

Ernst TROELSTCH [1865-1923]  
PHILOSOPHE, THÉOLOGIEEN PROTESTANT ET SOCIOLOGUE ALLEMAND  
(1913)

# “Le XIX<sup>e</sup> siècle.”

Traduction du texte allemand “*Neunzehntes Jahrhundert*”  
par Lucien Pelletier, professeur de philosophie  
à l'Université de Sudbury (Ontario).

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
[Page web](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca). Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## **Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Ernst TROELSTCH

**“LE XIX<sup>e</sup> SIÈCLE.”**

Ce texte d’Ernst Troeltsch, qui a pour titre allemand « Neunzehntes Jahrhundert », a paru initialement au tome 24 de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Encyclopédie de la théologie et de l’Église protestantes], 3<sup>e</sup> édition, Leipzig, Hinrich, 1913, p. 244-260. Il fut à nouveau publié au volume quatre des *Gesammelte Schriften* [Oeuvres complètes] d’Ernst Troeltsch, édité par Hans Baron sous le titre particulier *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* [Écrits sur l’histoire intellectuelle et la sociologie de la religion] (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 614-649). Traduit de l’allemand par Lucien Pelletier (Université de Sudbury, Ontario, Canada). Traduction achevée le 31 mai 2017.

Le traducteur, le professeur Lucien Pelletier, nous a accordé le 31 mai 2017 son autorisation de diffuser en accès libre à tous cette traduction française dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Lucien Pelletier : [lpelletier@usudbury.ca](mailto:lpelletier@usudbury.ca)

Page Facebook : <https://www.facebook.com/lucien.pelletier.3>

Université de Sudbury, Ontario : <https://usudbury.academia.edu/LucienPelletier>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

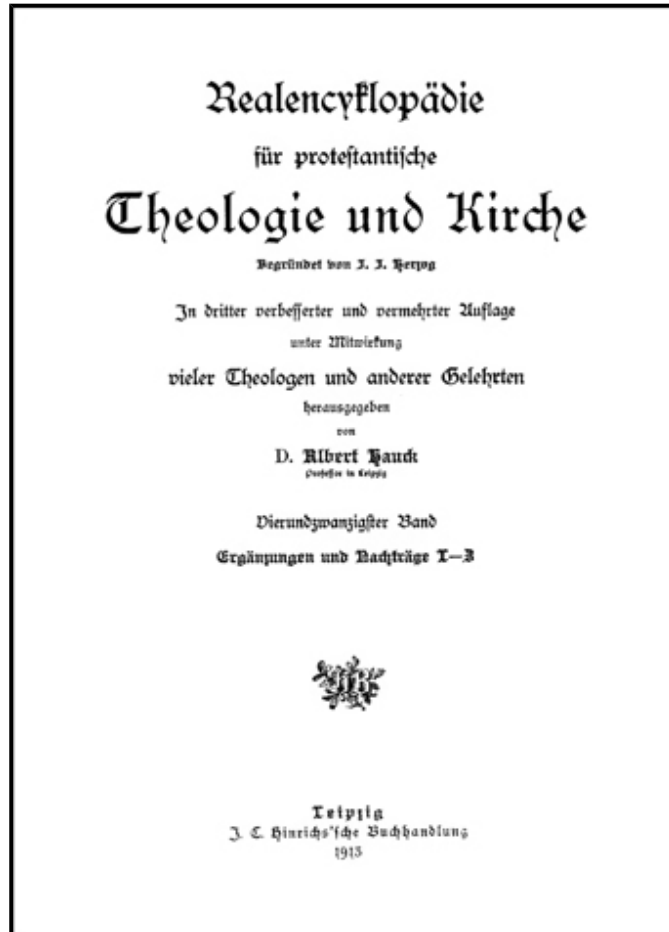
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 28 août 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Ernst TROELSTCH

“Le XIX<sup>e</sup> SIÈCLE.”



Ce texte d’Ernst Troeltsch, qui a pour titre allemand « Neunzehntes Jahrhundert », a paru initialement au tome 24 de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Encyclopédie de la théologie et de l’Église protestantes], 3<sup>e</sup> édition, Leipzig, Hinrich, 1913, p. 244-260. Il fut à nouveau publié au volume quatre des *Gesammelte Schriften* [Oeuvres complètes] d’Ernst Troeltsch, édité par Hans Baron sous le titre particulier *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* [Écrits sur l’histoire intellectuelle et la sociologie de la religion] (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 614-649). Traduit de l’allemand par Lucien Pelletier (Université de Sudbury, Ontario, Canada). Traduction achevée le 31 mai 2017.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

**[244]**

GS IV = [614]

Ernst TROELSTCH

“Le XIX<sup>e</sup> SIÈCLE.”

*Note du traducteur :*

Ce texte d’Ernst Troeltsch, qui a pour titre allemand « Neunzehntes Jahrhundert », a paru initialement au tome 24 de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* [Encyclopédie de la théologie et de l’Église protestantes], 3<sup>e</sup> édition, Leipzig, Hinrich, 1913, p. 244-260. Il fut à nouveau publié au volume quatre des *Gesammelte Schriften* [Oeuvres complètes] d’Ernst Troeltsch, édité par Hans Baron sous le titre particulier *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* [Écrits sur l’histoire intellectuelle et la sociologie de la religion] (Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 614-649). Traduit de l’allemand par Lucien Pelletier (Université de Sudbury, Ontario, Canada). Traduction achevée le 31 mai 2017.

Notre traduction tient compte des deux éditions. La pagination de la première édition est insérée dans le texte en caractères gras; celle de la deuxième édition est elle aussi insérée dans le texte, en caractères italiques.

---

[Retour à la table des matières](#)

[244]  
GS IV = [614]

## LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

La bibliographie est évidemment surabondante. Outre le fameux et brillant travail de dilettante de Houston Stuart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, 1903, je ne mentionnerai que les écrits suivants : Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, 1899 ; Georg Brandes, *Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts*<sup>5</sup>, traduit en allemand par Strodtmann, 1897 ; Rudolf Eucken, *Die Grundbegriffe der Gegenwart*<sup>3</sup>, 1904 ; Georg Grupp, *Die Kulturperioden des 19. Jahrhunderts*, 1896 ; Edmund Pfeleiderer, *Über den geschichtlichen Charakter unserer Zeit*, 1898 ; Rich. Muther, *Geschichte der Malerei im 19. Jahrhundert*, 1893, 1894 ; W. Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, 1912 ; Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, 1901, 1904 ; Jakob Burkhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905 ; Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, 1896 ; Paul de Lagarde, *Deutsche Schriften*, 1886 ; Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung*, 1906 ; Troeltsch, « Das Wesen des modernen Geistes », in *Preussische Jahrbücher*, 1907. En outre, on peut bien sûr recourir à toutes sortes de sources, principalement des journaux, revues, dictionnaires et encyclopédies, et, dernier mais non le moindre, le roman moderne, pour lequel on mentionnera en premier lieu le nom de Zola. Voir aussi un ouvrage inachevé qui part de très loin dans le temps : Breysig, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 1900, 1901.

1. À qui veut s'orienter spirituellement dans le présent et l'avenir, une tâche décisive s'impose : [comprendre les traits fondamentaux de la civilisation moderne](#). Ces traits ne se rapportent nullement au seul domaine de la pensée ; comme à toutes les époques, ils relèvent égale-

ment du domaine politique, social, économique et technique ; enfin, ils se rapportent aussi à la constitution psychophysique, à la tendance suivie par l'accroissement de la population et à son ampleur, et à l'adaptation du système nerveux aux circonstances générales de la vie. Mais, ici comme partout ailleurs, la substance spirituelle n'est pas simplement conditionnée par ces forces supplémentaires : elle leur fait face aussi et les conditionne en retour, en une interaction très complexe. Cet état de choses vaut tout particulièrement pour la civilisation moderne : elle est à ce point sensible à cette interaction que celle-ci en vient à jouer un rôle essentiel dans la conscience que notre époque a d'elle-même. Or cette interaction procure aussi à la civilisation moderne une substance spirituelle qui lui est propre, et qui s'entrelace aux circonstances objectives d'une manière tout à fait particulière et souvent contradictoire. Ces traits spirituels fondamentaux ont été créés par l'époque des Lumières, qui présuppose elle-même le Moyen Âge tardif, la Réforme et la Renaissance mais qui, aussi, apporte quelque chose de propre et de distinct de tout cela, l'irruption de l'esprit moderne. Tout de suite après les Lumières vient l'autre grand mouvement spirituel, l'idéalisme allemand, qui rayonne dans tout l'univers de la poésie, [615] de la philosophie et de la science historique. L'idéalisme allemand a approfondi et élargi les Lumières et fut ainsi mieux à même de redonner un droit relatif aux anciennes puissances culturelles de l'ère prémoderne, bien qu'il les ait lues à travers le prisme de sa conception historico-évolutive souveraine de la civilisation, qui voulait prolonger et élaborer tout l'acquis de l'histoire européenne en un idéal d'humanité riche et autonome. Évidemment, chacun de ces deux mouvements était lié déjà aux mouvements socio-politiques d'arrière-plan. Les Lumières étaient le fruit de l'absolutisme rationnel, lequel pour sa part avait dissous la civilisation ecclésiastique féodale ; c'est grâce aux nivellements qu'il avait opérés et à son esprit utilitaire purement séculier que cet absolutisme avait suscité les Lumières, outre le fait que sa propre puissance oppressive avait amené l'individu à s'émanciper de lui. Les Lumières adoptaient le parti de ceux qui voulaient la séparation de la société et de l'État : la société était porteuse de la culture spirituelle, scientifique et artistique, en même temps qu'elle acquérait son autonomie sous la forme d'une économie bourgeoise ; elle avait des exigences envers l'État et celui-ci devait s'y soumettre. Par la suite, la grande éruption des Lumières que fut la révolution a ouvert un abîme au sein de ce corps social nou-



vement constitué : une opposition entre, d'une part, la société cultivée et possédante et, d'autre part, le peuple inculte et ne possédant rien. Toute l'époque subséquente, jusqu'aujourd'hui, est occupée de ces problèmes : celui du rapport entre la société et un État se conformant aux nécessités de la *Realpolitik*, et celui de la cassure toujours plus grande au sein de la société. Mais quoi qu'il en soit, les Lumières, par leur orientation doctrinaire et fortement théorique aussi bien que par leurs intuitions humanitaires et éthiques, ont constitué une puissance propre, authentiquement spirituelle ; leur propagation à toutes les classes susceptibles de culture, du prince jusqu'au petit-bourgeois, montre bien à quel point elles ont été indépendantes des mouvements de classes, des intérêts socio-économiques et des critères politiques. L'idéalisme allemand, lui, fut beaucoup moins lié à un pareil soubassement. Il ne le présuppose qu'en un sens négatif : [245] parce qu'il s'appuyait sur une couche de la population suffisamment assurée économiquement et socialement et suffisamment dénuée de prétentions, il a pu se consacrer au seul pouvoir de la pensée, avant tout au sentiment esthétique-artistique et [616] à une vertu tout à fait idéale d'humanité. La classe sociale jouait évidemment ici un rôle, comme le montre le recours très copieux à l'Antiquité, accessible seulement à ceux qui avaient reçu une formation scolaire poussée ; mais ce n'était en aucun cas le facteur dominant. De même, les idéaux politiques et sociaux avancés par l'idéalisme allemand étaient conçus essentiellement en un sens éthique et philosophique : à l'encontre de l'individualisme des Lumières, ils s'efforçaient de rétablir l'unité organique de la société et la souveraineté du pouvoir politique. Si considérable qu'ait été l'influence de ce courant et si fortement que les groupes d'intérêt aient accaparé ces théories – celles du romantisme, pour être précis –, elles n'en étaient pas moins les rejetons de la pure pensée, une réaction purement spirituelle à l'individualisme atomiste et à la culture d'entendement des Lumières, marquée par l'utilitarisme.

À côté de ces deux grands types, le XIX<sup>e</sup> siècle constitue un troisième type de la civilisation moderne. Mais ce troisième type doit son unité beaucoup moins à des fondements intellectuels et affectifs similaires qu'aux effets de la structure économique et politique de la vie moderne. À cause de l'héritage double et contradictoire des Lumières et de l'idéalisme allemand, à cause aussi de l'infinie vivacité et de la

spécialisation de la science exacte ainsi que de l'énorme extension du cercle de ceux qui ont part aux biens de l'esprit, la substance de cet esprit est devenue extrêmement complexe et contradictoire ; [617] à cela s'ajoute encore le retour de ce qui avait été naguère le fondement spirituel de toute l'Europe : le christianisme. Ce qui, donc, caractérise en commun toute l'âme de ce [troisième] type consiste plutôt dans la prédominance des tendances économiques, techniques et sociales, ainsi que des tendances politiques à l'étatisation. En même temps, ce type subit une influence jusque-là inconnue, celle des mouvements de masse. Toutes ces forces ont très puissamment déterminé son esprit et se le sont asservi, de sorte que celui-ci, par une généralisation de soi dépourvue d'arbitraire, est enclin à faire dériver toute la culture spirituelle de rapports économiques et de mouvements de masse. Voilà donc le premier trait saillant de ce type, autour duquel gravite la vie de l'esprit, elle qui, dans ses grands traits, prend le relais des types antérieurs, les asservit à ces forces objectives, ou encore s'élève contre eux. C'est ainsi que l'esprit n'a connu de prolongement autonome véritable que dans les sciences spécialisées et que les formations spirituelles nouvelles et originales n'apparaissent qu'en opposition à la culture de masse démocratique et capitaliste. De même que l'idéalisme classique et le romantisme s'étaient opposés à l'absolutisme éclairé et à l'entendement atomiste, de même le xix<sup>e</sup> siècle prend fin sur une opposition à la culture démocratique capitaliste de l'impérialisme moderne et cherche à tâtons de nouveaux fondements pour l'esprit et la société. Aujourd'hui, le révolutionnaire de l'esprit rappelle sur bien des points le romantisme, mais son opposition est d'un autre genre et il est donc déterminé tout autrement ; si l'on ne saisit pas cette spécificité de son opposition, on sera tenté de ne voir rien de neuf et d'original dans tous ces mouvements, de n'y voir qu'une suite de la grande fragmentation qui semble devoir résulter de l'attitude fondamentalement individualiste du monde moderne et de son mélange sans fin avec les contenus culturels anciens. Mais ces mouvements, en vérité, sont des tentatives pour donner voix aux résultats spirituels, éthiques et religieux auxquels aboutissent les développements de ce siècle, tout en s'opposant à sa tendance dominante, la démocratie et le capitalisme. Dans ces circonstances, la substance idéale du xix<sup>e</sup> siècle comporte des facettes extraordinairement variées et conflictuelles, à quoi s'ajoute le penchant de son esprit à se concevoir lui-même dans une perspective psychologique historique, en tant

que résultat objectif d'un développement. [618] Cela confère à ce siècle un caractère de plus en plus prononcé de relativisme et d'historicisme qui, étant plus riche et plus vaste que l'esprit des Lumières [et] de l'idéalisme allemand, englobe une diversité bien plus grande, ce qui en retour le rend beaucoup plus indécis lorsque vient le temps d'occuper des positions normatives propres. Il s'agit là d'un esprit de scepticisme dans lequel les individus prennent des positions très particularistes (si tant est qu'ils prennent encore des positions), que ce soit un nationalisme chauvin, un socialisme humanitaire, une culture esthétique des sens, des convictions confessionnelles, ou de quelconques valeurs auxquelles on accorde arbitrairement sa préférence. Toutefois, ce scepticisme signifie rien moins que la lassitude, il s'accompagne dans les domaines concrets d'une atmosphère de progrès d'autant plus intense, de sorte qu'il apparaît davantage comme une recollection de l'esprit en vue de nouveaux départs que comme un épuisement des forces et un déclin. La civilisation européenne n'est pas en train de se dissoudre, elle progresse et est en voie de conquérir l'Orient, mais son [246] esprit véritable est plus difficile à saisir que jamais. Abstraction faite d'états d'âme occasionnellement disposés à la décadence et d'un surmenage nerveux, partout règne la confiance dans les grands développements à venir. L'esprit de cette culture est tendu vers des projets d'avenir que la perspective historico-évolutive veut grandioses, c'est pour ces choses que son cœur bat, et les auto-analyses historiques semblent préparer bien plus à ces développements futurs qu'à une fuite résignée dans le passé et dans un âge d'or révolu. En cela, cette culture se distingue de l'alexandrinisme et de l'autodissolution de l'État à la fin de l'Antiquité, malgré toutes les ressemblances.

Voilà notre analyse esquissée. Il s'agit de montrer d'abord les prolongements des deux types antérieurs que sont les Lumières et l'idéalisme allemand, puis le développement des sciences spécialisées, qui acquièrent leur autonomie par rapport à ces types. Mais surtout, le xix<sup>e</sup> siècle, à partir de son deuxième tiers, révèle clairement son caractère propre et principal : sous l'angle politique, il s'agit d'un impérialisme teinté de démocratie. C'est seulement si l'on observe les effets et les contrecoups suscités par ce système qu'on pourra dégager l'essence spirituelle propre à ce siècle. [619] Quant à la vie et à la pensée chrétiennes, elles s'entrelacent de multiples manières à tous

ces développements : on examinera, en conclusion, leur signification au sein de cet ensemble.

2. **Les prolongements des Lumières.** – Parmi les grandes puissances du xviii<sup>e</sup> siècle, le mouvement des Lumières a connu un fort recul, sous l'influence de l'idéalisme allemand (du romantisme en particulier), puis à cause de l'émoi provoqué par la découverte de ses conséquences lors de Révolution française, et, finalement, sous l'effet de la Restauration politique et ecclésiastique. Partout, les Lumières étaient alliées aux sciences exactes de la nature – qui, pareillement, eurent tout d'abord leur centre en France – et à toutes sortes d'efforts dans les domaines politique, économique et technique, et surtout, au principe démocratique qui s'emparait de tout le monde civilisé avec une force sans cesse renouvelée. En Angleterre, les grands représentants des Lumières sont Bentham et Mill, eux qui oeuvrèrent avec succès à la démocratisation de leur pays, certes en alliance avec les *dis-senters* de tendance démocratique mais orientés tout autrement sur le plan religieux. En France, il y eut la grande école du positivisme comtien, qui allia un utilitarisme éclairé au besoin de construction rationnelle de la société et qui, aujourd'hui, est étroitement associé à la démocratie française. L'esprit anticlérical de Voltaire et l'esprit démocratique de Rousseau y sont aujourd'hui plus puissants que jamais et ont réalisé la séparation de l'État et de l'Église tout en imposant de sévères restrictions aux nouvelles *associations cultuelles*<sup>1</sup>. En Allemagne, la révolution bourgeoise de 1848 a marqué le retour de l'esprit de l'*Aufklärung* qui, en un flux toujours croissant, s'est durablement emparé de vastes cercles du libéralisme ; par la suite, cet esprit a aussi conféré à la social-démocratie marxiste son orientation antireligieuse, purement intellectualiste et naturaliste. Quant à l'Italie, jusqu'aujourd'hui elle est presque entièrement sous l'influence du positivisme français. L'essence de ces Lumières consiste invariablement en un traitement intellectuel de tous les problèmes de la vie, en opposition à toutes les puissances historiques, autoritaires et vaguement mystiques ; un individualisme de principe, inspiré de l'atomisme des sciences de la nature, qui veut construire toute la société sur une base rationnelle et utilitariste pour le plus grand bien de l'individu ; [620] un optimisme et une foi au progrès, appuyés sur la victoire de l'enten-

<sup>1</sup> En français dans le texte (ndt).

dement et de la technique ; enfin, une interprétation de toutes les idées morales en un sens utilitariste et eudémoniste – et aujourd’hui, cette conception trouve dans la doctrine darwinienne de l’évolution un nouvel et solide appui. Par rapport au xviii<sup>e</sup> siècle, les Lumières ne se sont transformées que sur le plan religieux : en Angleterre et en Allemagne, le compromis habituel entre les Lumières et le christianisme a été dissous au profit du radicalisme antireligieux des Lumières françaises et il n’a pu se maintenir que dans les cercles de la petite-bourgeoisie. Les Lumières ont aussi éliminé le déisme et le théisme et, face aux problèmes évolutionnistes d’une époque marquée d’universalisme et de science historique, elles doivent à leur grand sauveur, le darwinisme, d’avoir pu extirper de la métaphysique toute dimension de finalité. Par ailleurs, elles ont dû prendre davantage au sérieux les difficultés inhérentes à l’édification rationnelle du corps social et elles se sont sociologiquement approfondies ; à nouveau, ici, le darwinisme leur est venu en aide en mettant à leur disposition un mécanisme biologique plus raffiné que les grossières constructions mécaniques d’avant. Aussi les Lumières sont-elles en mesure aujourd’hui d’estimer davantage l’organisation et les forces de communauté et de se muer en un socialisme démocratique individualiste qui, toutefois, ne satisfait l’individu que par le biais de l’organisation de la totalité. De même, elles s’en remettent, pour leur optimisme et leur foi en l’avenir, non pas tant à la raison individuelle qu’à la loi d’une adaptation et d’un développement progressifs, conception encore une fois ravivée par une théorie de l’évolution que l’entendement purement intellectuel [247] appréhende comme étant la somme d’expériences particulières et de leurs utilisations sensées. Mais au total, en dépit de toute la sociologie, les Lumières sont demeurées individualistes, utilitaristes et démocratiques, en prenant toutefois une orientation beaucoup plus immanente et naturaliste. (Jodl, *Geschichte der Ethik*2, t. II, 1889 ; F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*3, 1876, 1877.)

3. [Les prolongements de l’idéalisme allemand](#). – Reprenant et prolongeant les résultats des Lumières tout en surmontant leur esprit intellectualiste et utilitariste grâce à une intuition et une conceptualisation principalement esthétiques et historiques, l’idéalisme allemand a exercé sur tout le monde de la culture une influence extrêmement profonde. [621] Cette influence repose sur l’alliance en son sein de deux

grandes orientations contraires, le classicisme néo-humaniste et un romantisme foncièrement universaliste. Ces deux orientations partaient d'une même réforme esthétique et historique de la conception moderne. Recourant à l'Antiquité, le classicisme se centrait sur un idéal normatif valable pour toute culture, l'idéal d'humanité : essentiellement inspiré de l'Antiquité et reprenant en lui-même la vigueur et l'énergie éthique du christianisme, cet idéal se raccordait donc, tout au moins par là, à l'esprit normatif des Lumières. Le romantisme, en revanche, annulait à nouveau ce raccord par sa plongée absolument universelle dans tous les contenus historiques des civilisations, qu'il pénétrait grâce à l'empathie esthétique ; il en surmontait le disparate grâce au libre jeu de l'imagination survolant toutes choses, en une vision d'ensemble tout à fait subjective, ou sinon, il succombait à ce disparate en se faisant sceptique. Du point de vue éthique, le principe classiciste procurait un support plus ferme ; en outre, il trouvait dans la riche et puissante personnalité de Goethe un représentant dénué de tout dogmatisme, tandis que la substantielle doctrine de Hegel le renforçait philosophiquement. Toutefois, ce principe était aussi allié au néo-humanisme qui, lui, faisait de moins en moins le poids face à l'esprit réaliste et technique de la démocratie et rétrécissait la culture moderne. À cet égard, le principe romantique était bien plus riche et fécond : il enrichissait merveilleusement la connaissance historique, il reprenait à son compte l'élan chrétien vers l'infini et il se montrait davantage à la hauteur de la vie moderne en ce qu'elle a de souple et d'incommensurable. Aussi longtemps que les deux courants se complétaient, leur influence fut considérable. Partant de Herder et de Hamann, de Goethe, Schiller et W. von Humboldt, de Novalis et Schleiermacher, de Schelling et Hegel, des écrivains et historiens romantiques, leur influence s'étendit jusqu'à Carlyle et Emerson, Jourdain, Renouvier et Bergson ; dans l'Italie d'aujourd'hui, Croce est leur représentant. On avait ainsi créé une combinaison extrêmement souple d'éléments : une métaphysique idéaliste à tendance panthéiste, des critères logico-éthico-esthétiques *a priori* offrant un point d'ancrage à la liberté, une faculté illimitée d'empathie historique, une croyance téléologique idéaliste en l'évolution, une vive sensibilité, un effort subjectif infini, un humanisme grécisant et [622] toute la plénitude de la réalité moderne. De nouveaux idéaux sociaux et étatiques ont aussi bourgeonné sur ce sol : un esprit essentiellement aristocratique, farouchement opposé à toute démocratie, ainsi qu'une concep-

tion organique de l'État, proche de l'idéal platonicien, dans laquelle l'État était vu comme la réalisation de l'idée d'humanité et comme une organisation stable mettant les groupes particuliers au service de cette même idée. Pourtant, si puissant qu'ait été ce mouvement d'idées, il n'a pas, pour l'essentiel, donné forme à l'esprit du xix<sup>e</sup> siècle et ne l'a pas récapitulé. Au contraire, il a succombé pour une part à l'esprit réaliste, démocratique et capitaliste et, pour une autre part, il s'est exténué dans ses propres oppositions entre classicisme et romantisme. Le néo-humanisme, au fond, n'a vaincu que dans les écoles, dans l'éducation des élites ; de ses idéaux sociaux et étatiques, presque rien ne s'est réalisé. En outre, les conceptions et les besoins positivistes et réalistes ont mené une lutte à ce point passionnée à cette école qui procurait une éducation historique, éthique et esthétique appuyée sur la culture grecque, que cette éducation s'en est trouvée en partie limitée et en partie renversée ; on ne peut donc affirmer que le néo-humanisme ait réellement déterminé l'esprit du monde moderne. De ce courant, seule émerge dans tout le siècle la figure de Goethe, elle seule a eu un impact véritable. Mais même Goethe est de moins en moins perçu sous l'angle néo-humaniste. On voit en lui l'effort le plus considérable à avoir été tenté d'une centration de la culture humaine moderne ; mais cet effort n'a été possible qu'en s'imposant et en consentant à des limites bien sensibles ; sur le plan socio-politique, en particulier, Goethe s'en est tenu à une société hiérarchisée dans laquelle les rangs se limitent les uns les autres consciemment, tout cela comme condition préalable à son aristocratie de la culture. Le romantisme subjectiviste, lui, plus souple mais aussi moins structuré, a eu un effet plus durable et puissant. Il commença par célébrer le classicisme en tant que néo-paganisme poétisé ; mais ensuite, il a glorifié avec tout autant de ferveur le Moyen Âge et les littératures italienne, espagnole, française et orientale, il a célébré le réalisme sans préjugés de Shakespeare et, finalement, il a réveillé le monde indien et perse. [248] Il a affiné et étendu le sens historique à l'infini, il a fait mieux voir la totalité de la vie et ses interactions et, selon le besoin qu'on ressentait d'apporter un complément aux grandes orientations réalistes de la culture, il a projeté son éclairage poétisant tantôt ici, tantôt là. [623] Si, ce faisant, il a conforté les tendances ecclésiastiques et politiques restauratrices, il faut voir là pour partie une protection qu'il érigeait contre son propre relativisme et, pour une autre part, son penchant au paradoxe et à la glorification poétique de la forme d'esprit antiration-

nelle. Il est vrai que le romantisme a eu une importance pratique considérable dans cette direction [restauratrice], mais la réaction, qu'il a renforcée, a pu bientôt se passer de lui et a développé un esprit dogmatique et normatif qui lui est tout à fait contraire. En aucun cas, du reste, le romantisme ne s'est réduit à cela : au même moment, il proclamait la souffrance universelle et cultivait un aristocratismes culturel. Avec la popularisation de Schopenhauer, il en appelait au monde de l'Inde contre le prosaïsme et la médiocrité de l'Europe ; et lorsqu'apparurent les premières réactions contre la démocratie et le capitalisme et qu'un nouvel élan métaphysique s'éveilla, il lui prêta aussi les ressources de son imaginaire, à la fin du siècle. Mais on ne peut parler avec plus de précision de ce néo-romantisme que si l'on caractérise aussi ce à quoi il s'oppose. Le romantisme, en tout cas, ne se réduit nullement à un principe de restauration ecclésiastique et politique, comme on l'affirme souvent : il est aussi, et plus encore, et bien plus essentiellement, le principe d'une autonomie et d'un raffinement spirituels extrêmement radicaux. Toutefois, parce que son contenu était dénué de toute orientation normative, il a donné lieu aux effets les plus divers et contradictoires et, bien qu'il ait imposé sa présence toujours renouvelée, il n'a pourtant pas déterminé véritablement l'esprit du siècle. (Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, 1909, 1912 ; Spranger, *Wilhelm von Humboldt*, 1909 ; Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 1896, 1897.)

4. Plus que ces orientations générales, ce sont [les sciences particulières qui ont déterminé l'esprit du siècle, en acquérant leur entière autonomie à l'égard de la philosophie et en se spécialisant de plus en plus](#) ; en outre, grâce aux échanges entre nations, des sciences que jusque-là leur caractère national avait beaucoup séparées les unes des autres s'internationalisèrent et s'homogénéisèrent considérablement. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui furent respectivement le grand siècle des sciences de la nature et celui des réformes et de la philosophie, [624] les sciences spécialisées ne s'étaient constituées que selon certaines grandes orientations et demeuraient étroitement liées à la pensée philosophique ; mais à présent, une surabondance de problèmes particuliers très spécialisés apparaissait, comme conséquence de ces impulsions accumulées depuis deux siècles que sont la division nouvelle entre sciences de la nature et sciences historiques et leur fécon-



dation mutuelle dans le concept d'évolution, les besoins techniques et l'étatisation de la science, la dialectique de la science qui, de chaque solution, tire un nouveau problème, et, dernier mais non le moindre, le développement de la presse et du marché des livres. Désormais, les problèmes sont à ce point surabondants que bien souvent, les travailleurs de disciplines relativement apparentées ne peuvent plus s'évaluer et se contrôler mutuellement et que ceux de diverses branches d'une même discipline ne peuvent souvent plus se comprendre les uns les autres. Certes, de l'une à l'autre discipline, les liens pratiques ne manquent pas, mais ils relèvent non pas de la philosophie et de la vision du monde, mais des sciences de la nature et de la technique – laquelle connaît un développement proprement stupéfiant et fulgurant, comme on n'en avait pas vu en deux mille ans –, ou encore des sciences historiques, politiques et économiques, de l'administration pratique de l'État, des réformes sociales, ou des habillements historiques du *pathos* national. Une fois engagé sur cette voie, l'esprit de l'explication scientifique et de l'examen historique s'est saisi de tout et a intellectualisé et historicisé jusqu'à la religion et l'art, en somme tout ce qui désire avoir part à la culture, laquelle à présent est essentiellement scientifique. La culture ne se définit plus d'abord par l'art, qu'il soit classique ou romantique, mais par les sciences concrètes et par l'histoire. C'est sous cette forme qu'elle pénètre dans les écoles primaires et qu'elle devient la base du progrès économique. Tout cela s'accompagne de l'internationalisation des sciences, telle qu'elle s'exprime à travers les congrès internationaux, les comptes rendus savants et les revues, et qui exige de chaque chercheur qu'il connaisse les quatre langues en usage dans les congrès. Ici encore, il est manifeste que la science s'est dissociée de ses composantes proprement métaphysiques – lesquelles, bien sûr, sont demeurées beaucoup plus liées aux diversités nationales – ; et par ailleurs, l'idée propre au XIX<sup>e</sup> siècle s'exprime à nouveau ici : celle d'une culture scientifique mondiale qui, par le biais de la science positive, [625] unirait tous les peuples de la terre, jusqu'aux Chinois et aux Japonais, en un monde commun régi par l'entendement. À cela correspond un labeur indescriptible et un plaisir toujours neuf de la découverte dans le domaine de la science et des publications ; les publications, en particulier, stimulées par l'industrie capitaliste de l'édition, [249] ont atteint une ampleur qui dépasse tout ce qu'on avait pu imaginer jusque-là. Le dynamisme et le succès de la spécialisation scientifique sont

peut-être des traits dominants du siècle, à tel point qu'on se demande combien de temps l'esprit et les nerfs de l'être humain vont supporter cette surabondance de savoir et de travail intellectuel, combien de temps, au vu de ce morcellement, on pourra encore parler d'une maîtrise et d'un avancement ordonnés.

Malgré toute cette opacité, on peut bien sûr délimiter les principaux courants des sciences spécialisées. Le premier courant est celui des sciences de la nature, qui prolonge les grandes traditions des deux siècles précédents ; l'autre courant est celui des sciences historiques, issu de la critique des Lumières ainsi que de la valorisation positive de la vie opérée par l'idéalisme historico-évolutif. La grande conquête du xviii<sup>e</sup> siècle, l'explication mécaniste de la nature, a refait surface au début du xix<sup>e</sup> et a victorieusement contrecarré l'irruption d'un idéalisme imaginaire qui prêtait une âme à toutes choses. Cette explication, monnayée par les mathématiques, l'astronomie, la physique, la mécanique et, en particulier, par ces deux nouvelles sciences que furent la chimie et la physiologie, rendait compte de toute la nature. Le couronnement de tout cela est le principe de la conservation de l'énergie : condensé d'une série d'expériences menées dans de nombreux domaines, ce principe permet de soumettre tout le monde matériel à la loi causale de la quantification des énergies, loi de l'équilibre atteint par l'échange ou par le changement de forme des quanta d'énergie. Le concept d'atome est remplacé par celui des unités d'énergie, ce qui confère à l'électricité et au règne des forces radiantes une influence croissante. Certes, bien des concepts fondamentaux de la mécanique classique se sont vu ébranlés, comme par exemple les lois d'inertie et d'invariance de la matière, et le concept de causalité a dû constamment s'adapter à la réalité. Mais les effets épistémologiques et philosophiques de ces ébranlements ne sont pas encore [626] partout sensibles et n'ont pas encore transformé le concept classique de nature. En revanche, la transposition des concepts mécaniques à la biologie et à l'évolution des organismes a acquis partout une extrême importance ; grâce à elle, le monde de la vie qui, auparavant, n'était pas accessible au concept moderne de nature, s'ouvre désormais à lui. La découverte des cellules et de la formation des espèces naturelles a donné à ce concept de nature une extension et une intensité considérables malgré le fait que, après un premier triomphe du darwinisme et du lamarckisme, d'importantes divergences d'opi-

nions soient réapparues aujourd'hui et que, récemment, le vitalisme ait resurgi. C'est sur ces points surtout que l'influence de la science de la nature sur la vision du monde est importante. La stricte relation causale d'échange énergétique dans tout l'univers, y compris dans la vie organique, a soulevé à nouveau la question du rapport entre la nature et l'esprit, le corps et l'âme. À cela, le matérialisme français du xviii<sup>e</sup> siècle et les grands médecins parisiens du début du xix<sup>e</sup> siècle n'ont cessé de proposer une réponse qui semble aller de soi, la réponse matérialiste. Ceux qui s'y sont soustraits n'ont pu le faire qu'en considérant les processus naturels et les processus psychiques comme deux aspects différents de la même substance, ce qui revient à réduire l'esprit tout entier à un épiphénomène de la causalité naturelle, seule transparente, et à livrer tout le monde psychique à un déterminisme radical de type naturaliste, à quoi l'on a dû associer l'hypothèse générale d'une animation de toute la matière par l'âme. Ces principes sont la racine du panthéisme naturaliste, ou monisme, aujourd'hui si populaire et qui sert à plusieurs de vision du monde « scientifique » au sens de la science de la nature. Or, à l'inverse, la science de la nature rigoureuse et spécialisée, sentant bien le caractère de plus en plus problématique de ses concepts fondamentaux, a retraité dans un travail pointu de spécialistes. Les sciences de la nature se sont rendues indépendantes de toute question relative à la vision du monde.

Tandis que les sciences de la nature demeuraient apparentées aux Lumières et, quant à leurs effets pratiques, adoptaient une posture intellectualiste utilitaire, les sciences historiques, elles, sont issues pour l'essentiel de l'idéalisme allemand et des grands mouvements politiques du siècle. [627] Les Lumières élaboraient une science historique qui se voulait essentiellement une critique de la version ecclésiastique de l'histoire universelle et une émancipation à son égard ; cette science historique procédait presque partout de façon normative et mesurait l'histoire à l'aune de critères culturels fixes et rationnels. L'idéalisme allemand, en revanche, promouvait un concept idéaliste de développement, celui d'une idée ascendante se manifestant partout sous forme individuelle ; par suite, il considérait les choses de manière relative, il les abordait avec une empathie toute artistique et il les reconstruisait de même manière, il était sensible à l'inconscient et à l'intuitif, et il se vouait tout entier aux faits, à la plénitude du devenir. Les travaux d'histoire politique faisaient une lecture des événements

empreinte de *pathos* national et, ce faisant, devaient eux aussi s'abandonner aux faits concrets et vivants, bien qu'ici l'histoire libérale [250] en soit restée longtemps aux procédés des Lumières. Enfin, d'innombrables questions critiques surgissaient de tout cela, qui donnèrent lieu à un art particulier, la critique des traditions et l'édition des sources ; cet art devint presque une fin en lui-même et il jeta le trouble dans toute la science historique, qui fut prise du sentiment de sa non-fiabilité du point de vue critique. Il y eut, dès lors, une floraison de la pensée historique, des exposés historiques et de la recherche, et c'est pourquoi l'on qualifie souvent le xix<sup>e</sup> siècle de « siècle de l'histoire ». Sous l'influence du classicisme et du romantisme, la recherche se consacra d'abord aux contenus esthético-littéraires et à l'esprit de la langue des différents peuples. Par la suite, les grands destins nationaux firent en sorte que le caractère national, l'esprit commun et les institutions de chacun des peuples devinrent objets d'étude ; on visait, ce faisant, la production ou la consolidation d'un esprit commun national, ainsi que la fondation d'exigences politiques. À l'encontre de cette histoire politique d'inspiration patriotique, l'histoire culturelle se donna, quant à elle, un vaste horizon, prenant en compte tout ce qui est humain et se souciant d'expliquer par la causalité historique les diverses formations culturelles et leurs relations. Mais ce faisant, on perdait de vue le centre de tout cela et l'on se privait de tout critère de jugement. Il fallait un support stable pour cette recherche causale dénuée de jugements de valeur ; aussi s'enquit-on des méthodes des sciences de la nature, du concept naturaliste d'évolution et de la psychologie des peuples, sans pour autant que la conscience historique y gagnât quelque chose d'essentiel. Finalement, on en vient, aujourd'hui où prédominent les problèmes sociaux et économiques, à considérer [628] l'histoire sous l'angle des facteurs économiques et techniques qui sont à la base de la société et relativement auxquels tout le reste est déclaré superstructure idéologique. Ces mutations de la science historique ne font que refléter l'abandon de toute norme et de tout idéal stable de l'essence humaine, ainsi que le sentiment selon lequel les grands changements à venir doivent être préparés par une connaissance historique qui nous permet d'appréhender notre propre devenir. En l'absence de cette orientation vers l'avenir, la science historique se mue en un simple historicisme qui ranime de façon purement relative des formations quelconques du passé, tout en donnant l'impression pesante et lassante d'une connaissance historique univer-

selle ne débouchant, pour le présent, que sur un stérile scepticisme. Dès lors, le déterminisme naturaliste joint ses effets paralysants à ceux du relativisme historique, tout aussi débilitant. Cela a produit des phénomènes bien connus de lassitude et de blasement au sein des cercles de culture scientifique. L'historicisme est un des traits importants de l'âme telle que l'a conçue ce siècle. (John Th. Merz, *European thought in the 19th century*, 1896, 1903 ; J. Goldstein, *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*, 1911 ; Poincaré, *Der Wert der Wissenschaft*, traduit en allemand par Weber, 1906 ; Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912 ; Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 1911 ; Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode in der Geschichtsphilosophie*, 51908.)

5. **La philosophie.** – Dans ces circonstances, la philosophie était en situation précaire. Son courant idéaliste, auquel Descartes et Leibniz avaient donné une si grandiose naissance, avait été puissamment approfondi par Kant et Fichte et reprenait à son compte le classicisme, le romantisme et la science historique, pour produire des effets d'une importance très considérable. Jusqu'en Angleterre et en France, les spéculations de la philosophie de l'identité et de la philosophie évolutive idéaliste s'imposaient dans toute formation de la pensée. Mais plus cette métaphysique se faisait hardie et englobante, plus elle se trouvait broyée par ses propres contradictions – et sur ce point, Schopenhauer et le vieux Schelling ont bien mis en évidence les problèmes posés par l'irrationalisme présent au cœur de ce rationalisme apparemment tout-puissant. De plus, cette philosophie se voyait refoulée par les intérêts pratiques de la vie politique et sociale, économique et technique. En outre, l'empirisme sensualiste, avec sa positivité anti-spéculative, était demeuré toujours vivant en Angleterre et surtout en France [629] et il reprenait maintenant le dessus. Par ailleurs, le développement des sciences spécialisées positives et alignées sur l'expérience imposait d'urgence à la philosophie la tâche de leur unification. D'où l'importance du positivisme, qui s'est borné à établir une gradation entre ces diverses sciences et à formuler une doctrine de l'utilité sociale de ces connaissances positives en refusant, par ailleurs, toute métaphysique, même celle qui revêtait toutes choses d'un concept uniforme de causalité. Là où, malgré tout, le positivisme s'efforçait de parvenir à une métaphysique, il prit les traits d'un panthéisme agnostique, comme

chez Herbert Spencer. Là où il se cherchait des fondements épistémologiques, il prit les traits d'un psychologisme naturaliste qui, s'aidant du darwinisme, considérait tous les contenus psychiques comme des conglomerats d'éléments minimaux d'expérience, explicables empiriquement par les lois naturelles de la psychologie ; découvrant de la sorte les lois de la vie psychique, il ramenait la connaissance à un produit aisément compréhensible de l'expérience et il entreprit un façonnement pratique rationnel de la vie – il s'agit principalement ici de la pédagogie – en [251] tirant profit des lois naturelles de l'âme, à présent enfin dévoilées ; en assortissant cela d'un besoin métaphysique, on obtint un panpsychisme naturaliste. Il existe une troisième variante de ce positivisme, qui veut rendre justice aux besoins idéaux plus riches de la vie ; elle aborde tous les éléments scientifiques et logiques de façon purement provisoire et sceptique, se donnant ainsi la liberté d'une évaluation très subjective opérée par la volonté optant librement ; cette théorie se désigne elle-même du nom de pragmatisme. Face à tout cela, la philosophie idéaliste était en très fâcheuse position, avec son besoin de nécessités et de valeurs absolues. Elle se réfugia d'abord dans l'histoire de la philosophie, à laquelle Hegel avait donné une impulsion décisive et qui, en montrant à l'œuvre la dialectique de l'idée, avait illustré le pouvoir de la pensée, tout au moins en ce qui concerne le passé. Cet historicisme philosophique donna lieu ensuite au retour à Kant et à son affirmation, suivant des principes méthodiques, de vérités logiques absolues et de postulats pratiques. Dans le même sens, sur un plan purement logique mais aussi en vertu de la situation présente, on sentit le besoin d'être délivré [630] du naturalisme. D'où le renouveau du transcendantalisme, le fait philosophique le plus important du siècle. Par la suite, le kantisme renouvelé a réintroduit à peu près tous les problèmes métaphysiques de l'idéalisme passé, et ce, en vertu d'une démarche logique identique, ainsi que sous l'influence des études historiques ; toutefois, il fit abstraction de la philosophie de la nature, laquelle demeure aujourd'hui encore sous l'influence victorieuse des sciences exactes mais, ce faisant, confirme constamment l'idéalisme dans sa lutte contre le naturalisme. Cette difficulté traverse toute la philosophie métaphysique, de Lotze à Wundt, et toute la philosophie d'orientation essentiellement méthodologique et épistémologique, de Cohen à Rickert. Mais, comparée à ce qu'elle était à l'époque de Kant, elle s'est extraordinairement accrue du fait que les sciences spécialisées devant être maîtrisées sont infini-

ment plus riches et que, en particulier, la biologie et la psychologie modernes ont étendu la mécanisation à des domaines que Kant n'imaginait pas en être susceptibles. Le point central ici est toujours le concept de liberté, un concept lié à celui de valeurs logiques et pratiques absolues et qui se heurte constamment au concept de nature, concept rigoureusement clos, pensé en conformité avec le principe de la conservation de l'énergie. Affirmer le caractère phénoménal de l'ordre naturel n'est ici que de peu d'utilité, si la raison qui le produit et le met en valeur est elle-même sans cesse happée psychologiquement dans cet ordre causal et si le domaine de l'intelligible ne peut pas rompre concrètement l'ordre phénoménal. On comprend, dans ces circonstances, que le concept d'un irrationnel volontariste, introduit par Schopenhauer et Schelling, gagne de plus en plus d'influence ; toutefois, il ne s'allie que difficilement aux présupposés rationnels caractéristiques de toute méthodologie et de toute axiologie. L'opinion générale considère le problème de la liberté comme réglé : ou bien elle le supprime au moyen du naturalisme, ou bien elle l'étude vaguement par une double approche du réel. Ce problème, pourtant, coïncide avec celui du rapport entre le rationnel et l'irrationnel, entre le fait et l'idée, et, aujourd'hui plus encore qu'à l'époque de Kant, il est l'enjeu central de toute philosophie désireuse de compter pour la civilisation en général. Mais aujourd'hui encore, on n'a pas de grand système qui tiendrait compte de la situation nouvelle et qui parviendrait à rendre justice à l'ensemble des problématiques apparentées à celle de Kant. [631] Il y a certes une volonté nouvelle de philosophie, mais pas encore de philosophie nouvelle. Il est permis cependant d'en voir les prémices chez les logiciens et les épistémologues néo-kantiens qui ont cassé le naturalisme psychologique, mais surtout chez Bergson, lui qui a réalisé la critique de la psychologie contemporaine en se tenant sur le terrain même de la psychologie. Tout cela, certes, redonne à la philosophie une importance considérable, mais elle n'a pas retrouvé et ne retrouvera vraisemblablement pas le rôle dominant qui était le sien au xviii<sup>e</sup> siècle. Tantôt elle se mesure avec les sciences spécialisées et tantôt avec la vie souveraine, qui se déploie bien plus puissamment dans l'activité politique et sociale, dans la littérature et l'art, dans la formation que la personne se donne à elle-même et dans les masses si indigentes ; tantôt encore, elle lutte contre les inconséquences de ses propres principes, qui ne s'acquittent de la tâche posée à toute philosophie moderne – faire la synthèse du

concept moderne de nature et du monde idéal de l'esprit – qu'en établissant des médiations illusives. Selon toute apparence, le puissant déploiement de la vie, des forces athéoriques et de l'irrationnel ne permettra pas à la philosophie de retrouver le rôle doctrinal dominant qui fut le sien lors du premier siècle d'émancipation à l'égard de la civilisation ecclésiastique, le xviii<sup>e</sup> siècle ; et les sciences spécialisées, quel que soit leur besoin d'une synthèse englobante, vont continuer d'assumer la direction proprement scientifique. En tant que théorique, la philosophie sera essentiellement [252] une doctrine épistémologique de la méthode ; en tant qu'axiologie, elle maintiendra son rapport vivant avec les mouvements de l'histoire réelle. En tant que métaphysique, elle ne pourra que consolider les soubassements de tout cela, en ayant le fort sentiment que toute métaphysique de ce genre est conditionnée par la subjectivité des personnes. On conçoit, dans ces circonstances, que la philosophie ait toujours laissé une place à côté d'elle pour la métaphysique dogmatique des Églises, laquelle n'a cessé d'exercer son pouvoir d'attraction ; et l'on comprend également que la pensée dite moderne n'ait pu engendrer une vision unitaire du monde. De ce point de vue, les puissances pratiques et athéoriques de la vie conservent une importance décisive et si la métaphysique philosophique peut les remodeler et les adapter, elle ne peut jamais les produire. À cet égard, la philosophie moderne s'éloigne considérablement de celle des Lumières et de la spéculation de l'idéalisme allemand, bien que, évidemment, [632] les nostalgiques de son dogmatisme scientifique ne manquent pas. (Windelband, *Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, 1909 ; Höffding, *Moderne Philosophen*, traduit en allemand par Bendixen, 1905 ; A. Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*2, 1904 ; Frischeisen-Köhler (dir.), *Weltanschauung*, 1911.)

6. **Le capitalisme.** – Ce qui, en revanche, s'impose de plus en plus comme le maître véritable du siècle, c'est cette structure socio-économique que l'on désigne du nom de capitalisme et qui s'accompagne d'un énorme accroissement de population. On n'abordera pas ici le problème très complexe et multidisciplinaire de sa genèse, ni non plus celui des raisons de l'accroissement de la population. Il s'agit là d'un des objets les plus importants de l'autoréflexion de ce siècle et il mobilise une grande partie de la recherche historique actuelle. Souli-



gnons toutefois que les raisons expliquant le capitalisme ne consistent nullement en de simples déplacements extérieurs et contingents et qu'elles tiennent plutôt au développement spirituel, scientifique, philosophique, éthique et religieux de l'Europe moderne. On trouve en Chine une densité de population comparable, mais il s'agit là d'un monde idéal différent, d'une société extrêmement patriarcale qui s'appuie sur des motifs éthiques et religieux tout autres, et les problèmes de peuplement y trouvent donc des solutions toutes différentes. Si complexes que soient les origines, le résultat pratique, lui, est clair. Le fait décisif, ici, est que cette nouvelle forme de vie se soit imposée, en Angleterre d'abord, puis en France à partir des années trente, puis en Amérique, ce pays d'exploitants agricoles et de planteurs, enfin aussi dans une Allemagne alors en train de s'unifier sur le plan de la politique commerciale et qui libérait les paysans de leur dépendance, et, pour finir, dans tout le monde civilisé. Cette forme de vie a entraîné un gigantesque accroissement et la mécanisation totale de la production des biens et de leur écoulement, donc aussi la mécanisation du travail, de la société et, finalement, de toute la vie. [633] L'ancienne économie domestique patriarcale était plus ou moins complétée par une activité d'écoulement aux règles établies et par un commerce régi en conséquence ; or tout cela s'est vu remplacé par la grande entreprise, avec sa production et sa distribution de biens de masse. La civilisation féodale, paysanne et citadine, fut remplacée par la civilisation industrielle et marchande, en lien étroit avec le développement de la technique et de l'exploitation des populations paysannes que ne pouvait contenir la campagne. Or la grande entreprise dépend elle-même, en son origine et ses effets, de l'établissement d'une économie monétaire et, plus encore, d'une économie de crédit qui s'entend à mobiliser pour ses entreprises la moindre piécette épargnée et qui, par son système stable de taux d'intérêt, attire dans son filet l'ensemble de la population, depuis le prince et le financier jusqu'au producteur de céréales et au petit épargnant. On doit, pour cela, disposer librement des masses dépendantes aux fins de la production ; il faut aussi des chefs industriels et des financiers très perspicaces et capables d'initiatives à haut risque ; il faut une éducation populaire générale orientée vers la pratique et les réalités concrètes, et il faut que règne sans partage l'esprit calculateur marchand. Cela s'accompagne aussi du phénomène caractéristique des temps modernes, la grande ville, avec son amoncellement toujours croissant d'êtres humains, ses agglomérations ou-

vrières, et avec les effets éthiques et idéels <sup>2</sup> que cela provoque sur une masse aliénée de la nature et de la vie immédiate. Cela entraîne aussi l'internationalisation du capital et de l'économie, un horizon qui soudain s'élargit aux dimensions du monde, le déplacement de tous les problèmes politiques vers l'économie, et l'intégration de tout le monde non civilisé en tant qu'acheteur et fournisseur des indispensables matières premières. C'est ainsi que cette civilisation ferme la boucle en intégrant le Japon et la Chine et que les peuples économiquement dominants essaient de se partager la terre entière, soit par possession directe, soit en créant des sphères d'influence protégées. Tout cela met fin, pour l'essentiel, à l'ancienne conception patriarcale du travail, à l'économie domestique, à l'ancienne conception du métier, à la seigneurie, à ses fiefs et à toute la noblesse fondée sur ce système, au rapport personnel que l'on entretient au produit de son travail, à la forme personnelle [253] conférée aux biens, à la simplicité de vie adaptée aux dons de la nature. Du monde ancien, seuls subsistent quelques îlots. Le statut de la famille [634] et donc de la femme et des enfants se transforme. Le mouvement des travailleurs, le mouvement des femmes, les mesures publiques d'aide à l'enfance et le travail des enfants sont de cela des conséquences naturelles. Avec ce travail rationalisé de tous et cette énorme production de biens, un nouveau besoin s'impose si l'on veut accroître le capital : il faut rapidement remplacer les biens, créer des besoins toujours nouveaux et rendre rapidement obsolètes les biens anciens. Toute la société est agitée d'une précipitation démesurée, à quoi s'ajoutent des moyens de transport fabuleux et des agences de presse fonctionnant à la vitesse de l'éclair. Par ailleurs, il faut compenser l'épuisement du système nerveux, qui est la conséquence nécessaire de tout cela, par une foule de nouveaux loisirs et de nouveaux produits de consommation de luxe, ainsi que par toutes sortes de techniques pour veiller à la santé. On n'a pas encore pu établir l'influence de ces choses sur la résistance corporelle de la race. La mortalité, en tout cas, est plus faible que jamais, pendant que chez les classes possédantes on observe déjà la baisse de population qui affecte les peuples dominants. Mais les conséquences spirituelles et morales, elles, sont déjà aisément observables : le style de vie guerrier de la féodalité est réprimé ; les mesures de sécurité indispensables à l'exploitation du travail se généra-

<sup>2</sup> L'original porte « idéaux » ; je corrige avec GS IV (ndt).

lisent ; le niveau de vie général s'améliore, on ne dépend plus des caprices de la nature et, de plus, des assurances offrent une protection contre tous les malheurs possibles ; l'esprit rationnel et calculateur se répand partout, les gens d'affaires se font hardis, conquérants et organisateurs, le travail se discipline magnifiquement et des perspectives illimitées s'ouvrent quant à l'amélioration des possibilités techniques de nourrir et de préserver le genre humain. À cela s'opposent, certes, des préjudices déplorés de toutes parts : l'exploitation des faibles et la richesse démesurée de quelques-uns ; la transformation de la masse en employés et en retraités ; les crises de la production et du commerce consécutives au désordre de la production globale ; la distorsion de la sphère naturelle de l'affectivité et de l'instinct, l'intellectualisation et la mécanisation de toute la vie ; les menaces qui pèsent sur la famille, le remplacement de la structure hiérarchique des rangs sociaux par des différences de classes chargées de haine, une inquiétante augmentation de la criminalité et, enfin, les capacités nerveuses de la race menacées. Progrès et inconvénients font l'objet des exposés les plus empressés [635] et sont ou bien admirés avec beaucoup de témérité, ou bien déplorés avec pessimisme. Des initiatives privées et l'État ne cessent de mettre en œuvre des mesures sociales pour résoudre les difficultés posées par ce système. C'est pourquoi ce siècle a connu des expériences et des théories de politique sociale, ainsi que des luttes de classes, comme jamais auparavant on n'en avait connues. Mais le principal résultat du capitalisme tient à ce qui démarque radicalement le xix<sup>e</sup> siècle du siècle précédent. Le sens de tout ce développement, en effet, est qu'ici, l'individualisme issu du rationalisme, du protestantisme et de l'autonomie du xviii<sup>e</sup> siècle se détache peu à peu de ces formations, grâce à ses propres créations, et qu'il passe ainsi à une civilisation nouvelle, dans laquelle les liens sociaux et les groupements de masses sont bien profilés. Le monde nouveau ne pouvait naître que de l'individualisme de la libre concurrence et des initiatives audacieuses prises pour organiser le travail. Mais cette nécessaire organisation du travail, ainsi que les contingentements, les syndicats, les trusts et les répartitions de marchés, qui ont résulté des désordres dans l'écoulement de la production, engendrent peu à peu de nouveaux regroupements, aux traits de plus en plus définis, et qui se rapprochent beaucoup, *grosso modo*, de ce que le Moyen Âge avait connu en fait de délimitations des clientèles et des fournisseurs, de monopoles d'entreprises et de groupements corporatifs des travailleurs. Toutefois, il

manque désormais les enjolivements religieux, le paternalisme et tous les recours à la patrie et à la nature. Tous les liens passent par le médium de l'entendement, du calcul et du contrat. Ces liens nouveaux sont réglés non pas par la piété, le sentiment et la foi, mais par le calcul, la discipline et les assurances sur l'avenir ; pourtant, ils n'en sont pas moins fermes. Déjà se profile à l'horizon un nouvel attachement à la glèbe, causé par les institutions de bien-être et par les restrictions à la liberté de déplacement, c'est-à-dire à l'exode paysan vers les grandes villes, restrictions qu'imposent les contrats, les bureaux de placement et les rentes instituées par l'État. L'individualisme du xviii<sup>e</sup> siècle ne fut qu'une période de transition entre une civilisation régie par des liens anciens et une autre régie par des liens nouveaux. La liberté individuelle se maintient comme liberté de pensée et comme liberté de la science, comme égalité juridique et comme participation politique à la formation de la volonté étatique, peut-être comme liberté de conscience religieuse et d'association. Mais en tant qu'essence de la [636] société et de la production, elle sera de plus en plus éclipsée par l'auto-organisation du travail, de l'entrepreneuriat et de la politique sociale de l'État, lui qui entretient une armée de fonctionnaires et de retraités. [254] Dans ces circonstances, l'État sera contraint de se muer dans une très large mesure en un socialisme d'État ; c'est par là seulement qu'il peut espérer surmonter les conflits modernes des classes. En outre, il faut assurément prévoir, en lien avec tout cela, une diminution de la population et, déjà, l'assistance publique envisage sérieusement et planifie des mesures pour empêcher la race de dégénérer. Cela ouvre de nouvelles perspectives, qu'on ne peut encore clarifier aujourd'hui mais qui, en tout cas, auront pour effet un nouvel endiguement de l'individualisme. (Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 1902 ; Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, 1905 ; J. Plenge, *Marx und Hegel*, 1911 ; Herkner, *Die Arbeiterfrage*, 1908 ; Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*, 1904 ; Held, *Zwei Bücher aus der sozialen Geschichte Englands*, 1881 ; von Schulze-Gävernitz, *Der Grossbetrieb*, 1892 ; Troelstch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911 ; J. Plenge, « Die Zukunft in Amerika », in *Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung*, 1912 ; Naumann, *Neudeutsche Wirtschaftspolitik*, 1907 ; Lorenz von Stein, *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*, 1842 ; Simmel, *Philosophie des Geldes*<sup>2</sup>, 1907.)

7. **L'impérialisme.** – Rattaché de multiples manières au développement capitaliste sans toutefois coïncider avec lui, le développement de l'État acquiert lui aussi un caractère nouveau. L'absolutisme était le produit de la Renaissance et de la politique française et, bien que contre son gré, il avait été soutenu de multiples façons par le régime protestant des Églises d'État. Dans une large mesure, l'Église catholique internationale avait dû elle aussi s'en accommoder. Mais par sa nature même, cet absolutisme creusait sa propre tombe : en supprimant la féodalité et en nivelant la population, en organisant une administration homogène et en rationalisant les fins de l'État, il dissolvait l'idée antérieure de l'État et créait un État purement séculier visant le bien-être général. Il couva lui-même la bourgeoisie qui put ultérieurement exiger de prendre part à l'administration de l'État, et il favorisa lui-même l'économie moderne qui, finalement, n'accepta plus la tutelle de l'État tout-puissant. La Révolution française et [637] ses parallèles et rejetons plus ou moins pacifiques légalisèrent simplement un état de fait qui avait déjà commencé à se développer dans le droit fil des événements. Les grandes guerres napoléoniennes unirent étroitement l'État et le peuple, et l'ordre étatique qui surgit de là créa des corps étatiques imposants et toujours croissants qui, à la longue, en dépit de toutes les tentatives de restauration politique, ne purent échapper au constitutionnalisme et, dans son prolongement, à la démocratisation. En Amérique resplendissait le modèle d'une pure démocratie ; et, à partir de 1830, l'Angleterre aristocratique se démocratisa toujours plus. Les grandes formations politiques nouvelles du siècle, l'Allemagne et l'Italie unifiées, s'appuyèrent dès le départ sur les suffrages populaires et se donnèrent des parlements fortement démocratisés. La Russie, le Japon, la Chine et la Turquie emboîtèrent le pas et concédèrent eux aussi au peuple une participation au pouvoir gouvernemental. Un mouvement aussi puissant ne s'appuyait pas sur des fondements purement politiques et économiques, mais aussi, évidemment, sur de puissants motifs idéels. La démocratie, en effet, est tout d'abord le réflexe politique de l'individualisme rationaliste ; occasionnellement y aboutissent aussi les efforts de l'individualisme religieux. Tout constitutionnalisme et tout libéralisme modéré ne sont que des tentatives pour marier de façon plus ou moins étroite les institutions passées et leurs répartitions de pouvoir avec le nouveau prin-

cipe, et, à ce titre, ils sont exposés aux pressions constantes de la démocratie pure. Cette base idéale était en elle-même purement rationnelle, mais elle bascula nécessairement dans le nationalisme et dans les phénomènes spécifiquement politiques qui accompagnent ce dernier. Les peuples, en effet, ont par nature toujours considéré cette participation au pouvoir comme une affaire nationale et ils n'ont pu produire pareille volonté commune qu'en tant qu'ils formaient un tout linguistique et culturel. C'est pourquoi, en dépit de toutes les théories universalistes, la démocratie s'est faite nationaliste et, en tant que principe de nationalité, elle a été indispensable à tous les grands États, au fondement même de leur politique. Mais on redonnait ainsi vie à l'unification nationale et à l'expansionnisme nationaliste, amplifiés en outre par le besoin d'une grande zone économique unie et de zones stables de débouchés et de matières premières. C'est ainsi que les États, à cause de [638] la volonté nationale populaire et de ses conséquences politiques, ont acquis des proportions gigantesques et que les quelques États de petite taille qui sont restés devinrent indépendants ou furent neutralisés. Dès lors, en dépit du pacifisme théorique et rationnel de la démocratie, les États en sont venus à s'opposer les uns aux autres avec passion ; ces oppositions ne sont plus simplement des inimitiés de cabinets ou de dynasties désireuses de s'agrandir, mais elles mettent aux prises la passion des peuples et leurs projets politiques mondiaux. L'horizon de la politique s'est élargi [255] aux dimensions du monde ; la politique s'est donné pour tâche nouvelle d'assurer le vaste développement futur des peuples. Mais tout cela requérait à nouveau une stricte politique de puissance et une militarisation des peuples, qui devaient se tenir toujours prêts à l'attaque. Du coup, les dynasties et les grands politiciens et militaires favorisés par cette situation acquéraient les moyens d'entreprendre des actions considérables et des guerres, transformant toujours plus le monde en un système où rivalisaient quelques grandes puissances, et forçant ces organisations de pouvoir à se montrer à la hauteur de conflits mondiaux toujours plus âpres. La démocratie individualiste se trouvait ainsi inversée en son contraire, elle engendrait contre son gré les structures rigides de pouvoir qu'elle honnissait. Ce qui est décrit ici, c'est l'impérialisme, ce grand phénomène qui a dominé le siècle et qui aurait été impensable sans le nationalisme des masses, sans la participation de tout le peuple au gouvernement et sans une constitution démocratique, mais qui aussi supprime son propre individualisme démo-

cratique à cause de l'antique besoin qu'éprouvent toutes les masses d'être organisées et à cause de la nécessité d'une administration stable et d'une force de frappe militaire. Or, comme l'impérialisme conforte les anciennes puissances militaires ou en crée de nouvelles, la démocratie se détourne de ces choses qu'elle a elle-même engendrées et s'oriente vers le cosmopolitisme. La démocratie se fait antinationale, dans la mesure où le nationalisme réclame un pouvoir fort et guerrier qui, par le fait même, supprime la société démocratique. Mais elle se fait nationale dans la mesure où elle doit son existence au principe de l'État-nation et aux grandes unifications. La même ambiguïté affecte les pouvoirs régnants : leurs États gigantesques ont besoin de la démocratie, qui pourtant est un obstacle majeur à leur politique de puissance. C'est ce qui fait la duplicité de l'impérialisme. [639] Il est une gigantesque organisation de pouvoir tournée vers l'avant, qui s'appuie sur une armée toujours croissante de fonctionnaires et sur des troupes en armes ; mais en même temps, il a besoin de l'enthousiasme populaire, de la participation du peuple et de l'expansion économique permise par la masse et le travail du peuple. Il oscille entre l'idée démocratique d'une alliance mondiale des États, alliance pacifique, érigée sur des principes de droit, à laquelle les États s'obligeraient mutuellement, et un chauvinisme mettant à profit sans égards les plus vastes perspectives d'avenir. Il démocratise les peuples et multiplie par mille leur économie, mais son appareil de fonctionnaires, son esprit militaire et son besoin de Césars l'entraînent à supprimer à nouveau l'esprit non guerrier et les inclinations morales rationnelles de la démocratie. Ses fonctionnaires sont issus du peuple mais ils règnent sans partage, comme seul le fait un maître absolu. Ses armées viennent du peuple, mais l'esprit militaire abolit l'esprit démocratique. Même l'Angleterre songe au service militaire obligatoire pour tous, et l'Amérique pratique une politique impérialiste dans l'Océan Pacifique. Là où les dynasties ne se font pas les véhicules de l'impérialisme, il se présente des politiciens et des militaires doués pour le pouvoir, qui ont tous une légère affinité avec Napoléon, l'héritier de la révolution et le représentant de l'amour-propre français. L'Allemagne n'est donc en aucun cas le seul pays où une politique et une logique de pouvoir, en l'occurrence celle de Bismarck, aient mis fin à l'ère de la théorie. Cette opposition se répète partout, sous des modes et des intensités variables. Par ailleurs, après que la politique de puissance ait triomphé, les peuples exigent toujours et partout qu'un droit interna-

tional mette fin aux troubles et que la politique étrangère soit moralisée, maintenant que le libéralisme a établi la politique intérieure sur les principes de la justice et sur des exigences morales. La Cour d'arbitrage de la Haye et le développement du droit international représentent ainsi l'autre versant de la politique moderne. Finalement, cette duplicité se reflète aussi dans les théories et dans les visions du monde liées à l'idéal étatique. Les unes présupposent que le monde appelle structurellement la justice morale et le déploiement de l'esprit individuel ; dès lors, elles réclament que l'État se conforme à la théorie éthique individualiste ; ici, c'est sous forme absolument minimale que la politique de puissance et la guerre [640] sont tenues pour des moyens indispensables. C'est dans cette morale politique que se meuvent principalement l'Amérique et l'Ouest de l'Europe, tandis qu'en Prusse-Allemagne, en Russie et en Autriche, ces principes se heurtent aux vestiges de l'ancienne civilisation guerrière féodale et aux nécessités politiques. D'autres théories sont en faveur de la *Realpolitik*, de la force, des classes traditionnelles sur le plan intérieur, et de l'esprit de conquête sur le plan extérieur. Elles assoient tout cela sur la doctrine de l'évolution de Darwin, avec sa lutte pour l'existence et sa sélection des forts, ainsi que sur une glorification de l'égoïsme national et du tyran politique ; souvent aussi, elles apportent à ces choses une justification esthétique, y voyant un renouveau de la morale sociale aristocratique de la Renaissance, par opposition à la morale humanitaire des Lumières et du christianisme. Enfin, un dernier motif de conflit vient de la scission entre la société et l'État : d'une part, on sature la société de tendances spirituelles et économiques autonomes par lesquelles les individus recherchent la libre mobilité ; d'autre part, on élabore une [256] conception purement politique de l'État et du pouvoir. Chacun de ces deux pôles, ici, a tendance à considérer l'autre comme un simple présupposé et moyen, ce qui donne lieu à des conflits et des adaptations incessants. Il semble que l'avenir sera à une croissante préséance de l'élément politique. La toute-puissance de l'État militarise les peuples, elle étatique l'école et l'esprit et impose à l'économie un contrôle national ; les peuples ont beau s'enthousiasmer pour la liberté, l'État exerce sur eux une pression de plus en plus forte. Il s'ensuit une perte de finesse, des contraintes et une uniformisation qui ne sont pas moins grandes du fait que les peuples eux-mêmes aient part à la pression exercée sur eux. Par ce côté aussi, la vie s'uniformise et se mécanise, et un cer-



tain socialisme d'État mêlant en des proportions indécisées démocratie et impérialisme semble être le lot que nous réserve l'avenir. (Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, 21835, 1840 ; Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, 1856 ; Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 1908 ; Naumann, *Demokratie und Kaisertum*, 31904 ; E. Marcks, *Die imperialistische Idee in der Gegenwart*, 1903 ; H. Oncken, « Amerikanischer Imperialismus und europäischer Pazifismus », in *Preussische Jahrbücher*, 1911 ; Goldscheid, *Friedensbewegung und Menschheitsökonomie*, [641] 1912 ; Jellinek, « Die Zukunft des Krieges » et « Zur Eröffnung der Friedenskonferenz », in *Ausgewählte Schriften und Reden*, II, 1911 ; E. Marcks, « Goethe und Bismarck », dans le *Goethejahrbuch* de 1911 ; von Schulze-Gävernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel*, 1906.)

8. [La critique de la civilisation à la fin du siècle](#). – L'excessive intellectualisation de toute la vie, le morcellement des sciences spécialisées et l'impossibilité de les embrasser du regard, la cassure relativiste du désir d'auto-explication – c'est-à-dire un désir qui historicise et psychologise tout, paralysant ainsi sa propre force reproductive –, mais surtout, l'extrême mécanisation de la vie induite par le capitalisme et par le gigantisme de l'État moderne : tous ces facteurs ont suscité, vers la fin du siècle, un mouvement en direction de l'intériorité, de son unité et de sa force productive, en direction aussi d'un individualisme plus profond, ainsi que d'une intériorisation et d'un renforcement de ce qui est commun. C'est dans ce mouvement que l'esprit véritable du siècle parvient à sa pleine expression. De même que Rousseau, le néo-humanisme, le romantisme et l'État-nation avaient constitué une réaction à l'esprit et à la culture des Lumières ainsi qu'à son absolutisme utilitaire, de même les développements démocratiques, capitalistes, impérialistes et techniques de ce siècle ont été suivis d'une critique de la civilisation. Cette critique se rattache évidemment à de nombreuses traditions spirituelles existantes : elle renouvelle tantôt le romantisme, tantôt le néo-humanisme classique, tantôt la Renaissance et l'Antiquité, et tantôt l'idéal germanique médiéval. Elle se présente comme un renouveau tantôt artistique, tantôt philosophique, tantôt social et enfin tantôt religieux ; cependant elle n'est jamais la simple restauration d'un état antérieur car, entre-temps, tout cela s'est vu contrecarré par le siècle mécaniste, qui détermine donc

cette critique. Ce que celle-ci recherche, c'est un esprit actif et productif approprié à la situation nouvelle et qui, en même temps, la transcende intérieurement, de manière à permettre une véritable reprise [des contenus antérieurs]. Il s'agit d'une révolution spirituelle et sociale qui part des points les plus divers et vise les buts les plus contradictoires, mais qui partout tient sa cohérence de son opposition instinctive [au siècle] et de son sentiment qu'un nouveau contenu spirituel est en train d'émerger. [642] Inachevée et peu claire, nullement assurée de son but, cette critique retombe souvent dans le scepticisme, elle devient blasée et s'adonne à la sophistique ; surtout, elle est extrêmement contradictoire et il est donc très difficile de discerner son orientation véritable. Mais en dépit de tout cela, elle va jusqu'au fond des choses et constitue ainsi un esprit véritablement nouveau, y compris par rapport au romantisme et au néo-humanisme, au nationalisme et au socialisme démocratique. Le penseur dominant de cette critique de la civilisation est Friedrich Nietzsche. Il a hérité du pessimisme schopenhauerien sa critique de l'ambiance superficielle de progrès, son insistance sur l'individu génial et son sens de la véracité radicale des principes. Toutefois, se saisissant en même temps de l'importante doctrine évolutionniste moderne, Nietzsche a infléchi la critique dont il héritait en un refus de la médiocrité de la civilisation et en l'affirmation d'une civilisation à venir, que l'évolution va cultiver et hausser. L'essence de cette évolution lui paraît consister en l'émergence d'un type d'humanité supérieur à celui ayant existé jusqu'ici, et dans lequel les individus mèneront une vie plus ample – mais certes, cela demeure réservé à un petit nombre d'individus suffisamment grands et puissants. Se distanciant de la masse, ces derniers accéderont à la révélation de leur propre essence. Toute cette évolution confèrera à la vie force et véracité, plénitude et noblesse. Vus de ces sommets, le christianisme, la démocratie, le socialisme et la morale du grand nombre semblent être les produits d'une décadence historique [257] dans laquelle la masse, les faibles et les pauvres se haussent eux-mêmes mensongèrement au rang de finalité du monde et se légitiment grâce à une métaphysique religieuse pitoyable. Les buts positifs de cette critique de la civilisation sont certes très nébuleux et, malgré tout le *pathos* authentiquement éthique, très naturalistes. Mais elle vise tout entière une métamorphose de l'individualisme moderne, passant de l'idée démocratique d'égalité à un individualisme qualitatif, délaissant l'autocontemplation romantique pour la force agissante, et renonçant à la

stylisation antique pour accéder à la profondeur moderne de la vie. Ici convergent, présents dans tous les pays et chez les esprits les plus divers, tous les efforts de transformation de l'individualisme rationaliste et quantitatif, qui cherchent à y découvrir une vérité et une force plus profondes, à en opérer une différenciation plus fine. [643] Face à tout cela, il existe aussi une critique de la civilisation tout à fait opposée, la critique socialiste, qui veut dissoudre l'individualisme moderne au profit d'un socialisme nouveau. Cette critique ne se réduit nullement aux seules passions des luttes de classes : elle promeut en même temps un idéal de civilisation fondamental et, par là, elle exerce une puissante attraction sur les esprits les plus divers et pénètre jusque dans les cercles religieux et artistiques. Le point de départ ici a été le socialisme démocratique, tel que représenté par le parti ouvrier promoteur de la lutte des classes. Toutefois, ce socialisme était encore tout imprégné des présupposés de l'égalitarisme démocratique et de l'eudémonisme intellectualiste. Aussi les suggestions véritablement nouvelles se situent-elles du côté de la notion générale de solidarité, de celle de responsabilité collective, et de l'organisation centrale de la société, tout cela au service de l'idée d'un être humain supérieur, plus noble, plus spirituel mais aussi plus harmonieux et moins victime des préjugés. Il y a là une analogie avec l'État idéal de Platon : en tant que rejeton du communisme démocratique, l'idéal [nouveau] souhaite que la raison soit réalisée dans toute sa vivante plénitude, sous la conduite des chefs et organisateurs spirituels. Sur cette base, un tel socialisme peut très bien s'associer à l'individualisme qualitatif moderne et se muer en social-aristocratie. De ce point de vue, la social-démocratie ne fait qu'aiguiser le sens véritablement social et promouvoir un rang social nouveau créé par le développement moderne. Si l'on considère les choses sous cet angle, on perçoit également la parenté entre le socialisme et l'idéal de l'héroïsme, tel qu'il a été nouvellement théorisé. Lui aussi constitue une critique de la civilisation, un mouvement d'opposition à l'esprit du siècle. Son chef principal, de renommée internationale, est Carlyle. L'*ethos* de l'héroïsme s'oppose dans tous les domaines aussi bien au naturalisme des simples déplacements de masses qu'à l'utilitarisme de la pure morale d'affaires, aussi bien à la démocratie qu'au capitalisme ; véritable évangile de l'acte créateur, il s'oppose également à la jouissance de soi esthétisante et contemplative. Une autre avancée sur les terres vierges de l'esprit a lieu dans le domaine de l'art et de la poésie modernes. De même que

l'art, depuis la Renaissance, a pris une part consciente et autonome à la formation de l'esprit moderne européen et que la vision esthétique [644] du monde a fortement influencé toute la conception de la vie, de même aujourd'hui la révolution artistique a l'ambition d'œuvrer à une forme supérieure de vie. Elle tourne le dos à tout classicisme, à la Renaissance et à tout néo-humanisme au profit de ses productions propres, et elle se distingue également du romantisme par son aspiration au sérieux naturaliste et à la véracité réaliste. Tout le réalisme artistique et tout l'impressionnisme sont à comprendre comme la quête d'un contenu vital propre, que l'art ne pourra tirer que de sa propre essence, ce qui suppose qu'il s'affranchisse d'abord entièrement du rôle ancillaire qui fut jusque-là le sien envers l'idée. Il y a là aussi l'aspiration à un individualisme authentique et véridique, mais il s'en tient à la surface naturaliste de la vie, à l'atmosphère du moment, et il gaspille volontiers son indépendance et sa liberté intérieures dans des excentricités et des coups d'éclat. Toutefois, ce refus de la typologie antique et néo-humaniste, cette aspiration à l'authentique et au caractéristique, au propre et au vivant, n'est que le revers d'une autre aspiration elle aussi bien perceptible. En art, toute période de rajeunissement commence par le naturalisme, et même si la formule très partielle de *l'art pour l'art*<sup>3</sup> permet difficilement à l'art de féconder la vie et entrave toute relation intérieure qu'il pourrait entretenir avec la substance profonde de la vie, ce naturalisme moderne a pourtant fait les premiers pas vers une expression et une symbolisation artistiques des pensées nouvelles de la vie. Dans ces conditions, une simple reprise du paganisme de l'Antiquité et de la Renaissance est impossible, pas moins que celle du romantisme germano-chrétien. La volonté moderne d'art entrevoit une synthèse nouvelle de réalisme et d'idéalisme qui est autre chose qu'un néo-romantisme sophistique et qu'un subjectivisme ludique, bien qu'elle semble très souvent ne pas dépasser ce niveau. On comprend, dès lors, l'inclination moderne [258] à redonner au monde privé d'âme une substance plus profonde grâce à l'art, à la métaphysique de l'art et à un *ethos* teinté d'art, et à renouer ainsi avec ses fondements suprasensibles – mais certes, ce faisant, on confie à l'art ce que seule la religion véritable serait en mesure d'accomplir. C'est pourquoi l'autre réaction au monde privé d'âme, celle qui se manifeste dans le réveil du besoin religieux, a davantage d'impor-

<sup>3</sup> En français dans le texte (ndt).

tance. [645] Ce besoin s'exprimait déjà en partie dans l'idéalisme social et la foi en l'avenir, et il surgissait également dans la poésie lyrique, en tant que religion impressionniste des états d'âme. L'œuvre d'art wagnérienne cherchait son point culminant dans le drame religieux. De même, lorsque Nietzsche voulait réenraciner l'infini dans le processus vital éternellement terrestre, il était partout sur le point de basculer dans la religion. Mais même indépendamment de tout cela, le cœur humain, ébranlé par la mécanisation et la complication de la vie, s'était lancé dans une quête et un approfondissement religieux. Cela s'exprime en grande partie dans le renouveau de l'intérêt pour l'Église et la théologie et, surtout, dans le puissant déploiement d'un christianisme sans dogmes et sans Églises mais qui, certes, mène alors une existence essentiellement littéraire. La redécouverte de l'âme et de ses rapports avec le monde suprasensible s'est faite toutefois aussi par des voies autonomes. Maeterlinck est, à cet égard, tout à fait caractéristique. Dans les événements les plus simples, il découvre l'irrationalité, le mystère et l'insondable profondeur de l'âme, laquelle se sent ainsi partout liée à un ordre inconnu mais qui prodigue calme et stabilité. En parfaite opposition à l'aristocratie de Nietzsche, il invite à ressentir le mystère présent chez tous les êtres humains et il enseigne aux hommes à s'unir intérieurement les uns aux autres ou plutôt, à se sentir liés dans l'adoration de ce mystère. Seul lui importe de dévoiler le mystère qui partout nous entoure afin de procurer à l'âme un port sûr bien que tout à fait insondable, au milieu de l'agitation moderne, de l'hédonisme séculier et de la rationalisation mécanique. Non moins impressionnante est l'élaboration par Tolstoï du motif religieux précisément à partir des problèmes les plus modernes. Partant d'une religion de l'intériorité et de l'amour, Tolstoï en vient à trouver encore quelque bien non pas simplement dans la civilisation moderne, mais dans toute civilisation cultivant l'artifice rationnel, dans toute civilisation imposant violemment sa contrainte. Il faut songer aussi, par ailleurs, à toutes les sectes et à tous les groupes religieux libres qui se forment, aux mouvements théosophiques et spirites, à l'intérêt croissant de la philosophie pour l'histoire des religions. Nulle part l'orientation que prend ce mouvement n'est claire mais du moins, il est indubitable qu'à la base de la conscience moderne un approfondissement religieux a lieu, résultant des développements du siècle. La nostalgie de l'absolu est le résultat d'une ère de relativisme [646] et c'est donc en partant de l'opposition [de l'absolu et du relatif] que partout s'éla-

borent les solutions susceptibles de satisfaire cette nostalgie. L'opposition continue de faire signe dans toutes ces solutions. (Goldstein, *Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart*, 1899 ; Eucken, « Der innere Kampf am Ausgang des 19. Jahrhunderts », in *Deutsche Rundschau*, 1897 ; Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 21907 ; Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1907 ; Carl Neumann, *Der Kampf um die neue Kunst*, 1896 ; Sörgel, *Dichtung und Dichter der Zeit*, 1911 ; Dietzel, *Rodbertus*, 1886, 1888 ; Hensel, *Carlyle*, 1901 ; von Schulze-Gävernitz, *Zum sozialen Frieden*, 1890 ; Otto Frommel, *Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung*, 1902 ; Frommel, *Das Religiöse in der modernen Lyrik*, 1911 ; Meyer-Benfey, *Moderne Religion, Schleiermacher und Maeterlinck*, 1905 ; Monty Jacobs, *Maeterlinck*, 1904 ; Arthur Bonus, *Zur religiösen Krisis*, 1911 ; Lempp, *Tolstoi*, 1912 ; Alfred Weber, *Religion und Kultur*, 1912.)

9. **Le christianisme.** – Le besoin religieux moderne que manifeste ainsi la littérature ne se rattache au christianisme que de manière partielle ou indirecte, soit qu'il s'efforce de reformuler ce christianisme en profondeur, soit, bien sûr, qu'y demeure à l'œuvre la vieille religion historique de l'Europe, avec son approfondissement de l'âme et son élan vers l'absolu. Il y a donc ici toutes sortes de rapports et d'interactions et, en particulier, une grande question se pose quant à l'avenir : ces efforts et ces fragments religieux nouveaux peuvent-ils se concilier de quelque manière avec la tradition religieuse ayant prévalu jusque-là et peuvent-ils dès lors avoir un effet général et donner naissance à une communauté religieuse? ou, au contraire, leur tendance à la sécularité et au panthéisme ne va-t-elle pas nécessairement les opposer irrémédiablement au théisme prophétique chrétien et à l'orientation chrétienne vers l'au-delà? Mais la situation du christianisme dans le xix<sup>e</sup> siècle ne se réduit pas à ces formations nouvelles et à la mise en présence de ces oppositions : surtout, le christianisme a son histoire propre, comme le montre la clôture [sur elles-mêmes] des puissances chrétiennes de vie. L'époque des Lumières avait fortement réprimé le dogme chrétien et les organisations chrétiennes, tout en accueillant un nombre important de ces idées chrétiennes au sein de l'esprit commun, philosophique et [259] humanitaire. Toutefois, dans le siècle ultérieur, le siècle de l'histoire, le dogme et les Églises purent rétablir [647] leur entière autonomie. Mais en même temps, certes, l'esprit

commun se déconnectait de plus en plus de l'univers chrétien et il y eut une aggravation significative de l'opposition entre le christianisme et le monde spirituel moderne, opposition qui avait vu le jour à la Renaissance, avait été ensuite résorbée, puis avait refait surface avec les Lumières et finalement avait été aplanie de manière relativement conservatrice. Les Églises redevinrent orthodoxes et politiquement influentes ; mais en même temps, la position du christianisme dans l'ensemble de la vie moderne devenait plus malaisée et plus faible. La liberté démocratique, le besoin politique de pouvoir et les différenciations de la vie spirituelle, le sens historique : tout cela concourait pour permettre aux Églises, d'un côté ou de l'autre, de se déployer avec plus de force et d'autonomie. L'insatisfaction face aux résultats atteints par l'époque des Lumières leur regagnait les cœurs, et ce, à un degré bien plus fort et bien plus durable en Angleterre et en Amérique que sur le continent. Dans les pays anglo-saxons, la séparation entre les intérêts de l'État et ceux de la religion, et la poursuite aussi énergique que libre de ces intérêts-ci par la société, ont maintenu les Églises et les idées religieuses dans une position forte. Sur le continent, le régime bien implanté des Églises d'État a officiellement beaucoup favorisé les Églises, mais leur stature intérieure n'est pas demeurée aussi forte dans les vues de la société. Dans ces conditions, les Églises ont repris leur ancien caractère dogmatique conservateur et ont à nouveau dominé toute la première moitié du siècle, mais en Europe, ce ne fut qu'en recourant à la force et en s'opposant à certains courants vifs de l'esprit général. Pour sa plus grande part, cette position dominante était intérieurement fautive et, sur le continent, elle a été mise en pièces à partir du milieu du siècle, en même temps que le système politique qui avait soutenu les Églises. Dès lors, l'opposition spirituelle entre les Églises et le monde moderne a de plus en plus gagné en force. Dans ces luttes, le catholicisme s'est complètement centralisé et, avec la proclamation du dogme de l'infailibilité, il s'est durci définitivement en un irréformable prolongement du Moyen Âge. Le protestantisme, en revanche, s'est scindé intérieurement et spirituellement : à côté de la foi orthodoxe officiellement dominante ont surgi partout des reformulations modernes de [648] l'idée chrétienne qui, jusqu'à maintenant, pouvaient encore cohabiter avec l'ancienne foi, en se réclamant de la nature spirituelle intérieure du concept protestant de foi et d'Église. Dans ces circonstances, de grandes masses chrétiennes influentes se sont certes maintenues partout, mais leur

christianisme est éclaté et l'on ne peut plus dire de cette religion qu'elle est la conviction de l'ensemble de la population. Il s'ensuit l'impossibilité de maintenir l'ancien système européen des Églises territoriales et d'État, ce vestige de la coïncidence médiévale entre l'ensemble de la population et le christianisme. Conséquence naturelle de tout cela, on réclame une séparation de l'État et de l'Église, mais ce qu'on entend par là varie selon qu'on est sur le continent ou en Amérique. Alors que là-bas elle est l'expression du respect de la conscience religieuse et que la société s'attend à ce que chacun se joigne à une dénomination conforme à sa conscience, ici, cette séparation équivaldrait à la fin de l'influence exercée par les Églises sur l'État et la culture et, en tout cas, elle signifierait que les Églises cesseraient d'occuper le centre de la vie en général. Comment les Églises évolueraient dans une telle autonomie et comment elles influeraient sur l'ensemble de la situation, cela est certes imprévisible. On devine, du moins, que la séparation isolerait d'abord les Églises de l'ensemble de la vie et leur conférerait des tendances aussi conservatrices que possible, dans l'intérêt de leur propre clôture [sur elles-mêmes] ; par ces tendances, elles se situeraient donc en dehors et en marge du mouvement général de la culture et, dans leur propre sphère de pouvoir, elles nieraient autant que possible cette culture. Cela serait encore plus patent que ce ne l'est déjà dans le cas du catholicisme, lui qui travaille à constituer une société dans la société. Les possibilités de développement du protestantisme sont plus indécises. On ne peut aucunement prévoir dans quelle mesure un christianisme libre quant au dogme et à l'Église pourra parvenir à s'affirmer à travers tout cela et maintenir vive la seule tradition religieuse vivante de notre sphère de civilisation, la religion chrétienne, afin de répondre aux besoins religieux qui sont aussi ceux du présent et de procurer un repère pour les aspirations religieuses modernes. Également sur ce point, donc, le xix<sup>e</sup> siècle est plus problématique et instable que le xviii<sup>e</sup>. Le christianisme a retrouvé son autonomie, il est devenu politiquement et socialement une [649] composante autonome et significative du pouvoir dans tous les États, jamais la mission qu'il exerce dans le monde n'a été aussi considérable que maintenant et, chez les peuples anglosaxons, qui sont les plus puissants, il a complètement évincé les Lumières et réprimé l'esprit moderne. [260] Pourtant, le rapport intérieur qu'il entretient avec la science et la culture est plus tendu que jamais et, à vouloir trouver un équilibre, on se trouve pris entre deux feux.



Voilà une situation préoccupante, non pas seulement pour le destin futur du christianisme mais pour celui des fondements religieux, métaphysiques et éthiques de toute notre civilisation. Or ces fondements sont intimement entrelacés au christianisme et si cette base religieuse était dissoute ou mise à l'écart, notre civilisation n'aurait plus aucune base. Une des questions auxquelles aboutit le siècle porte donc sur le choix que nous devons faire entre l'irréligion, la confessionnalité restaurée, une entière liberté dans le développement ultérieur du christianisme, et une formation religieuse tout à fait nouvelle. En tout cas, si la Réforme avait entamé l'unité de l'univers d'idées religieux, cette unité se trouve désormais, sous l'influence du xix<sup>e</sup> siècle, définitivement et à jamais révoquée, ce qui soulève une des plus difficiles questions qui soient quant à l'avenir. (Troeltsch, *Trennung von Staat und Kirche*, 1906 ; Troeltsch, « Protestantisches Christentum », in *Kultur der Gegenwart*, IV, 12, 1909 ; Eucken, *Können wir noch Christen sein?*, 1912 ; Sell, *Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation*, 1910 ; Weinel, *Jesus im 19. Jahrhundert*, 1907 ; A. D. White, *Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit*, traduit en allemand par Unruh, 1912 ; Döllinger, *Papsttum*, 1892 ; de Laveleye, *L'avenir religieux des peuples civilisés*, 1876 ; Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, 1905.)

**Fin du texte**