit, une question de droit, une question d'économie. Nous poursuivrons demain.

Les questions et réponses aux questions après la première conférence sont dans [la version littérale](http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a007036197724101919b.html) : <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a007036197724101919b.html>

[1] Il ne me semble pas nécessaire d'ajouter « nationale ». (tout comme il y a « science » tout court et non pas « science de la nature »). On précisera quand il s'agira d'économie mondiale

[2] Traductions marrantes pour Oberstübchen :

nicht richtig im Oberstübchen sein : avoir une araignée au plafond

kein Licht im Oberstübchen haben : ne pas avoir la lumière à tous les étages

[3] Traduction classique



DEUXIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 25 octobre 1919

L'économie à base associative - La transformation du marché - Formation des prix – Argent et système fiscal – Crédit

Les références Rudolf Steiner Œuvres complètes GA332a 037-075
(1977) 25/10/1919

Traducteur: B. P. v. 01 - 19/12/2019

La façon de considérer l'évolution sociale moderne, comme j'ai tenté de l'expliquer hier, a donné naissance à ce que vous trouvez indiqué dans mon livre *Éléments fondamentaux*, à l'idée de triarticulation de l'organisation sociale. J'ai voulu que cette idée de triarticulation de l'organisme social soit absolument pratique pour la vie et ne comporte rien d'utopique. J'ai donc voulu d'emblée, pour la rédaction de mon livre, qu'on l'accepte avec un certain instinct pour les faits véritables, qu'on ne le juge pas sur la base de théories préconçues, de préjugés partisans. Toutefois, s'il est exact – et ce que j'ai exposé hier est certainement exact – que, dans les conditions de vie de l'homme, les faits sociaux sont peu à peu devenus tellement complexes qu'il est maintenant très difficile de s'en faire une idée d'ensemble, nous aurons besoin d'une méthode particulière pour discuter de ce qui aujourd'hui doit conduire à la volonté.

À l'évidence, l'homme a une certaine compréhension de cette complexité, il comprend plus ou moins les phénomènes économiques du milieu dans lequel il vit. Déjà, tout ce qui s'y passe dépend de tout le reste de l'économie et, aujourd'hui, non pas seulement de l'économie d'un pays, mais de l'économie mondiale. Là, l'individu en arrivera bien souvent dans la situation, évidente et compréhensible, de vouloir juger ce qui est nécessaire pour l'économie mondiale d'après ce qui se passe dans son environnement le plus proche. Et là, il fera fausse route. Quand on s'est familiarisé avec les exigences d'une pensée conforme à la réalité, on sait ce que signifie approcher les phénomènes du monde avec un certain instinct de réalité pour en arriver à certaines connaissances fondamentales, qui jouent alors dans la vie un rôle similaire à des connaissances scolaires fondamentales.

Voyez-vous, si l'on parlait de l'idée qu'il est nécessaire de connaître en détail toute la vie de l'économie pour en tirer les conclusions relatives à une volonté sociale, on n'en finirait jamais. Mais on ne s'en sortirait pas non plus si, par exemple, pour reconnaître la vérité du théorème de Pythagore, on devait passer en revue tous les points où il s'applique dans la vie technique. Si l'on s'approprie la vérité du théorème de Pythagore à partir de certains rapports intérieurs, on sait : il ne peut qu'être valable partout où il entre en ligne de compte. Dans la question sociale, on lutte aussi pour que la conscience reconnaisse comme vraies, par leur nature interne, certaines connaissances fondamentales. Et il suffit d'avoir le sens de la réalité pour s'apercevoir qu'elles s'appliquent partout où elles entrent en ligne de compte. De même, il faudrait comprendre mon livre à partir de sa nature inté-



rieure, à partir de la nature intérieure de la situation sociale que j'expose, et ainsi, peut-être, à partir de l'idée générale de la triarticulation de l'organisme social. Mais j'essaierai dans ces conférences de montrer comment chaque phénomène de la vie sociale vient confirmer ce qui découle de cette idée de la triarticulation de l'organisme social, qui résulte des nécessités de vie du présent et du proche avenir de l'humanité.

Pour commencer, en guise d'introduction et avant d'aborder mon thème d'aujourd'hui, il me faut exposer simplement ce qu'est l'idée de base de cette triarticulation de l'organisme social. Nous avons conclu hier soir que notre vie sociale doit tirer ses exigences de trois racines fondamentales ; autrement dit, que la question sociale est une question d'esprit, une question d'État ou de droit, une question politique, et une question d'économie. Si l'on analyse l'évolution récente de l'humanité, on s'aperçoit que ces trois éléments – vie de l'esprit, vie de droit et d'État ou politique, vie de l'économie – ont fusionné peu à peu, jusqu'à aujourd'hui, en un ensemble chaotique, une unité, et que les dégâts sociaux actuels sont nés de cette fusion.

Si l'on comprend cela parfaitement – et ces conférences devraient permettre de bien le comprendre – on s'apercevra qu'à l'avenir, la vie, la vie publique, l'organisme social sera articulé en une administration autonome de l'esprit, c'est-à-dire de la vie publique de l'esprit en un système d'éducation et d'enseignement, en une administration autonome du politique, des rapports d'État, de droit, et en une administration pleinement autonome de la vie de l'économie.

Actuellement dans nos États, une administration unique englobe ces trois éléments de la vie et, quand on parle de triarticulation, les malentendus surgissent aussitôt. Les gens comprennent : il y en a un là qui veut une administration autonome pour la vie de l'esprit, une administration autonome pour la vie du droit, de l'État, pour la politique, et une administration autonome pour la vie de l'économie ; il réclame donc trois parlements, un parlement culturel, un parlement politique démocratique et un parlement économique. – Si l'on réclamait cela, on ne comprendrait absolument rien à l'idée de la triarticulation de l'organisme social, car cette idée de triarticulation veut justement prendre tout à fait au sérieux les exigences apparues dans l'histoire moderne de l'humanité. On peut exprimer ces trois exigences par trois mots qui sont toutefois déjà devenus des slogans ; mais si l'on dépasse ces slogans pour rencontrer la réalité, on se rend compte que ces mots contiennent trois impulsions historiques justifiées. Ces trois mots sont les impulsions vers la liberté de la vie humaine, l'impulsion vers la démocratie et l'impulsion vers une formation sociale de la communauté. Mais si l'on prend au sérieux ces trois exigences, on ne peut plus les mélanger, en faire une seule administration, car l'une gênera toujours l'autre. Celui qui, par exemple, prend au sérieux l'appel à la démocratie doit se dire : cette démocratie ne peut se manifester par une représentation du peuple ou par un référendum que quand chaque être humain majeur, égal à tous les autres êtres humains majeurs, peut décider par son jugement ce qui peut justement être décidé, sur une base démocratique, par la capacité de jugement de chaque homme majeur. Comme le dit l'idée de la triarticulation de l'organisme social, il y a tout un domaine de vie, le domaine de la vie du droit, le domaine de la vie de l'État, le domaine des rapports politiques, dans lequel chaque homme majeur est appelé à se



prononcer à partir de sa conscience démocratique. Mais, quand on prend ainsi la démocratie au sérieux et que l'on veut entièrement démocratiser la vie de l'État, on ne peut plus jamais attirer le domaine spirituel dans cette démocratie, ni attirer le cycle de la vie de l'économie dans cette administration démocratique.

Un parlement est tout à fait à sa place dans cette administration démocratique. Mais dans un tel parlement démocratique, on ne peut jamais décider ce qu'il faut réaliser sur la base de la vie de l'esprit, sur la base du système d'éducation et d'enseignement. Je voudrais évoquer aujourd'hui, à titre d'introduction, ce que j'aurai à exposer bien plus précisément dans la quatrième conférence : la triarticulation de l'organisme social aspire à une vie de l'esprit autonome, en particulier dans les affaires publiques, dans le système d'éducation et d'enseignement. Cela signifie qu'aucune prescription d'État ne devrait à l'avenir déterminer ce qui doit être enseigné et comment ; ceux qui au cœur de l'enseignement pratique, de l'éducation pratique, devraient aussi être les administrateurs du système d'éducation. Cela signifie que, du plus bas niveau d'école primaire jusqu'aux plus hauts niveaux, l'enseignant devrait être indépendant de tout autre pouvoir, étatique ou économique, pour ce qui est du quoi et du comment il devrait enseigner. Cela doit découler de ce qui est ressenti comme approprié pour la vie de l'esprit au sein de la collectivité spirituelle autonome elle-même. Et l'individu ne devrait pas être obligé de consacrer trop de temps à l'enseignement, au point de ne plus en avoir assez pour être coadministrateur non seulement de tout le système d'enseignement et d'éducation, mais aussi de toute la vie spirituelle.

J'essaierai de prouver dans la quatrième conférence que, par cette autonomie de la vie de l'esprit, la constitution spirituelle de l'homme sera placée sur une tout autre base et qu'il se produira aussitôt ce à quoi on s'attendrait le moins d'après les préjugés actuels. Par cette autonomie, la vie de l'esprit trouvera la force de vraiment intervenir fructueusement dans la vie de l'État et particulièrement dans la vie de l'économie. Intérieurement, une vie autonome de l'esprit ne sera pas une théorie grisâtre, n'aboutira pas à des façons de voir scientifiques étrangères au monde, mais s'introduira en même temps dans la vie humaine de sorte que l'homme sera pénétré par cette vie de l'esprit autonome et non par des façons de voir spirituelles purement abstraites ; il sera pénétré par des connaissances qui lui permettront de faire ses preuves dans la vie économique. C'est justement par l'autonomie que la vie de l'esprit deviendra pratique. On peut donc dire : c'est la vie de l'esprit qui devra dominer la connaissance factuelle et l'application des connaissances factuelles, et non pas ce qui peut venir du jugement d'un homme majeur devenu capable de jugement. Il faut donc que l'administration de la vie de l'esprit sorte du parlementarisme. Quiconque croit qu'il devrait régner là un parlement démocratique ne comprend absolument pas la force d'entraînement que possède la triarticulation de l'organisme social.

Il en va de même dans la vie de l'économie. Mais la vie de l'économie a des racines indépendantes. Elle doit être administrée sur la base de ses propres conditions. Mais, je le répète, les individus majeurs ne peuvent pas juger démocratiquement de l'art et de la manière d'agir économiquement ; seul le peut celui qui travaille dans une branche de l'économie, qui a acquis les capacités pour cela, qui sait de quelle manière cette branche est reliée aux autres branches, comment elle dépend d'elles.



Seules la compétence et la capacité professionnelles sont à même de générer quelque chose de fécond dans la vie de l'économie. Celle-ci devra donc être libérée d'un côté de l'État de droit, de l'autre de la vie de l'esprit. Elle devra reposer sur sa propre base.

Cela, ceux qui ont des idées socialistes ne le voient pas non plus aujourd'hui. Ils se représentent une forme que la vie de l'économie devrait adopter pour que, dans l'avenir de l'humanité, certains dégâts de nature sociale disparaissent. On a vu, et c'est facile à voir, que l'ordre économique reposant sur le capitalisme privé ont, ces derniers siècles, entraîné des dégâts évidents. Comment juge-t-on ? On se dit : le capitalisme privé est apparu et il a provoqué des dégâts, qui disparaîtront quand nous abolirons ce capitalisme, quand nous le remplacerons par l'économie collective. Ces dégâts sont dus au fait que certains propriétaires possèdent personnellement les moyens de production. Si donc les moyens de production ne sont plus la propriété de certains individus, mais qu'ils sont gérés par la collectivité, les dégâts disparaîtront.

Nous pouvons donc dire : les penseurs socialistes ont déjà acquis certaines connaissances, et il est intéressant de voir que ces connaissances sont déjà agissantes au sein de ces groupes. On y dit aujourd'hui qu'il faudrait gérer collectivement les moyens de production ou le capital, qui représente les moyens de production. Mais on a vu à quoi a abouti, par exemple, l'étatisation de certains moyens de production, l'étatisation de la Poste et des chemins de fer, etc., et on ne peut absolument pas dire que le fait que l'État soit devenu capitaliste ait évité les dégâts. Donc on ne peut pas étatiser. On ne peut pas non plus collectiviser. On ne peut pas arriver à quelque chose de fécond en créant des coopératives de consommation où se rassemblent des gens ayant besoin de consommer un quelconque article. Les gens qui règlent cette consommation et qui, de ce fait, veulent aussi régler la production des biens à consommer ne seront plus de simples consommateurs, mais se transformeront en tyrans de la production – ce qui est aussi l'avis des penseurs socialistes. On a donc déjà compris que l'étatisation et la collectivisation, tout comme l'administration par des coopératives de consommation, évoluent vers la tyrannie des consommateurs. Ceux qui produisent deviendraient entièrement dépendants de ceux qui consomment. Certains en arrivent ainsi à penser que l'on peut fonder une sorte de gestion collective qui serait assurée par des associations productives de travailleurs, des coopératives productives de travailleurs, où ceux-ci s'associeraient d'eux-mêmes et produiraient pour eux-mêmes, conformément à leurs opinions, à leurs principes.

Là encore, des penseurs socialistes se sont rendu compte que remplacer un seul capitaliste par un certain nombre de travailleurs produisant de manière capitaliste n'y change rien. Et ces travailleurs produisant de manière capitaliste ne sont pas non plus capables de faire autre chose que le capitaliste. On rejette donc aussi les coopératives productives de travailleurs.

Mais on n'est toujours pas satisfait, car on s'aperçoit que ces collectivités n'aboutiraient à rien de fécond à l'avenir. Il suffit d'imaginer que toute la société d'un État, d'un domaine économique fermé, pourrait devenir en quelque sorte une grande coopérative dans laquelle tous les participants seraient en même temps producteurs et consommateurs, si bien que ce ne serait pas l'individu qui, de lui-même, pren-



drait l'initiative de produire ceci ou cela pour la collectivité, mais que la collectivité donnerait les solutions quant à la façon de produire, de répartir ce qui serait à produire, etc. On veut donc mettre la grande coopérative, englobant consommation et production, à la place de la gestion économique privée de notre vie de l'économie moderne.

Si l'on regarde la réalité de plus près, on sait que, dans le fond, le passage au niveau supérieur, à celui de cette grande coopérative, est dû uniquement au fait qu'il est plus difficile de déceler ce qui est faux chez elle que de voir en détail ce qui ne va pas dans l'étatisation, dans la collectivisation, dans les coopératives productives de travailleurs, dans les coopératives de consommation. Dans ces dernières, il y a en quelque sorte moins de choses à voir. On voit plus facilement les erreurs que l'on fait quand on considère de telles institutions que dans une grande coopérative englobant un secteur entier de la société. En se concentrant sur ce qu'on veut faire, on ne se rend pas encore compte que les erreurs que l'on repère très bien en petit vont aussi apparaître en grand, mais on ne les repère pas parce qu'on n'est pas capable d'avoir une vue d'ensemble de la situation. C'est de cela qu'il s'agit. Et il faut comprendre sur quoi repose l'erreur fondamentale de toute cette pensée qui fait voile vers une grosse coopérative, qui est censée gérer elle-même l'ensemble de la consommation et l'ensemble de la production.

Comment pense-t-on en fait quand on veut réaliser une telle chose ? De nombreux programmes de partis qui apparaissent à l'heure actuelle nous montrent directement comment on pense. Comment apparaissent-ils, ces programmes ? On se dit : il y a là des branches de production qui doivent être gérées collectivement et qui, à leur tour, s'associeront à de plus grandes branches, à de plus grands secteurs de gestion. Et là il faudra à nouveau une centrale de gestion qui administrera le tout, et ainsi de suite vers le haut jusqu'au centre économique qui administrera la totalité de la consommation et de la production. À quelles pensées, à quelles représentations fait-on appel lorsqu'on veut articuler ainsi la vie de l'économie ? On fait appel à ce qu'on doit s'approprier dans la vie politique, à ce qui s'est développé dans l'histoire récente de l'humanité. Les hommes qui parlent aujourd'hui de programmes économiques ont pour la plupart fait leurs classes dans la vie purement politique. Ils ont participé à tout ce qui se joue dans les combats électoraux, ce qui se joue quand on est élu et que l'on doit représenter, dans une l'une ou l'autre représentation du peuple, ceux par lesquels on est élu. Ils ont connu les rapports par lesquels on arrive dans des positions administratives qui sont des positions politiques, et ainsi de suite. Ils ont d'une certaine façon appris à connaître le modèle de l'administration politique et ils veulent plaquer ce modèle d'administration politique sur le cycle de la vie de l'économie. Autrement dit, la vie de l'économie devrait être totalement politisée d'après de tels programmes, car on ne connaît que l'aspect politique de l'administration.

Ce dont on manque cruellement aujourd'hui, c'est de comprendre que ce modèle, une fois plaqué sur la vie de l'économie, lui est totalement étranger. Mais la plupart des gens qui aujourd'hui parlent de réformes, voire de révolutions de la vie de l'économie, sont au fond de purs politiciens qui partent d'une superstition : ils croient que ce qu'ils ont appris dans le champ politique s'appliquera aussi à l'administration de la vie de l'économie. Mais on ne pourra guérir notre cycle écono-



mique que lorsqu'on considérera et organisera cette vie de l'économie à partir de ses propres conditions.

Qu'exigent donc ces réformateurs économiques qui pensent comme des politiques ? Ils n'exigent rien de moins que la prise hiérarchique des décisions par le centre économique, administratif. Celui-ci déterminerait, premièrement, ce qui doit être produit et comment ce doit être produit ; deuxièmement, la manière dont les choses sont produites ; troisièmement, les hommes qui doivent participer au processus de production, leur choix et l'attribution des postes ; quatrièmement, la répartition des matériaux bruts entre les différentes entreprises. L'ensemble de la production serait ainsi placé sous une administration politique hiérarchisée. C'est vers cela que tendent à l'heure actuelle la plupart des idées réformatrices économiques. Mais on ne se rend pas compte qu'avec une telle réforme, on resterait sur la même base qu'aujourd'hui et que l'on ne supprimerait pas ses dégâts, mais qu'au contraire on les amplifierait démesurément. On voit ce qui ne va pas avec l'étatisation, avec la collectivisation, avec les coopératives de consommation, avec les coopératives de production de travailleurs ; mais on ne voit pas que l'on ne ferait que transférer sur la gestion collective des moyens de production ce que l'on reproche si lourdement au système capitaliste privé.

Il faut surtout comprendre aujourd'hui que c'est par une telle mesure, par de telles institutions, où qu'elles soient, que devrait pénétrer ce qui aujourd'hui déjà apparaît très clairement dans l'est de l'Europe. En Europe de l'Est, certains individus ont réussi à appliquer ces idées de réformes économiques, à les transposer dans la réalité. Les hommes qui veulent apprendre des faits pourraient comprendre, d'après le destin au-devant duquel va l'Europe de l'Est, comment ces mesures aboutissent d'elles-mêmes à quelque chose d'absurde. Et si les hommes ne s'accrochaient pas à leurs dogmes, mais voulaient réellement apprendre des faits, on ne dirait pas aujourd'hui que la socialisation économique a échoué en Hongrie pour telle ou telle raison mineure, mais on étudierait pourquoi elle ne pouvait pas faire autrement qu'échouer, et on comprendrait que toute socialisation de ce genre ne peut que détruire, qu'elle ne peut rien créer de fécond pour l'avenir.

Mais aujourd'hui, de nombreux cercles ont encore des difficultés à apprendre des faits de cette manière. Cela transparaît particulièrement dans des choses que les penseurs socialistes mentionnent souvent entre parenthèses. Ils disent : oui, c'est vrai, la technique moderne a transformé toute la vie de l'économie moderne. Mais s'ils voulaient bien poursuivre ce raisonnement, ils devraient voir le rapport entre la technique moderne et la compétence et la capacité professionnelles. Ils seraient obligés de voir que cette technique moderne intervient partout dans l'activité économique. Mais ils ne veulent pas le voir. Et donc, ils disent entre parenthèses qu'ils ne veulent pas travailler sur l'aspect technique des processus de production, parce qu'il se suffit à lui-même. Ils veulent seulement travailler sur l'art et la manière dont les hommes qui participent aux processus de production s'y tiennent socialement, sur la forme que prend la vie sociale pour les hommes impliqués dans le processus.

C'est pourtant évident – il suffit de vouloir le voir, de comprendre comment la technique elle-même intervient dans la vie économique immédiate. Je ne donnerai qu'un exemple, un exemple classique. Avec la technique moderne, on en est arrivé



– pour résumer – à ce que de nombreuses machines fabriquent des produits qui servent à la consommation. Or ces machines dépendent uniquement du fait que 400 à 500 millions de tonnes de charbon ont été extraites pour l'activité économique dans la période qui a précédé l'éclatement de cette catastrophe guerrière. Si l'on convertit ce qui est produit par la machine, qui repose sur des pensées humaines, qui ne peut être utilisée que par des pensées humaines, en énergies économiques, en forces économiques, on aboutit à la conclusion suivante : en prenant pour base des journées de travail de huit heures, on se rend compte que les machines, c'est-à-dire les pensées humaines incorporées dans les machines, l'esprit de découverte, ont produit autant d'énergie de travail, autant de force de travail, que 700 à 800 millions d'hommes.

Si vous songez que la Terre est peuplée d'environ 1500 millions d'hommes qui emploient leurs forces de travail, elle en a gagné, grâce à l'esprit de découverte des hommes durant l'évolution de culture moderne, grâce à l'évolution technique, 700 à 800 millions, ce qui représente le travail de 2000 millions d'hommes ; autrement dit, ces 700 à 800 millions d'hommes ne travaillent pas, les machines travaillent pour eux. Mais qu'est-ce qui travaille dans les machines ? C'est l'esprit humain. Il est extrêmement important que l'on comprenne parfaitement de tels faits, que l'on peut facilement multiplier. Car de tels faits permettront de comprendre que l'on ne peut pas laisser ainsi la technique entre parenthèses, mais que la technique en tant que telle collabore toujours activement dans le processus économique, qu'elle est au cœur du processus. La vie de l'économie moderne n'est absolument pas pensable sans la base de la technique moderne, sans la compétence et la capacité professionnelles.

On ne part pas de la réalité, mais d'idées préconçues, issues des passions humaines, quand on ne voit pas de telles choses. L'idée de la triarticulation de l'organisme social est honnête avec la question sociale. Mais elle ne peut pas partir de la même base que ceux qui invoquent des slogans, des programmes de partis. Elle doit parler à partir du factuel. Du fait qu'elle se fonde sur la réalité, elle doit reconnaître que l'activité économique, en particulier dans notre vie compliquée, dépend entièrement de l'initiative de l'individu. Si l'on remplace celle-ci par la collectivité abstraite, cela signifie l'extinction, la mort de la vie de l'économie. L'Europe de l'Est le prouvera si elle reste encore longtemps sous la même domination qu'aujourd'hui. Retirer à l'individu l'initiative qui doit partir de son esprit et voler dans le mouvement des moyens de production, pour le bien de la communauté humaine, signifie l'extinction, la mort de la vie de l'économie.

Mais qu'est-ce qui a engendré les dégâts que nous voyons aujourd'hui ? De par l'évolution moderne de l'humanité, le processus de production moderne, par ses perfections techniques, promeut l'initiative de l'individu, et donc aussi la possibilité que celui-ci dispose de capital et puisse mettre en œuvre le processus économique de sa propre initiative. Quant aux dégâts qui ont accompagné cette évolution, ils ont une toute autre origine. Pour connaître cette origine, il faut se fonder non pas sur le principe de coopération, même quand on pense à des grandes coopératives, mais sur le principe d'association.

Que signifie se fonder sur le principe associatif plutôt que sur le principe coopératif ? Cela signifie ce qui suit : si l'on part du principe coopératif, on prétend que les



hommes n'ont qu'à se mettre ensemble, à prendre des décisions à partir de leur collectif, pour pouvoir administrer les processus de production. On décide donc d'abord l'association des hommes, le regroupement des hommes, et ensuite on veut produire à partir de ce regroupement, de cette collectivité d'hommes. L'idée de l'organisme triarticulé part de la réalité et dit : il faut d'abord qu'il y ait des hommes, les hommes qui peuvent produire, qui ont la compétence et la capacité professionnelles. C'est d'eux que doit dépendre le processus de production. Et ces hommes compétents et capables doivent se rassembler et s'occuper de la vie de l'économie sur la base de cette production qui part de l'initiative de l'individu. – C'est le véritable principe de l'association. On commence par produire et on amène ensuite le produit à la consommation sur la base du regroupement des personnes qui produisent.

Que l'on ne voie pas aujourd'hui la différence, la différence radicale entre ces deux principes, c'est en quelque sorte le malheur de notre temps. Car c'est la cause de tout. On n'a pas l'instinct de voir que toute communauté abstraite doit enfouir le processus de production quand elle veut le gérer. La communauté qui va devenir une association peut accueillir ce qui est produit uniquement à partir de l'initiative de l'individu et le répartir socialement entre les consommateurs.

On ne voit pas aujourd'hui le point important qui est à la base de ces choses pour une raison que j'ai déjà indiquée hier : les métaux précieux sont arrivés d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud à peu près à l'époque où, dans l'histoire moderne de l'humanité, se produisaient la Renaissance, la Réforme ; ces métaux ont provoqué le passage de ce qui jusque-là était encore quasiment le seul élément déterminant, l'économie naturelle, à l'économie de l'argent. Ce fut là une révolution économique majeure en Europe, qui a donné naissance à des conditions sous l'influence desquelles nous sommes encore et qui ont en même temps constitué des sortes de voiles ne permettant pas d'apercevoir les vraies réalités.

Examinons de plus près ces conditions. Partons de l'ancienne économie naturelle, bien qu'elle ne soit plus présente dans toute sa plénitude aujourd'hui. Dans le processus économique de l'ancienne économie naturelle, on n'a affaire qu'à ce que l'individu produit et à ce qu'il peut échanger avec ce que l'autre produit. On pourrait dire : une certaine qualité doit régner au sein de cette économie naturelle, où l'on ne peut qu'échanger un produit contre un autre. Car si l'on veut un produit dont on a besoin, on doit en avoir un que l'on puisse échanger, un produit tel que l'autre l'accepte comme étant de même valeur. Autrement dit, les hommes sont obligés, quand ils veulent avoir quelque chose, de produire aussi quelque chose. Ils sont obligés d'échanger quelque chose qui a une valeur réelle, une valeur réelle évidente.

À la place de cet échange de biens, ayant une valeur réelle pour la vie humaine, est arrivée l'économie de l'argent. Et l'argent est devenu une chose avec laquelle on a une activité économique, avec lequel on a la même activité économique que celle que l'on a dans l'économie naturelle avec les objets réels. Mais en devenant un véritable objet économique, l'argent fait réellement miroiter quelque chose d'imaginaire chez l'homme et, ce faisant, il le tyrannise.

Prenons un cas extrême : l'économie du crédit, à laquelle j'ai fait allusion hier à la fin de mon exposé, s'écoule dans l'économie de l'argent, ce qu'elle a fait diverse-



ment dans les derniers temps. Il en ressort par exemple ce qui suit : on veut, en tant qu'État ou en tant que particulier, installer quelque chose comme le télégraphe. On peut demander un crédit, un crédit d'un montant très important. On arrivera à faire cette installation télégraphique. Certaines conditions nécessiteront une certaine masse monétaire. Mais cette masse monétaire devra rapporter des intérêts. Il faut pouvoir assumer ces intérêts. Et dans de nombreux cas, que se passe-t-il au sein de notre structure sociale – le plus souvent dans l'étatisation, quand c'est l'État qui gère ? Ce qu'on a fabriqué dans le temps et pour quoi on a utilisé l'argent en question est depuis longtemps consommé, n'est plus là, et les gens doivent continuer à payer ce qui jadis a été demandé comme crédit ! Cela signifie : ce qui est dû en tant que crédit a déjà disparu, mais l'activité économique continue à tourner autour de l'argent.

Ces choses ont aussi une importance pour l'économie mondiale. Napoléon III, qui était complètement emballé par les idées modernes, a eu l'idée d'embellir Paris et a fait beaucoup construire. Les ministres, qui étaient ses outils dociles, ont construit. On peut utiliser les revenus de l'État – ils sont arrivés après – pour simplement payer les intérêts. Paris est maintenant bien plus beau, mais les gens paient aujourd'hui encore les dettes contractées jadis ! Autrement dit : une fois que les choses ne constituent plus depuis longtemps la base réelle, l'activité économique continue à tourner autour de l'argent, qui est devenu lui-même un objet économique.

Mais ce phénomène a aussi un côté positif. Dans l'ancienne économie naturelle, il était nécessaire, quand on avait une activité économique, de produire des biens. Ceux-ci étaient évidemment soumis au dépérissement, ils pouvaient disparaître, et on était alors obligé de continuer à travailler, de toujours fabriquer de nouveaux biens si on en avait le besoin. Avec l'argent, ce n'est pas nécessaire. On le donne, on le prête à quelqu'un, on le sécurise. Cela signifie qu'avec l'argent, on a une activité économique entièrement libre de ceux qui fabriquent les biens. L'argent, en quelque sorte, émancipe les hommes des processus économiques immédiats, justement parce qu'il devient lui-même un processus économique. C'est extraordinairement important. Car dans l'ancienne économie naturelle, l'individu était dépendant de l'individu, l'homme était dépendant de l'homme. Les hommes étaient obligés de collaborer, de se supporter. Ils devaient se mettre d'accord sur certaines installations, sinon la vie de l'économie s'arrêtait là. Avec l'économie de l'argent, naturellement, celui qui devient le capitaliste est aussi dépendant de ceux qui travaillent, mais il est tout à fait étranger par rapport à eux. Quelle proximité il y avait, dans l'ancienne économie naturelle, où l'on avait affaire à des biens réels, entre le consommateur et le producteur ! Quel éloignement entre celui dont l'activité économique passe par l'argent et celui qui travaille pour que cet argent puisse produire des intérêts ! Des fossés se sont creusés entre les hommes. Dans l'économie de l'argent, il n'y a plus de proximité entre les hommes. Il faut absolument tenir compte de ces choses si l'on veut comprendre comment il faut à nouveau rapprocher les masses humaines laborieuses, qu'il s'agisse de travailleurs de l'esprit ou de travailleurs physiques, ceux qui vraiment produisent, de ceux qui, par des placements, rendent possible l'activité économique. Mais cela ne peut passer que par le principe d'association, que par un nouveau regroupement des hommes en tant qu'hommes. Le principe d'association est une exigence de la vie sociale, mais une



exigence comme celle que j'ai caractérisée, pas une comme celles qui servent souvent de base aux programmes socialistes.

Et qu'est-ce qui, dans les temps modernes, s'est aussi imposé de plus en plus par le biais de l'économie de l'argent ? Par là, ce qu'on nomme travail humain est aussi devenu dépendant de l'argent. Les socialistes se disputent avec d'autres à propos de la place du travail humain dans la structure sociale. Et on peut fournir de très bons arguments pour et contre ce qui est formulé des deux côtés. On le comprend parfaitement, en particulier quand on a appris, non à penser et à ressentir sur le prolétariat, mais à penser et à ressentir avec le prolétariat ; on le comprend tout à fait quand le prolétariat dit que sa force de travail ne doit plus être une marchandise, quand il dit qu'on ne doit plus tolérer que, d'un côté, on paie des biens sur le marché des marchandises, et que, de l'autre, on paie le travail humain sur le marché du travail sous forme de salaire. Il est bon de comprendre cela. Et il est bon de comprendre pourquoi Karl Marx a trouvé beaucoup de partisans quand il a calculé que celui qui travaille produit une plus-value, qu'il ne reçoit pas le plein bénéfice de sa force de travail, mais qu'il produit une plus-value qui est donnée à l'entrepreneur ; on comprend pourquoi le travailleur, sous l'influence d'une telle théorie, se bat pour cette plus-value. Mais, de l'autre côté, il est tout aussi facile de prouver que le salaire du travail est payé à partir du capital, que la vie de l'économie moderne est entièrement réglée par l'économie du capital, que certains produits rapportent de manière capitaliste, et que l'on paie le salaire du travail, que l'on achète le travail, en fonction de ce qu'ils rapportent ; autrement dit, le salaire du travail est produit par le capital. On peut affirmer tout aussi bien l'une ou l'autre chose. On peut prouver que le capital est le parasite du travail, on peut prouver que le capital est le créateur du salaire du travail, bref, on peut défendre les opinions des partis tout aussi valablement d'un côté comme de l'autre.

Il faut bien voir tout cela. On comprendrait alors pourquoi, à l'heure actuelle, on préfère obtenir quelque chose seulement par les luttes et non pas en avançant objectivement et en clarifiant la situation. Le travail est quelque chose de totalement différent des marchandises, au point qu'on ne peut absolument pas payer avec de l'argent de la même manière pour la marchandise et pour le travail sans provoquer des dégâts économiques. Mais les hommes ne comprennent pas ces rapports. Aujourd'hui, ils n'ont pas encore une vue d'ensemble de la structure économique dans ce domaine.

Il y a aujourd'hui de nombreux économistes qui se disent : quand la masse monétaire – l'argent qui circule, c'est-à-dire l'argent métal ou l'argent papier – est multipliée de manière d'une manière quelconque, l'argent devient bon marché et les biens les plus nécessaires, en particulier, deviennent plus chers. On le voit, et on se rend compte de l'absurdité que représente la simple augmentation de la masse monétaire. Car cette simple augmentation de la masse monétaire – c'est une évidence – ne fait rien d'autre qu'augmenter aussi le prix des denrées alimentaires. On le sait, c'est une spirale sans fin. Mais il y a autre chose qu'on ne comprend pas : dès que l'on paie le travail de la même façon que l'on paie la marchandise, que l'on paie les produits, le travail aspire évidemment, par les luttes, à être de mieux en mieux payé, à être compensé par des salaires toujours plus élevés. Mais l'argent que le travail ramène comme rémunération a la même fonction pour la formation des



prix que la simple multiplication de la masse monétaire circulante. C'est cela que l'on devrait comprendre.

Vous pouvez, comme de nombreux ministres des finances l'on fait, plutôt que d'augmenter la production, plutôt que de veiller à ce que la production devienne plus féconde, vous contenter d'apporter des billets, de multiplier la masse monétaire circulante. Il y a alors plus d'argent en circulation, mais tous les produits, en particulier les denrées alimentaires nécessaires, sont aussi plus chers. Cela, les hommes le savent déjà. Ils en déduisent qu'il est absurde de se contenter de multiplier abstraitement la masse monétaire circulante. Mais on ne comprend pas que tout l'argent que l'on dépense uniquement dans le but de payer du travail a un effet direct sur le renchérissement des biens. Car des prix sains ne peuvent se former qu'au sein d'une vie de l'économie autonome. Des prix sains ne peuvent se former que quand ils se développent à partir de la valorisation du travail humain. C'est pourquoi l'idée de la triarticulation de l'organisme social – que j'expliquerai plus en détail demain – cherche à faire sortir complètement le travail du processus économique.

Le travail en tant que tel n'appartient pas du tout au processus économique. Pensez à ce qui suit. Cela semble curieux, paradoxal, quand on le dit, mais l'on prend aujourd'hui beaucoup de choses pour paradoxales alors qu'il faudrait absolument les comprendre. Les hommes se sont beaucoup éloignés de la pensée droite et, de ce fait, ils trouvent tout à fait absurdes beaucoup de choses qu'il faut dire quand on se fonde sur la réalité. Supposez qu'aujourd'hui quelqu'un fasse du sport, un genre de sport, du matin au soir. Il utilise exactement tout autant sa force de travail que quelqu'un qui fend du bois ; il utilise tout autant sa force de travail. Seulement, ce qui importe, c'est qu'on utilise sa force de travail pour la communauté humaine. Celui qui fait du sport ne fait rien pour la communauté humaine, tout au plus, il se fortifie ; mais, de manière générale, il ne l'utilise pas. De manière générale, que quelqu'un fasse du sport n'a pas d'importance pour la communauté, même si cela le fatigue autant que de fendre du bois. Fendre du bois, cela a de l'importance. Autrement dit, utiliser sa force de travail n'est pas quelque chose qui entre en ligne de compte dans la vie sociale ; ce qui entre en ligne de compte, c'est ce qui est généré par l'utilisation de la force de travail. Ce qu'il faut prendre en considération, c'est ce qui est généré par la force de travail. C'est cela qui a de la valeur pour la communauté. C'est pourquoi, seul peut entrer en ligne de compte dans la vie de l'économie le produit qui généré par la force de travail. Et l'administration économique ne peut s'occuper que de cela : régler la valeur réciproque des produits. Le travail doit rester totalement en-dehors du cycle de production.

Il doit se fonder sur le droit, sur la base dont nous discuterons demain, où chaque homme majeur doit juger chaque homme majeur en tant qu'égal. Le type, le temps et le caractère du travail sont déterminés par les rapports de droit des hommes entre eux. Il faut sortir le travail du processus économique. Ce dernier n'aura alors plus qu'à se charger de ce qu'on peut nommer la régulation de la valorisation réciproque des marchandises, c'est-à-dire qu'il n'aura plus qu'à décider combien on doit obtenir du travail d'un autre pour son propre travail. Il faudra donc qu'apparaissent des hommes qui se détacheront des associations, qui décideront entre producteurs et autres producteurs, entre producteurs et consommateurs, etc. Et cela,



on devra le faire par la formation de prix.

Le travail ne sera absolument pas un domaine à régler à l'intérieur de la vie de l'économie, il sera expulsé de l'économie. S'il reste à l'intérieur de la vie de l'économie, il faut le payer à partir du capital. C'est pour cette raison que, dans la vie de l'économie moderne, on peut appeler cela la recherche du profit, du gain. Car ainsi, celui qui veut fournir des produits économiques est complètement prisonnier d'un processus qui trouve son achèvement dans le marché.

Quelqu'un de véritablement sensé introduira ici une idée, un concept, dont la forme est aujourd'hui très, très erronée. On dit : le producteur capitaliste apporte ses produits sur le marché, il veut profiter. Et après un long moment, des penseurs socialistes ont dit, plus ou moins à juste titre : l'éthique n'a rien à voir avec le fait de produire, seule la pensée économique a à voir avec lui – aujourd'hui, on cherche trop, à partir de points de vue éthiques, moraux, à mélanger le profit, le gain, avec l'éthique. Il ne convient pas ici de parler, d'un côté, uniquement de moral, d'un autre côté uniquement d'économique ; il faut parler du point de vue de la société dans son ensemble. Mais ce que montre le gain, le profit, qu'est-ce donc ? C'est quelque chose dont, dans un contexte économique réel, on ne peut que comparer à la colonne de mercure qui monte quand il fait plus chaud dans une pièce. Quand quelqu'un dit : cette colonne de mercure me montre qu'il fait plus chaud, il sait que ce n'est pas elle qui a chauffé la pièce, qu'elle ne fait qu'indiquer que d'autres facteurs ont fait monter la température dans la pièce. Le gain sur le marché, tel qu'il résulte de nos conditions actuelles de production, n'est rien d'autre non plus qu'indiquer que l'on peut produire des produits qui rapportent un gain. Parce que j'aimerais savoir, aujourd'hui, dans le monde entier, où l'on pourrait trouver un indice montrant qu'il faut produire un produit s'il ne s'avérait pas que, quand on le produit et le met sur le marché, ce produit rapporte !

C'est le seul indicateur montrant que nous pouvons organiser la structure économique de sorte que ce produit apparaisse. Le seul moyen de se rendre compte qu'il ne faut pas fabriquer un produit est de voir que, si on le met sur le marché, il ne se vend pas ! Les gens ne le demandent pas. On ne gagne rien. – C'est ça la réalité, et non pas toutes les fables et les radotages que l'on a entendu à propos d'offre et de demande dans de nombreuses économies. Dans ce domaine, le phénomène originel, la manifestation originelle, c'est qu'aujourd'hui, seul le fait de rapporter permet à l'homme de se dire : tu peux produire ce produit, car il aura une certaine valeur au sein de la communauté humaine.

Le marché, qui a aujourd'hui cette signification, se transformera quand il y aura un véritable principe d'association au sein de notre vie sociale. Ce ne seront alors plus la demande impersonnelle, dissociée de l'homme, ni l'offre sur le marché, qui décideront si un produit doit être produit ou non ; il émergera de ces associations, par la volonté sociale des hommes qui y travaillent, des personnalités qui s'occuperont d'étudier la relation entre la valeur d'un bien produit et son prix.

Aujourd'hui, la valeur d'un bien produit n'entre pas du tout en ligne de compte dans une situation donnée ; à vrai dire, elle constitue le moteur de la demande.

Mais, dans notre vie sociale actuelle, cette demande est très problématique, parce qu'elle se confronte toujours à la question de savoir si les moyens correspondants, les possessions correspondantes, sont eux aussi présents. On peut bien avoir des



besoins, mais si on ne dispose pas des moyens nécessaires pour les satisfaire, on ne peut pas du tout les demander. Or il s'agit de créer un élément de liaison entre les besoins humains, qui donnent leur valeur aux biens, aux produits, et les prix. Car la valeur humaine dépend du besoin qu'on a de ce bien. Il faudra que des institutions se dégagent de l'ordre social pour, à partir de cette valeur qui est imprimée aux produits par les besoins humains, former le pont avec le prix qu'ils doivent avoir. Aujourd'hui, le prix est déterminé par le marché, selon que des gens ayant l'argent nécessaire peuvent acheter ces biens. Un véritable ordre social doit donc être orienté de manière que les hommes qui, en raison de leurs besoins justifiés, doivent avoir des biens, puissent aussi les recevoir, autrement dit, que le prix soit vraiment assorti à la valeur des biens, qu'il lui corresponde. Le marché chaotique actuel doit faire place à une institution qui ne tyrannise pas les besoins des hommes, la consommation des hommes, comme le font les coopératives productives de travailleurs ou les grandes coopératives socialistes, mais qui sonde la consommation des hommes puis détermine comment répondre à cette consommation.

Il est nécessaire à cet effet que, sous l'influence du principe associatif, on amène réellement la possibilité de produire des marchandises de façon qu'elles correspondent aux besoins observés, autrement dit, qu'il y ait des institutions avec des personnes qui étudient les besoins. La statistique n'est qu'un instantané ; elle n'est jamais déterminante pour l'avenir. Il faut d'abord étudier les besoins existants à chaque moment, puis mettre en place les institutions nécessaires pour produire. Le fait qu'un article ait tendance à devenir trop cher indique que trop peu d'hommes travaillent pour cet article. Il convient alors de mener des négociations pour que des travailleurs soit reconvertis et passent d'une autre branche de production à celle-ci, de manière à produire davantage de cet article. À l'inverse, si un article tend à devenir trop bon marché, si son producteur gagne trop peu, les négociations doivent viser une diminution du nombre d'hommes travaillant à cet article. Cela signifie que la satisfaction des besoins devra dépendre à l'avenir de l'art et de la manière de placer les hommes à leur poste. Le prix des produits est conditionné par le nombre d'hommes qui y travaillent. Mais avec de telles institutions, la valeur sera comparable, comparable pour l'essentiel, à la valeur que le besoin humain a attribuée au bien produit.

Nous voyons que la raison de l'homme agira à la place du marché aléatoire, que le prix exprimera ce que les hommes auront négocié, et quels contrats les hommes auront contractés par le biais des institutions existantes. Nous voyons ainsi que la raison, en remplaçant le hasard qui règne aujourd'hui sur le marché, transformera celui-ci.

Nous voyons que, dès que nous détachons la vie de l'économie des deux autres domaines, dont nous parlerons ces prochains jours, nous parlerons aussi de la relation avec la vie de l'économie, ce qui clarifiera de nombreux points qui ne peuvent pas être clairs aujourd'hui, mais qui le deviendront dès que nous détacherons la vie de l'économie des deux autres, du domaine du droit ou de l'État et du domaine de la vie de l'esprit ; la vie de l'économie reposera ainsi sur une base saine, raisonnable. Car on n'y verra plus que l'art et la manière d'agir économiquement. De cette façon on n'a plus besoin d'intervenir sur le prix des marchandises de sorte



que ce prix prenne aussi en compte combien de temps on devrait travailler, combien on devrait travailler ou quel salaire il faudrait verser, etc., mais on n'a plus affaire, dans la vie de l'économie, qu'avec la valeur comparative des marchandises. La vie de l'économie se fonde alors, elle aussi, sur un principe sain.

Ce principe sain doit être préservé pour toute la vie de l'économie. C'est pourquoi, dans cette vie de l'économie, on peut ramener à une base naturelle de bonne qualité ce qui aujourd'hui ne peut être que pure apparence, parce que l'économie est uniquement une économie de l'argent, où l'argent est lui-même un objet de l'économie. À l'avenir, on ne pourra plus avoir affaire avec l'activité économique par l'argent et pour l'argent, car les institutions auront affaire avec les valeurs réciproques des biens. Autrement dit, on reviendra à la bonne qualité des biens, et donc à la capacité de travail, à la compétence de l'homme. Et on ne pourra plus faire dépendre les rapports de crédit de la présence ou de l'absence d'argent, de la présence ou de l'absence de risque ; les rapports de crédit dépendront de la présence d'hommes compétents pour mettre réellement en œuvre, pour produire, l'une ou l'autre chose. C'est la compétence humaine qui aura le crédit.

Du fait que la compétence humaine indiquera la mesure dans laquelle on accordera ce crédit, on ne pourra pas en accorder au-delà de cette compétence. Si vous vous contentez de donner de l'argent et confiez l'activité économique à l'argent, ce qui est ainsi créé peut être depuis longtemps consommé – et l'activité économique continue à tourner autour de l'argent. Si vous donnez de l'argent uniquement pour la compétence humaine, l'activité économique que l'on peut faire avec cet argent s'arrête évidemment avec cette compétence. Nous parlerons de cela ces prochains jours.

Ce n'est que quand la vie de l'économie sera séparée des deux autres domaines, le domaine de droit autonome et le domaine de l'esprit autonome, qu'elle pourra reposer sainement sur ses bases propres. Mais alors, au sein de la vie de l'économie, tout devra aussi résulter des conditions économiques.

Les biens matériels sont produits à partir des conditions économiques. Il suffit de penser à une chose que l'on trouve dans la vie sociale, comme, dirais-je, un déchet de la vie de l'économie, et l'on verra qu'une pensée réellement économique doit se débarrasser de nombreuses choses considérées aujourd'hui comme une évidence dans l'ordre social, pour lesquelles on se bat comme si c'était un progrès.

Tous ceux qui croient comprendre quelque chose de la vraie vie considèrent aujourd'hui encore comme un grand progrès le passage de tous les impôts indirects possibles et des autres recettes de l'État à ce qu'on appelle l'impôt sur le revenu, en particulier à l'impôt progressif sur le revenu. Tous pensent aujourd'hui que le plus juste est évidemment d'imposer le revenu. Et pourtant, aussi paradoxal que cela paraisse à l'homme actuel, cette pensée – que l'on puisse aboutir à une imposition juste par l'imposition du revenu – provient seulement de la confusion qu'a apportée l'économie de l'argent.

On reçoit de l'argent, on s'en sert pour des activités économiques ; par l'argent on se libère de la qualité du processus de production lui-même. D'une certaine façon, on abstrait l'argent dans le processus économique comme les pensées dans le processus de la pensée. Mais on ne peut faire sortir des pensées abstraites, comme par enchantement, des représentations et des sentiments véritables, pas plus que l'on



ne peut faire sortir de l'argent, comme par enchantement, quelque chose de réel, si l'on ne voit pas que l'argent n'est qu'un symbole pour les biens qui sont produits, que l'argent est une sorte de comptabilité, une comptabilité volante, de façon que chaque symbole monétaire corresponde à un bien quelconque.

Nous reparlerons plus précisément de ces questions dans les prochains jours. Mais aujourd'hui, il faut dire qu'une époque qui voit seulement que l'argent devient un objet économique autonome voit surtout dans les rentrées d'argent ce que l'on doit imposer. Or, ce faisant, en réclamant un impôt, on devient coresponsable de l'économie financière abstraite ! On impose ce qui en fait n'est pas un véritable bien, mais seulement le symbole d'un bien. On travaille avec quelque chose d'économiquement abstrait. L'argent ne devient réel que lorsqu'il est dépensé. Là, il l'emporte sur le processus économique, que je le dépense pour mon plaisir ou pour mes besoins physiques et spirituels, ou que je le place dans une banque de sorte qu'il soit utilisé dans le processus économique. Si je le place dans une banque, il s'agit d'une sorte de dépense que je fais – c'est, bien sûr, quelque chose à retenir. Mais l'argent ne devient réel dans les processus économiques qu'au moment où il se détache de ma possession et passe dans le processus économique. L'homme n'a besoin de penser qu'à une chose : il ne lui sert à rien de gagner beaucoup. S'il cache la grosse somme d'argent qu'il a gagnée dans son bas de laine, elle est effectivement en sa possession ; mais elle ne lui sert à rien du tout dans le processus économique. La seule chose utile pour l'homme est la possibilité de pouvoir beaucoup dépenser. Pour la vie publique, la véritable vie productive, ce qui montre qu'on a beaucoup gagné est justement le fait de pouvoir beaucoup dépenser. Si, dans le système fiscal, on ne veut pas créer quelque chose qui parasite le processus économique, mais que l'on veut créer quelque chose qui soit véritablement un don du processus économique à la collectivité, il faut imposer le capital à l'instant où il est transféré dans le processus économique. Curieusement, il faut donc transformer l'impôt sur les recettes en un impôt sur les dépenses – que je vous prie de ne pas confondre avec des impôts indirects. À l'heure actuelle, ces derniers répondent souvent aux souhaits de certains gouvernants pour le seul motif que les impôts directs, les impôts sur les recettes, ne rapportent habituellement pas assez. Quand ici je parle d'impôts sur les dépenses, la question n'est pas de savoir s'il s'agit d'impôts indirects ou d'impôts directs ; l'important, c'est que l'on impose la somme que j'ai gagnée au moment où elle passe dans le processus économique, où elle devient productive.

L'exemple de l'impôt nous montre immédiatement combien il est nécessaire de transformer sa façon d'apprendre et de penser. La croyance selon laquelle un impôt sur le revenu est préférable constitue un phénomène d'accompagnement du système d'argent qui est apparu dans la civilisation moderne depuis la Renaissance et la Réforme. Si l'on fait reposer la vie de l'économie sur sa propre base, la seule chose importante est que l'activité économique réelle, ce qui est au cœur du processus de production, procure les moyens nécessaires pour travailler ce qui est nécessaire à la communauté. Il s'agira alors d'un impôt sur les dépenses et jamais d'un impôt sur le revenu.

Voyez-vous, comme je le disais hier, on doit apprendre autrement et penser autrement. Jusqu'à présent, dans ces deux conférences, je n'ai pu que vous esquisser cer-



tains points, que je développerai dans les quatre suivantes. Celui qui parle de telles choses sait très bien que cela va susciter la réprobation aussi bien à gauche qu'à droite, que pratiquement personne ne lui donnera raison, car toutes ces affaires ont plongé dans la sphère des opinions de parti. Mais on ne pourra pas espérer une guérison tant que ces affaires remonteront à la surface, dans le domaine où les passions des partis se déchaînent, pour envahir le domaine de la pensée factuelle, réellement tirée de la vie.

On aimerait tellement que les hommes, lorsqu'ils luttent contre la triarticulation de l'organisme social, ne jugent pas d'après les modèles des partis, les principes des partis, mais qu'ils s'aident, pour leurs jugements, de l'instinct de réalité. Les opinions et les principes des partis ont diversement détourné les hommes de cet instinct de réalité. C'est pourquoi on refait sans cesse la même expérience : ceux qui aujourd'hui sont plus ou moins dépendants de la consommation de base comprennent facilement, à partir de leurs instincts, ce que veut réellement une idée de réalité comme celle de la triarticulation de l'organisme social. Mais là-dessus arrivent les dirigeants, en particulier ceux des masses socialistes. Et là, aujourd'hui, on ne peut pas se voiler la face : les dirigeants des masses socialistes ne sont absolument pas enclins à aborder la réalité.

On peut aujourd'hui malheureusement déplorer une chose qui relève aussi, en particulier dans le domaine économique, des urgences de la question sociale : en travaillant pour la triarticulation, nous avons vu comment on parle aux masses et nous nous sommes aperçus que les masses, à partir de leur instinct de réalité, ont bien compris ce qu'on leur disait. Alors, les dirigeants sont venus expliquer : c'est utopique ! En vérité, le problème était simplement que cela ne concordait pas avec les idées qui ont l'habitude, depuis des décennies, de tourner en rond dans leurs têtes ; ils disent donc à leurs fidèles partisans que ce serait utopique, que ce n'est pas la réalité. Malheureusement, à l'heure actuelle, il s'est formé dans ce domaine une puissante croyance aveugle, des groupes de partisans aveugles, un terrible sentiment d'autorité. Il faut dire : le sentiment d'autorité qui est apparu, par exemple, vis-à-vis des évêques et des archevêques de l'Église catholique, n'est rien par rapport au puissant sentiment d'autorité qu'ont les masses de travailleurs modernes vis-à-vis de leurs dirigeants. C'est pourquoi ces dirigeants arrivent assez facilement à faire passer ce qu'ils veulent faire passer.

Mais l'important est de parler de ce qui est honnête dans ce domaine, et non pas de ce qui va dans le sens des modèles des partis. Si je réussis à montrer dans ces conférences que ce que à quoi aspire la triarticulation vise vraiment, honnêtement, le bien de toute l'humanité, sans différences de classe, de catégorie sociale, etc., j'aurai atteint pour l'essentiel ce à quoi, dans de telles conférences, on ne peut qu'aspirer.

[Réponses aux questions après la deuxième conférence :](#)

<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a037075197725101919b.html>



TROISIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 26 octobre 1919

Questions de droit – Tâches et limites de la démocratie - Droit public et justice pénale.

Les références Rudolf Steiner Œuvres complètes GA332a 076-111 (1977) 26/10/1919

Traducteur: B.P.

On n'est capable de considérer objectivement la vie sociale que si, à de nombreux points de vue, on voit clairement la relation qui existe entre les hommes qui, dans leur vie en commun, génèrent la vie sociale et les institutions à l'intérieur desquelles ils vivent. En l'observant sans idée préconçue, on s'aperçoit qu'en fin de compte, toutes les institutions sont issues de mesures prises par les hommes, de leur volonté. Quand on parvient à cette façon de voir, on finit par se dire : dans la vie sociale, les choses varient surtout selon que les hommes se révèlent, par rapport aux autres hommes, être sociaux ou antisociaux de par leurs forces, leurs capacités, leur mentalité, etc. Les hommes ayant une mentalité sociale, une vision sociale de la vie, formeront des institutions qui agiront socialement. Et l'on peut quasiment affirmer que la possibilité pour l'individu de gagner ce dont il a besoin pour vivre dépendra de la façon dont ses semblables lui fabriqueront les moyens dont il a besoin pour vivre, s'ils travaillent pour lui de façon à lui permettre de vivre de ce qu'il gagne. La possibilité pour l'individu de s'acheter suffisamment de pain – pour parler de choses très concrètes – dépendra de ce que les hommes auront mis en place des institutions par lesquelles celui qui travaille, qui fournit quelque chose, peut échanger le pain correspondant à son travail, à ce qu'il a fait. La possibilité pour l'individu de mettre réellement son travail en application, d'être à un poste où il peut gagner les moyens dont il a besoin pour vivre, dépendra là encore de ce que les hommes parmi lesquels il vit auront mis en place des institutions sociales par lesquelles il peut être à la place qui lui correspond.

Il suffit de regarder sans a priori la vie de la société pour reconnaître ce que je viens d'exprimer sous forme d'axiome, de connaissance de base de la question sociale. On aura du mal à prouver ce principe à celui qui ne le reconnaît pas, parce qu'il n'a pas tendance à regarder la vie sans a priori pour se convaincre qu'il en est vraiment ainsi – ce qu'il peut faire pourtant dans chaque domaine de la vie.

Toutefois, pour l'homme actuel, cette façon de voir a quelque chose d'extraordinairement désagréable. Car pour l'homme actuel, il est très important qu'on ne touche pas à lui. Il se laisse facilement convaincre quand on dit qu'il faudrait améliorer les institutions, les transformer, mais il ressent comme une atteinte à sa dignité quand on est obligé de dire que lui aussi devrait changer de façon d'être, de comportement. Il se laisse facilement convaincre quand on dit qu'il faut des institutions sociales ; il apprécie moins quand on parle de la nécessité pour lui de devenir social. Quelque chose d'extraordinairement curieux est ainsi apparu récemment dans l'évolution historique de l'humanité. Au cours du dernier siècle, comme je l'ai expliqué dans ma première conférence, la vie économique a débordé ce que les



hommes ont développé en termes de conceptions, particulièrement en conceptions juridiques et spirituelles de cette vie économique. Dans ma première conférence, j'ai attiré l'attention sur le fait que la critique de la société exprimée par Woodrow Wilson équivalait à dire : la vie économique a posé ses exigences, a progressé, a pris certaines formes ; la vie juridique, spirituelle, par laquelle nous cherchons à dominer cette vie de l'économie, en reste à d'anciens points de vue, elle n'a pas suivi. Mais cela exprime un fait profondément significatif de la récente évolution de l'humanité.

Avec la complexité croissante des conditions techniques et de la situation capitaliste compliquée devenue nécessaire, de la situation des entreprises, la vie économique a posé ses exigences. Les faits de la vie économique ont, je dirais, échappé progressivement aux hommes ; ils suivent plus ou moins leur propre cours.

L'homme n'a pas trouvé la force de dominer cette vie économique de lui-même, par ses représentations, par ses idées. Comme on le voit très bien, l'homme moderne a progressivement renoncé à former ses concepts de droit, ainsi que ses concepts spirituels, à partir de la pensée sur les exigences économiques, de la pensée sur l'économique. On peut ainsi dire que l'élément caractéristique dans l'évolution de l'humanité de ces derniers siècles est qu'aussi bien les concepts du droit par lesquels les hommes veulent vivre entre eux que les concepts de la vie de l'esprit par lesquels ils veulent développer et façonner leurs capacités sont devenus à un haut degré dépendants de la vie économique.

On ne remarque pas du tout comme tant dans les temps récents les représentations humaines et l'attitude des hommes les uns aux autres sont devenus dépendants de la vie économique. Naturellement les hommes ont aussi créé eux même les institutions des derniers siècles, mais ils ne les ont pour la grande part pas créés à partir de représentations et idées nouvellement fondées, mais plus à partir d'impulsions inconscientes, de motivations inconscientes. Et par cela s'est montré quelque chose qu'on peut nommer en réalité un certain anarchisme dans la structure de l'organisme social. D'après différents points de vue j'ai, dans les deux premières conférences, déjà distingué cet anarchisme. Mais à l'intérieur de cette structure sociale anarchique des temps récents se sont justement développés ces rapports-là qui ont tout de suite conduit à la question prolétarienne. Le prolétaire, qui a été appelé à partir de son artisanat, placé à la machine, parqué dans la fabrique – qu'a-t-il essentiellement vu en ce qu'il regardait la vie, qui se développait autour de lui ? Il a en premier lieu vu à sa propre vie comme tout est dépendant, ce qu'il peut penser qu'il a de droit vis-à-vis d'autres hommes, comme tout cela est déterminé par des rapports de pouvoirs économiques, des rapports de pouvoir économiques qui avant toutes choses sont donnés pour lui par cela qu'il est le faible économique vis-à-vis du fort économique.

Et ainsi, on peut dire : chez les cercles dirigeants guides s'est installé un certain reniement de la vérité de base que les institutions humaines devraient provenir de la vie consciente des hommes eux-mêmes. Les hommes ont oublié de vraiment utiliser ces vérités de base dans la vie sociale. Les cercles dirigeants guides se sont progressivement adonnés instinctifs à une vie – quand aussi pas à une croyance – qui a rendu l'esprit et le droit dépendant du moyen de pouvoir économique. Mais de cela s'est constitué un dogme, une conception de vie de personnalités pensant socia-



liste et leurs partisans. La conception de vie est sortie de cela que dans l'évolution de l'humanité, il devrait être ainsi qu'aucune possibilité n'est là que l'humain s'organise de lui-même les rapports de droit, que l'humain lui-même s'organise la vie spirituelle, mais que la vie spirituelle et la vie de droit doivent se monter comme un appendice des réalités économiques, des branches de productions économiques et ainsi de suite.

Et ainsi se constitua la question sociale sous le point de vue d'une certaine exigence chez de larges cercles. À eux la croyance reposait à la base : la vie économique fait la vie de droit, la vie économique fait la vie de l'esprit – ainsi la vie économique doit être transformée en soi ainsi qu'elle produit une vie de droit, une vie de l'esprit comme cela correspond aux exigences de ces cercles. Ce qui était devenu habitudes de vie des cercles dirigeants guidant, le prolétariat l'a appris, aussi à le remonter dans la conscience ; ce que les autres ont exprimé par leur vie il l'a fait dogme, et nous nous tenons aujourd'hui vis-à-vis de la question sociale que dans de larges cercles est répandue la façon de voir : nous devons seulement transformer la vie de l'économie, les institutions économiques, alors tout le reste, alors tout le reste, la vie de droit, la vie de l'esprit, viendra de soi-même comment se montreront elles-mêmes d'institutions économiquement correctes, bien formées socialement, ces vies de droit et de l'esprit.

Sous l'influence de ce point de vue a été méconnu de quoi il s'agit en fait dans la récente question sociale. Cela a été dans une certaine mesure recouvert, voilé par une grosse erreur, par une puissante illusion venant de ce dogme. En effet, il s'agit en fait de cela : tout de suite cela est un résultat de la récente histoire de l'humanité que la dépendance de la vie de droit et d'esprit de la vie de l'économie doit être surmontée. Et pendant que de larges cercles socialistes pensent aujourd'hui que la vie de l'économie devrait tout d'abord être formée autrement, alors tout le reste se donnerait de soi-même, on a à se poser la question : quels rapports devraient être créés sur les domaines du droit, de la vie de l'esprit en eux-mêmes afin qu'à partir de la vie spirituelle renouvelée, de la vie de droit renouvelée apparaissent des conditions économiques qui expriment un Dasein (NDT être-là) humain digne ? Pas : comment faisons-nous toujours plus et plus la vie de droit, la vie de l'esprit dépendante de la vie de l'économie ? - c'est cela avant toutes choses qui doit être demandé.

Cette considération est une très importante, car elle nous montre, quels obstacles sont là pour une façon de voir de la question sociale du présent dépourvue d'à priori et comme un des plus importants obstacles est un dogme qui s'est formé au cours des siècles. Et ce dogme s'est ainsi incrusté que de nombreux cultivés et non cultivés du présent, prolétaires et non prolétaires, vous moquent tout de suite aujourd'hui quand on croit que de quelque façon à partir d'un autre côté que par la transformation de la vie économique pourrait aussi venir une guérison de la vie de droit et de la vie de l'esprit.

Maintenant ma tâche est de parler aujourd'hui sur la vie de droit, après-demain sur la vie de l'esprit. La vie de droit a donc aussi dans son essence et signification à placer de multiple fois les hommes devant la question : quelle origine a en fait le droit ? Quelle origine a ce que dont les hommes disent dans leur comportement réciproque, ce serait légitime ? – Cette question a donc toujours été pour les hommes



une très, très importante. Seul c'est très remarquable, que chez un large cercle de personnalités observatrices socialement la question du droit proprement dite, on aimerait dire, est tombée dans un trou, n'est plus du tout là. Certes, des discussions académiques théoriques sont aussi aujourd'hui disponibles sur l'essence, la signification du droit et ainsi de suite, mais dans l'observation sociale de larges cercles est justement caractéristique, que la question du droit est plus ou moins passée à travers.

Si je devais vous discuter cela, je dois vous rendre attentif à quelque chose, qui apparaît dans le présent donc toujours de plus en plus souvent, pendant qu'il y a peu de temps ce n'était encore entièrement pas vu. Les hommes ont vu monter des conditions sociales intenable. Aussi ceux, qui dans leur propre coût de vie sont restés plus ou moins épargnés par ces conditions non sociales, ont essayé d'y réfléchir.

Et pendant qu'en un temps relativement court ce fut vraiment radicalement ainsi que je vous l'ai justement affirmé, qu'on a seulement ri, quand quelque chose était attendu de question de droit et d'esprit pour les conditions économiques, vous fait front aujourd'hui – mais comme de sombres profondeurs de l'esprit, pourrait-on dire – toujours plus et plus l'affirmation : oui, dans le comportement social réciproque des hommes viendrait en considération aussi une telle chose comme des questions d'âme et des questions de droit ; et beaucoup dans le désarroi des conditions sociales reposerait aujourd'hui sur ce qu'on n'aurait pas suffisamment pris en considération les rapports d'âmes, les rapports psychiques et les rapports juridiques dans leur autonomie. - Donc, il sera déjà un peu, parce que c'est tangible, attiré l'attention là dessus, que le salut devrait venir d'un autre côté que du pur côté économique. Mais dans la discussion pratique de la question, cela ne se fait encore que peu valoir. C'est comme un fil rouge qui se tire à travers tout ce que donnent d'eux les récents penseurs socialistes, qu'une structure sociale doit être amenée, dans laquelle les hommes peuvent vivre d'après leurs capacités et d'après leurs besoins. Que cela soit plus ou moins formé grotesque et radical ou plus d'après une mentalité conservatrice, il ne s'agit pas de cela ; nous entendons partout : les dommages de l'ordre social actuel reposent en grande partie sur ce que l'humain ne serait pas en mesure, à l'intérieur de l'ordre social actuel, d'utiliser vraiment pleinement ses capacités ; de l'autre côté, que cet ordre social serait tel, qu'il ne pourrait pas satisfaire ses besoins, notamment que ne règne pas une certaine régularité dans la satisfaction des besoins.

En ce qu'on exprime cela, on revient sur deux éléments de base de la vie humaine. Capacités, c'est quelque chose qui se rapporte plus à la représentation humaine. Car toutes les capacités surgissent finalement chez l'humain, là où il doit agir consciemment, à partir de ses représentations, de sa volonté de penser. Certes, le sentiment doit continuellement enflammer les capacités de la représentation, les enthousiasmer ; mais le sentiment comme tel ne peut rien faire, si la représentation essentielle n'est pas là. Donc, quand on parle des capacités, aussi lorsque l'on parle des habiletés pratiques, on vient finalement à la vie des représentations. Cela alla donc pour un nombre d'hommes, que là devrait être veillé sur ce que l'humain puisse amener à faire valoir sa vie de représentation dans la structure sociale. L'autre qui alors sera fait valoir va plus sur l'élément de vie de la volonté dans l'hu-



main. La volonté, qui dépend du désir, du besoin après tel ou tel produit, est une force fondamentale de l'être humain. Et quand on dit, l'humain devrait pouvoir vivre dans une structure sociale d'après ses besoins, alors on regarde vers la volonté.

Sans qu'ils le sachent, les marxistes eux-mêmes parlent donc de l'humain en ce qu'ils soulèvent leur question sociale et en fait aimeraient faire croire qu'ils ne parlent que d'institutions. Ils parlent bien d'institutions, mais ces institutions ils veulent les former ainsi, que la vie des représentations, les capacités humaines, puissent venir à validité, et que les besoins hommes puissent être satisfaits uniformément, comme ils sont disponibles.

Maintenant, il y a quelque chose de très particulier dans cette façon de voir. Dans cette façon de voir un élément de vie de l'humain ne vient notamment pas du tout à validité, et c'est la vie du sentiment. Voyez-vous, si on disait : on recherche, on voudrait obtenir une structure sociale, dans laquelle les hommes pourraient vivre d'après leurs facultés, d'après leurs sentiments, d'après leurs besoins - , ainsi on atteindrait l'humain entier. Mais de manière curieuse on laisse de côté la vie de sentiment de l'humain, en ce qu'on veut caractériser de manière englobante ce qu'est le but social pour l'humain. Et qui laisse en dehors la vie du sentiment dans sa vision de l'humanité, celui-là omet en fait chaque regard sur les véritables rapports de droit dans l'organisme social. Car les rapports de droit peuvent seulement se développer dans la vie en commun des hommes, comme dans cette vie en commun des hommes se racle, s'abrase sentiment à sentiment. Ainsi que les hommes se sentent vis-à-vis les uns des autres, ainsi se donne ce qu'est droit public. Et parce que dans la question de base du mouvement social, on laissait en fait de côté l'élément de vie du sentiment, devait, comme je disais, tomber dans un trou, disparaître la question du droit. Et il s'agit de cela qu'on pousse dans la lumière correcte justement cette question du droit. Certes, on sait qu'un droit est disponible, mais on aimerait placer le droit purement comme un appendice des conditions économiques.

Et comment se développe le droit dans la vie en commun humaine ? Voyez-vous, donner une définition du droit, a été souvent tenté, mais en fait jamais n'est sortie une définition satisfaisante du droit. Justement aussi peu est beaucoup sorti, quand on a recherché l'origine du droit, où le droit fait souche. On voulait répondre à cette question. Il n'est jamais vraiment sorti quelque chose en cela. Pourquoi pas ? C'est tout de suite ainsi que quand on voulait développer n'importe comment la langue de la nature humaine et purement de la nature humaine. Il a été souvent dit, et c'est juste : l'humain, qui grandit sur une île déserte, ne viendrait jamais à parler, car la langue s'enflamme aux autres hommes, à l'ensemble de la société humaine.

Ainsi s'enflamme le droit aussi du sentiment dans le collaborer le sentiment de l'autre à l'intérieur de la vie publique. On ne peut pas dire, le droit provient de tel ou tel angle de l'humain ou de l'humanité, mais on peut seulement dire : les hommes viennent par leurs sentiments, qu'ils développent mutuellement les uns pour les autres, dans de tels rapports, qu'ils définissent, fixent, déterminent cette relation dans des droits.

Le droit est donc quelque chose, après quoi devrait être demandé ainsi, qu'avant



toutes choses on considère son développement à l'intérieur de la société humaine. Mais par la considération du droit vient justement dans l'étroite proximité pour l'humain moderne, ce qui s'est développé vers le haut dans l'histoire de l'humanité récente comme exigence démocratique.

On ne parvient pas prêt de l'essence de telle exigence, comme l'est l'exigence démocratique, quand on ne considère pas l'évolution humaine elle-même comme une sorte d'organisme. Mais les actuelles manières de considérer sont très, très éloignées de cela. Chaque humain le ressent, certes comme quelque chose de très risible et paradoxal, quand on voudrait expliquer, comment l'humain se développe de la naissance à la mort sous l'influence des produits alimentaires ; quand on voudrait expliquer, parce que le chou est ainsi, le blé ainsi, la viande de bœuf ainsi, l'humain se développe de la naissance jusqu'à la mort ainsi et ainsi. Non, personne n'admettra que cela est une manière de considérer raisonnable, mais chacun admettra qu'on doit demander : Comment est-ce fondé dans la nature humaine elle-même, que par exemple autour de la septième année à partir de cette nature humaine les forces viennent, qui provoquent le changement de dents ? On ne peut pas tirer du chou, de la viande de bœuf, les conséquences que le changement de dent se déroule. Tout comme on doit demander : comment se développe à partir de l'organisme humain ce qui par exemple représente la maturité sexuelle ? – et ainsi de suite. On doit sur ce qui se développe, parvenir à sa nature intérieure.

Mais cherchez-vous parmi les sortes de représentations actuelles une que l'on peut appliquer à l'histoire de l'évolution humaine, laquelle par exemple serait claire là-dessus qu'en ce que l'humanité se développe sur la Terre, elle développe d'elle, à partir de son être, dans les différentes époques, certaines forces et capacités, certaines particularités !

Qui apprend à être adéquat dans l'observation de la nature peut aussi transposer cette observation adéquate à l'observation historique. Et là on trouve, que provenant des profondeurs de la nature humaine, depuis le milieu du 15^e siècle s'est justement tout de suite développée cette exigence après la démocratie et dans les différentes régions de la Terre a été plus ou moins satisfaite cette exigence : que l'humain dans son comportement aux autres hommes ne peut laisser valoir que ce qu'il sent lui-même comme le correct, qu'il sent comme lui étant adapté. Le principe démocratique est devenu à partir des profondeurs de la nature humaine, la signature de l'aspiration humaine dans les relations sociales des temps récents. C'est une exigence élémentaire de l'humanité récente, ce principe démocratique. Qui voit clair dans ces choses, celui-là doit quand même aussi les prendre pleinement au sérieux, il doit se soulever la question : quelle est la signification et quelles sont les limites du principe démocratique ? – Le principe démocratique – je l'ai justement caractérisé – consiste dans ce que les hommes qui vivent ensemble dans un organisme social clos devraient prendre des décisions qui procèdent de chaque individu. Alors, elles ne peuvent seulement naturellement devenir des décisions liantes pour la société par cela que se montrent des majorités. Démocratique sera seulement alors, ce qui pénètre dans de telles décisions à majorité, quand chaque humain particulier se tient vis-à-vis de l'autre humain particulier comme un égal. Mais alors, des décisions ne peuvent aussi être prises que sur ces choses, dans lesquelles l'humain individuel comme égal est en réalité égal à chaque autre humain. Cela signifie : sur



sol démocratique ne peuvent être prises que des décisions sur lesquelles chaque humain devenu majeur, parce qu'il est devenu majeur, est capable de jugement. Mais avec cela vous avez – je pense aussi clairement que seulement possible – tracé à la démocratie ses limites. Il peut donc seulement être décidé sur le sol de la démocratie, ce qu'on peut simplement juger, parce qu'on est devenu un humain majeur.

Par cela s'exclut des règles de mesure démocratique tout ce qui se rapporte au développement des facultés humaines dans la vie publique. Tout ce qui est système éducatif et d'enseignement, ce qui absolument est vie spirituelle exige l'installation de l'humain individuel – nous parlerons plus exactement de cela après demain –, exige avant toutes choses de réelles connaissances humaines individuelles, exige dans l'enseigner, dans l'éduquer des facultés individuelles particulières qu'absolument l'humain ne peut faire siennes par cela qu'il est simplement un humain devenu majeur. Soit, on ne le prend pas au sérieux avec la démocratie : alors, on laisse décider aussi sur tout, qui dépend de facultés individuelles ; ou bien on le prend au sérieux avec la démocratie : alors, on doit exclure de la démocratie, l'administration de la vie de l'esprit d'un côté. Mais on doit aussi exclure de cette démocratie, ce qui est vie de l'économie. Tout ce que j'ai développé hier, repose sur connaissances factuelles et compétences factuelles, que l'individuel acquiert dans le cercle de vie de type économique dans lequel il se tient. Jamais simplement la majorité, la faculté de juger de chaque humain devenu majeur ne peuvent décider sur ce qu'on est un bon paysan, ou un bon industriel ou du même genre. De cela ne peuvent pas non plus être prises des décisions majoritaires par chaque humain devenu majeur sur ce qui a à se passer dans le domaine de la vie de l'économie. Cela signifie, le démocratique doit être distinguée du sol de la vie de l'esprit, du sol de la vie de l'économie. Alors se montre entre les deux la véritable vie démocratique d'État, dans laquelle chaque humain se tient vis-à-vis de l'autre comme capable de jugement, majeur, égal, dans laquelle aussi seulement des décisions de la majorité peuvent être prises sur ce qui dépend des mêmes facultés à juger de tous les hommes devenus majeurs. Qui dit ces choses, que j'ai justement exprimées, pas simplement pensant abstrait, mais les mesure à la vie, celui-là voit que les hommes justement se trompent sur ces choses parce qu'elles sont en fait malcommodes à représenter parce qu'on n'aimerait pas développer le courage de pénétrer dans les dernières conséquences de ce représenter humain.

Mais cela, qu'on ne voudrait pas cela, qu'on n'opposerait à l'exigence générale après démocratie pas de tout autres choses, cela a eu une signification très, très pratique dans la récente évolution humaine. J'aimerais vous présenter ces choses beaucoup moins de principes abstraits que de l'évolution historique de l'humanité elle-même.

En ces années, nous avons vu un État disparaître, on aimerai dire : disparaître à partir de ses propres conditions, et cet État pourra tout simplement être considéré comme objet d'expérimentation aussi pour questions de droit. C'est la vieille Autriche-Hongrie, n'existant plus. Qui a suivi les années de guerre, celui-là sait certes que finalement l'Autriche est tombée par les purs événements guerriers, mais la dissolution de cet État autrichien est survenue en un deuxième phénomène, comme quelque chose, qui s'est montré à partir de ses conditions intérieures. Cet



État s'est disloqué et il se serait vraisemblablement aussi disloqué quand les événements guerriers se seraient produits plus bénins pour l'Autriche. On peut dire cela, quand on a observé ces rapports en Autriche pendant des décennies, – comme cela a été possible à celui qui ici vous parle ; j'ai passé trente années de ma vie en Autriche. C'était dans les années soixante du précédent siècle, là apparut de cette Autriche l'exigence après démocratie, cela signifie après une représentation du peuple. Comment serait maintenant formée cette représentation du peuple ? Cette représentation du peuple a été formée ainsi que les représentants du peuple se recrutèrent dans le conseil d'empire autrichien de quatre curies, quatre curies de pure sorte économique : premièrement la curie des gros propriétaires, une curie ; deuxièmement les villes, marchés et lieux d'industrie, deuxième curie ; troisièmement les chambres de commerce, troisième curie ; la quatrième curie fut les communes de pays, mais là vinrent dans les faits, dans les communes de pays, seulement en question des intérêts économiques. Donc selon qu'on était membre d'une commune rurale, chambre des métiers et ainsi de suite, on votait ses représentants dans le conseil d'empire autrichien. Et là siégèrent maintenant ensemble les représentants de purs intérêts économiques. Les décisions, qu'ils prenaient, venaient, par majorité, évidemment, à partir d'hommes particuliers, mais les hommes particuliers représentaient des intérêts tels qu'ils se présentaient par leur appartenance économique aux propriétaires de fond et sol, aux villes, marchés et lieux industriels, aux chambres de commerce ou aux communes territoriales. Et que vinrent par là à apparaître comme droits publics, qui furent arrêtés par des décisions à la majorité ? Il apparut par là des droits publics qui étaient seulement des intérêts économiques transformés. Car évidemment, quand par exemple les chambres de commerce étaient unies aux gros propriétaires sur une chose quelconque, qui leur apportait des avantages économiques, alors pouvait être prise une décision majoritaire contre les intérêts de la minorité, qui peut-être justement était concernée par la chose. On peut toujours rassembler des majorités qui prennent des décisions à partir des intérêts économiques quand des représentations d'intérêts économiques siègent au parlement, mais qui n'ont par là rien à voir du tout avec ce qui règne à partir du sentiment d'humain à humain comme conscience du droit.

Ou prenez le fait que par exemple dans le vieux Reichstag allemand siégeait un grand parti, qui se nommait Centre, et qui représentait de purs intérêts spirituels, notamment spirituels-catholiques. Ce parti pouvait s'entendre avec chaque autre, pour que se donne une majorité, et ainsi de purs besoins spirituels étaient transformés en quelque droit public. Cela s'est passé un nombre incalculable de fois. Ce qui vit là dans les parlements modernes voulant devenir démocratiques, on l'a souvent remarqué. Mais on n'en est pas venu à considérer, ce qui a à se passer : une pure séparation de ce qui est la vie juridique de ce qui est la représentation, l'administration d'intérêts économiques. L'impulsion pour la tri-articulation de l'organisme social doit de ce fait exiger de manière décisive le démembrement de la vie de droit, du sol du droit de l'administration des conditions économiques, de l'administration du cycle économique.

À l'intérieur du cycle économique devraient se former des associations, comme je l'ai expliqué hier. Des états professionnels se feront face, des producteurs et des consommateurs se feront face les uns les autres. Ce qui là se passera en faits et me-



sures purement économiques, cela reposera sur contrats que les associations concluront ensemble. Dans la vie économique, tout reposera sur contrats, sur des prestations réciproques. Là, les corporations se tiendront vis-à-vis de corporations. Là, expertise et compétence métier auront à être déterminants. Là il ne s'agira pas de ce que j'ai comme opinion, disons, quand je suis industriel, quelle validité tout de suite doit avoir ma branche d'industrie dans la vie publique ; non, là-dessus je ne pourrais pas décider, quand la vie économique est autonome, mais j'aurais à fournir dans ma branche d'industrie, j'aurais à conclure des contrats avec les associations d'autres branches d'industrie, et celles-ci auront à me fournir la contre-prestation.

Si je suis dans la situation de les tenir en rapport de contre-prestations, de cela dépendra, si je peux fixer mes prestations. À la manière de contrat se conclura une association de compétence. C'est cela que sont les faits.

La vie doit se dérouler autrement sur le sol du droit. Sur le sol du droit il ne peut s'agir de la détermination de lois qui justement règlent les droits publics par décisions majoritaires. Certes, beaucoup d'hommes disent : mais qu'est finalement le droit public ? Ce n'est donc pas autre chose qui, saisit en mots, apporte en loi, ce qui vit dans les conditions économiques ! - C'est en beaucoup de rapports ainsi. Mais cela laisse l'idée de la triarticulation de l'organisme social, comme elle ne laisse absolument pas la réalité non prise en compte, absolument pas hors attention : ce qui se montre comme droits par les décisions sur sol démocratique, cela portent évidemment les hommes, qui font l'économie, dedans la vie de l'économie. Seulement, ils ne devraient pas le porter dehors et le faire d'abord comme droit. Ils le portent dedans la vie de l'économie.

Les abstraits, ils disent : oui, mais n'est pas dans la vie extérieure ce que l'un gère économiquement avec l'autre, quand il arrête un changement ou semblable et ce qui se montre là dans la législation cambiaire, entièrement contenue dans l'action de la vie économique ? Cela n'est-il pas une pleine unité ? Et tu viens, triarticuleur, et veux maintenant démonter ce qui dans la vie est une pleine unité !

Comme s'il n'y avait pas dans la vie - tout de suite dans la vie où l'humain n'a aucun accès avec ses opinions et qu'il ne peut rien gêner par là - beaucoup de domaines, où des courants de forces se relient en une unité à partir de différents côtés ! Supposez une fois chez l'humain qui grandit : il a différentes particularités, qu'il a reçues par hérédité. Elles adhèrent à lui. Alors, il a certaines particularités, qui lui seront amenées par l'éducation. De deux côtés l'humain grandissant reçoit des particularités : par l'hérédité, par éducation.

Mais faites quelque chose quand vous êtes devenus âgés de quinze ans, ainsi vous ne pouvez pas dire que ce ne serait pas une unité, ce que vous faites ! Le résultat de votre hérédité et le résultat de votre éducation, ils coulent ensemble en une unité. Par cela une unité vit dedans, mais seulement par cela correctement une unité que cela coule ensemble de deux côtés.

Tout de suite par cela ce sera une saine unité, que cela coule ensemble de deux côtés.

Ainsi se montre de la réalité de la vie pour l'idée de l'organisme social triarticulé qu'une saine unité pour l'action dans l'économie apparaît seulement aussi loin que des concepts de droits seront inclus là dedans par cela que les mesures écono-



miques seront administrées indépendamment de points de vue économiques et que les droits seront créés sur le sol de droit démocratique. Les hommes portent alors cela ensemble en une unité. Cela œuvre ensemble, pendant qu'ils font caricatures ces droits, quand ils laissent se constituer eux-mêmes les droits des intérêts de la vie de l'économie. Le droit est alors seulement une photographie, seulement une empreinte des intérêts économique. Le droit n'est pas du tout là. Seulement par que vous laissez le droit apparaître originellement et initialement sur son sol autonome démocratique, vous pouvez le porter dedans la vie de l'économie.

On devrait croire, cela serait clair sans plus, qu'on n'aurait pas besoin en fait de l'expliquer de manière étendue. Mais notre temps a tout de suite le particulier que les plus claires vérités ont été assombries par la vie récente et qu'on déforme les plus claires vérités. On pense aujourd'hui sur le sol sur lequel se développent beaucoup de façons de voir socialistes que la dépendance de la vie de droit de la vie de l'économie devrait tout de suite être poursuivie. Je vous ai esquissé hier comment une sorte de hiérarchie devrait être fondée d'après modèle politique et comment la vie de l'économie devrait être réglée et administrée d'après cela. Là, pense-t-on, ceux-là, qui administrent la vie de l'économie, développeront ainsi en plus aussi les droits.

On a, en ce qu'on prétend cela, aucun sens pour la vie concrète, véritable. La vie de l'économie dans laquelle on a avant toutes choses à être capable pour la formation des rapports de production ne peut pas produire les rapports de droit, mais ceux-là doivent être produits à côté de la vie de l'économie de leur propre source.

Ils ne seront jamais purement produits de la réflexion, mais par cela que se développe à côté du cycle économique un élément étatique, dans lequel l'humain individuel particulier se tient vis-à-vis de l'autre humain individuel. Il ne s'agit donc pas de cela, qu'à partir d'une quelque conscience originelle on produise comme gestionnaire économique aussi des lois du droit, mais de ce qu'on crée d'abord le sol concret sur lequel les hommes viennent en tels rapports par leurs sentiments qu'ils puissent transformer ces rapports en des rapports de droit. Il s'agit de cela qu'on crée une réalité à côté de la vie de l'économie. Alors, le droit ne sera pas une pure superstructure par dessus la vie de l'économie, mais sera alors se tenant là comme une entité autonome se formant. Alors, on ne surmontera pas par une réponse théorique l'erreur de base, la superstition de la question sociale comme si on avait besoin seulement de transformer la vie de l'économie pour parvenir à d'autres concepts de droit, alors on créera simplement la réalité dans l'organisme social triarticulé par là qu'on crée le sol de droit autonome, la réalité à partir de laquelle par circulation humaine et rapport humain se constitue cette forte force de propulsion de la vie de droit qui peut maîtriser la vie de l'économie.

Et finalement l'observation historique des temps récents montre encore à partir d'un autre côté, comment ce que justement j'explique est encore prouvé. Regardez en arrière sur les motivations que les hommes ont encore eues pour leurs travaux artisanaux et autres jusqu'au 13, 14e siècle. Il sera souvent accentué par les penseurs socialistes modernes que l'humain serait séparé de ses moyens de production. Cela il l'est à un si haut degré comme c'est maintenant devenu le cas par les rapports économiques modernes. Il est séparé notamment de ses produits. Le travailleur, qui travaille dans la fabrique, combien de part a-t-il alors à ce que l'entre-



preneur vend ? Que sait-il donc de cela ? Que sait-il du chemin que cela fait dans le monde ? Un petit bout d'un grand contexte ! Il ne reçoit peut-être jamais l'occasion de voir le grand contexte.

Pensez -vous ce que cela est comme puissante différence vis-à-vis du vieil artisanat, où le travailleur particulier avait sa joie à ce qu'il produisait, – qui connaît l'histoire sait, comme cela est le cas ; pensez au rapport personnel d'un humain à la production d'une clef de porte, une serrure et semblable. Quand on vient en des contrées primitives, on peut faire encore de très gentilles expériences dans ce rapport, mais où les contrées sont moins primitives, là on ne fait plus de telles expériences. Je vins une fois – pardonnez-moi que je raconte quelque chose de si personnel, mais peut-être cela sert-il à la caractérisation – dans une telle contrée et fut vraiment extraordinairement ravi alors que je rentrais dans une boutique de coiffeur et que le commis coiffeur avait sa claire joie à ce qu'il pouvait bellement couper les cheveux à un humain ! Il avait sa claire joie à ce qu'il accomplissait. De tels rapports personnels entre l'humain et son produit sont toujours de moins en moins là. Que ce rapport n'est plus là, cela est simplement une exigence de la vie de l'économie moderne. Cela ne peut être autrement sous les rapports compliqués où nous devons travailler sous division du travail. Et n'aurions-nous pas la division du travail, nous n'aurions pas la vie moderne avec tout ce que nous avons pour nécessaire, n'aurions-nous pas de progrès. Il n'est pas possible que les vieux rapports entre l'humain et son produit soient là.

Mais l'humain a besoin d'un rapport à son travail. L'humain a besoin que puisse exister joie entre lui et son travail, une certaine ardeur à son travail. La vieille ardeur, l'immédiat être ensemble avec l'objet produit, cela n'est plus, mais cela doit être remplacé par autre chose. Car ce n'est pas supportable pour la nature humaine que ne serait pas là une motivation au travail semblable à celle qui a été là par la joie à l'immédiat produire de l'objet. Cela doit être remplacé par autre chose. Par quoi cela peut-il être remplacé ? Cela peut seul être remplacé par cela que l'horizon de l'humanité sera agrandi, que les hommes seront appelés vers le dehors sur un plan sur lequel ils se rencontreront avec leurs semblables en grands cercles – finalement avec tous les semblables, qui habitent avec eux le même organisme social –, pour comme humain développer de l'intérêt pour les hommes.

Cela doit arriver que même celui qui dans le coin le plus dérobé travaille à une unique vis pour un grand contexte, n'a pas besoin avec son rapport personnel de s'ouvrir à l'instant à cette vis, mais qu'il puisse porter dedans son atelier, ce qu'il a accueilli comme sentiment pour les autres hommes, qu'il le trouve à nouveau, quand il sort de son atelier qu'il a une vivante façon de voir son rapport avec la société humaine qu'il puisse travailler aussi quand il ne travaille pas avec joie pour le produit immédiat, de la raison qu'il se sent un digne membre à l'intérieur du cercle des ses semblables.

Et de ce besoin est issue l'exigence moderne après démocratie et cette façon moderne d'établir le droit, le droit public de manière démocratique. Les choses dépendent intérieurement avec l'essence de l'évolution de l'humanité. Et ces choses peuvent seulement voir clair qui a l'inclination de regarder vraiment dedans l'essence du développement de l'humanité, comme elle se joue sur sol social. On doit sentir comment l'horizon des hommes devrait être élargi, comment ils devraient sentir :



certes, je ne sais pas ce que je fais à mes semblables, en ce que je fabrique cette vis ici, mais je sais que par les rapports vivants dans lesquels je viens à eux par le droit public, à l'intérieur de l'ordre de société je suis un membre digne, un parmi les autres membres valant également.

C'est cela qui doit reposer à la base de la démocratie moderne et ce qui doit reposer à la base comme sensation à sensation oeuvrant entre hommes, du moderne public statut de droit. Et seulement par cela qu'on regarde dedans la structure intérieure de l'humain on vient à de véritables concepts modernes de ce qui doit se développer comme droit public sur tous les domaines. Nous aurons encore à parler de cela plus exactement dans la cinquième conférence. P94-96 Mais maintenant pour la fin je veux encore vous montrer comment le domaine de la recherche du droit applicable joue du le sol particulier du droit sur le sol de l'esprit.

On peut voir, en ce qu'on regarde simplement à travers les relations que je vous aie maintenant caractérisées, comment apparaissent les lois par émoussage de sensation à sensation entre des hommes également justifiés sur sol démocratique, pendant qu'apparaissent sur sol économique les contrats entre coalitions ou aussi entre les hommes particuliers. À partir de l'instant où il s'agit de ce que l'individu a à chercher ou à trouver son droit civilement, ou autrement de quelque manière aussi pénale, à cet instant le droit va du sol d'origine du droit sur le sol de la vie de l'esprit. La repose à nouveau un point – exactement comme pour la législation fiscale – où la représentation humaine moderne ne s'accoutumera encore longtemps pas de ce qui en fait, quand on arrive sur les relations fondamentales se montre comme une évidence. Voyez-vous, quand il s'agit de juger comment une loi qui est donnée est à appliquer à l'humain particulier, là vient en considération le jugement individuel de cet humain particulier ; là, vient en considération qu'on puisse arriver par ses facultés spirituelles à cet humain particulier.

Le soin du droit pénal, le soin du droit civil, celui-là ne peut se tenir sur le sol du droit général, il doit être poussé sur le sol dont je vous déposerai claires les plus profondes particularité après-demain dans l'entretien sur la vie de l'esprit. Il ne peut devenir seulement acte-droit par là que chacun, qui devient juge, soit aussi placé dans la situation de juger à partir des facultés individuelles, oui des rapports individuels aux hommes sur lesquels il a à juger. Peut-être pourrait-on se penser que quelque chose de tel pourrait être érigé des plus différentes manières. J'ai rendu attentif sur comment cela pourra être atteint d'une manière dans mes « Noyaux germinatifs de la question sociale ».

Il réside dans l'organisme social triarticulé, l'administration économique autonome que je vous ai caractérisée hier, il réside le sol de droit démocratique, que j'ai esquissé aujourd'hui, et que je vous exposerai plus loin dans la cinquième conférence dans ses interactions avec les autres domaines. Mais il réside aussi le domaine autonome de la vie de l'esprit, où avant toutes choses le système d'enseignement et d'éducation sera administré de la manière, comme je l'ai évoqué hier et exposerai plus loin après demain. Ceux maintenant qui sont les administrateurs de la vie de l'esprit auront en même temps à placer les juges, et chaque humain aura le droit et la possibilité – disons même purement pour une durée – de se déterminer de quel juge il veut être jugé s'il vient dans la situation d'être jugé pour une quelque chose de droit civil ou pénal.



Là l'humain se déterminera son juge à partir des véritables conditions individuelles. Là le juge qui n'est pas un bureaucrate juridique, mais qui sera placé à partir de l'organisme spirituel, d'après les rapports dans lesquels il est en relation sociale avec son environnement, pourra aussi déterminer comment est à juger celui qui est à juger à partir de l'environnement social. Il s'agit de ce que non de besoins étatiques le juge soit placé, mais que les bases à partir desquelles on place un juge soient semblables à celles qu'on fait valoir dans la libre vie de l'esprit lorsqu'on amène le meilleur éducateur à une quelconque place.

Le devenir juge sera quelque chose de semblable comme devenir enseignant ou éducateur.

Naturellement la recherche du droit applicable découle de la fixation du droit, qui croit sur des chemins démocratiques. Nous voyons tout de suite à cet exemple comment à partir de la démocratie croit ce qu'est l'affaire individuelle de l'humain, ce qui doit aussi être jugé de manière individuelle.

La fixation du droit est donc dans un sens le plus éminent une affaire sociale. À l'instant où on est contraint de se tourner vers un juge on a en règle à faire avec une affaire sur- ou anti-sociale (NDT peut être « asociale » plutôt que « sur-sociale »), avec quelque chose, qui tombe en dehors de la vie sociale. De telles affaires sont au fond toutes les affaires individuelles de l'humain. De telles affaires sont les branches d'administration de la vie spirituelle, et sous elles aussi de l'administration de la recherche du droit applicable. La recherche du droit applicable croit vers dehors, par-dessus les frontières de la démocratie.

Ainsi, il s'agit de cela, d'établir en réalité ce que provoque comme réalité la vie de droit entre les hommes. Alors, cette vie de droit ne sera pas une superstructure de la vie de l'économie, mais alors cette vie de droit agira dedans la vie de l'économie. Jamais on ne viendra par une pure façon de voir théorique sur ce qui a à se passer sur ce domaine, mais seul par cela qu'on regarde dedans la vie pratique et se dit : une véritable vie de droit avec une force de propulsion correspondante peut seulement se constituer quand on crée un sol autonome du droit. Ce sol de droit autonome a disparu sous la vie de l'économie inondant tout. La vie du droit est devenue un appendice de la vie économique. Elle doit à nouveau devenir autonome, comme aussi la vie de l'esprit doit être émancipée de la vie de l'économie. La grosse erreur doit être surmontée pour voir clair dans la question sociale – la grosse erreur, qu'on aurait purement à transformer les institutions économiques, alors se montrerait tout le reste de soi-même.

Cette erreur est apparue par cela que la vie économique dans les temps récents est seule devenue puissante. On se laisse influencer suggestivement par la seule puissance de la vie de l'économie. On ne sera par cela jamais amené à une solution de ce qu'est la question sociale. Les hommes s'adonneront à des illusions, tout de suite celles du prolétariat. Ils voudront sucer de la vie de l'économie ce qu'ils nomment la « juste répartition des biens ». Mais la juste répartition des biens sera faite seulement quand dans l'organisme social se tiennent des hommes qui ont les capacités de créer les institutions correspondantes par lesquelles les exigences économiques pourront être satisfaites. Cela peut seulement se passer quand on reconnaîtra : il s'agit à la satisfaction des exigences sociales pas seul de la transformation de la vie de l'économie, mais de cela, de répondre à la question : qu'est-ce qui doit être placé



près de la vie de l'économie afin qu'en permanence cette vie de l'économie soit formée sociale par les hommes sociaux qui dans la vie du droit, dans la vie de l'esprit, deviennent des hommes sociaux ?

Cela doit s'opposer comme vérité à une superstition, un dogme. Et ceux-là qui dans la vie de l'économie cherchent le seul médicament pour une guérison de la vie sociale doivent être renvoyés sur l'esprit et sur le droit. Ils ne devraient pas rêver de cela comme si le droit n'était qu'une fumée, qui monte au-dessus de la vie de l'économie, mais à la mesure de la réalité penser : tout de suite parce que le droit et la conscience du droit se sont retirés dans les temps récents par l'inondation de la vie de l'économie, nous avons besoin pour la formation de notre organisme de société de la réelle création d'un organisme de droit avec la force de propulsion correspondante.

Les questions et réponses aux questions après la conférence sont dans [la version littérale](#) :

<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a007036197728101919b.html>



QUATRIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 28 octobre 1919

Questions d'esprit – Science de l'esprit (art, science, religion) - Éducation – art social

Les références Rudolf Steiner Œuvres complètes GA332a 112-150
(1977) 28/10/1919

Traducteur: B.P. v.01 – 02/07/2020

Considérons l'histoire de ces dernières années et demandons-nous : comment les questions et les exigences de nature sociale, qui se posent depuis plus d'un demi-siècle, se reflètent-elles dans cette histoire ? – La réponse ne peut être que la suivante : dans de nombreuses régions du monde civilisé, des personnalités qui, pendant des décennies, se sont consacrées à leur manière à l'étude des questions sociales ont eu la possibilité de travailler positivement, dans leur sens, à la construction, à la réorganisation des conditions sociales ; mais l'un des phénomènes les plus caractéristiques est que toutes les théories, toutes les conceptions qui, depuis plus d'un demi-siècle, ont de différents côtés été qualifiées de socialistes se sont pour finir révélées impuissantes face à une véritable construction, à une réorganisation des conditions actuelles. Ces dernières années, beaucoup de choses ont échoué, peu ont été construites – et il est probable que toute personne sensée réponde : rien du tout. Il y a là une question qui devrait s'imposer à l'âme humaine : pourquoi cette impuissance des conceptions développées face à un travail positif ?

J'ai pris la liberté de répondre brièvement à cette question – à laquelle je voudrais renvoyer aujourd'hui – à l'époque qui a précédé la grande catastrophe de la première Guerre mondiale : au printemps 1914, dans un courte série de conférences que j'ai données à Vienne devant une petite communauté – une plus grande aurait probablement ri de ce que j'ai dit à l'époque. J'ai alors pris la liberté de m'opposer à tout ce que les soi-disant praticiens de la vie supposaient pour le proche avenir : j'ai dit que quelque chose vit dans notre situation sociale, dans tout le monde civilisé, quelque chose qui, pour l'observateur attentif de la vie intérieure de l'humanité, apparaît comme une tumeur sociale, une maladie sociale, une sorte de cancer, qui devra éclater dans un futur proche d'une manière terrible sur le monde civilisé. Ceux qui ont parlé à l'époque de détente politique et autres – des hommes d'État pratiques – pouvaient voir cette déclaration comme le pessimisme d'un idéaliste. Pourtant, c'est ce qui ressort clairement de la conviction que l'on peut tirer de la vision du développement humain proposée par la science de l'esprit, de la vision que je vais la caractériser devant vous ce soir.

Dans un coin de la Suisse, au nord-ouest, le bâtiment de Dornach, le Goetheanum, est dédié à cette vision de la science de l'esprit. Ce bâtiment sera le représentant extérieur du mouvement de la science de l'esprit à laquelle je fais référence ici. Aujourd'hui, vous pouvez entendre diverses choses, lire diverses choses sur ce que l'on recherche dans le bâtiment de Dornach, ce que l'on entend par le mouvement dont ce bâtiment doit être le représentant. Et dans la plupart des cas, vous vous direz : ce qui est vrai, c'est le contraire de ce que l'on dit habituellement sur



ces choses aujourd'hui. On recherche dans ce qui est prévu par ce mouvement et sa représentation à travers le bâtiment de Dornach toutes sortes de mysticisme, toutes sortes de mysticisme faux, insensé, toutes sortes de choses obscures. On ne peut que dire que les malentendus et les incompréhensions sont encore très répandus aujourd'hui sur ce courant de la vie de l'esprit. La vérité est que ce courant s'efforce consciemment de renouveler toute notre vie civilisée quant à la façon dont elle s'est développée au cours de l'humanité dans l'art, la religion, la science, l'éducation, etc. ; pour lui, toute personne sensée a vraiment besoin d'un renouveau, on pourrait dire d'un renouveau à partir de ses fondements.

Ce courant spirituel conduit à la conviction que j'ai déjà indiquée dans les conférences précédentes de ce cycle : il ne suffit pas aujourd'hui de penser à l'une ou l'autre nouvelle institution en relation avec le mouvement social ; ce qui est exigé, pour les raisons les plus profondes de l'évolution de l'humanité, est une transformation de l'imagination, de la pensée, de la constitution la plus intime de l'âme de l'humanité elle-même. C'est cette transformation que la science de l'esprit veut amener ici. Du fait que les opinions sociales dont je viens de parler sont issues d'anciennes façons de penser qui ne reflètent plus l'évolution de l'humanité et la vie d'aujourd'hui, elle doit indiquer qu'elles ont clairement fait naufrage parce qu'elles ont été plaquées sur une nouvelle organisation, sous une nouvelle forme.

Ce qu'il nous faut, c'est de la compréhension. Que veulent vraiment les aspirations et les exigences subconscientes de l'humanité d'aujourd'hui qui n'ont pas encore pénétré dans la pensée consciente ? Que veulent-elles avant tout en matière d'art, de science, de religion et d'éducation ?

Regardons, par exemple, ce qui vient d'émerger comme art dans les temps modernes. Je sais très bien qu'en présentant ce qui suit comme une petite caractéristique de ce qui s'est développé en tant qu'art, je vais offenser beaucoup de gens, oui, beaucoup le comprendront comme une preuve de l'incompréhension totale vis-à-vis des courants de l'art moderne.

Si on laisse de côté certaines tentatives très louables de ces dernières années, la principale caractéristique de l'évolution récente de l'art est qu'il a perdu une véritable impulsion intérieure pour mettre en avant quelque chose que, par nécessité humaine, l'humanité ressent comme un besoin immédiat. De plus en plus, on estime qu'il faut se demander, face à une œuvre d'art, dans quelle mesure l'esprit, le sens de la réalité extérieure, vit dans cette œuvre d'art, dans quelle mesure l'art représente la nature extérieure ou la vie humaine extérieure. Il suffit de se demander : quelle est la signification d'une telle opinion par rapport, par exemple, à un tableau ou une œuvre d'art de Raphaël ou de Léonard de Vinci ? – Ne voyons-nous pas que le rapport à la réalité extérieure immédiate n'est pas le facteur décisif, que le facteur décisif est la création à partir d'une chose qui est loin de la réalité extérieure immédiate ? Quels mondes nous illuminent quand nous voyons à Milan le tableau, la Cène de Léonard de Vinci, qui est maintenant déjà presque inconcevable, ou quand nous nous trouvons devant un tableau de Raphaël ! N'est-ce pas finalement une trivialité totale de savoir dans quelle mesure ces artistes ont également été affectés par les lois de l'existence naturelle ? L'essentiel n'est-il pas qu'ils nous disent quelque chose sur un monde que nous ne voyons pas quand nous ne voyons qu'avec nos yeux, quand nous ne percevons qu'avec nos sens extérieurs ? Et n'a-t-



on pas de plus en plus retenu comme seul critère pour une œuvre d'art ou pour une œuvre artistique en général que l'homme moderne ressent : cette chose est-elle vraiment réellement vraie ? – vraie au sens naturaliste habituel. Demandons-nous, même si aujourd'hui certaines conceptions artistiques peuvent prendre cela pour de l'inculture : qu'est-ce qu'un art dans la vie, et donc aussi dans la vie sociale, qu'est-ce qu'un art qui ne veut reproduire rien d'autre qu'un morceau de réalité ? Parallèlement à la montée du capitalisme et de la technologie modernes, ce qui s'est développé dans le domaine artistique est la représentation du paysage. Bien sûr, je suis conscient de la justification picturale du paysage. Mais l'autre question est aussi pleinement justifiée : je me tiens devant un paysage, aussi parfait soit-il sur le plan artistique ; peut-il de quelque manière que ce soit atteindre ce que j'ai devant moi lorsque, sur le flanc d'une montagne, j'ai devant moi le paysage en tant que nature elle-même ? – C'est précisément l'émergence du paysage qui témoigne de la mesure dans laquelle l'art s'est réfugié – parce qu'il ne pouvait pas créer à partir de quelque chose de spirituel, de surnaturel – dans la simple imitation du naturel, ce à quoi il ne parvient cependant pas.

Que devient un art qui ne vit que de ces impulsions ? Un tel art ne devient pas une chose qui, comme une fleur, naît de la vie ; il devient une chose qui est placée à côté de la vie comme un luxe, une chose que seul peut désirer celui qui n'est pas totalement plongé dans la vie avec ses soucis. N'est-il pas compréhensible que les gens qui sont submergés du matin au soir par les préoccupations quotidiennes, qui ne peuvent pas non plus faire d'études leur permettant de se hisser à la compréhension de ce qui seul doit être artistique en soi, que ces gens se sentent séparés d'un tel art par un fossé ? Et même si on n'ose pas le dire aujourd'hui, parce qu'on se sent alors béotien, cela s'exprime dans la vie sociale : nombreux sont ceux qui, lorsqu'ils regardent cet art, sentent inconsciemment qu'il constitue un luxe, qu'il n'appartient pas à toute vie humaine, mais qu'en réalité il appartient à toute existence digne de l'homme, parce qu'il porte toute existence humaine à son plein contenu. Dans un certain sens, l'art naturaliste sera toujours un art de luxe pour les personnes qui ont la possibilité de se tenir à l'écart des soucis de la vie et de s'éduquer spécialement pour cet art. C'est ce que j'ai ressenti durant les années où j'ai enseigné dans une école de formation des travailleurs, et c'est précisément dans cette école que j'ai trouvé l'occasion de parler directement au cœur du peuple, afin d'être compris, d'être compris face à tout ce que certains qui se disent « dirigeants du peuple » y mettent comme théorie socialiste pour la ruine de ce peuple. J'ai appris – pardonnez-moi cette remarque personnelle – ce que signifie amener telle ou telle science aux cœurs simples à partir de ce qui est généralement humain. Mais c'est poussés par un certain désir de connaître la production artistique récente que mes auditeurs m'ont demandé de les amener, le dimanche, dans les musées et autres lieux du même genre. J'en ai déduit qu'on pouvait bien sûr expliquer aux gens ce qu'ils étaient censés comprendre, car ils avaient le désir d'être éduqués ; mais on savait très bien que cela n'affectait pas ces cœurs de la même manière que ce que l'on dit aux cœurs simples à partir de ce qui est généralement humain. Quand on racontait aux gens ce qui, dans le nouveau naturalisme, était devenu un art de luxe, loin de la vie réelle, on ressentait comme un mensonge éducatif. Cela donc d'un côté.



D'un autre côté, ne voyons-nous pas que l'art a perdu son lien avec la vie ? Ici aussi, des initiatives très louables ont vu le jour au cours des dernières décennies, mais elles sont loin d'être incisives. Des efforts ont été déployés dans le domaine de l'artisanat. Ces efforts ont permis de constater que notre environnement quotidien est désormais dépourvu d'art. L'art a suivi son apparent progrès. Toutes les maisons qui nous entourent, tous les objets que nous manions quotidiennement, sont devenus aussi peu artistiques que possible. La vie pratique ne pouvait pas être élevée au rang d'art, car l'art s'était séparé de la vie. Un art qui ne fait qu'imiter la nature ne trouvera pas le moyen de concevoir des tables et des chaises et d'autres objets d'usage quotidien de sorte que, en les touchant, vous ayez l'impression de quelque chose d'artistique, car ces objets doivent aller au-delà de la nature, tout comme la vie humaine elle-même va au-delà de la vie humaine. Si l'art cherche simplement à imiter, il trébuche devant les formes de la vie pratique, qui deviennent prosaïques et sèches précisément parce que nous ne sommes pas capables de créer des formes nous permettant d'être directement entourés par l'artistique dans ce quotidien. On pourrait en dire encore davantage. Mais je vais me contenter d'indiquer clairement la direction prise par notre évolution artistique.

Nous avons évolué de la même manière dans les autres domaines de la civilisation moderne. N'avons-nous pas vu comment la science s'est de plus en plus éloignée de son rôle de héraut de ce qui sous-tend la vie des sens ? Pas étonnant que l'art n'ait pas trouvé le chemin pour sortir du monde sensible, puisque la science elle-même en a perdu le chemin !

De plus en plus, la science en est arrivée à se contenter d'enregistrer les faits sensibles extérieurs ou, tout au plus, à les résumer dans des lois naturelles. De plus en plus, un intellectualisme prononcé s'est répandu dans toute l'activité scientifique des temps modernes ; les scientifiques ont terriblement peur de ne pas s'adonner à cet intellectualisme dans leurs recherches, mais de risquer d'apporter à la science un peu d'imagination, d'intuition artistique. Lisez ou écoutez les scientifiques qui s'expriment ainsi, et vous percevrez quelle peur terrible ils ont de voir autre chose que l'esprit prosaïque et sec et l'exploration du monde sensible faire irruption dans la science. Dans toutes ces activités, ces personnes qui ne s'en tiennent pas aux simples concepts disent que l'homme n'a pas assez de recul par rapport à la réalité pour la juger correctement. Ainsi, le chercheur moderne, le scientifique moderne, s'efforce de soumettre entièrement son activité à l'intellect, parce qu'il croit ainsi être suffisamment éloigné de la réalité pour pouvoir la juger objectivement, comme il dit. On pourrait peut-être se poser la question : l'intellectualisme ne cherche-t-il pas à s'éloigner de la réalité au point que nous ne la vivons plus du tout ? Et c'est surtout cet intellectualisme qui nous a rendus incapables de maîtriser cette réalité avec notre science, comme je l'ai déjà indiqué dans les dernières conférences et comme je vais continuer à l'expliquer aujourd'hui.

En ce qui concerne la vie religieuse : avec quelle suspicion, quelles critiques déso-bligeantes est reçue toute tentative des religions de pénétrer dans l'esprit, tel qu'il est entendu ici, dans le domaine des sciences de l'esprit ! Pour quelle raison ? Les gens d'aujourd'hui ne la voient pas du tout. D'après nos autorités, la science veut adhérer au simple monde sensible extérieur et il serait objectivement justifié qu'une science stricte, une vraie science, ne soit possible que de cette manière.



Pour celui qui connaît l'évolution historique de l'humanité, ce n'est pas vrai. Pour lui, il en serait plutôt ainsi : au cours des derniers temps, en fait depuis les derniers siècles, les communautés religieuses ont de plus en plus revendiqué le monopole sur l'élaboration de opinions concernant l'esprit et l'âme, et n'ont accepté que celles que, selon elles, l'humanité était autorisée à connaître. Sous l'influence de ces revendications monopolistiques, les sciences n'ont pas réussi à traiter autre chose que l'apparence sensible. Tout au plus, avec quelques concepts abstraits, ont-elles essayé de pénétrer dans le domaine spirituel. Elles croient le faire au nom de l'objectivité de la science et ne se doutent pas qu'elles le font sous l'effet du monopole de la connaissance, de la connaissance de l'esprit et de l'âme revendiqué par les religions. Ce qui a été interdit aux sciences pendant des siècles, elles l'expliquent aujourd'hui comme une nécessité objective pour leur exactitude, pour leur objectivité. Ainsi, parce que les religions n'ont pas développé une vision du monde de l'esprit, une vision du monde de l'âme, mais ont conservé les anciennes traditions, on considère que la recherche faisant appel à de nouveaux types d'idées, de nouvelles voies vers l'âme et l'esprit, est l'ennemi de la religion, alors qu'on devrait voir dans cette recherche, dans ces nouvelles voies, le meilleur ami de la religion.

Nous allons commencer par parler de ces trois domaines. Car c'est la tâche de la science de l'esprit à orientation anthroposophique que de travailler ici à leur reconstruction. À cette fin, j'insisterai en quelques mots sur ce qui constitue le véritable nerf de cette science de l'esprit. Celle-ci part de prémisses tout à fait différentes de celles de la science ordinaire d'aujourd'hui. Elle admet complètement les méthodes des sciences naturelles. Elle admet aussi pleinement les triomphes des sciences naturelles les plus récentes. C'est précisément parce qu'elle croit comprendre la recherche scientifique mieux que les scientifiques eux-mêmes qu'elle doit emprunter, pour la connaissance de l'esprit et de l'âme, des voies autres que celles qui sont encore considérées comme seules correctes par de nombreuses personnes aujourd'hui. La diffusion des grandes erreurs et des malentendus sur ce que signifie réellement le mouvement de Dornach est due au fait que ces grands préjugés s'opposent à toute recherche sur l'esprit et l'âme.

Ce que, dès le début des années 1890, j'ai essayé de poser comme point de départ du mouvement de sciences de l'esprit auquel je fais référence ici et dont le bâtiment de Dornach est le représentant permet de comprendre que ce mouvement n'a rien de mystique, rien d'obscur. À cette époque, au début des années 1890, je suis parti de ce que je croyais alors être le plus nécessaire à la connaissance sociale du présent, résumé dans ma « Philosophie de la liberté ». Quiconque lit cette « Philosophie de la liberté » ne peut guère accuser de faux mysticisme les sciences de l'esprit dont il y est question. Mais lui seul verra la distance entre la conception de la liberté humaine que j'y donne et celle qui, aujourd'hui, issue de notre civilisation moderne, se présente à l'homme comme impulsion, comme idée de liberté.

Pour illustrer ce dernier point, je voudrais citer la conception de la liberté que se fait Woodrow Wilson : c'est une idée étrange, mais caractéristique de l'éducation, de la civilisation de notre temps. D'un cœur sincère, il exige la liberté pour la vie politique contemporaine. Mais quelle est son idée de la liberté ? On finit par comprendre ce qu'il entend par liberté quand on lit des passages comme ceux-ci : un



navire, dit-il, se déplace librement lorsqu'il est adapté à toutes les forces qui proviennent de la direction du vent, de la direction des vagues et ainsi de suite, lorsque sa construction est précisément adaptée à son environnement, de sorte que les forces qui proviennent du vent et des vagues ne peuvent nulle part faire obstacle à son déplacement vers l'avant. De la même manière, l'être humain doit pouvoir avancer librement dans la vie, de façon à s'adapter aux forces de celle-ci et à n'y rencontrer nulle part aucun obstacle. – Woodrow Wilson compare également la vie libre de l'être humain à la partie d'une machine : on dit d'un composant d'une machine qu'il se déplace librement s'il ne heurte rien et si le reste de la machine est construit de manière à le laisser se déplacer librement à l'intérieur.

Je n'ai qu'une seule chose à dire : on ne peut parler de liberté de l'être humain que si on la conçoit comme le contraire d'une telle adaptation à l'environnement, on ne peut pas parler de liberté de l'être humain si ses manifestations ne sont que celles d'un navire sur la mer, adapté au mieux aux vents et aux forces des vagues, mais si on peut le comparer, par exemple, à un navire qui peut tourner et s'arrêter contre le vent et les vagues sans tenir compte des forces pour auxquelles il est adapté. En d'autres termes, la conception de la liberté de Wilson se fonde sur toute la conception mécaniste du monde, la seule considérée comme possible à l'heure actuelle, telle qu'elle est issue de l'intellectualisme qui s'est développé ces derniers temps. J'ai dû m'opposer à ces points de vue dans ma « Philosophie de la liberté ». Je sais très bien – si je peux aussi faire cette remarque personnelle – que ce livre porte pour ainsi dire les coquilles d'œuf du nid dont il est issu. Il est bien sûr issu de la vision philosophique du monde qui prévaut en Europe. Il a dû se confronter aux termes habituels dans cette vision du monde. Ainsi, ce livre peut sembler scolaire à certains, mais il n'est vraiment pas destiné à être scolaire. Il est conçu de telle manière que les impulsions que j'y indique puissent devenir des ingrédients de la vie pratique immédiate, que ce qu'amènent dans la volonté humaine les idées que j'y développe puisse s'écouler dans la vie sociale immédiate de l'homme.

Pour ce faire, j'ai cependant dû poser la question de la liberté humaine d'une manière tout à fait différente de celle dont on la pose habituellement. Où que l'on regarde, partout, à travers des siècles d'évolution humaine, on a posé la question de la liberté de la volonté humaine et de l'être humain en se demandant : l'être humain est-il libre ou non libre ? – Je devais montrer que toute cette question, ainsi posée, était mal posée, qu'il fallait la poser sur une base totalement nouvelle. Car si l'on prend ce que l'homme, selon la vision scientifique moderne du monde et aussi selon la conscience humaine moderne, considère comme son être réel, ce que l'homme doit considérer comme son être naturel : cela ne peut jamais être un être libre. Cela doit agir par nécessité intérieure. Si l'homme n'était que ce que la science moderne considère comme tel, ce qu'il considère comme sa liberté serait ce que Woodrow Wilson considère comme la liberté. Mais cette liberté ne serait pas la liberté ; elle ne serait, dans tout acte, que ce que l'on peut appeler le résultat nécessaire de causes naturelles.

Mais cette conscience humaine moderne n'a pas beaucoup réfléchi sur le fait que la question de la liberté ne commence à se poser que chez l'être humain. Elle ne parle que de l'élément naturel qui se trouve au fond de l'être humain, que de l'être qui dépend uniquement de la causalité naturelle. Mais celui qui pénètre plus profondé-



ment dans l'être humain se dira : au cours de sa vie, l'homme peut devenir plus que ce à quoi il est né par la nature. On ne comprend ce qu'est l'homme qu'au moment où l'on a ce dernier but, où l'on se dit : une partie de l'être humain est ce pour quoi il est né, ce qui est hérité en lui ; l'autre partie est ce qu'il peut faire de lui-même, ce qu'il n'est pas prédisposé à faire par son être corporel, en réveillant une personne endormie en lui. C'est pour cette raison que je n'ai pas posé la question : l'homme est-il libre ou non libre ? – mais que j'ai posé la question : l'homme peut-il, par son développement intérieur, devenir un être libre ou non ? – Il peut devenir un être libre lorsqu'il développe en lui ce qui autrement sommeille en lui, ce qui peut être éveillé mais ne peut pas devenir libre avant. Autrement dit, la liberté n'est pas naturellement adaptée à l'homme. La liberté convient à ce que l'homme peut et doit d'abord éveiller de lui-même.

Si toutefois ce qui a été plus élaboré dans ma « Philosophie de la liberté » par rapport à la vie sociale extérieure devait maintenant devenir parfaitement clair pour une plus grande partie de l'humanité, alors il faudrait construire ce que j'appelle la science de l'esprit à orientation anthroposophique sur la base de cette philosophie. Je devais ensuite montrer comment l'homme peut réellement arriver à réveiller un être endormi en lui en prenant en main son propre développement. J'ai essayé de le faire dans mon livre « L'initiation » et dans les autres livres que j'ai publiés sur la science de l'esprit. Là, j'ai essayé de montrer que l'homme peut effectivement prendre en main son propre développement, et que ce n'est qu'en prenant ce développement en main et en devenant autre chose que ce qu'il était à sa naissance qu'il peut s'élever vers une véritable connaissance de l'âme, de l'esprit.

Mais, aujourd'hui encore, une grande partie de l'humanité considère cette opinion comme assez inopportune. En effet, que présuppose-t-elle réellement ? Elle présuppose que l'homme parvienne à une certaine modestie intellectuelle. Or c'est ce que très peu de gens aujourd'hui veulent. Je caractériserai de la manière suivante cette modestie intellectuelle vers laquelle l'homme doit maintenant tendre.

Si nous donnons à un enfant de 5 ans un volume de poèmes lyriques de Goethe, l'enfant ne se comportera certainement pas envers ce volume de poèmes comme on devrait se comporter envers lui ; il le déchirera ou fera autre chose. En tout cas, il est debout ou assis devant ce volume de poésie lyrique goethéenne, mais il ne sait pas devant quoi il se tient. Mais disons que l'enfant grandit et que, durant dix ou douze ans, nous le développons et l'éduquons. Il se tient ensuite debout ou assis devant ce volume de poésie goethéenne d'une autre manière. En fin de compte, vu de l'extérieur, il n'y a pas beaucoup de différence : l'enfant s'est assis devant le volume des poèmes lyriques de Goethe à l'âge de 5 ans et il s'assoit devant à 12 ans, 14 ans. Extérieurement, il y a peu de différence. Mais à l'intérieur de l'enfant, il y a une différence. Nous l'avons éduqué de manière à ce qu'il puisse maintenant faire ce qu'il faut avec le volume de poésie de Goethe. Tout comme l'enfant devant le volume de poésie de Goethe, l'homme doit se sentir, s'il prend son âme et son esprit au sérieux, tourné vers la nature, vers le cosmos, le monde en général. Il devrait se dire : je dois d'abord favoriser le développement de mon homme intérieur pour apprendre à lire dans la nature et le monde, tout comme l'enfant de 5 ans doit d'abord recevoir une éducation pour comprendre ce qui est écrit dans le volume lyrique de Goethe.



Nous devons admettre en toute modestie intellectuelle que ce à quoi nous sommes nés ne nous permet pas voir le monde, et ensuite admettre qu'il y a peut-être des moyens de nous développer, de développer à l'intérieur de l'être humain les forces qui sont alors capables de voir dans ce qui n'est autrement accessible que par les sens ce qui relève de l'esprit et ce qui relève de l'âme. Les livres que j'ai mentionnés montrent que cela est possible en pratique. Il faut le montrer aujourd'hui, car l'intellectualisme qui s'est manifesté au cours des derniers siècles dans l'évolution de l'humanité n'est plus capable de maîtriser réellement la vie. Il est capable de pénétrer dans un domaine de cette vie, dans le domaine de la nature sans vie, mais il ne peut que trébucher face à la réalité humaine elle-même, en particulier la réalité sociale.

Ce que je viens de définir comme modestie intellectuelle devra également soutenir toute conception véritablement moderne de l'impulsion humaine pour la liberté. Mais cela devra aussi soutenir une compréhension véritable de la nécessaire transformation de l'art, de la religion et de la science. La seule vie intellectuelle a montré clairement, trop clairement, qu'il n'est pas possible d'arriver à une compréhension qui voie vraiment le spirituel, qui pénètre vraiment le spirituel. Elle a été limitée, comme je l'ai déjà indiqué, au monde sensible extérieur et à sa combinaison, sa systématisation. C'est pourquoi elle n'a pas pu s'élever contre les monopoles des religions, qui n'ont cependant pas atteint une connaissance plus nouvelle de l'esprit et de l'âme, mais ont plutôt introduit de manière inopportune une vision ancienne dans le temps nouveau.

Il faudra cependant surmonter une chose : la peur, que je viens de caractériser, d'être trop impliqué intérieurement dans les choses pour pouvoir les connaître spirituellement. On trouve si commode de professer l'intellectualisme justement parce que quand on ne traite que des idées abstraites de la science, parce qu'on s'éloigne de la réalité au point de pouvoir croire que l'on n'est pour ainsi dire pas influencé par cette réalité. Mais avec la connaissance dont je parle ici, que l'on n'acquiert que lorsqu'on prend en main son propre développement, il faut se plonger dans la réalité même de la vie et aussi descendre dans l'homme lui-même, dans les profondeurs de son être, plus profondément que l'on ne le fait par simple auto-éducation dans l'intellectualisme. Dans le cadre de cet intellectualisme, on n'atteint que les couches supérieures de sa vie. Lorsqu'on descend dans les profondeurs de l'être humain intérieur avec une connaissance telle que celle dont je parle ici, on ne rencontre pas seulement des pensées, pas seulement des sensations, quelque chose qui est l'image d'un monde extérieur ; on y rencontre des événements, des faits qui repoussent celui qui ne connaît qu'intellectuellement, mais qui sont semblables à ce qui se passe dans la nature, dans le monde. C'est alors que l'on apprend à connaître dans son être intérieur l'essence même du monde.

Mais on n'apprend pas à la connaître si l'on reste avec les simples concepts abstraits ou les lois de la nature. Il faut pénétrer dans la réalité, fusionner avec elle. Il ne faut pas avoir peur d'être proche de la réalité mais, grâce au développement intérieur, aller si loin que l'on puisse se tenir en elle sans être consumé par elle, sans être brûlé par elle, sans être étouffé par elle, mais plutôt, bien que se tenant en elle, bien que n'ayant pas la distance de l'intellectuel, on puisse saisir la réalité des choses. Ainsi, dans mon livre « L'initiation », je décris le développement intérieur



de l'homme vers la connaissance spirituelle de façon qu'il soit immergé dans la réalité ; il doit conduire cette immersion de manière à atteindre ainsi des connaissances qui n'ont cependant pas la distance de l'intellectuel, mais qui sont saturées de la réalité elle-même ; il peut donc s'immerger dans cette réalité. Et c'est ce que vous trouverez comme caractéristique fondamentale de la science de l'esprit dont il est question ici : elle est capable de plonger dans la réalité, elle ne parle pas seulement d'un esprit abstrait, mais elle parle de l'esprit concret qui vit dans l'environnement humain de la même manière que les choses du monde sensible vivent dans l'environnement humain.

Des considérations abstraites, voilà les résultats de la vie moderne de l'esprit. Si vous prenez n'importe quelle chose qui ne soit ni une considération purement scientifique, ni une considération purement philosophique, vous verrez à quel point ces conceptions de la vie sont éloignées de la vie réelle, de la connaissance réelle des choses. Par exemple, lisez quelque chose sur la volonté dans la psychologie d'aujourd'hui : en psychologie ou dans les études sur l'âme, on ne va guère plus loin, aujourd'hui, que ce qu'on pourrait appeler un simple sens littéral. Les personnes qui s'adonnent à de telles considérations n'ont pas dans leurs idées le pouvoir de pénétrer réellement l'essence même de la nature. Ils ont la matière extérieure à côté d'eux, car ils ne peuvent pas y plonger avec l'esprit. Laissez-moi vous donner un exemple.

Dans l'un des mes derniers livres, « Des mystères de l'âme », j'ai indiqué comment la science de l'esprit moderne doit dépasser une ancienne vision scientifique. Je sais que ce que je vais dire semblera très paradoxal à beaucoup ; mais ce qui sera à la hauteur des exigences imposées à l'imagination humaine, qui sont déjà évidentes dans le présent et le deviendront de plus en plus à l'avenir, se révélera souvent très paradoxal par rapport à ce qui est encore considéré comme la seule chose juste aujourd'hui. Tous les spécialistes des sciences naturelles qui se sont penchés sur la question parlent maintenant de deux types de nerfs présents dans le corps humain et animal – nous ne nous intéresserons pour l'instant qu'au corps humain. Les uns conduisent des sens à l'organe central, ce sont les nerfs sensitifs ; un stimulus s'exerce sur eux quand on perçoit par les sens. Ce stimulus est transmis au centre nerveux de l'être humain. Les autres, les soi-disant nerfs moteurs, vont du centre aux membres. Grâce à eux, grâce à ces nerfs moteurs, l'homme est capable de bouger ses membres. Comme les autres sont les nerfs des sens, eux sont les nerfs de la volonté.

Dans ce livre, j'ai montré, même si ce n'est que sommairement, qu'il n'y a pas de différence de principe entre les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs de la volonté, que les nerfs de la volonté ne sont pas les serviteurs de la volonté. Les éléments par lesquels on cherche à prouver qu'ils sont des serviteurs de la volonté, comme la triste maladie appelée tabès, par exemple, prouvent exactement le contraire, ils montrent avec quelle facilité on peut le prouver, ils prouvent ce que je vais exprimer et qui est mon opinion : ces nerfs dits volitifs sont aussi des nerfs sensitifs. Alors que les autres nerfs sensitifs vont des sens à l'organe central pour assurer la perception de ce que les sens transmettent, les nerfs dits de la volonté, qui ne sont rien d'autre, perçoivent tout ce qui est mouvement en nous. Ils servent à la perception du mouvement. Il n'y a donc pas de nerfs de la volonté. La volonté est de na-



ture purement spirituelle, elle relève purement de l'esprit et de l'âme, et elle a un effet direct en tant qu'esprit et âme ; nous avons besoin de ce qu'on appelle les nerfs de la volonté parce que ce sont des nerfs sensoriels pour le membre qui doit bouger, qui doit être perçu si la volonté est de le bouger.

Quelle est la raison pour laquelle je donne cet exemple ? Parce que, aujourd'hui, vous pouvez voir, lire et entendre de nombreux arguments dans lesquels on parle de la volonté. Mais on développe des idées qui n'ont pas l'impulsion nécessaire pour pénétrer jusqu'à la connaissance réelle, pour pénétrer de telle manière que l'on puisse voir la volonté là où elle fonctionne. De telles conclusions restent abstraites et étrangères à la vie. Par ailleurs, les sciences de la nature peuvent dire qu'il existe un nerf moteur de la volonté. La science de l'esprit développe des idées sur la volonté, qui montrent quelle est la nature du système physique de la volonté humaine. Autrement dit, elle va pénétrer le phénomène naturel, le fait naturel. Elle ne s'arrêtera pas dans un domaine peu familier à la vie, elle plongera dans la réalité. Elle aura le courage de ne pas laisser la matière se tenir à côté d'elle, mais de pénétrer la matière avec l'esprit. Tout deviendra spirituel pour elle.

C'est pourquoi cette science de l'esprit veut aussi pouvoir s'immerger et pénétrer dans l'organisation sociale et, en tant que telle, pouvoir coopérer à la réalité de la vie sociale, devant laquelle la science naturelle, intellectualiste, abstraite, ne peut que trébucher. Cette science de l'esprit devra donc à nouveau parler d'une connaissance de l'esprit, d'une nouvelle façon de pénétrer les mondes de l'esprit et de l'âme. Elle pourra avoir le courage de dire : ces mondes spirituels dans lesquels ont jeté un regard des artistes comme Raphaël, comme Michel-Ange, comme Léonard de Vinci, ont encore fourni, à cette époque, des images du monde spirituel qui ne peuvent plus être déterminantes pour nous aujourd'hui. Il nous faut chercher une nouvelle voie vers le monde spirituel, qui soit en accord avec le développement futur de l'humanité. Mais si l'on réapprend à connaître le monde spirituel, si l'on pénètre dans le monde spirituel, on n'apprend pas à le connaître de la même manière que le panthéisme nébuleux qui parle d'esprit, d'esprit, d'esprit, qui est certainement là, de l'esprit sombre abstrait général ; on pénètre dans les phénomènes réels du monde spirituel – non pas par le spiritisme, mais par le développement des forces humaines de l'esprit et de l'âme, comme cela a été décrit ici –, alors on sait entrer à nouveau dans le monde spirituel, d'une manière qui corresponde au développement actuel de l'humanité ; alors les secrets spirituels du monde se révéleront ; alors arrivera ce que Goethe, qui certes n'était que débutant dans ces choses, mais des choses que la science de l'esprit moderne continue à développer dans son sens, soupçonnait déjà – alors arrivera ce que Goethe décrit si bien avec ces mots : « Celui à qui la nature commence à révéler ses secrets éprouve un désir irrésistible de connaître son plus digne interprète, l'art. »

Ensuite, l'artiste aura lui aussi une révélation d'un monde spirituel. Alors il ne tombera pas dans la croyance quand il représentera le spirituel dans une image sensible, quelle qu'elle soit – allégorie symbolique abstraite, en paille ou en papier – mais il connaîtra l'esprit vivant et il pourra exprimer cet esprit vivant par les moyens sensibles. Et on dira que la meilleure œuvre d'art est non pas celle qui imite la nature extérieure, mais celle dans laquelle se révèle ce que l'homme reçoit, révélé par l'esprit. Un art profondément spirituel renaîtra, un art qui n'est ni sym-



bolisme, ni allégorie, mais qui ne trahit pas son luxe en se plaçant à côté de la nature, qu'il ne pourra jamais atteindre, mais qui prouve sa nécessité, sa justification dans la vie humaine, en racontant quelque chose que le présent, le sens direct de la nature, le naturalisme direct ne peut pas dire. Même si ce que l'homme crée à partir de l'esprit est bâclé, il crée quelque chose qui a un sens en plus de la vie de la nature, parce que ce quelque chose va au-delà de la vie de la nature, et il ne crée pas ce que la nature peut faire mieux que lui. Ici, la voie s'ouvre à cet art que l'on s'est efforcé de représenter dans le bâtiment et l'aménagement extérieurs du Goe-theanum de Dornach.

On a tenté là, pour tout ce qui doit y être fait en tant qu'école de science de l'esprit, dans chaque mur, dans tout ce qui est peint sur les murs, qui est sculpté dans le bois, etc., on a tenté de créer ce qui se révèle à la science de l'esprit et qui doit y être représenté. Ce bâtiment est donc né tout naturellement. Il ne pouvait pas être construit dans l'ancien style, car il est censé parler d'un nouveau type d'esprit. Tout comme dans la nature elle-même – il suffit de regarder une coquille, elle est conçue de la façon dont la noix la détermine à l'intérieur ; toute enveloppe est conçue conformément à ce qu'exige le noyau à l'intérieur –, tout dans le bâtiment de Dornach est conçu conformément à ce qu'exige ce qui un jour résonnera à l'intérieur comme de la musique, ce qui sera représenté comme des Mystères, ce qui sera dit comme une révélation de la science de l'esprit. Cela doit en quelque sorte refléter ce qui a été sculpté dans le bâtiment, dans les colonnes, dans les chapiteaux, etc. Cela donnera un art – qui, cependant, en est à ses débuts ; ceux qui y travaillent en sont même probablement les critiques les plus sévères – vraiment né d'un nouvel esprit et donc, en général, d'un esprit. Quand on entreprend une telle chose, on s'expose évidemment aux malentendus qui sont en fait naturels dans une telle affaire. Les gens qui y sont entrés – y compris qui ne se sont pas exposés à ces malentendus et qui deviennent de plus en plus nombreux chaque jour, ceux qui regardent ce bâtiment de Dornach sans préjugés – ont écrit : oui, ces anthroposophes ont construit un bâtiment plein de symboles, plein d'allégories. Or la caractéristique de ce bâtiment est qu'il ne contient pas un seul symbole ou une seule allégorie, mais que tout ce qui a été vu spirituellement a été transformé directement en une forme artistique. Rien de symbolique, rien d'allégorique n'y est exprimé. Chaque chose est telle qu'elle veut être par elle-même à travers ses formes. Mais à l'époque où l'on construisait les banques dans l'ancien style grec, où l'on construisait des maisons athéniennes, on n'a réussi jusqu'ici qu'à créer qu'un enclos pour un atelier spirituel. Car les conditions sociales extérieures ne permettent pas encore, par exemple, de construire une gare ou même un bâtiment bancaire. Pour des raisons que vous comprendrez sans doute facilement, nous n'avons pas encore trouvé de style pour une banque ou un grand magasin moderne. Mais il faudra aussi les trouver. C'est justement de cette manière qu'il faut trouver le lien avec une mise en forme artistique de la vie pratique.

Pensez à la signification sociale que cela aura aussi pour le pain de l'humanité ! Parce que – comme je l'ai dit l'autre jour et je continuerai à le dire – sa préparation dépend de la façon dont les gens pensent et ressentent. Il sera très important, d'une très grande importance sociale pour les gens, quand les choses qui les entourent directement dans la vie apparaîtront devant l'âme humaine sous une



forme artistique, quand chaque cuillère, chaque verre n'aura pas une forme quelconque pour l'usage auquel ils sont destinés, mais quand la forme sera bien adaptée à cet usage, quand on regardera directement la forme et que l'on sentira qu'elle est belle, comme l'est la chose dans la vie. Car de nombreuses personnes ne sentiront que la vie de l'esprit est vitale que quand cette vie de l'esprit sera en relation si directe avec la vie pratique. Tout comme la science de l'esprit est capable de donner un éclairage sur la matière, ainsi que je l'ai montré avec l'exemple des nerfs sensitifs et moteurs, l'art qui naît de l'attitude propre à la science de l'esprit pourra progresser vers la conception immédiate de chaque chaise, de chaque table, etc.

Quand on se rend compte que ce sont précisément les religions qui expriment les préjugés et les malentendus les plus graves contre la direction dans laquelle va la science de l'esprit, on se doit de dire ce qui suit. Pourquoi, en fin de compte, l'a-t-on amené dans les religions ? De par leur nature même, celles-ci, pour avoir une quelconque justification, ne peuvent traiter que du surnaturel. Mais les anciennes croyances surnaturelles, qui sont nées d'une situation tout à fait différente de l'âme humaine, se sont maintenues à notre époque. La science de l'esprit s'efforce de pénétrer dans le monde de l'esprit par la nouvelle voie de l'imagination, de la vie intérieure de l'âme. Cela doit-il irriter le sens religieux de l'humanité, s'il se comprend bien lui-même ? Le peut-il ? Jamais. De quoi le sens religieux, et donc tout travail religieux, devrait-il s'occuper ? Tout travail religieux ne devrait pas avoir pour but de proclamer des théories et des dogmes sur le monde surnaturel ; tout travail religieux devrait avoir pour but de donner aux gens la possibilité de vénérer le surnaturel. Dans la religion, il s'agit de vénérer le surnaturel. La nature humaine a besoin de cette vénération. Elle a besoin de contempler et de vénérer le sublime dans le surnaturel. Or si on l'empêche de pénétrer dans le monde surnaturel, comme on le fait actuellement, on doit aussi lui reprocher de l'avoir fait dans le passé. Mais comme cela ne peut plus être conforme au sens actuel de l'homme, il faut le lui commander, le lui ordonner ; il faut cela soit reconnu par l'autorité. D'où la nature extrinsèque des religions par rapport à la nature humaine actuelle. Les chefs religieux imposent aux gens l'ancienne compréhension du monde surnaturel. Les communautés qui ont une compréhension de la vraie nature de la religion, qui consiste en la vénération du spirituel, ne doivent-elles pas avoir le plus grand intérêt à ce que leurs membres développent une connaissance vivante du suprasensible ? Ne sera-t-il pas possible d'amener au mieux à la vénération du suprasensible précisément ces personnes qui portent dans leur âme une vision du suprasensible, qui, dans leur connaissance, sont proches du suprasensible ? Et dans la phase plus récente du développement de l'humanité, il est vrai que depuis le milieu du XVe siècle, l'être humain a évolué vers l'individu, vers la formation de la personnalité. Si l'on attend de l'homme d'aujourd'hui qu'il ne parvienne pas, par la force de son individualité, de sa personnalité, sans autorité, à voir et à comprendre le surnaturel, on attend de lui quelque chose qui est contre sa nature. Si on lui laisse la liberté de pensée en ce qui concerne la connaissance du suprasensible, il rejoindra ses semblables, afin que la vénération de ce suprasensible, que chacun vit à sa manière personnelle, individuelle, puisse être cultivée dans la communauté. Et c'est précisément le service commun envers le suprasensible, la vraie religiosité, qui se développe le mieux lorsque les gens ont la liberté de pensée pour aborder la connais-



sance du monde suprasensible par leur propre individualité.

Ce constat sera particulièrement évident dans la conception de l'être du Christ lui-même. Cet être du Christ était différent dans les siècles précédents de ce qu'il est devenu chez de nombreux théologiens des derniers siècles, en particulier du XIXe. Combien l'humanité s'est éloignée de la vision de l'être réellement suprasensible du Christ qui a vécu dans l'homme Jésus ! Combien l'humanité a-t-elle été loin de réaliser qu'à travers le Mystère du Golgotha a eu lieu l'union d'un être suprasensible avec un corps humain, afin que la Terre, dans son évolution, puisse acquérir un sens réel plus profond ! Ce mariage entre le surnaturel et le sensible qui a eu lieu à travers le Mystère du Golgotha, combien il a été peu compris ces derniers temps, même par des théologiens d'un certain genre ! De plus en plus, le Christ devient l'« homme simple de Nazareth » ; de plus en plus, la conception de la religion devient matérialiste. Parce qu'on n'a pas pu trouver les voies du suprasensible qui convenaient à l'humanité nouvelle, on a aussi perdu la voie du suprasensible vers l'être du Christ lui-même. Et beaucoup de gens qui aujourd'hui croient lever les yeux vers le Christ ne font que le croire. Ils ne se doutent pas combien peu ce qu'ils disent ou pensent du Christ correspond à ce que trouve celui qui, par la connaissance spirituelle, s'approche de ce mystère primordial de l'humanité.

On peut donc dire : la science de l'esprit ne veut certainement pas être un nouveau fondement de la religion, certainement pas ; elle veut être une science, une connaissance. Mais il faut aussi reconnaître qu'elle peut servir de base à un rajeunissement de la vie religieuse de l'humanité. Elle peut rajeunir la vie religieuse de l'humanité tout comme elle peut rajeunir la vie scientifique et artistique.

En particulier, cette science de l'esprit pourra être féconde dans un domaine qui semblera particulièrement important à ceux qui sont capables de prendre très au sérieux l'avenir social de l'humanité, à savoir dans le domaine de l'éducation. Ces derniers temps, on a beaucoup, beaucoup parlé d'éducation. Il faut cependant dire qu'une grande partie de ce qui a été dit sur l'éducation ne touche pas l'essentiel. J'ai essayé de m'approcher de cet essentiel, surtout récemment, lorsque j'ai été chargé d'organiser un séminaire pour les enseignants d'une école, l'école Waldorf de Stuttgart, qui a été fondée en septembre de cette année dans le sens de la triarticulation sociale. Non seulement j'ai essayé de façonner l'aspect extérieur de cette école de manière à ce qu'elle réponde aux exigences, à l'impulsion de la triarticulation sociale, mais j'ai également essayé de façonner la pédagogie, la didactique que je devais présenter aux enseignants de ce nouveau type d'école, de manière à ce qu'on puisse les concevoir de façon à éduquer l'être humain pour cet avenir qui, selon certaines exigences incontournables de la nature humaine, devrait devenir un avenir social dans le bon sens. On en arrive alors à se dire : l'ancienne pédagogie normative, qui établit des règles sur la manière d'éduquer, cette pédagogie normative est quelque chose qu'il faut dépasser. Bien sûr, beaucoup de gens aujourd'hui parlent de la nécessité de prendre en compte l'individualité de la personne dans l'éducation et l'enseignement. Toutes sortes de règles sont mentionnées sur la manière de prendre en compte cette individualité. À l'avenir, l'éducation ne sera pas seulement une science standard, elle sera un véritable art humain ; la pédagogie sera basée sur la connaissance de la personne dans sa globalité. On le saura à l'avenir : chez cet être humain qui se développe sur plusieurs années à partir du mo-



ment de sa naissance, l'âme et l'esprit font leur chemin à travers les organes jusqu'à la surface. On verra comment, dès le début de l'école, chaque année, d'autres forces se développent dans les profondeurs de la nature humaine. On ne pourra pas soutenir cette vision par une pédagogie standard abstraite, mais seulement par une vision vivante de la nature humaine.

On a beaucoup parlé de l'enseignement visuel ces derniers temps. Certaines choses sont certainement justifiées dans certaines limites. Mais d'autres ne peuvent pas être enseignées par une vision extérieure ; elles doivent aussi être enseignées à l'enfant qui grandit et ne peuvent l'être que lorsque l'enseignant, l'éducateur, l'instructeur a une véritable connaissance de l'être humain qui grandit, lorsqu'il voit ce qui surgit chaque année différemment de l'année précédente, lorsqu'il sait ce que la nature humaine exige dans les septième, neuvième et douzième années. Car ce n'est que lorsqu'on éduque dans le sens de la nature que l'on peut éduquer l'être humain de façon qu'il devienne fort dans la vie.

Aujourd'hui, nous voyons beaucoup d'existences brisées, beaucoup de gens qui ne savent pas que faire de la vie, et dont la vie ne sait pas que faire. Il y a beaucoup plus d'existences de ce type qu'on ne le croit habituellement. D'où cela vient-il ? La raison en est que l'on ne peut pas prendre en compte, dans l'éducation et l'enseignement, les lois les plus importantes de l'être humain en développement.

Je ne mentionnerai qu'une seule chose. Combien d'éducateurs bien intentionnés insistent aujourd'hui encore et toujours sur le fait que l'on doit montrer à l'enfant ce que l'on met en face de son âme, ce qu'il peut comprendre. Oui, cette tendance se manifeste déjà dans la pratique, où l'on développe une banalité, une trivialité ! On veut descendre à la compréhension de l'enfant, on veut l'abaisser artificiellement, et c'est déjà devenu un instinct aujourd'hui d'éduquer ainsi. Quand on veut éduquer ainsi, quand on travaille à cette fausse évidence, que néglige-t-on ? On néglige l'une des plus importantes lois de la vie. On ne voit pas ce que cela signifie pour une personne qui à, disons, 35 ans, se souvient : « Mon professeur m'a dit un jour ceci ou cela, j'avais peut-être 10 ou 11 ans ; à l'époque, je l'avais retenu seulement parce que j'avais du respect pour l'autorité de ce professeur, parce qu'il y avait quelque chose de vivant en lui, de sorte que ce qu'il disait passait en moi.

Maintenant je regarde en arrière : cela a vécu en moi, maintenant je suis prêt à le comprendre ! – La splendeur extraordinaire de la vie vient du moment où, à 35 ans, on est ramené par sa maturité à ce qu'on n'a reçu qu'en amour, ce qu'on ne pouvait pas comprendre à ce moment-là. On perd cette splendeur, qui est la puissance de la vie, lorsqu'on descend vers la banale évidence que l'on ne cesse de louer aujourd'hui comme un idéal. Il est nécessaire de connaître les forces qui doivent être développées chez l'enfant, afin que ces forces soient ensuite dans la nature humaine, y restent toute la vie, afin que l'enfant n'ait pas seulement à se souvenir de ce qu'il a assimilé entre 7 et 14 ans ; ainsi, ce qu'il a assimilé pourra apparaître encore et encore, transformé par la maturation ultérieure de la vie, afin que ce qu'il a assimilé puisse redevenir nouveau à chaque époque.

Ce que je viens de dire, j'ai essayé d'en faire les caractéristiques de base d'une pédagogie qui permette à l'éducation de devenir effectivement un art, en plaçant l'être humain en position de répondre aux exigences sociales de l'avenir. Comme vous pouvez le voir dans les détails, les gens d'aujourd'hui peuvent déclamer ces



idéaux sociaux tout en passant complètement à côté du vaste champ de la vie qu'on serait obligé d'embrasser du regard si l'on prenait en compte de tels idéaux. Les gens parlent, par exemple, de la possibilité de transférer au collectif les moyens de production, et ils pensent que s'ils retirent ainsi leur administration à l'individu, c'est déjà une bonne chose de faite. J'ai déjà parlé de cette question, mais j'en parlerai plus en détail dans les conférences suivantes. Mais pour le moment, admettons que l'on pourrait réellement transférer au collectif les moyens de production pour le présent immédiat. Seraient-ils alors à la disposition de ce collectif qui grandit et qui constituera la prochaine génération ? Non, parce que si l'on voulait les lui remettre, on ne tiendrait pas compte du fait que cette prochaine génération va faire émerger de nouvelles forces fécondes et devra transformer elle-même toute la production.

Si l'on pense à une quelconque forme d'avenir social, il faut se situer dans la vie pleine, entière. Comme je l'ai montré, un art de l'éducation naîtra également de la conception de l'homme en tant qu'être constitué de corps, d'âme et d'esprit, un art naîtra de la connaissance réelle du corps, de l'âme et de l'esprit, et on pourra véritablement le ressentir comme une nécessité dans la vie sociale.

Cette façon de penser a également donné naissance à ce qui a été souvent mal compris au sein du mouvement spirituel basé à Dornach. Il y a eu des gens qui, au fil des ans, en étaient venus à ne pas penser trop de mal de notre mouvement de science de l'esprit. Mais il y a quelque temps, lorsque nous avons commencé à pratiquer, ici à Zurich et ailleurs, l'art dit eurythmique, qui est né de la science de l'esprit – dont nous savons très bien qu'il n'en est qu'à ses débuts –, les gens ont dit : la science spirituelle ne peut pas non plus être convenable, car si l'on peut faire de telles danses à côté de la science spirituelle, alors la science spirituelle doit aussi être considérée comme folle !

Mais, sur ce point, on ne tient pas compte d'un fait : il semblera paradoxal que ce qui fonctionne sur de telles bases pour la réorganisation du monde fonctionne de la même manière que ce que l'on nomme science de l'esprit. L'eurythmie se veut un art social au meilleur sens du terme, car elle vise avant tout à transmettre les secrets de l'homme. Elle veut utiliser ces systèmes dynamiques qui sont en l'homme lui-même, elle veut surtout les faire sortir de l'homme de la manière juste de les traiter lors de la prochaine représentation qui aura lieu en eurythmie. Mais je soulignerai ici que cette eurythmie est avant tout un art réel, en ce sens qu'elle révèle les secrets les plus profonds de l'art humain lui-même. Étant un langage réel, un langage visible exécuté par l'être humain tout entier, l'eurythmie est un art. Mais en même temps, en dehors de la simple action physique, qui ne repose que sur le physiologique, qui ne vient que de l'étude de la structure physique des membres, elle représente une aptitude humaine au mouvement, par laquelle l'homme s'adonne à des mouvements emplis d'âme, d'esprit. Il doit être possible d'enseigner également aux enfants ce qu'une époque matérialiste leur a enseigné comme une simple gymnastique physiologique. Comme cela se fait déjà à l'école Waldorf dont j'ai parlé, il doit y avoir en outre un mouvement qui saisisse l'être humain tout entier, alors que la simple gymnastique physiologique, la simple gymnastique matérielle ne saisit qu'une partie de l'être humain en développement et laisse donc déperir une grande partie.



Du plus profond de la nature humaine, une nouvelle vie de l'esprit – c'est ce que je voulais développer devant vous aujourd'hui – doit intervenir dans les domaines les plus importants de la vie.

Dans les prochains jours, ma tâche consistera à montrer comment cette vie extérieure peut réellement prendre forme dans le présent et à l'avenir, lorsqu'on tente de façonner cette vie à partir d'un esprit aussi nouveau. Certaines personnes – et même, aujourd'hui, des personnes assez étranges – ressentent la nécessité de maîtriser à partir de l'esprit les grandes exigences de la vie sociale qui s'imposent à l'humanité actuelle. Il est profondément douloureux de voir combien dorment encore face à ces exigences sociales de la vie, combien n'y consacrent de fait qu'une fausse agitation. On trouve déjà de discrètes indications montrant que tous les programmes extérieurs ne serviront à rien, à moins de repenser, de ré-imaginer, de réapprendre à partir de l'esprit. Mais combien superficielle est souvent l'expression de cette aspiration à un nouvel esprit ! Et on peut dire que des personnes très étranges, qui ne pensent certainement pas à ce dont le bâtiment de Dornach est censé être le représentant extérieur, ressentent comme terne et sombre cette aspiration à un nouvel esprit. Mais le désir d'un nouvel esprit s'exprime et on l'entend. Je vous en donne ici un exemple parmi tant d'autres.

Dans un avenir proche, outre les nombreuses réflexions sur la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale, il y aura celles de Czernin, un homme d'État autrichien, qui promettent d'être extrêmement intéressantes parce que – il est difficile de définir la caractéristique que je vais maintenant indiquer sans se faire mal comprendre – je dirais : parce que Czernin était finalement beaucoup moins immodeste que ceux qui ont jusqu'à présent fait part de leurs réflexions sur la guerre. Je tiens donc à le dire avec légèreté. Mais dans ce livre de Czernin, il faudrait peut-être lire ce qui suit : « La guerre continue, bien que sous une autre forme. Je crois que les générations à venir appelleront le grand drame qui domine le monde depuis cinq ans non pas du tout 'guerre mondiale', mais 'révolution mondiale', et sauront que cette révolution mondiale n'a commencé qu'avec la guerre mondiale.

Ni Versailles ni Saint-Germain ne créeront une œuvre durable. Dans cette paix se trouve le germe corrosif de la mort. Les convulsions qui secouent l'Europe ne s'atténuent pas encore ; comme dans un violent tremblement de terre, le grondement souterrain continue. Encore et encore, bientôt ici, bientôt là, la terre s'ouvrira et le feu sera lancé contre le ciel, encore et encore, des événements de caractère élémentaire et de violence élémentaire ravageront les pays. Jusqu'à ce que tout ce qui rappelle la folie de cette guerre soit balayé.

Lentement, au milieu de sacrifices indicibles, un monde nouveau va naître. Les générations à venir regarderont notre époque comme s'il s'agissait d'un long cauchemar ; mais le jour succédera à la nuit la plus noire. Des générations ont sombré dans la tombe, assassinées, affamées, terrassées par la maladie. Des millions de personnes sont mortes dans un effort pour détruire et écraser, la haine et le meurtre dans le cœur.

Mais d'autres générations surgissent, et avec elles un nouvel esprit. Elles vont construire ce que la guerre et la révolution ont détruit. Tout hiver est suivi d'un printemps. C'est aussi une loi éternelle dans le cycle de la vie : la mort est suivie par la résurrection.



Heureux ceux qui seront appelés à servir comme soldats travaillant à la construction du nouveau monde. »

Les questions et réponses aux questions après la conférence sont dans [la version littérale](http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a112150197728101919b.html) :
<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a112150197728101919b.html>



CINQUIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 29 octobre 1919

L'interaction entre vie de l'esprit, vie du droit et vie de l'économie en un organisme social triarticulé unitaire

Les références Rudolf Steiner Œuvres complètes GA332a 151-184 (1977) 29/10/1919

Traduction : Béatrice Petit

Dans la deuxième conférence, j'ai commencé à expliquer que la seule possibilité pour réaliser l'organisation de la vie de l'esprit, de la vie du droit et de la vie de l'économie que j'ai tenté de décrire dans les trois conférences précédentes est de transformer ce qui a été pensé jusqu'à présent comme un État unitaire strictement autonome en un organisme social triarticulé ; autrement dit, il faut que tout ce qui concerne les relations juridiques, politiques et étatiques soit administré dans un parlement démocratique. Mais, d'une part, tout ce qui concerne la vie de l'esprit doit être séparé de cette organisation politique ou juridique, et la vie de l'esprit dans sa liberté doit être administrée de manière indépendante ; d'autre part, la vie de l'économie, qui elle-même doit être administrée à partir de sa situation propre, de ses conditions propres, basées sur l'expertise et la connaissance technique, doit être séparée de la vie politique.

Aujourd'hui, on ne cesse de répéter qu'une telle division de l'organisme social est en contradiction avec la nécessité de faire de la vie sociale une unité, car les différentes institutions, les différentes choses que l'homme peut accomplir au sein de l'organisme social, doivent tendre ensemble vers une telle unité. Et on casserait cette unité, dit-on, si l'on essayait de décomposer l'organisme social en trois membres. Une telle objection, tout à fait compréhensible, découle des habitudes de pensée du présent. Mais, comme nous le verrons aujourd'hui, elle n'est aucunement justifiée. C'est compréhensible, car il suffit de voir comment, dans la vie de l'économie elle-même, tout conflue dans les moindres détails, le spirituel, le juridique et même l'économique. Face à cela, on peut effectivement dire : comment la guérison pourrait-elle venir d'une séparation, d'une articulation ?

Prenons le problème de la valeur des marchandises, des biens eux-mêmes : nous constatons que cette valeur, en soi, est triple ; mais en fait, au fur et à mesure que l'on produit, fait circuler et consomme le bien dans l'organisme social, cet aspect triple se révèle être une unité, liée en quelque sorte à l'unité du bien, de la manière suivante : qu'est-ce qui détermine la valeur d'un bien par lequel l'être humain peut satisfaire ses besoins ? – Tout d'abord, l'homme doit subjectivement avoir un certain besoin de ce bien. Mais voyons ce qui détermine un tel besoin. Premièrement, le besoin est, évidemment, lié à la nature physique de l'être humain. La nature corporelle de celui-ci détermine la valeur de divers biens matériels. Mais même les biens matériels sont jugés différemment en fonction de l'éducation de la personne et de ses exigences. Ce n'est que pour les biens spirituels, qui souvent ne peuvent être séparés de la sphère des biens corporels, physiques, que toute la constitution de l'homme détermine la manière dont celui-ci évalue chaque bien, quel travail il



est prêt à faire pour chaque bien, quels efforts il est disposé à fournir pour chaque bien. Nous verrons là que l'élément spirituel qui vit en l'homme est déterminant pour la valeur d'un bien, pour la valeur d'une marchandise.

Deuxièmement, nous voyons que les marchandises, par le fait qu'elles sont échangées entre une personne et une autre personne, sont liées à des relations de propriété, c'est-à-dire à rien d'autre que des relations juridiques. Quand quelqu'un veut acquérir un bien d'autrui, il touche à des droits que l'autre a, d'une certaine manière, sur ce bien. De sorte que la vie de l'économie, la circulation de l'économie, est profondément imprégnée de pures relations juridiques.

Et troisièmement, un bien a également une valeur objective, non seulement la valeur que nous lui attribuons par nos besoins et l'évaluation subjective de ces besoins, qui lui est ensuite transférée ; un bien a une valeur objective suivant qu'on peut le conserver ou non, qu'il est durable ou non, qu'il est, par sa nature, plus ou moins utilisable, qu'il est plus ou moins courant ou plus ou moins rare. Tout cela implique une valeur objective, une valeur économique réelle, dont la détermination nécessite une expertise objective et dont la production exige une connaissance technique objective.

Mais ces trois valeurs sont unies dans le bien pour former une unité. Et l'on peut donc dire à juste titre : comment, alors, séparer ce qui est uni dans le bien en trois domaines de gestion se rapportant à ce bien, ayant quelque chose à voir avec ce bien dans sa circulation ?

Il s'agit tout d'abord, simplement en idée, de comprendre que les choses peuvent s'unir dans la vie tout en étant administrées des côtés les plus divers. Pourquoi, d'une part, l'appréciation des biens ne devrait-elle pas être déterminée subjectivement par l'homme, par son éducation, qui a son administration autonome ? Pourquoi, d'autre part, ne pas intégrer les relations juridiques dans la vie de l'économie, et pourquoi ne pas ajouter à tout cela et unir dans l'objet en une seule unité la valeur objective que l'expertise et la connaissance technique attribuent au bien ?

Mais cette approche, surtout idéaliste, n'a pas une grande valeur particulière. Il convient plutôt d'étayer plus profondément ce que veut réellement la triarticulation sociale dans cette direction.

À cet effet, il faut commencer par dire : cette triarticulation de l'organisme social n'est pas n'importe quelle idée, née aujourd'hui des impulsions subjectives d'une ou de quelques personnes ; cette impulsion de la triarticulation de l'organisme social résulte d'une considération objective de l'évolution historique de l'humanité dans les temps modernes. On peut donc dire : depuis des siècles déjà, l'humanité, dans ses impulsions les plus importantes, tend inconsciemment vers cette triarticulation. Mais elle n'a jamais trouvé la force de la réaliser réellement, et la situation actuelle, le désastre de notre environnement, sont dus à l'absence de développement de cette force. Aujourd'hui, cependant, les choses ont suffisamment mûri et il faut dire : nous devons nous attaquer à ce qui se prépare depuis des siècles pour la formation de l'organisme social.

Tout d'abord, il faut dire que la vie de l'esprit réellement libre s'est séparée depuis longtemps de la vie de l'État et de la vie de l'économie. Car la vie de l'esprit qui dépend de la vie de l'économie ainsi que de la vie du droit et de l'État n'est pas libre du tout. C'est un morceau de vie de l'esprit qui a été arraché à la vie de l'esprit libre



réellement fécond. Si nous considérons que cette vie de l'esprit qui ne crée qu'à partir des impulsions des hommes eux-mêmes, comme je l'ai revendiqué hier pour toute la vie de l'esprit, nous dirons plutôt : au début de l'ère du capitalisme, à l'époque où a vu le jour l'ordre économique technique moderne, avec sa magnifique division du travail, la vie de l'esprit réellement libre, en tant que partie de la vie de l'esprit, s'est détachée de la vie de l'économie et de la vie de l'État dans certains domaines de l'art, de la conception du monde, des convictions religieuses. Elle passe pour ainsi dire entre les lignes de la vie, alors que ce dont la vie de l'économie a besoin pour sa gestion, ce dont l'État a besoin pour son administration, s'est détaché de cette vie de l'esprit libre, qui crée à partir des pulsions humaines elles-mêmes.

Ce dont la vie de l'économie a besoin pour sa gestion est devenu dépendant des pouvoirs économiques eux-mêmes. Dans les lieux, dans les cercles où se trouve le pouvoir économique, on peut former les descendants à la science économique, afin qu'ils soient à leur tour capables d'acquérir un pouvoir économique. Mais ce qui émerge comme science économique de l'économie elle-même n'est qu'une partie de ce qui pourrait se déverser dans la vie de l'économie si toute la vie de l'esprit était rendue féconde pour elle. De l'économie aléatoire, il ne reste plus que cela pour la réflexion, qui est ensuite transformé en science économique.

S'agissant de la vie de l'État, celui-ci a besoin de fonctionnaires, et même d'universitaires qui correspondent aux modèles qu'il a définis pour ses postes. Il veut, exige que soit formé en l'homme ce qui se glisse dans l'environnement de ce qu'il a défini pour ses postes. Mais c'est une vie de l'esprit non libre, même si elle se croit libre. Elle ne remarque pas sa dépendance, elle ne remarque pas qu'elle est coincée dans les limites des modèles de postes.

Or la vie de l'esprit réellement libre, indépendante de la vie de l'économie, de la vie de l'État, a au moins acquis une certaine position dans le monde. Mais quelle position ! Je l'ai déjà en partie caractérisée. Cette vie de l'esprit qui a conservé sa liberté est devenue étrangère à la vie. Dans un certain sens, elle a pris un caractère abstrait. Il suffit de voir aujourd'hui ce qui est présent dans l'esthétique, dans le religieux, même dans les conceptions de la vie de l'esprit libre d'orientation scientifique : on dit beaucoup de choses, mais ce qu'on dit n'est plus ou moins qu'un prêche pour l'humanité. C'est là pour saisir la raison et le cœur. C'est là pour jouer un rôle à l'intérieur de l'homme, pour remplir l'âme d'aise et de bien-être, mais ça n'a pas la force, la force d'impulsion, pour intervenir réellement dans la vie extérieure. C'est aussi ce qui explique que l'on ne croit pas en cette vie de l'esprit, ce qui explique cette incroyance que j'ai également caractérisée, qui vient du côté socialiste et qui dit : jamais une idée sociale, aussi bien intentionnée soit-elle, ne transformera la vie sociale si elle ne naît que de l'esprit. Il faut pour cela de vraies forces. Et on ne peut justement pas compter parmi les vraies forces cette vie de l'esprit détachée. Comme on en est loin ! J'ai déjà parlé de ce qu'on appelle aujourd'hui la vie intérieure, les convictions religieuses, voire scientifiques, qu'ont les commerçants, les fonctionnaires, les industriels, des lois qu'ils appliquent à la vie de l'économie, à leurs positions extérieures, à l'administration des affaires publiques ! Une double appréciation de la vie ! D'une part, certains principes, mais qui sont entièrement dérivés de la vie de l'économie et de l'État ; d'autre part, un reste



de liberté, de vie de l'esprit, mais qui est condamné à l'impuissance dans les affaires extérieures de la vie.

Une vie de l'esprit libre unitaire s'est donc détachée depuis des siècles mais, comme on ne voulait pas la reconnaître dans l'organisation de la vie publique, elle est devenue abstraite, étrangère à la vie. Aujourd'hui, cependant, elle exige de retrouver sa puissance, sa force, car nous avons besoin de l'influence de l'esprit sur la vie sociale extérieure. C'est la situation qui nous est donnée aujourd'hui.

La vie du droit a pris un autre chemin. Si la vie de l'esprit s'est émancipée dans une certaine mesure, dans la mesure où elle est une vie libre, la vie du droit, au cours des derniers siècles, a complètement fusionné avec les rapports de force économiques. On ne l'a même pas remarqué, mais les deux sont devenus complètement un. Les intérêts et les besoins économiques ont été exprimés en droits publics. Ces droits publics sont souvent considérés comme des droits de l'homme. À proprement parler, il ne s'agit que d'intérêts et de besoins économiques et étatiques traduits en caractère juridique. Alors que d'un côté la vie de l'esprit revendique sa force, nous voyons de l'autre côté apparaître une confusion en ce qui concerne la relation entre les conditions juridiques et les conditions économiques. De larges cercles de la population actuelle du monde civilisé réclament dans ce qu'ils appellent la question sociale une soudure plus poussée entre la vie du droit et la vie de l'économie. Selon eux, les concepts politiques et juridiques devraient façonner l'ensemble de la vie de l'économie. Mais considérons les slogans les plus populaires aujourd'hui : que sont-ils sinon la conséquence ultime de la fusion de la vie du droit avec la vie de l'économie ? Aujourd'hui, le parti radical-socialiste, qui attire de vastes cercles, exige – comme je l'ai déjà dit ici – que l'on recouvre la vie de l'économie d'un système politique d'administrations centralisées, hiérarchisées et articulées ; il faudrait que la vie de l'économie soit complètement enfermée dans un système de relations juridiques, et que le pouvoir des relations juridiques s'étende complètement sur les relations économiques.

L'autre phénomène qui se passe à notre époque est la crise que l'on peut définir ainsi : en exigeant radicalement ces relations politiques et juridiques pour la vie de l'économie, on amène en quelque sorte la tyrannie de l'État, du système juridique, à déferler sur le système économique. Pour guérir la vie de l'économie, on n'exige pas de façonner celle-ci à partir des conditions économiques ; on exige la conquête du pouvoir politique, mais une conquête du pouvoir politique visant à ramener à soi la vie de l'économie et à la dominer par le biais de ce pouvoir politique. Qu'est-ce que la dictature du prolétariat sinon la conséquence ultime de la soudure entre la vie du droit ou la vie de l'État et la vie de l'économie ?

Nous montrons ici, quoique de manière négative, combien il est nécessaire aujourd'hui de se pencher sur la relation entre la vie du droit ou de l'État et la vie de l'économie. Ainsi, d'une part, la vie de l'esprit, qui est libre dans une partie de sa force, s'est émancipée et revendique sa force originelle ; et, d'autre part, la vie du droit, si elle continue à se lier de plus en plus étroitement à la vie de l'économie, va mettre le désordre / foutre le bordel [ce serait tout à fait ça, non ??] dans l'ensemble de l'organisme social.

Il y a suffisamment longtemps que toute la réflexion part de l'hypothèse de l'État unitaire, de l'organisme social unifié. Aujourd'hui, le moment est venu de se



confronter au fruit de cette réflexion, qui prend la forme du chaos social répandu sur une grande partie du monde civilisé. La situation économique exige, au sens le plus strict, d'être séparée de la vie du droit, car on a vu quel mal cette vie du droit va progressivement causer à la vie de l'économie si l'on va jusqu'au bout de ce qui a été développé au cours des siècles passés.

L'impulsion de l'organisme social triarticulé repose sur ces faits. Je voudrais vous montrer, à l'aide d'un exemple frappant, comment ceux-ci ont déchiré précisément ce qui était censé fonctionner comme une unité dans la vie. On dit aujourd'hui que la triarticulation sociale veut déchirer l'unité de la vie sociale. À l'avenir, on dira que cette triarticulation est la bonne façon d'établir cette unité. Cet exemple frappant montre que c'est la recherche abstraite de l'unité qui a détruit cette unité. Aujourd'hui, certains sont très fiers de faire la distinction théorique entre le droit et la morale. La moralité est l'estimation des actions d'une personne en fonction des seuls aspects intérieurs de l'âme. L'évaluation d'une action, qu'elle soit bonne ou mauvaise, n'est guidée que par ces aspects intérieurs de l'âme. Et, surtout en matière de conception du monde, on distingue très soigneusement de ce jugement moral le jugement juridique, qui concerne la vie publique extérieure, qui doit être déterminé par les décrets, par les mesures de l'État ou par toute autre vie publique sociale.

Pendant longtemps, jusqu'à l'apparition récente du développement technico-économique et du capitalisme, on ne connaissait rien de cette séparation de la morale et du droit. Ce n'est qu'au cours des derniers siècles que l'on a séparé les impulsions du droit et celles de la morale. Pourquoi ? Parce qu'on a déplacé le jugement moral vers cette vie de l'esprit libre qui s'est émancipée, mais qui est devenue impuissante face à la vie extérieure, qui dans un sens n'est là que pour prêcher, pour juger, mais qui a perdu la force d'intervenir réellement dans la vie. Or ces maximes qui peuvent intervenir dans la vie parce qu'elles ne parviennent plus à trouver des motivations purement humaines, qui sont déplacées vers la morale, ont besoin de motivations économiques, qui sont ensuite traduites en droit. Là au milieu se déchire ce qui agit dans la vie : la définition du droit et la chaleur que lui confère la moralité humaine, un déchirement par le milieu pour donner une dualité à partir de ce qui devrait être une unité.

Celui qui étudie donc de plus près le développement des États modernes constatera que c'est précisément l'idée d'État unitaire qui a entraîné une séparation des forces censées en fait travailler ensemble pour former une unité. C'est précisément contre cette séparation que l'impulsion de la triarticulation sociale cherche à agir. Si l'on examine correctement le principe même de cette impulsion, on verra qu'il ne peut être question d'une division de la vie.

La vie de l'esprit devrait avoir sa propre administration – tout être humain n'est-il pas en relation avec cette vie de l'esprit, si elle se développe en toute liberté, comme je l'ai décrit ? Il est éduqué dans cette vie de l'esprit libre, il fait éduquer ses enfants, il a ses intérêts spirituels immédiats dans cette vie de l'esprit, il est relié à cette vie de l'esprit. Les hommes qui y sont ainsi reliés, qui en tirent leur force, sont dans la vie du droit ou de l'État et y déterminent ce qui agit comme un ordre juridique entre eux. Ils déterminent cet ordre juridique à partir de l'esprit qu'ils reçoivent de cette vie de l'esprit. Ce qui est acquis par le rapport à la vie de l'esprit



détermine directement l'ordre juridique. Et ce qui se développe démocratiquement d'homme à homme sur la base de l'ordre juridique, ce que l'homme tire comme impulsion de sa relation avec les autres, il le porte dans la vie de l'économie, parce que ce sont les mêmes hommes qui ont des relations avec la vie de l'esprit qui sont dans la vie du droit et qui agissent économiquement. Les institutions qu'il rencontre, la façon dont il s'associe à d'autres, la façon dont il agit économiquement, tout cela est imprégné de ce qu'il forme dans la vie de l'esprit, de ce qu'il règle comme ordre juridique dans la vie de l'économie, parce que ce sont les mêmes hommes qui se trouvent à l'intérieur de l'organisme social triarticulé ; l'unité se réalise non pas par un ordre abstrait, mais par l'être humain vivant lui-même. Ce n'est qu'ainsi que chacun des membres peut former sa propre nature et son propre être par son autonomie et ainsi travailler avec le plus de force à l'unité. Chacun des membres peut agir de cette manière, alors que nous voyons s'effondrer, par l'idée de l'État unifié, ce qui va ensemble dans la vie, ce qui va aussi ensemble intérieurement que la loi et la morale. Ainsi, l'impulsion pour la triarticulation sociale ne cherche pas à séparer ce qui appartient à l'ensemble, mais à rassembler réellement ce qui agit ensemble ou ce qui est destiné à agir ensemble.

La vie de l'esprit que j'ai décrite hier ne peut se développer que sur son propre terrain libre. Mais si elle se développe sur son propre terrain libre, alors, si l'on admet qu'elle a le même droit que les deux autres membres de l'organisme social, elle ne sera pas une structure étrangère à la vie comme la vie de l'esprit qui s'est développée de manière abstraite et étrangère à la vie pendant des siècles. Elle développera l'impulsion pour intervenir directement dans la vie du droit et la vie de l'économie réelle, extérieurement réelle. On pourrait trouver contradictoire, paradoxal, voire grotesque, de prétendre, d'une part, que la vie de l'esprit devrait devenir complètement autonome, devrait se développer à partir de ses propres fondations, comme je l'ai décrit hier, et, d'autre part, qu'elle pourrait intervenir dans les domaines les plus pratiques de la vie. Mais c'est justement lorsque l'esprit est laissé à lui-même qu'il développe les impulsions capables d'englober toute la vie. Car cet esprit, laissé à lui-même, n'a pas besoin d'écouter ce que l'homme doit former en lui-même pour les besoins d'un quelconque modèle d'État ; il n'est pas déterminé par l'impossibilité de former d'autres individus que ceux qui ont un certain pouvoir économique ; ce qui se révélera à une génération ou une autre se développe à partir des conditions de l'individualité humaine, de l'observation des capacités humaines.

Mais, parce que l'esprit étend son intérêt sur l'ensemble de la vie, ce qui éclatera au grand jour à une génération ou une autre n'englobera pas seulement les phénomènes et les faits de la nature, mais englobera avant toutes choses la vie humaine elle-même. Nous étions condamnés à ne pas être pratiques dans le domaine spirituel, parce qu'il ne nous restait pour la vie de l'esprit libre que les domaines qui n'étaient pas autorisés à intervenir dans la réalité extérieure. Dès l'instant où l'esprit sera autorisé non seulement à enregistrer ce que les parlements définissent comme droit constitutionnel, mais où il aura – comme il se doit – à déterminer le droit constitutionnel de son propre chef, dès cet instant il fera du droit constitutionnel sa création. Il interviendra dans les affaires, dans l'ordre de l'économie, dès que, non pas d'après une économie laissée à elle-même, continuant à tourner d'elle-même sans être dominée par la pensée, dès qu'on le laissera intervenir ; il



formera certains points de vue et certaines maximes pour cette vie de l'économie. Ensuite, il se montrera également apte à la pratique de la vie dans le cadre du cycle économique. Il suffit de lui octroyer la force d'intervenir dans la vie pratique, alors il le fera. Il faut bien comprendre qu'on ne doit pas enfermer hermétiquement l'esprit dans l'abstraction, mais qu'il doit avoir une influence sur la vie. Alors il fécondera à tout moment de son propre chef la vie de l'économie, qui autrement ne sera pas fécondée ou ne le sera que par hasard.

Il faut en tenir compte si l'on veut voir clairement comment l'esprit, le droit, l'État et l'économie doivent travailler ensemble dans l'organisme social triarticulé.

Même les personnalités les plus perspicaces d'aujourd'hui ne sont pas claires sur ces choses. Ces personnalités perspicaces voient souvent comment, dans la vie de l'économie qui d'une certaine manière a chassé l'esprit, sont apparues des situations devenues socialement intenable à l'heure actuelle. Un penseur de la vie de l'économie, très respecté aujourd'hui, dit par exemple ce qui suit : si l'on regarde la vie de l'économie d'aujourd'hui, on voit avant tout un système de consommation qui entraîne des dégâts sociaux extrêmes. Les gens qui le peuvent consomment ceci ou cela, ce qui n'est en fait que du luxe. Ce penseur fait remarquer que ce qu'il appelle luxe joue un rôle mineur dans la vie des gens aujourd'hui, quel que soit le rôle qu'il joue dans la vie de l'économie des hommes. Évidemment, c'est facile ; il suffit de parler, par exemple, d'une dame qui achète un collier de perles. Aujourd'hui encore, certains considéreront cela comme un luxe très mineur. Mais ils ne pensent pas à ce que vaut réellement ce collier de perles dans la structure économique actuelle. Pour ce collier de perles, pour la valeur de ce collier de perles, on peut entretenir cinq familles de travailleurs pendant six mois ! C'est ce qui est accroché au cou de la dame. Oui, on peut comprendre cela, et on peut chercher un remède à partir de l'esprit actuel. Le penseur respecté à qui je fais allusion ici trouve nécessaire que l'État – bien sûr, tout le monde est influencé par l'État ! – introduise des taxes de luxe élevées, à savoir des taxes de luxe telles que les gens ne puissent plus se permettre un tel luxe. Il n'accepte pas les nombreuses objections, selon lesquelles si l'on taxe le luxe, on le réduit et l'État n'en tire plus rien. Il dit : non, il est juste que le luxe cesse, car l'imposition doit avoir un but moral. La moralité humaine devrait être promue par la fiscalité.

Voyez, c'est ainsi que l'on pense. On a si peu confiance dans le pouvoir de l'âme humaine, de l'esprit humain, que l'on veut produire ce qui doit germer de l'âme humaine, de l'esprit humain, par le biais de l'impôt, c'est-à-dire de la loi ! Il n'est donc pas étonnant que l'on ne puisse pas arriver à une articulation unitaire de la vie. Le même penseur souligne ensuite qu'acquérir une propriété devient une injustice parce que les monopoles sont possibles, que la vie sociale est toujours sous l'influence du droit de succession, etc. Là encore, il propose que toutes ces choses soient régies par la législation fiscale. Si l'on taxe l'héritage le plus lourdement possible, on aura lutté contre l'injustice en ce qui concerne les biens – c'est du moins ce qu'il pense. De la même manière, on pourra lutter contre les monopoles par des lois étatiques, c'est-à-dire par des maximes juridiques, etc. Ce qui est curieux, c'est que, selon ce penseur, peu importe que tout ce qu'il envisage soit réellement déterminé par les lois de l'État, les lois fiscales, etc., car ces lois étatiques ont une valeur tout à fait contestable, elles n'ont pas toujours l'effet qu'elles sont censées avoir. Et



là-dessus, il dit que peu importe que ces lois élèvent réellement la morale, empêchent les monopoles, etc.

Là, nous en sommes vraiment arrivés à tourner en rond, c'est le moins qu'on puisse dire. Un penseur politique contemporain respecté exprime à peu près ce que je vous ai décrit ici. Il veut susciter une attitude éthique grâce à la législation, mais il n'est pas important que cette législation ait les effets voulus, l'important est l'attitude des gens envers elle ! C'est le Chinois qui veut s'accrocher à sa tresse. C'est un étrange argument circulaire, mais un argument circulaire qui agit profondément dans notre vie sociale actuelle. Car c'est sous l'influence d'une telle façon de penser que l'on fait la vie publique aujourd'hui. Et nous ne voyons pas qu'en fin de compte toutes ces choses conduisent à reconnaître que les bases nécessaires à une véritable réorganisation de la vie sociale doivent être la vie de l'esprit dans son autonomie, la vie du droit dans son autonomie, dans son détachement de l'organisme économique, et la libre organisation de l'organisme économique en tant que telle. C'est particulièrement clair aujourd'hui : on voit en effet, comme chez Robert Wilbrandt, dont le livre sur le socialisme vient d'être publié, que chez des personnes extrêmement bien intentionnées, des personnes qui ont certainement l'éthique nécessaire à une réorganisation de la vie sociale, il apparaît par exemple, pour la construction sociale, une discrète indication de la nécessité absolue d'un fondement spirituel, mais que partout on manque de discernement quant à la manière de réaliser ce fondement spirituel. Robert Wilbrandt n'est pas un homme qui ne parle que de théorie. Tout d'abord, il parle avec un cœur chaleureux et socialement enthousiaste. Ensuite, il a voyagé dans le monde entier afin de connaître les conditions sociales et, dans son livre, il décrit fidèlement comment la misère joue encore un rôle important aujourd'hui dans la vie des gens, dans tout le monde civilisé. Il donne des exemples frappants de la misère du prolétariat dans le monde civilisé. Mais il indique également, de son point de vue, comment, dans les domaines les plus divers où la question sociale est devenue d'actualité, les gens ont essayé de travailler à une reconstruction, mais comment ils ont échoué, ou comment on voit clairement, par exemple dans l'Allemagne actuelle, qu'elles doivent échouer. Robert Wilbrandt est tout à fait clair sur ce point : toutes les tentatives faites de ce point de vue sont condamnées à l'échec. C'est en gros sur cette idée qu'il conclut. Après avoir fait des allusions en ce sens sur différents tons tout au long de son livre, il termine celui-ci de cette étrange manière, en disant que ces tentatives qui sont faites là doivent échouer ; elles n'aboutiront pas à une reconstruction, car l'organisme social manque aujourd'hui d'âme, et tant qu'il n'aura pas reçu d'âme, il ne fera aucun travail fécond. Le plus intéressant est que le livre se termine sur ce ton, qu'il ne parle pas de la manière de trouver cette âme.

C'est justement ce que veut l'impulsion pour l'organisme social triarticulé : ne pas se contenter d'affirmer théoriquement que l'âme est nécessaire et d'attendre qu'elle s'ajuste d'elle-même, mais indiquer comment cette âme va se développer. Elle se développera lorsque la vie de l'esprit sera séparée de la vie de l'État et de la vie de l'économie. Cette vie de l'esprit deviendra forte quand elle pourra suivre uniquement les impulsions que l'homme se donne pour que l'esprit puisse intervenir aussi dans le reste de la vie pratique. Alors elle prendra la forme que j'ai essayé de le décrire hier. Alors elle contiendra en elle-même la réalité. Et alors on pourra



dire qu'on est en mesure de lui imposer ce que je lui impose, par exemple, dans mes *Éléments fondamentaux pour la solution du problème social*.

Bien évidemment, on peut indiquer – je l'ai fait dans la deuxième conférence – comment le capital agit aujourd'hui dans le processus économique social. Il ne suffit pas de dire qu'il faut abolir le capital ou en faire une propriété collective pour comprendre comment il agit dans la vie de l'économie, en particulier dans les conditions de production actuelles, et qu'il est nécessaire d'en accumuler pour que les hommes qui sont capables de gérer ces masses de capitaux puissent travailler pour le bien commun. C'est pourquoi, dans mes *Éléments fondamentaux*, j'ai rendu la gestion du capital fondamentalement dépendante de la vie de l'esprit avec la participation de la vie du droit autonome. Aujourd'hui, on dit que le capital se gère lui-même. Mais l'impulsion pour la triarticulation sociale exige qu'il soit toujours possible d'accumuler des capitaux, qu'il soit toujours possible que ces capitaux accumulés soient gérés par la personne qui a développé les compétences nécessaires à toute entreprise issue de la vie de l'esprit. Cependant, la personne qui a accumulé ces capitaux ne doit les gérer que tant qu'elle peut le faire elle-même. Au moment où, ou du moins peu après ce moment – il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails aujourd'hui, – la personne en question ne peut plus gérer le capital avec ses capacités propres, elle doit veiller elle-même ou, si elle se sent incapable de le faire, elle doit avoir une sorte de société de vie de l'esprit qui veille à ce que cette activité soit transmise à une personne plus capable qui puisse la gérer au service du bien commun. Autrement dit, la transmission d'une entreprise à une personne ou à un groupe de personnes n'est pas liée à l'achat ou à tout autre transfert de capital, mais à ce qui résulte des capacités des personnes elles-mêmes, de celles qui sont capables de le faire, de celles qui peuvent travailler au service de la collectivité à celles qui peuvent travailler au service de la collectivité de la meilleure manière. De cette transmission dépend la guérison sociale de l'avenir. Mais cette transmission ne sera pas économique, comme c'est le cas actuellement ; elle viendra des impulsions humaines qu'elle recevra d'une vie de l'esprit autonome et d'une vie du droit autonome. Il y aura même des sociétés dans la vie de l'esprit, liées à tous les autres domaines de la vie de l'esprit, auxquelles sera confiée, pour ainsi dire, la gestion du capital.

J'ai ainsi pu remplacer la transmission des moyens de production au collectif par leur circulation dans l'organisme social, la transmission d'une personne capable à une autre personne capable, c'est-à-dire la circulation ; et cette circulation dépend de l'autonomie de la vie de l'esprit, qui lui est en quelque sorte soumise, et dont elle est issue. De sorte que l'on peut dire : dans ce qui est, au sens le plus éminent, dans le cycle économique agit ce qui est présent comme force dans la vie de l'esprit, ce qui est présent dans la vie du droit. On ne peut pas penser l'unité de la vie de l'économie de façon plus cohérente que régie par ce qu'apportent de telles mesures. Mais le courant qui s'articule dans la vie de l'économie vient de la vie de l'esprit autonome, de la vie du droit autonome. L'homme ne sera plus à la merci du hasard qui y agit simplement par l'offre et la demande ou par les autres facteurs actifs aujourd'hui dans la vie de l'économie ; la raison et la relation juridique entre les êtres humains interviendront dans cette vie de l'économie. Ainsi, l'esprit, le droit et l'économie agiront ensemble, même s'ils sont gérés séparément les uns des



autres, car l'homme portera d'un domaine à l'autre – il appartient aux trois – ce qui doit y être porté. Mais, si l'on veut que ces choses se réalisent peu à peu, les hommes devront se libérer de nombreux préjugés.

Aujourd'hui, on commence à voir clairement que les moyens de production, que la terre et le sol font partie de la vie de l'économie. L'impulsion de la triarticulation sociale exige que, dans la vie de l'économie, on ne gère que les valeurs mutuelles, dont il faut rapprocher les prix ; ainsi, la fixation des prix sera en fin de compte la seule chose qui proviendra effectivement de la gestion de l'économie.

Mais il est impossible de rendre équitable cette fixation des prix si, dans la vie de l'économie, les moyens de production agissent comme tels et la terre et le sol comme tels. La disposition de la terre et du sol, qui se concentre aujourd'hui dans le droit de la propriété foncière, et la disposition des moyens de production finis ne peuvent être une question économique ; elles doivent être en partie une question spirituelle et en partie une question juridique. Cela signifie que la terre et le sol ne doivent pas être transférés d'une personne ou d'un groupe de personnes à une autre personne ou groupe de personnes par achat ou par héritage, mais que ce transfert doit se fonder sur le droit ou les principes de la vie de l'esprit. Les moyens de production, c'est-à-dire les moyens par lesquels on produit dans l'industrie ou dans un secteur similaire, qui sous-tendent majoritairement la formation du capital, ne peuvent coûter quelque chose que tant qu'ils ne sont pas terminés. Lorsqu'ils sont terminés, ils sont gérés par celui qui les a créés, car c'est lui qui les comprend le mieux aussi longtemps qu'il peut lui-même, avec ses capacités, participer à leur gestion. De plus, ils ne constituent pas un bien qui peut être vendu ; ils ne peuvent être transférés d'une personne ou d'un groupe de personnes à une autre personne ou groupe de personnes que par une disposition juridique ou spirituelle concrétisée par la loi.

On place ainsi ce qui aujourd'hui est injustement inscrit dans la vie de l'économie, le droit de disposer de la propriété, le droit de disposer de la terre et du sol, le droit de disposer des moyens de production, sur le terrain juridique autonome avec la participation du terrain spirituel autonome.

Ces idées peuvent sembler étranges aux hommes d'aujourd'hui, et c'est précisément ce qui est triste et amer. Car ce n'est que lorsque ces choses entreront réellement dans les esprits, les âmes et les cœurs des hommes, de sorte qu'elles les pousseront à se comporter socialement en fonction d'elles dans la vie, que pourra se produire ce que tant de gens veulent réaliser d'une manière complètement différente, mais ne pourront jamais réaliser. C'est ce que nous devrions enfin comprendre : beaucoup de choses qui semblent encore paradoxales aujourd'hui sembleront aller de soi pour une vie sociale vraiment saine. Ce ne sont pas les passions, les impulsions et les émotions, aujourd'hui souvent à l'origine des revendications sociales, qui donnent l'impulsion vers la triarticulation sociale. L'impulsion vers la triarticulation sociale tire ses exigences sociales d'une étude du développement réel de l'humanité dans les temps modernes et jusqu'à aujourd'hui. Elle observe, par exemple, comment une forme sociale a remplacé l'autre au cours des siècles. Si l'on remonte au-delà du Moyen Âge tardif – il reste quelque chose du Moyen Âge tardif, surtout dans le monde civilisé européen –, on voit que la structure de la vie sociale est telle que l'on peut parler d'une société de pouvoir. Cette société de pou-



voir était née parce que, pour ne citer qu'un exemple, un conquérant qui avait une suite s'était installé quelque part et avait pour ainsi dire transformé ceux qui le suivaient en travailleurs. Ensuite, les qualités, l'efficacité ou la prétendue efficacité de l'individu fondaient le rapport social entre son pouvoir et celui de ceux qu'il avait d'abord dirigés puis étaient devenus ses serviteurs ou ses ouvriers. Dans un certain sens, le facteur décisif pour l'organisme social provenant d'un individu ou d'un groupe aristocratique était transféré au collectif, vivait dans le collectif. Dans cette société de pouvoir, la volonté qui était dans le collectif n'était, pour ainsi dire, que la marque, la projection de la volonté individuelle.

Sous l'influence des temps modernes, de la division du travail, du capitalisme, de la culture technique, la société de troc a remplacé cette société de pouvoir, mais ses impulsions se sont poursuivies parmi les hommes et le vivre ensemble humain. Ce que l'individu produisait devint une marchandise qu'il échangeait avec l'autre. Car en fin de compte, dans la mesure où il s'agit d'une relation avec l'autre individu ou avec l'autre groupe, l'économie monétaire n'est rien d'autre qu'un trafic d'échange. La société est devenue une société d'échange. Alors que dans la société de pouvoir, le collectif a affaire à la volonté de l'individu, qu'elle reprend, la société d'échange, dans laquelle nous sommes encore et dont une grande partie de l'humanité actuelle aspire à sortir, a affaire à la volonté de l'individu, qui s'oppose à la volonté d'un autre individu ; de l'interaction entre une volonté individuelle et une autre volonté individuelle ne naît, aléatoirement, que la volonté du collectif. De ce qui se passe d'individu à individu, de ce qui se forme comme communauté économique, jaillit ce qui se forme comme richesse, ce qui se forme dans la ploutocratie, etc. Dans tout cela, cependant, agit ce qui a affaire à l'affrontement entre une volonté individuelle et une autre volonté individuelle.

Il n'est pas étonnant que l'ancienne société de pouvoir n'ait pas pu aspirer à une quelconque émancipation du spirituel. Car celui qui était le chef en vertu de son efficacité était également reconnu comme chef du spirituel et chef du système juridique. Mais on comprend aussi que le principe de droit, le principe de l'État, le principe politique soit devenu particulièrement prépondérant dans la société de troc. Nous avons bien vu sur quoi la loi veut réellement se fonder, même si cette volonté ne s'exprime pas correctement dans l'ordre social actuel. En réalité, la loi a affaire à ce que l'être humain individuel doit régler en tant qu'égal de l'autre. Dans la société d'échange, l'individu a affaire à l'individu. La société de troc a donc intérêt à transformer sa vie de l'économie, où l'individu a aussi affaire à l'individu, en une vie du droit, c'est-à-dire à transformer en statuts juridiques ce que sont les intérêts économiques.

Tout comme l'ancienne société de pouvoir s'est transformée en société d'échange, cette société d'échange s'efforce aujourd'hui, à partir des impulsions les plus intimes du développement de l'humanité, de devenir une nouvelle société, notamment sur le plan économique. Car la société de troc, en s'appropriant progressivement la vie de l'esprit, en la rendant non libre, en la rendant étrangère à la vie, est devenue une simple société économique ; elle est d'ailleurs revendiquée comme telle par certains socialistes radicaux. Mais cette société de troc, surtout dans le domaine économique, veut se transformer, sous l'impulsion la plus profonde de l'humanité actuelle, en ce que je voudrais appeler – même si le nom n'est pas très bon,



mais c'est une chose nouvelle, et en général, pour les choses nouvelles, on n'a pas de noms adéquats, car il faut les former à partir de la langue – la « société commune ». La société de troc doit devenir la société commune.

À quoi ressemblera cette société commune ? Dans la société de pouvoir, la volonté individuelle ou la volonté d'une aristocratie, donc aussi une sorte de volonté individuelle, poursuit d'une certaine manière son action dans le collectif, de sorte que les volontés individuelles dans leurs volitions ne représentent que des prolongements de la volonté de l'individu ; la société de troc a eu affaire à l'affrontement des volontés individuelles avec d'autres volontés individuelles ; de même, l'ordre économique de la société commune aura affaire à une sorte de volonté collective, qui aura dès lors l'effet inverse sur la volonté individuelle. Dans la deuxième conférence, j'ai parlé de la manière dont, dans la vie de l'économie, doivent apparaître les associations des différentes branches de production, les associations des branches de production avec les consommateurs, qui partout obligeront les individus économiquement actifs et les consommateurs économiques à s'unir. Les associations concluront des contrats les unes avec les autres. Une sorte de volonté collective se formera au sein de groupes plus ou moins importants. De nombreux aspirants socialistes s'efforcent d'atteindre cette volonté collective. Mais ils imaginent souvent la question de manière très peu claire, pas du tout raisonnable.

Dans la société commune de l'avenir, une volonté commune, une volonté collective, devra agir dans l'individu, tout comme, dans la société de la violence, dans la société de pouvoir, l'individu a agi dans le collectif.

Mais comment cela sera-t-il possible ? Que doit contenir la volonté collective qui créera la coopération des volontés individuelles ? Les volontés individuelles doivent aboutir à quelque chose qui ne soit pas une tyrannie, qui ne soit pas une tyrannie démocratique pour l'individu à l'intérieur de laquelle il puisse se sentir libre. Que doit contenir cette volonté collective ? Elle doit contenir quelque chose que l'âme individuelle et l'esprit humain individuel puissent accueillir, avec quoi ils puissent être d'accord, dans quoi ils puissent s'installer. Cela signifie que ce qui vit dans l'être humain individuel, esprit et âme, doit vivre dans la volonté collective de la société commune. Ce n'est possible que si, à partir de la volonté individuelle, ceux qui façonnent cette volonté collective portent en eux, dans leur volonté, dans leur sentiment, dans leur représentation, la compréhension totale pour chaque être humain. Ce que l'être humain perçoit comme son être spirituel, son âme et son corps doit se fondre dans cette volonté collective. Mais il faut l'y mettre. C'était différent dans la société de pouvoir instinctif, où l'individu était reconnu par le collectif, parce que les individus n'y affirmaient pas leur propre volonté ; c'était différent dans la société de troc, où la volonté de l'individu était écrasée et dont émergeait une sorte de collectif de hasard ; mais il faut que ce soit différent quand une volonté collective organisée doit agir sur l'individu. Aucun individu participant à la formation de cette volonté collective ne doit être ignorant de ce qui est véritablement humain. Il ne faut donc pas aborder la conception de la vie avec une science naturelle abstraite, avec une science naturelle qui ne s'intéresse qu'à la nature extérieure et qui ne peut jamais comprendre l'homme dans sa globalité. Il faut aborder la conception de la vie avec la science spirituelle, avec cette science spirituelle qui, parce qu'elle embrasse l'homme tout entier avec son corps, son âme



et son esprit, suscite également une compréhension de l'être humain individuel en accord avec ses sentiments et sa volonté.

Par conséquent, on ne pourra créer un ordre économique commun que si, d'une part, on peut le doter d'âme à partir de la vie de l'esprit autonome. On ne pourra façonner un avenir prospère que si, d'autre part, on laisse rayonner depuis la vie de l'économie ce que l'on pense dans une vie de l'esprit libre. Et cette vie de l'esprit libre ne s'avérera pas impraticable, elle s'avérera très pratique. Seul celui qui en reste à la vie de l'esprit non libre peut vivre de manière à penser au bien, à penser au mal, au droit et au vrai, au beau et au laid, de façon que cela n'existe qu'à l'intérieur de son âme. Mais celui qui, à travers la science spirituelle, voit l'esprit comme quelque chose de vivant, qui le saisit par la connaissance de la science de l'esprit, devient pratique dans tous ses actes, surtout par rapport à la vie humaine. Tout ce qu'il prend en lui de la vision de l'esprit passe directement dans ses mains, passe dans toutes les tâches de la vie, prend véritablement forme de manière à pouvoir se vivre dans la vie pratique immédiate. Seule une culture de l'esprit évincée de la vie pratique devient étrangère à la vie. Une culture de l'esprit autorisée à influencer sur la vie pratique se développe et devient pratique. Je dirais : celui qui connaît vraiment la vie de l'esprit sait combien la vie pratique est proche de cet élément spirituel qui est laissé à sa motivation propre. N'est pas bon philosophe celui qui ne coupe pas du bois au bon moment, parce que celui qui veut fonder une philosophie sans toucher à la vie directement pratique ne fonde pas une philosophie de la vie, il fonde une philosophie étrangère à la vie. La véritable vie de l'esprit est pratique.

Étant donné les influences qui se sont manifestées au cours des siècles, on peut comprendre que des personnes appartenant à la vie culturelle actuelle, à la vie de l'esprit dirigeante actuelle, comme Robert Wilbrandt, qui a écrit son livre sur la socialisation avec un vrai bon esprit, une vraie éthique sociale, disent : on ne peut rien construire en pratique, parce que l'âme manque. Ce constat est valable s'ils ne peuvent pas prendre leur courage à deux mains pour s'interroger sur la réalité de la formation de l'âme, du façonnage de l'âme, s'ils ne peuvent pas se décider à demander : qu'apporte une véritable vie de l'esprit libre pour la vie de l'État, mais aussi pour la vie de l'économie ? Comme je l'ai montré, cette vie de l'esprit libre interagira de la bonne manière avec la vie de l'économie. Mais alors, la vie de l'économie capable de collaborer avec la vie de l'État et la vie de l'esprit pourra toujours former des êtres humains qui à leur tour donneront des impulsions à la vie de l'esprit.

La triarticulation sociale permet un vivre ensemble libre et directement réel. C'est pourquoi on voudrait crier à ceux qui aujourd'hui, par instinct, mais en aucun cas par un réel courage de vie, revendiquent une âme indéterminée, un esprit indéterminé : apprenez à reconnaître ce qu'est la réalité de l'esprit ; donnez à l'esprit ce qui appartient à l'esprit, donnez à l'âme ce qui appartient à l'âme, et il sortira de la vie de l'économie ce qu'est l'économie.

Réponses aux questions dans la version littérale : <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SamF/332a332a151184197729101919.html>



SIXIÈME CONFÉRENCE, Zurich, 30 octobre 1919

La vie nationale et internationale dans un organisme social triarticulé

Les références Rudolf Steiner Œuvres complètes GA332a 185-219 (1977) 30/10/1919

Traduction : Béatrice Petit

La façon dont j'ai abordé le sujet a pu sembler un peu étrange à certains. Je veux dire étrange dans le sens où on aurait pu dire : il ne s'agissait que de quelques idées, de réflexions sur un aménagement possible de la structure sociale ; on a moins perçu dans ces conférences des éléments que les gens répètent souvent, tels des slogans, quand ils parlent de la question sociale aujourd'hui. Bien sûr, il fallait commencer par les pensées et les idées dont il s'agissait ici.

Mais je pense également avoir fait remarquer que ces pensées et ces idées sont différentes de beaucoup d'autres qui sont avancées dans ce domaine, par exemple : il manque une répartition équitable des biens de la vie, ce qui est dû à tels ou tels problèmes, qu'il faut résoudre, etc. Ce sont des paroles que l'on entend souvent aujourd'hui, ce qui, à mon avis, est dû au fait que l'on procède dans ce domaine de la même manière que dans d'autres domaines de la vie pratique. Si l'on a affaire à un produit qui doit être fabriqué par une machine et dont l'homme a besoin d'une façon ou d'une autre, il ne suffit pas d'établir un programme et de dire : il faut que quelques personnes unissent leurs forces, organisées de telle ou telle manière, pour pouvoir fabriquer ce produit. C'est à peu près ce que disent différents programmes sociaux qui sont échafaudés actuellement. Je m'attache davantage à indiquer comment la machine, en l'occurrence l'organisme social, doit être articulée et constituée pour que l'on puisse produire ce qui figure dans les revendications sociales plus ou moins conscientes ou inconscientes de notre époque. Et je crois qu'il ne sera pas possible de dire que ces conférences n'ont pas traité de la manière de se procurer du pain, du charbon ou d'autres produits similaires. Je considère que c'est de cela qu'elles ont traité. Elles ont traité de ce qui devrait être le fondement même de l'organisme social, de la manière dont les gens doivent vivre et travailler ensemble dans cet organisme social afin d'obtenir ce qui figure dans les revendications sociales. Je voulais commencer par ces précisions, car mon discours de clôture d'aujourd'hui risque de susciter la même critique.

Seul celui qui se rendra compte que le problème international est un membre de la question sociale globale comprendra comment le prix du morceau de pain qui est mis sur la table de chacun est lié à toute l'économie mondiale, qu'il n'est pas indifférent à ce qui se passe en Australie ou en Amérique, que ce que font les gens là-bas participe à la fixation du prix d'un morceau de pain ou du charbon. Mais il n'est pas très facile aujourd'hui de parler du problème international, parce qu'on est confronté aux nombreux jugements et préjugés sur ce sujet. Après tout, cette vie internationale des hommes, ces cinq dernières années, a été étrangement réduite à un raisonnement par l'absurde. De larges cercles ne croyaient-ils pas que le senti-



ment international, la compréhension internationale, étaient déjà présents dans l'humanité moderne ? Or, où en sommes-nous réellement arrivés avec ce sentiment international, avec cette compréhension internationale ? À l'autodestruction des peuples dans de vastes régions du monde civilisé ! Même les idées et les aspirations idéologiques qui, dans leur vision du monde, attachaient la plus grande importance à leur caractère international ont échoué. Il suffit de penser à la façon dont le christianisme international – car il devrait être international – a souvent, dans ses paroles, ses déclarations et ses opinions, repris le langage chauvin national. Et nous pourrions encore citer bien d'autres impulsions internationales qui ont fait naufrage ces derniers temps. C'est précisément lorsque nous parlerons de la vie internationale de l'humanité en termes d'économie qu'il sera nécessaire de repenser et de réapprendre beaucoup de choses. Il faudra aussi aller aux sources de la nature humaine, qu'on ne peut trouver qu'en prenant en compte l'esprit et l'âme. Et il faudra le faire de manière non seulement à citer ces grands mots, « esprit » et « âme », mais à révéler le véritable pouvoir de l'esprit et de l'âme, ce que je pense avoir essayé de montrer dans mes dernières conférences.

Dans le monde entier, ce que les hommes développent dans leur vivre ensemble, dans leur coopération, est dominé par deux pulsions, deux pulsions sur lesquelles il serait primordial que la vérité règne en nous, les hommes, une conception vraie, sans fard, non déshonorée par toutes sortes de slogans. Deux impulsions vivent dans l'âme humaine, qui sont comme les pôles nord et sud d'un aimant : ce sont l'égoïsme et l'amour. Or, selon l'opinion largement répandue, une chose n'est éthique que lorsque l'égoïsme est vaincu par l'amour et lorsque les hommes évoluent de façon que l'amour pur se substitue à l'égoïsme. Cette opinion est présente chez de nombreuses personnes en tant qu'exigence éthique, et aujourd'hui aussi en tant qu'exigence sociale. Mais la compréhension du contraste de forces qui existe réellement entre l'égoïsme et l'amour est loin d'être aussi répandue.

Quand on parle d'égoïsme, on doit avant tout savoir que cet égoïsme, pour l'homme, commence avec ses besoins corporels. On ne peut pas comprendre cet élément qui émerge des besoins corporels de l'homme autrement qu'en le pensant déplacé dans la sphère de l'égoïsme. Ce dont une personne a besoin découle de son égoïsme. Il faut penser que cet égoïsme pourrait également être anobli, et il n'est donc pas bon, dans ce domaine, de se faire une opinion avec des slogans. En disant que l'égoïsme doit être vaincu par l'amour, on n'a pas encore fait grand-chose pour comprendre l'égoïsme. Par exemple, celui qui va vers ses semblables avec la pure compréhension humaine des intérêts agit différemment de celui qui a des intérêts étroits, qui ne se soucie pas de ce qui vit dans l'âme et le cœur de ces semblables, qui ne s'intéresse pas à son entourage. Par conséquent, le premier, celui qui a une véritable compréhension pour ses semblables, n'a nullement besoin d'être plus égoïste dans la vie, car servir les hommes peut précisément faire partie de son égoïsme. Se consacrer au service des hommes peut l'amener à se sentir bien intérieurement, voire à ressentir du plaisir, de la volupté. Pour la vie extérieure, des expressions de vie tout à fait altruistes peuvent, de manière objective, provenir d'un égoïsme apparent, mais qui dans la vie émotionnelle ne peut être qualifié autrement que comme de l'égoïsme.

Mais on peut élargir bien davantage la question de l'égoïsme. Il faut aussi suivre



l'égoïsme dans toute la vie de l'âme et de l'esprit. Il faut bien comprendre que, dans divers domaines, l'esprit et l'âme proviennent de l'intérieur de l'entité humaine, tout comme les besoins du corps. Par exemple, de l'entité humaine naît toute son activité imaginative. De l'entité humaine naît ce qu'il crée dans le domaine artistique. Si l'on se met au travail sans parti pris et si l'on cherche à comprendre correctement ce genre de choses, on dira : ce que l'imagination de l'homme crée, ce qui provient des profondeurs indéterminées de son être, a la même origine, mais à un niveau plus élevé, que les besoins physiques. La vie imaginative qui se développe par exemple dans l'art repose, d'un point de vue subjectif, sur la satisfaction intérieure de l'homme, sur une satisfaction qui est plus fine et plus noble que, par exemple, la satisfaction de la faim ; pour l'homme lui-même, elle n'est pas qualitativement différente, même si ce qu'elle produit a de prime abord une signification différente pour le monde.

Or tout égoïsme dépend du fait que l'homme se réconcilie avec ses semblables, que l'homme vive et travaille avec ses semblables. L'égoïsme lui-même exige de vivre ensemble et de travailler avec les autres. Par conséquent, une grande partie de ce que nous développons avec d'autres personnes est entièrement construit sur l'égoïsme et peut même faire partie des plus nobles vertus de l'homme. Regardons l'amour maternel : il est totalement basé sur l'égoïsme de la mère et il a l'effet le plus noble sur le vivre ensemble de l'humanité.

Mais tout comme ce qui est en fait fondé sur l'égoïsme, parce que l'homme a besoin de l'homme précisément pour son égoïsme, s'étend au vivre ensemble dans la famille, il s'étend au vivre ensemble dans la lignée, dans la nation, dans le peuple. Et la façon dont l'homme se retrouve dans le peuple, dans la nation, n'est rien d'autre que le reflet de ce qui émerge égoïstement de lui. L'égoïsme est élevé à un haut niveau dans le patriotisme, il y est anobli, il y devient tel qu'il apparaît comme un idéal, qu'il apparaît à juste titre comme un idéal. Mais cet idéal est enraciné dans l'égoïsme humain. Cet idéal doit maintenant sortir de l'égoïsme humain et s'accomplir, afin que tout ce qui pourrait sortir de la productivité d'un peuple puisse être remis à l'humanité. Nous voyons donc comment, sous l'impulsion de l'âme humaine individuelle, de l'égoïsme, finit par développer ce qui s'exprime dans le nationalisme. Le nationalisme est un égoïsme vécu ensemble. Le nationalisme est un égoïsme porté vers le spirituel. Le nationalisme, par exemple, est imprégné et réchauffé par la vie imaginative du peuple dans lequel il s'exprime. Mais cette vie imaginative est en elle-même l'éducation spirituellement supérieure de ce que sont les besoins humains. Il est nécessaire de revenir à cette racine pour bien comprendre cette question par l'observation.

Ce qui se développe dans la nature humaine en tant qu'internationalisme est tout à fait différent. Nous devenons nationaux par un nationalisme né de notre propre nature. Le nationalisme est une floraison de la croissance de chaque homme, qui est lié par un sang commun à sa lignée ou par une autre appartenance à son peuple. Le nationalisme grandit avec l'homme. Il l'a, il grandit en lui, je dirais, tout comme l'homme grandit jusqu'à une certaine taille. On n'a pas un internationalisme de ce genre. L'internationalisme est plutôt à comparer au sentiment que l'on éprouve en contemplant la belle nature, que l'on est poussé à aimer, à vénérer, à connaître parce qu'on la regarde, par l'impression qu'elle nous fait, parce qu'on se



donne à elle en toute liberté. Alors que l'on grandit au sein de son peuple parce qu'on est d'une certaine façon membre de ce peuple, on apprend à connaître les autres peuples. Ils agissent sur nous, je dirais, par le détour de la connaissance, de la compréhension. Nous apprenons peu à peu à les aimer avec compréhension et notre internationalisme intérieur grandit parallèlement à notre amour de l'humanité, dans la compréhension de ses différents peuples dans leurs différents domaines.

Il y a donc dans la nature humaine deux sources qui sous-tendent le nationalisme et l'internationalisme. Elles sont tout à fait différentes : le nationalisme est la plus haute forme d'égoïsme ; l'internationalisme est ce qui nous pénètre de plus en plus quand nous pouvons nous adonner à une vision plus compréhensive de la nature humaine. C'est sous cet angle que l'on devra examiner le vivre ensemble de l'humanité sur toute la Terre civilisée si l'on veut comprendre correctement ce qui s'oppose dans l'internationalisme et le nationalisme.

Pour comprendre la vie de l'économie, il faut toujours renvoyer aux deux pulsions de l'âme humaine que j'ai mentionnées. Ce que j'ai mentionné dans ces conférences comme étant l'élément de vie triarticulé de l'homme nous ramène aux deux pulsions de l'âme humaine que je viens de caractériser. Examinons, par exemple, la vie de l'économie – c'est notre objectif – telle qu'elle imprègne tout le vivre ensemble de l'homme, national et international. Considérons cette vie de l'économie. Considérons-la de manière à distinguer son point de départ dans les besoins humains, dans la consommation. Après tout, la satisfaction des besoins humains est la tâche fondamentale de la vie de l'économie. Pour satisfaire ces besoins, il faut assurer la production et la circulation des biens, l'administration, le transport des personnes, etc. Là aussi, on peut se demander : qu'est-ce qui, dans la nature humaine, sous-tend le besoin et la consommation ? C'est l'égoïsme qui sous-tend le besoin, la consommation. Il s'agit de bien comprendre ce fait. Alors, pour la vie de l'économie, on ne se posera plus la question : comment surmonter l'égoïsme ? mais : comment l'altruisme peut-il satisfaire l'égoïsme légitime ? -- Cette question semble peut-être moins idéaliste, mais elle est vraie.

Mais si l'on regarde la production qui satisfait la consommation, par laquelle la consommation doit être satisfaite, on voit immédiatement qu'il faut autre chose. Celui qui est censé produire est bien sûr en même temps un consommateur. Il est nécessaire pour lui – comme je l'ai expliqué dans mes conférences – qu'il ait une compréhension non seulement du processus de production mais aussi de la vie de ses semblables, afin de pouvoir se consacrer à son processus de production de manière à ce que celui-ci réponde aux besoins de ses semblables. L'homme doit être capable de regarder, directement ou indirectement au travers des institutions dont nous avons parlé, ce dont les gens ont besoin dans la consommation. À partir de cette compréhension dévotionnelle, l'homme doit pouvoir se consacrer à une production qui corresponde précisément à ses capacités. Il suffit de faire ce constat, même s'il paraît sec et sobre dans ce domaine, pour voir que le véritable moteur de la production est l'amour dévotionnel pour la société humaine. Tant qu'on n'aura pas compris que la seule solution pour régler la production de manière sociale est de poser, par la vie de l'esprit et la vie du droit, les bases à partir desquelles l'amour dévotionnel pour ses branches de production peut se déverser dans l'âme



humaine – par intérêt pour ses semblables, par intérêt pour la vie –, on ne dira rien de positif sur la tâche réelle du problème social.

Entre les deux, entre, je dirais, la consommation égoïste et la production gérée par l'amour se trouve la circulation des marchandises, la circulation des biens, qui crée l'équilibre entre les deux, mais qui le crée aujourd'hui par le hasard du marché, par l'offre et la demande. À l'avenir, elle devra la créer par une association humaine qui mettra la raison à la place du marché aléatoire, de sorte qu'il y ait des personnes dont l'activité sera de mettre en place une production à partir de l'observation des besoins de consommation. Ainsi, le marché consistera en ce que l'organisation en question, par la raison et à partir de la production, sera en mesure de faire pour la consommation qui aura été au préalable correctement constatée et observée. Dans ce domaine, il faudra renoncer à tous les mots à la mode et répondre aux réalités.

Mais on ne peut pas ne pas voir que l'époque moderne a de plus en plus produit quelque chose qui devait apparaître lorsque l'horizon terrestre des hommes s'est élargi. L'économie mondiale a pris le relais des anciennes économies nationales, de l'économie sur de plus petits territoires. Cependant, cette économie mondiale n'est au départ qu'un genre de demande. Il est certain que cette demande s'est développée à un point tel que l'on consomme dans presque chaque endroit du monde civilisé des produits qui sont fabriqués ailleurs dans ce monde, dans le même pays ou dans un autre. Mais même dans ce domaine, la compréhension idéelle de l'homme, l'humeur de son âme, n'ont pas répondu à ce qui est apparu comme une exigence mondiale. Partout, on voit combien il est urgent maintenant de prendre en compte l'économie mondiale, de créer des institutions qui rendent possible l'économie mondiale.

À quelles conditions seulement l'économie mondiale est-elle possible ? On ne peut le comprendre que si l'on examine d'abord comment – je l'ai expliqué dans la conférence d'hier – il convient de façonner l'ordre social pour l'avenir, lorsque l'ancienne communauté de violence, la société de violence, l'actuelle société d'échanges, sera remplacée par la société commune. C'est précisément la société dans laquelle la production se fait à partir des associations, par le biais des contrats d'associations.

Partant de là, quelle est la différence réelle entre cette société commune et la simple société d'échanges, qui est encore dominante à de nombreux titres aujourd'hui ? La différence est que dans la société d'échanges, c'est principalement l'individu ou le groupe individuel qui a à faire avec l'autre individu ou l'autre groupe. Quel est donc l'intérêt de cet autre individu ou groupe dans cette interrelation ? Qu'ils soient consommateurs ou producteurs, leur production et leur consommation sont, pour ainsi dire, séparées les unes des autres par un abîme dû au marché aléatoire ; le marché aléatoire est le médiateur de la circulation des biens, le médiateur du commerce. Tout comme on parle, de manière justifiée ou non, de la domination du capital, du travail et autres, de la signification du capital et de la signification du travail, il faut dire : l'essentiel pour notre société d'échanges est qu'elle soit dominée par la circulation des marchandises. C'est ce qui construit le pont entre la production et la consommation, alors que la production et la consommation sont séparées par l'abîme du marché, de sorte que la raison ne sert pas d'inter-



médiaire entre elles.

Qu'est-ce qui, dans la société commune, va remplacer la circulation dominante ? C'est tout le domaine de la vie de l'économie qui sera mis à contribution dans l'intérêt de chaque acteur économique ! Alors qu'aujourd'hui, chaque acteur économique doit s'intéresser à la façon dont il se procure ses produits ou les vend, mais doit s'en occuper par intérêt pour lui-même, il devra, dans la société commune, s'intéresser pleinement à la consommation, au commerce et à la production ; autrement dit, l'ensemble de l'activité économique se reflétera dans les intérêts économiques de l'individu. C'est ainsi que doit fonctionner la société commune.

Considérons maintenant comment cette société commune, qui est aujourd'hui encore un défi pour l'avenir dans les différents États, doit se comporter face au problème international. Comment ce problème international se présente-t-il à nous, notamment en ce qui concerne la vie de l'économie ? On voit ici que chaque État nation se détache de l'ensemble de l'économie mondiale, alors que le monde aspire à une économie mondiale. Ces États-nations, indépendamment des conditions historiques de leur émergence, sont maintenus par ce qui résulte de l'égoïsme des peuples qui vivent ensemble. Même dans ce qui est le plus noble sur le plan national, dans la littérature, l'art, etc., c'est l'imagination née de l'égoïsme qui maintient les groupes nationaux ensemble. Ces groupes nationaux, ainsi maintenus ensemble, sont désormais entrés dans l'ensemble de l'économie mondiale, ils y sont entrés particulièrement fortement, de plus en plus fortement, au cours du XIXe siècle ; ce mouvement a atteint son apogée au début du XXe siècle. On peut décrire ainsi ce qui s'est réellement passé : alors qu'il régnait encore entre les États d'autres intérêts, des intérêts qui ressemblaient beaucoup plus à l'ancienne société de violence, le principe de la société d'échanges est devenu prédominant dans la vie internationale des États, en particulier dans le trafic réciproque, au point d'atteindre un pic au début du XXe siècle. Comment les différents États ont produit et consommé, ce qui a été donné à d'autres États ou reçu d'autres États, était totalement lié à leur égoïsme. On ne mettait en avant que ce qui intéressait chaque État en tant que tel. La manière dont les relations mutuelles entre les États dans le domaine économique ont été établies reposait entièrement sur le principe du commerce, sur le principe qui régit la circulation des marchandises dans la société d'échanges. Dans ce domaine, mais à grande échelle, un phénomène est devenu particulièrement évident : la pure société d'échanges menait à quelque chose d'absurde. Ce phénomène est l'un des principaux motifs, des principales causes de ce qui a provoqué cette catastrophe qu'a été la guerre mondiale. Les gens prennent de plus en plus conscience du grand contraste qui existait entre, d'une part, l'exigence d'une économie mondiale et l'entrée des différents États dans cette économie mondiale, qui s'en sont exclus, par des droits de douane et d'autres moyens, au lieu de la promouvoir à l'intérieur de leurs frontières, et, d'autre part, ce qui pouvait être le résultat de l'économie mondiale et qu'ils ont voulu et réclamé pour eux-mêmes. Ce contraste a débouché sur cette crise que nous appelons la guerre mondiale. Bien sûr, il y a d'autres causes, mais celle-ci est l'une des principales.

Il s'agira donc de reconnaître qu'il est nécessaire de trouver en premier lieu la possibilité d'agir économiquement par-delà les frontières selon des principes autres que ceux d'une simple société d'échanges. Dans la société commune, il doit devenir



possible que l'individu, s'il veut coopérer, s'intéresse à la production, où qu'elle ait lieu, s'intéresse à la consommation, où qu'elle ait lieu ; il doit s'intéresser à tout le domaine de l'économie – consommation de marchandises, production de marchandises, circulation de marchandises. De même, il doit devenir possible de trouver des impulsions grâce auxquelles chaque État du monde peut avoir un véritable intérêt intérieur, un véritable intérêt pour chaque autre État. Ainsi, ce ne sera pas quelque chose d'autre, quelque chose de semblable au marché aléatoire, qui se formera entre les peuples ; une véritable compréhension intérieure règnera entre les peuples.

Nous en arrivons là aux sources plus profondes de ce que l'on recherche aujourd'hui, abstraitement, au sein de ce qu'on appelle la Société des Nations, qui repose sur la nécessité de corriger certains problèmes existant dans le vivre ensemble des peuples. Elle découle uniquement du même principe que celui qui est à l'origine d'une grande partie de ce que nous voyons aujourd'hui. Celui qui pense aujourd'hui aux problèmes de la vie pense souvent aux prochaines corrections qui permettront de faire l'une ou l'autre chose. Certains, voyant qu'il y a beaucoup de luxe, veulent taxer le luxe ; ils ne pensent pas à aller aux sources de ce qui est en jeu, à trouver la structure du vivre ensemble qui empêcherait un tel luxe. Mais il faut aller à ces sources, car c'est ce qui est important dans la vie des peuples. C'est pourquoi on n'arrivera pas au vivre ensemble intérieur des peuples par de quelconques réglementations visant simplement à corriger la situation ; il faudra aller réellement aux sources par lesquelles on pourra trouver compréhension des peuples contre compréhension des peuples.

On ne peut trouver aucune compréhension des peuples si l'on ne regarde que la seule chose qui, comme la croissance elle-même, en un sens, découle de l'être humain, si l'on ne regarde que ce qui, comme je l'ai montré, doit conduire au nationalisme, à l'isolement à l'intérieur de l'ensemble des peuples. Qu'avons-nous aujourd'hui dans la vie de l'esprit qui ait un caractère fondamentalement international et qui ne l'ait pas perdu pendant cette guerre, parce que les gens n'ont pas été à même de le prendre dans ce domaine ? Parce que s'ils l'avaient pris, ils auraient dû détruire le domaine eux-mêmes. Qu'est-ce qui est vraiment international aujourd'hui, partout dans le monde ? Rien d'autre, au fond, que le domaine scientifique, qui s'adresse aux sens extérieurs. La science intellectualiste – j'ai montré dans les conférences pourquoi il fallait qualifier la science d'intellectualiste – a pris un caractère international. Il était facile de le remarquer en ces temps où tant de contre-vérités sont apparues dans le monde : quelqu'un qui a nui à la science en abusant dans le sens national l'a, pour ainsi dire, privée de son véritable caractère. Mais d'un autre côté, ne voit-on pas, précisément à cause du fait que je viens de mentionner, que ce genre de vie de l'esprit, qui reste dans l'intellectualisme, n'était pas capable de fonder une vie internationale ? Il est assez clair, je pense, que l'impuissance que j'ai décrite des points de vue les plus divers et qui caractérise cette orientation de pensée intellectualiste est devenue particulièrement évidente dans la relation de cette vie de l'esprit intellectualiste avec l'internationalisme.

La science n'a pas été capable d'introduire dans l'âme humaine des impulsions internationales suffisamment profondes pour résister aux terribles événements de ces dernières années. Et là où cette science voulait apparaître, former des impul-



sions sociales comme dans l'internationalisme socialiste, il s'est avéré que ce socialisme internationaliste ne pouvait pas non plus tenir bon, mais avait tendance à refluer dans les eaux nationales. Pourquoi ? Parce qu'il n'a fait qu'adopter l'intellectualisme du patrimoine héréditaire de l'humanité, qui n'est pas assez fort pour avoir un effet déterminant sur la vie. C'est ce qui montre, d'une part, que cette nouvelle orientation scientifique, apparue en même temps que le capitalisme et la technologie culturelle, contient bien un élément international, mais qui, d'autre part, atteste de l'impuissance à établir une vie véritablement internationale pour l'humanité.

En revanche, il faut maintenant faire valoir ce que j'ai évoqué dans la quatrième conférence sur la direction de la science de l'esprit, qui repose sur la vision, sur la connaissance de l'esprit. Cette vision de l'esprit n'est pas fondée sur une vision extérieure des sens ; elle est le résultat du développement de sa propre nature humaine. Elle jaillit de ce dont l'imagination, elle aussi, jaillit. Elle jaillit des profondeurs de la nature humaine. Par conséquent, elle ne s'élève pas seulement jusqu'aux constructions individualistes de l'imagination, mais à la construction cognitive objective de la réalité spirituelle du monde. Sur ce point, cette vision de l'esprit est encore souvent mal comprise aujourd'hui. Ceux qui ne la connaissent pas disent : ce que l'on trouve par la vision spirituelle n'est que subjectif, personne ne peut le prouver. Pourtant, les connaissances mathématiques sont également subjectives et non démontrables ; et jamais l'unanimité entre les personnes ne permettra de confirmer les vérités mathématiques ! Quiconque connaît le théorème de Pythagore sait qu'il est correct, quand bien même des millions de personnes le contrediraient. Ainsi, la science spirituelle arrive également à quelque chose d'intérieurement objectif. Mais elle prend le même chemin que l'imagination et monte plus haut, enracinée dans les profondeurs objectives de la nature humaine, et monte jusqu'à des hauteurs objectives. Par conséquent, cette vision spirituelle s'élève au-dessus de tout ce qui, autrement, brille sous forme d'imagination des peuples. En même temps, cette vision spirituelle est recherchée dans tel ou tel peuple, à partir de telle ou telle langue. Elle est la seule et unique, pour tous les hommes, sur toute la Terre : il suffit de la rechercher assez profondément.

Par conséquent, cette vision de l'esprit, dont j'ai dû montrer qu'elle peut réellement influencer sur la vie pratique et sociale, donne en même temps la possibilité d'intervenir dans la vie internationale, d'être un lien de peuple à peuple. Sa poésie et les caractéristiques de ses autres domaines artistiques produiront un peuple de manière individualiste. Il naîtra de l'individualisme du peuple, pour la vision de l'esprit, quelque chose qui est identique à ce qui se manifeste ailleurs. Les fondements à partir desquels les choses naissent se trouvent en différents endroits ; mais là où elles finissent par trouver leurs résultats est identique partout dans le monde. De nos jours, beaucoup de gens parlent de l'esprit ; ils ne savent tout simplement pas qu'il faut expliquer l'esprit. Mais lorsqu'on l'explique, c'est quelque chose qui ne sépare pas les gens mais les unit, parce qu'il remonte à l'être le plus intime de l'homme, en ce sens qu'une personne produit la même chose que l'autre, en ce sens qu'une personne peut comprendre pleinement l'autre.

Mais alors, si l'on approfondit vraiment au niveau de la vision de l'esprit ce qui autrement ne s'exprime qu'individuellement dans l'imagination de chaque peuple,



alors les révélations de chaque peuple ne seront que des expressions multiples de ce qui est une unité dans la vision de l'esprit. Il sera alors possible de laisser subsister les différentes individualités des peuples dans l'ensemble du monde, parce qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une unité abstraite, parce qu'il est possible d'exprimer de la manière la plus variée l'unité concrète que l'on trouve par la vision de l'esprit. Ainsi, les peuples pourront se comprendre les uns les autres sur le plan de l'esprit. Grâce à leur compréhension multiple de l'unité, ils découvriront alors la possibilité de statuts pour une alliance des nations, puis, à partir de l'état de l'esprit, à partir de la constitution de l'esprit, ils pourront aussi développer la législation qui unira les peuples. Il y aura alors de la place dans chaque peuple pour ce qui peut exister pour chacun d'entre eux : l'intérêt pour la production et la consommation d'autres peuples. Alors, la vie de l'esprit, la vie du droit, pourront réellement développer la compréhension pour les autres peuples du monde entier.

Il faudra donc soit revenir à l'esprit dans ce domaine également, soit s'abstenir de créer quelque chose de mieux que ce qui a été fait jusqu'à présent, même avec des statuts bien intentionnés. Bien sûr, beaucoup de gens aujourd'hui parlent, à juste titre, de leur incrédulité face à l'effet de cet esprit, mais c'est parce qu'ils n'ont pas le courage de s'en approcher. On rend vraiment la vie très difficile pour cet esprit. Mais là où il ne peut se développer que dans un petit cercle, même si on lui rend la vie difficile, on se rend compte qu'il est tel que je viens de le décrire. Si l'on a appris à connaître l'état d'esprit qu'avaient les gens dans l'un des pays qui étaient en guerre, ce qu'ils pensaient des États ennemis, à quel point ils les détestaient, si l'on a appris à quel point l'internationalisme était faible dans ces zones de guerre, alors on peut juger la façon dont s'élève celui qui parle devant vous, qui est revenu encore et encore à cet endroit que j'ai déjà mentionné dans ces conférences, dans le nord-ouest de la Suisse, où se trouve le lieu où l'on cultive cette science de l'esprit, le Goetheanum, l'École de science de l'esprit. Quel genre d'endroit était-ce, au fond, pendant les années de guerre ? Tout au long de ces années, des hommes de toutes les nations y ont travaillé ensemble, sans se comprendre moins qu'avant, même s'ils ont eu des discussions inutiles ou nécessaires. Cette compréhension qui a émergé du travail commun d'une vision de l'esprit est déjà devenue une réalité, même si seulement dans un petit cercle. On peut dire : nous avons mené l'expérience dans ce domaine ; nous avons montré que les hommes qui ont voulu y aller peuvent comprendre les autres hommes.

Mais il ne faut pas rechercher cette compréhension par une référence abstraite à l'esprit ; il faut la rechercher dans le travail le plus proche et le plus réel sur l'esprit. L'humanité d'aujourd'hui préfère encore ne pas savoir qu'il faut vraiment travailler sur l'esprit. Beaucoup de gens parlent aussi aujourd'hui de l'esprit, disent que l'esprit devrait venir – je l'ai encore mentionné hier – et pénétrer ce qui n'est que des exigences sociales matérialistes. Mais ce qu'on entend n'est guère plus qu'un appel à l'esprit. Oui, si ces personnes, par ailleurs bien intentionnées, sont également raisonnables, sont également imprégnées de l'éthique sociale, si ces personnes pouvaient penser à ce qui suit, pouvaient se dire : nous avons eu l'esprit, mais pouvons-nous aujourd'hui faire appel au même esprit ? C'est justement cet esprit qui nous a amenés à la situation dans laquelle nous sommes aujourd'hui ! Nous n'avons donc pas besoin d'une nouvelle situation amenée par l'ancien esprit. Nous



ne pouvons pas l'obtenir par un esprit ancien. Il l'a prouvé. Nous avons besoin d'un nouvel esprit. Mais il faut travailler pour acquérir ce nouvel esprit. Et on ne peut travailler pour l'acquérir que dans la vie spirituelle autonome.

Nous imaginons donc – parce qu'elle devra le faire par sa nécessité propre – que si l'exigence d'une économie mondiale est satisfaite, il y aura dans cette économie mondiale diverses structures sociales, créées partout de manière individuelle par les personnes qui y vivront ensemble, faisant naître du spirituel et du juridique. Mais ce qui y sera produit de manière individuelle sera le moyen de comprendre les autres structures sociales et ainsi de faire réellement tourner l'économie mondiale. Mais si on ne crée pas un tel moyen, les soi-disant intérêts nationaux s'introduiront encore et encore dans l'économie mondiale et réclameront pour eux-mêmes ce que l'on peut en tirer. Comme tout le monde veut cela sans comprendre l'autre, le désaccord devra nécessairement se reproduire.

Quelle est la seule manière de gérer une économie mondiale réelle ? On ne peut la gérer qu'en empêchant l'organisation spirituelle, l'organisation juridique des différentes structures de cette économie d'en prendre possession, car ces structures doivent avoir une forme individuelle. Vous ne pouvez atteindre la généralité, l'unité, dans la compréhension spirituelle, qu'en conquérant ce qui est l'autre unité sur toute la Terre. Cette autre unité est que la Terre soit émancipée des individualismes.

Or, de même qu'il est vrai que si l'on descend assez profondément dans la nature humaine, on peut s'élever avec l'évolution de l'homme jusqu'à une hauteur objective, de sorte que l'on trouve comme vision spirituelle ce que tout le monde trouve dans toutes les autres nations, de même il faut dire que les nationalismes n'affectent pas les besoins des consommateurs dans le monde entier. Les besoins de l'homme sont internationaux. Mais ils constituent le pôle opposé à l'élément international de l'esprit. L'élément international de l'esprit doit apporter la compréhension, doit être capable de pénétrer dans l'amour cette compréhension de l'autre nationalité, doit être capable d'étendre l'amour à l'internationalité au sens de ce qui précède. Mais l'égoïsme est tout aussi international. Il ne pourra construire un pont vers la production mondiale que si celle-ci émerge d'une compréhension spirituelle commune, d'une vision spirituelle commune de l'unité. La compréhension de la consommation commune, qui repose sur un égoïsme commun, ne pourra jamais naître des égoïsmes des peuples. Ce n'est que de la vision spirituelle commune que peut se développer ce qui ne vient pas de l'égoïsme, ce qui finalement vient de l'amour, comme je l'ai expliqué, et qui peut donc dominer la production.

D'où vient l'exigence d'une économie mondiale ? Les conditions de vie des hommes s'étant progressivement complexifiées dans l'ensemble du monde civilisé, parallèlement à l'uniformisation de leurs besoins de consommation, il devient de plus en plus évident qu'ils ont besoin de la même chose dans tout le monde civilisé. Comment, de ce besoin uniforme, pourra-t-il naître un principe de production uniforme qui sera efficace pour l'économie mondiale dans le monde entier ? En s'élevant vers la vie spirituelle, telle qu'elle est entendue ici, vers une véritable vision spirituelle suffisamment puissante pour créer une production mondiale commune pour une consommation mondiale commune. Il sera alors possible de créer un équilibre parce que l'unité de l'esprit entraînera l'unité de la consommation ; alors



l'équilibre sera créé dans la circulation, dans la médiation entre production et consommation.

Par conséquent, si l'on veut comprendre comment un organisme unifié se développera réellement à partir de nombreux organismes sur toute la Terre civilisée, il faut regarder à l'intérieur de l'être humain. Il n'y a pas d'autre solution pour construire cet organisme unifié, cet organisme unifié qui devra contenir les conditions nécessaires à la création, conformément aux exigences sociales, d'un tel lien organique entre production et consommation sur toute la Terre ; il n'y a pas d'autre solution pour que le morceau de pain ou de charbon dont j'ai besoin pour mon ménage ou pour chaque individu corresponde réellement aux exigences sociales qui se font entendre aujourd'hui dans le subconscient de l'humanité.

Je sais très bien que lorsqu'on place les choses dans une telle sphère d'observation, beaucoup de gens disent : c'est de l'idéalisme, ça plane au niveau de l'idéal ! Mais on trouve dans ces hauteurs uniquement ce qui est la force motrice de la diversité extérieure. Or c'est précisément parce que les hommes n'ont pas cherché les moteurs, que l'on ne peut trouver que de cette manière, que nous sommes entrés dans la situation sociale et politique actuelle dans l'ensemble du monde civilisé. On ne les trouvera pas que lorsqu'on aura compris que les véritables praticiens sont ceux qui se préoccupent de créer réellement les forces motrices internes de l'organisme social de l'individu et de l'organisme social du monde, tandis que ceux qui se disent souvent praticiens ne connaissent que de façon rudimentaire leur véritable domaine et sont donc abstraits. Ce n'est que lorsqu'on aura compris cet état de fait que l'on pourra poser la question sociale sur une base saine.

Il y a maintenant bien longtemps, un de ceux qui étaient sérieux, à propos d'un certain domaine de la vie humaine, a attiré l'attention sur le fait que les soi-disant idéalistes ne sont justement pas ceux qui ne savent pas comment les idéaux se rapportent à la vie réelle. Il a senti combien il est absurde que de soi-disant praticiens viennent dire à l'idéaliste : tes idéaux sont très beaux, mais la pratique exige quelque chose de tout à fait différent ! Le seul fait réel est que la pratique, si elle doit devenir une pratique réelle, exige précisément ces idéaux. Or cela empêche la réalisation de ces idéaux, de sorte que ces prétendus praticiens sont ceux qui ne les font pas en sorte de se réaliser, parce qu'ils optent pour une solution de facilité ou ont un autre intérêt à ne pas faire en sorte qu'ils se réalisent. L'homme qui a dit : nous savons aussi bien que d'autres que les idéaux ne sont pas directement applicables dans la vie ; seulement, nous savons que la vie doit toujours être façonnée en fonction de ces idéaux. Mais ceux qui n'arrivent pas à s'en convaincre ne montrent rien d'autre que la vie dans son organisation n'a plus compté sur leur participation, et on peut donc leur souhaiter de la pluie et du soleil au bon moment, et si possible une bonne digestion.

C'est ce qui doit caractériser la relation entre l'idéalisme souvent diabolisé et la pratique réelle de la vie, dont on a besoin pour construire un pont, tâche que, selon les idées absolument non matérielles, l'art de l'ingénierie maîtrise également : tout comme le pont entier doit d'abord être se construire sur le plan des idées et tout comme il peut devenir un véritable pont pratique lorsqu'il a été bien calculé sur le plan des idées, ce qui doit être façonné à partir de l'idéalisme doit être une idée pratique provenant d'un sens pratique intérieur. Il faut ensuite avoir l'instinct, le



sentiment de savoir comment transposer une telle loi objective dans la pratique de la vie réelle. Alors on ne se demandera plus : comment porter ces choses dans la pratique de la vie ? Alors, on le saura : une chose devient immédiatement pratique grâce aux hommes et à leurs actions lorsque ceux qui comprennent ces choses sont suffisamment nombreux.

Aujourd'hui, on entend souvent : ces idées sont très belles et seraient très belles si on les imagine réalisées, mais les hommes ne sont pas encore assez mûrs pour cela. Dans la masse, ils ne sont pas encore assez mûrs. Qu'est-ce que cela signifie en fait quand on dit que la masse des hommes ne sont pas encore mûrs ? Celui qui connaît le rapport entre les idées et la réalité, celui qui voit le caractère de réalité que possède la vie pratique, n'a pas la même opinion de ces hommes ; il sait qu'il y a suffisamment d'hommes dans le présent qui, s'ils vont assez loin dans leur être intérieur, peuvent comprendre pleinement de quoi il s'agit. Ce qui les en retient n'est le plus souvent que le découragement. Il manque l'énergie pour vraiment pénétrer jusqu'à ce qu'on pourrait atteindre si seulement on pouvait développer une pleine confiance en soi. Ce dont nous avons le plus besoin, c'est au fond d'une chose que chaque individu pourrait aujourd'hui corriger de lui-même s'il regardait suffisamment la réalité. Mais alors que d'un côté on tombe dans le matérialisme, voire on se fait plaisir dans le matérialisme, de l'autre on est amoureux de l'abstraction, de toutes sortes de phrases abstraites et intellectuelles, et on ne veut pas du tout pénétrer dans la réalité.

Les gens pensent être pratiques déjà dans la vie extérieure ; mais ils ne font aucun effort pour regarder les choses de manière à pouvoir vraiment les connaître dans leur caractère de réalité. Aujourd'hui, par exemple, quelqu'un tombe sur une affirmation et adopte de suite cette affirmation. Il n'en prend que le contenu abstrait. Il peut donc s'éloigner de la vie, et non s'en rapprocher de plus en plus. Ou quelqu'un lit un bel éditorial : or écrire un bel éditorial aujourd'hui ne présente pas de difficulté particulière. Car on a tellement pensé dans la civilisation moderne qu'il suffit d'acquérir une certaine routine pour pouvoir ensuite enfile phrase après phrase. Il ne s'agit pas d'être d'accord avec le contenu littéral de quelque chose, mais de porter un jugement sur le rapport entre ce contenu et la réalité. Mais à l'heure actuelle, il y a beaucoup de choses à corriger, si bien que l'on est obligé de constater : les hommes d'aujourd'hui devraient avant tout aspirer à la vérité, à cette vérité qui les confronte courageusement à la réalité.

Voici deux exemples. Vous pouvez lire dans certaines statistiques, disons sur les États des Balkans – les gens s'informent aujourd'hui sur la situation du monde extérieur, jugent toute situation politique mondiale ou autre par des statistiques : tant de Grecs, tant de Serbes, tant de Bulgares ! Et on peut alors calculer quelles sont les revendications légitimes de l'élément grec, de l'élément bulgare, de l'élément serbe. Si vous y regardez de plus près, c'est-à-dire si vous combinez avec l'expérience ce que vous avez acquis comme aperçu abstrait du nombre de Bulgares, de Serbes et de Grecs en Macédoine, vous découvrirez peut-être que le père est enregistré comme Grec, le premier fils comme Bulgare, le second comme Serbe ! Maintenant, on voudrait savoir ce qu'il en est vraiment de la vérité. La famille peut-elle vraiment être telle que le père est grec, un fils bulgare et l'autre serbe ? Est-ce qu'on apprend vraiment quelque chose sur la réalité quand on dispose d'une statis-



tique sur ces conditions ? La plupart des statistiques établies dans le monde aujourd'hui sont basées sur de telles compilations, surtout, très souvent, dans la vie des affaires. C'est parce que les hommes ne ressentent pas le besoin de toujours passer de ce qu'on leur dit littéralement au contenu de la chose réelle, à la réalité ; c'est parce qu'ils ne font pas attention aux choses qu'il y a tant de jugements faux. Ils se satisfont de ce qui, à l'instar d'une couche superficielle de la vie, dissimule les vraies réalités. Or la première exigence dans la vie de notre temps est de s'acharner sur les vraies réalités, et non pas de faire des commérages sur la maturité ou l'immaturité des gens, mais de signaler les principaux problèmes. Les hommes ne les comprendront que quand il se trouvera d'autres hommes qui prendront la peine de découvrir ces problèmes et de les signaler avec suffisamment de force.

Second exemple : le monde a lu au début du mois de juin 1917 – une partie du monde, du moins, s'y intéressait encore – le discours du Trône de l'empereur autrichien de l'époque, Charles. Dans ce discours du Trône, il évoque à plusieurs reprises la démocratie de manière très contemporaine. J'ai lu beaucoup de choses sur ce discours : combien les gens étaient enthousiastes à l'idée d'annoncer la démocratie au monde, combien il était merveilleux que le monde entende parler de la démocratie. Eh bien, si l'on prenait le discours du début à la fin, simplement en fonction de son contenu littéral, c'était une belle prestation, un beau feuilleton, si l'on se contente d'apprécier le style, la composition des phrases, car elles veulent susciter le plaisir humain. Magnifique. Mais voyons la vérité. Il faut alors mettre dans son milieu ce qui est littéral. Il faut se demander : qui parle ainsi ? Dans quel environnement parle-t-il ? Et là, on voit le souverain médiéval debout dans son costume de couronnement, brillant et étincelant, le seigneur médiéval, ne cachant même pas ce qui se trouve dans son élucubration, entouré de ses paladins brillants et incrustés d'or ; quelqu'un de très médiéval, qui, s'il a dit vrai, a parlé différemment de la démocratie ! Quel est le discours sur la démocratie, aussi beau soit-il, littéralement, dans une telle élucubration ? Un mensonge sur l'histoire du monde ! Il faut revenir du contenu littéral des choses d'aujourd'hui à la vision de la réalité. Il ne faut pas seulement saisir les choses avec l'intellect, il faut entrer dans la vision. C'est précisément ce que demande la science de l'esprit. Se méprendre sur la réalité extérieure ne reste pas impuni. Celui qui veut connaître la réalité spirituelle au sens de la science de l'esprit, comme on l'entend ici, et qui ne veut voir que le monde spirituel, doit avant tout s'habituer à la vérité la plus absolue du monde des sens : ne pas se laisser tromper par ce qui se passe autour de lui pour ses cinq sens. C'est précisément celui qui veut pénétrer dans l'esprit qui doit utiliser ses cinq sens sains dans la vérité, et non se livrer aux fantaisies auxquelles s'adonnent les soi-disant hommes d'affaires, de nombreux praticiens très vénérés, auxquelles s'adonne quasiment le monde entier.



Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de lamentations geignardes à propos des hommes immatures ; ce dont nous avons besoin, c'est d'une indication sur la manière de devenir vrai, intérieurement vrai. Alors, on n'entendra pas les racontars sur l'esprit et l'esprit résonner toujours et encore dans le monde. Alors, on n'entendra pas non plus ce discours mensonger sur la différence entre le droit et la morale résonner dans le monde. Alors on entendra quelque chose résonner au sujet d'un travail pour acquérir l'esprit. Alors, on entendra quelque chose résonner sur la manière dont, lorsqu'on travaillera pour acquérir l'esprit, les hommes vivront dans des conditions telles qu'ils trouveront entre eux le même droit. Alors seulement il sera possible de parler de la manière dont l'économie, travaillée par l'esprit et le droit, pourra fonder une véritable société commune. Il est beaucoup plus nécessaire de se rendre compte qu'il y a suffisamment d'hommes qui se ressaisissent au moins intérieurement pour comprendre en eux-mêmes de telles indications. Il ne faut pas se lasser de souligner ces choses encore et encore. Il ne faut juste pas croire que, lorsqu'on dit que l'esprit doit régner, que cet esprit viendra dans le monde comme par magie. Non, cet esprit ne peut venir dans le monde que par le travail spirituel de l'homme. À ce propos également, il s'agit de devenir vrai, de ne pas répéter sans cesse dans le monde qu'il doit y avoir de l'esprit, mais de laisser la vérité résonner : l'esprit ne sera là que lorsqu'il y aura des lieux où l'on travaillera non seulement sur la nature extérieure, non seulement au sens du matérialisme, mais où l'on acquerra une vision spirituelle.

Comme je crois l'avoir montré dans ces conférences, qui ne sont qu'une tentative, une faible tentative, de cette vision de l'esprit émergera une véritable compréhension sociale des habitudes de l'humanité dans le présent et dans un avenir proche. L'important est précisément que les hommes deviennent vrais par rapport au spirituel et à l'effort spirituel. Car on ne peut trouver l'esprit que sur le chemin de la vérité.

Dire que les gens ne savent pas n'est qu'une excuse. Dans l'effort spirituel, il faut savoir que si l'on suit le mensonge inconsciemment, ce mensonge est aussi nuisible au monde que si on le suivait consciemment. Car à l'heure actuelle, l'homme a le devoir d'élever le subconscient pour éradiquer le mensonge dans tous les domaines, y compris le subconscient.

Réponses aux questions dans la version littérale : <http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/SWA/332a332a185219197730101919.html>



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

Soumettez-nous vos projets pour des collaborations fructueuses.

Contact :
François Germani +33 (0)950 263 598
francois@triarticulation.fr

www.triarticulation.fr

Dessin : Sylvain Coiplet

Informations diverses

- Choix de traduction
- Glossaire et lexiques
- Droits de propriétés

sont dans notre LIVRET D'ACCOMPAGNEMENT téléchargeable sur :
www.triarticulation.fr/AS/Com/index.html

La présente brochure vous est vendue au coût des frais nécessaires à la fabrication de la prochaine. Les besoins des collaborateurs travaillant au contenu et aux prochains projets restent à financer par des dons.

Vous pouvez nous soutenir : Titulaire du compte : Institut für Dreigliederung
IBAN : DE80430609671136056200 BIC : GENODEM1GLS
Formulaire de don en ligne : www.dreigliederung.de/institut/spenden
L'Institut étant d'intérêt général à Berlin, vous pouvez déduire vos dons de l'impôt suivant les conventions en vigueur (voir/www.triarticulation.fr/Soutien.html).
Donnez nous vos coordonnées afin que nous puissions vous adresser votre récépissé fiscal.

L'année 1919 est celle de l'engagement *public* de Rudolf Steiner pour une réorganisation de la société.

Il la commence par un cycle à Zurich en février (La question sociale - volume 328). Celui-ci servira de base à la rédaction de son livre « Les fondements de l'organisme social » qui sortira de presse juste lors de son arrivée à Stuttgart en avril.

Le présent volume n°332a de l'œuvre complète est le cycle de conférences qu'il tint en octobre de retour à Zurich, cette fois riche des expériences faites notamment lors de la campagne pour les conseils d'entreprise et aussi avec la fondation la première école *libre* pour les enfants des ouvriers de la fabrique de cigarettes « Waldorf-Astoria ».

Ces deux cycles constituent une introduction à la triarticulation au moins équivalente à son écrit dont on dit parfois même en contrées germanophones, qu'avec le temps, ils sont devenus plus difficile à aborder que ces deux cycles.

Il y développe en outre des aspects historiques que l'écrit ne permettait pas.

Le présent volume d'une traduction plus « fluide » et dépourvu des questions, réponses aux questions, notes de l'original, est publié comme 1ère introduction au propos de triarticulation sociale.

Alors bonne lecture!

