

d'être le dernier terme de l'évolution mentale de l'homme n'est à ses yeux qu'une phase transitoire et dépassée.

Et le mouvement romantique n'est pas une simple étape, vite franchie, de l'esprit allemand. Il se prolonge à travers tout le XIX^e siècle avec des succès variables, mais sans jamais s'arrêter. Au premier romantisme de Schlegel, de Novalis, de Schelling, de Wackenroder et Tieck, succède le romantisme des cercles de Heidelberg, de Dresde ou de Berlin, puis celui de l'époque du jeune Heine, celui du règne de Frédéric-Guillaume IV, celui de l'ère de réaction qui suit 1848, enfin, le néo-romantisme moderne et contemporain. Et à travers toutes ses transformations, il reste identique à lui-même dans ses traits essentiels. La religiosité qui inspire la doctrine de la régénération de Richard Wagner et qui chante dans son *Parsifal*, rappelle, à bien des égards, celle des romantiques d'autrefois — jusque dans ce vague parfum de catholicisme que Nietzsche croyait y discerner.

Nul doute, en définitive, que la philosophie et la psychologie religieuse du romantisme, en rabaisant, d'une part, l'orgueil de notre « petite raison », en présentant d'autre part, le catholicisme comme parfaitement compatible avec la plus haute culture intellectuelle ou artistique, n'aient efficacement contribué à la renaissance de la foi catholique dans la portion cultivée de la nation.

En même temps qu'il gagne une fraction notable de l'élite, le catholicisme s'impose, par des procédés tout autres, aux masses profondes du peuple. Il les conquiert en donnant largement satisfaction à ce besoin de surnaturel un peu massif qui est toujours vivant dans l'âme des foules. On voit se développer au XIX^e siècle l'usage des indulgences. Dans presque toutes les grandes églises d'Allemagne se trouve aujourd'hui un « autel privilégié » auquel le Pape a conféré la grâce suivante : si un prêtre y dit la

messe pour l'âme d'un croyant mort dans l'amour de Dieu, celle-ci reçoit l'indulgence plénière et est aussitôt délivrée des tourments du purgatoire. De même le culte des Saints prend une nouvelle extension, notamment le culte du Sacré-Cœur de Jésus qui date, il est vrai, du xvii^e siècle, mais n'atteint son épanouissement complet que dans la seconde moitié du xix^e siècle. La dévotion s'attache aux choses même les plus extérieures et les plus matérielles : on enseigne aux fidèles que l'encens consacré a des « effets spirituels surnaturels » et produit « une atmosphère de sainteté », que les objets du culte eux-mêmes « ont quelque chose de divin » et veulent en conséquence être honorés d'une sorte de respect religieux. On exalte la foi populaire par l'exposition solennelle de reliques saintes. En 1844, onze cent mille pèlerins accourus de tous les points de l'Allemagne, se pressent autour de la Sainte Tunique de Trèves, dans une fièvre de dévotion et avec une soif de miracles qui déconcerte l'incroyant moderne. A partir de ce moment les exhibitions de ce genre se multiplient. Et à tout instant des guérisons miraculeuses que l'on enregistre pieusement, comme à Trèves, ou des apparitions merveilleuses que l'on favorise pour la plus grande gloire de l'Eglise, comme à Marpingen, entretiennent et stimulent cet antique goût du peuple pour le surnaturel et le miracle matériel.

Enfin, la propagande catholique dans les masses est activée encore par la création d'un nombre énorme de corporations, de confréries, d'associations pieuses qui se multiplient spécialement dans la seconde moitié du xix^e siècle et dont certaines comptent des milliers d'adhérents allemands. « Toutes ces associations et leurs membres, dit un historien récent, vivent sous la domination spirituelle du néo-catholicisme et de ses pratiques cultuelles ; tous vivent dans la dévotion particulière du Saint de la confrérie, s'acquittent de leurs obligations

de citoyens dans l'esprit de ce néo-catholicisme. Ils prennent part aux processions, tantôt honorés comme porte-bannières, tantôt porteurs du dais sous lequel s'avance le prêtre avec l'hostie. Tous sont pénétrés des pieux frissons de la dévotion cultuelle, soit qu'ils se mêlent à la communauté entière soit qu'ils s'agenouillent devant l'autel spécial de la confrérie ; tous vivent dans l'espérance des indulgences qui, surtout depuis l'époque de Pie IX, leur sont dispensées avec la plus grande libéralité. » Ces innombrables associations, guidées par le bas clergé et par les Jésuites et secondées par une presse religieuse toujours plus nombreuse, ont exercé une influence décisive sur les destinées du catholicisme allemand. Elles ont « démocratisé » le mouvement catholique. L'influence des évêques et hauts dignitaires ecclésiastiques, qui s'exerçait jadis dans un sens aristocratique, s'est trouvée notablement réduite, à la fin du siècle, du jour où le pape, résumant en sa personne la tradition de l'Eglise, eut proclamé son infailibilité. Et c'est ainsi que le catholicisme allemand est aujourd'hui essentiellement un parti populaire admirablement organisé, encadré et discipliné, qui intervient avec habileté et succès dans les luttes politiques, combat âprement pour la puissance et prend docilement le mot d'ordre auprès du Pape infailible qui lui fournit les directives générales de son action.

Activée de la sorte par un ensemble complexe de conditions favorables qui hâtent sa diffusion soit parmi l'élite, soit parmi le peuple, la renaissance catholique s'annonce dès les premières années du xix^e siècle par une série de symptômes significatifs. En 1800, c'est la conversion du comte Friedrich Léopold von Stolberg : après de longues années d'hésitations, il passe au catholicisme par dégoût « pour la misérable condition de la religion luthérienne qui s'effondre sous nos yeux dans le déisme et l'athéisme ». Elle apparaît comme un signe des temps

d'autant plus important qu'elle est suivie (nous l'avons vu plus haut) d'une longue série de conversions analogues. On voit se former peu à peu des foyers actifs de propagande catholique. C'est à Munster le cercle de la princesse Amélie de Gallitzine, à Würzburg et Eichstædt le groupe catholique que dirige l'évêque Zirkel, à Vienne le groupe ultramontain qu'organise à partir de 1808 le Père Clemens Maria Hofbauer. Après le concordat de 1802 conclu avec Napoléon et qui marque la première victoire importante de la Curie, l'influence romaine s'affirme toujours plus forte dans les négociations compliquées qui préparent la réorganisation de l'Eglise catholique dans l'Ouest et le Sud de l'Allemagne. L'opposition acharnée et haineuse que rencontre un prélat libéral comme le célèbre vicaire général Ignace Henri de Wessenberg dont le Saint-Siège réclame dès 1814 la destitution, permet de mesurer l'affaiblissement du parti réformiste. La chute de Napoléon marque enfin la victoire décisive de la papauté. C'est, en 1814, la rentrée triomphale de Pie VII à Rome; c'est la même année, la réintégration de l'ordre des Jésuites dans sa constitution et ses privilèges anciens; c'est bientôt après, la restauration de l'Inquisition et de l'Index.

Et en 1832, dans la bulle *Pastor æternus* par laquelle il annonçait son élévation au trône pontifical, Grégoire XVI lance hautement sa déclaration de guerre au subjectivisme moderne: « La cause des progrès de l'incroyance et de la rébellion contre le saint dogme de l'Eglise est la fausse science. C'est l'enseignement et l'exemple des maîtres qui a perverti le cœur des jeunes gens, qui a causé la grande défaite de la religion et la terrible décadence des mœurs. Il faut donc, pour préserver l'Eglise de toutes ces innovations, rappeler instamment que seul le Pape décide de la doctrine et du gouvernement de l'Eglise; les évêques doivent donc tenir toujours avec le Saint-Siège, et les prêtres doivent

obéir aux évêques. La discipline instituée par l'Eglise ne doit donc jamais être désapprouvée ni surtout être subordonnée au pouvoir de l'Etat. Il est absurde de parler d'une régénération de l'Eglise, abominable d'attaquer le vœu de célibat et de mettre en doute l'indissolubilité du mariage. Par-dessus tout, il faut combattre l'indifférentisme, l'illusion que l'on peut faire son salut dans n'importe quelle croyance. De là découle cette erreur insensée, que tout homme a droit à la liberté de conscience. »

CHAPITRE II

Progrès du catholicisme au cours du XIX^e siècle.

I

Le catholicisme romain rencontre en Allemagne au XIX^e siècle deux adversaires principaux, le catholicisme réformiste d'une part, l'Etat laïque de l'autre. Or, il remporte sur eux une série de succès presque ininterrompus.

Le triomphe de l'Eglise romaine sur le catholicisme libéral a été complet et, semble-t-il, décisif. Dès la fin du XVIII^e siècle elle commence contre lui une campagne d'extermination. Et elle la poursuit depuis lors avec une invincible ténacité. Vers 1794 déjà on rencontre sous la plume d'écrivains libéraux des plaintes sur la disparition graduelle de l'esprit progressiste. Et les mesures prises, la même année, contre plusieurs professeurs libéraux de l'Université catholique de Dillingen, dont le doux mystique Sailer, montrent le pouvoir grandissant des tendances anti-rationalistes. Le catholicisme libéral n'en reste pas moins une puissance au début du XIX^e siècle. Il a ses principaux soutiens soit parmi le haut clergé soit dans les universités catholiques. Le vicaire général de l'évêché de Constance, baron de Wessenberg, le prince-évêque de Breslau, Christian de Hohenlohe-Waldenburg, l'archevêque de Cologne

comte Spiegel et une série d'autres prélats encore, comme les évêques Frint à Saint-Poelten, Gruber à Salzbourg, Milde à Vienne témoignent dans leur administration d'un large libéralisme et montrent une sympathie plus ou moins avouée pour l'idée d'une Eglise nationale gardant une certaine indépendance vis-à-vis du Saint-Siège. En même temps l'esprit libéral s'affirme aussi dans les universités catholiques. Le représentant le plus fameux de ces tendances, le professeur Hermès de Bonn édifie un système qui fonde le dogme catholique sur la base du kantisme. Il réussit à faire triompher ses idées dans les facultés ou séminaires de Trèves, de Cologne, de Munster, de Breslau, de Braunsberg. Mais le catholicisme romain ne tarde pas à reprendre le dessus. Au congrès de Vienne comme au Bundestag de Francfort, l'organisation de « l'Eglise germanique » rêvée par Wessenberg échoue par suite des dissensions des Etats allemands et des menées ultramontaines. L'hostilité acharnée que Wessenberg rencontre à Rome le contraint à se retirer en 1827. La mort débarrasse peu à peu le Saint-Siège de ses autres adversaires parmi le haut clergé allemand. Enfin à la fin des années *trente*, après la mort d'Hermès et de son protecteur le comte Spiegel, l'hermésianisme condamné par le pape est extirpé violemment des facultés catholiques et s'éteint lentement après une inutile résistance. Le coup décisif est ainsi porté au parti réformiste qui, dépossédé de son influence sur l'éducation ecclésiastique se voit acculé à la soumission pleine et entière ou à une lutte sans issue.

Il est désormais condamné à l'impuissance malgré quelques retours offensifs qui n'inquiètent plus sérieusement le catholicisme romain victorieux. Les campagnes contre le célibat des prêtres qui agitent quelque temps la Silésie et Bade, le mouvement en faveur d'une liturgie allemande et de la simplification du culte qui donne lieu à d'assez vives polémiques

ques, l'agitation synodale, qui avant 1848, réclame un partage du pouvoir entre la hiérarchie ecclésiastique régulière et l'opinion intérieure de l'Eglise, ne produisent aucun résultat notable. Le mouvement « catholique allemand » déchainé par Ronge et Czernski au moment de l'exposition de la Sainte Tunique à Trèves, en 1844, et qui aboutit à la formation de quelques communautés séparatistes, reste confiné dans un cercle très étroit et demeure sans la moindre action sur la vie générale du catholicisme. Enfin lorsque l'ultramontanisme, tirant les dernières conséquences de sa victoire, proclame en 1870 le dogme de l'infailibilité papale, la protestation du catholicisme libéral allemand demeure faible et impuissante. Malgré la haute valeur personnelle des protestataires, d'un Döllinger ou d'un Friedrich, d'un Schulte ou d'un Reinkens, les « vieux catholiques » qui refusent de reconnaître le dogme de l'infailibilité et d'accepter jusqu'au bout la domination romaine, n'obtiennent pas de succès durables. Ils peuvent bien opposer une certaine résistance, notamment à Bonn ou à Munich, qui sont leurs principaux centres d'influence, constituer des paroisses indépendantes, nommer même en 1873 un évêque spécial. Mais leur nombre est toujours demeuré insignifiant. Il n'a jamais dépassé une centaine de milliers de fidèles en Allemagne et en Suisse, et il est descendu peu à peu au-dessous de 30.000. Partout les évêques, même ceux qui avaient été hostiles à la promulgation du dogme de l'infailibilité, se sont inclinés devant le fait accompli, ont docilement proclamé dans leurs diocèses le dogme nouveau et entraîné à leur suite, sans résistance sérieuse, le troupeau discipliné des fidèles.

II

De même que le catholicisme romain brise la résistance des réformistes, il tient tête avec vigueur aux prétentions de l'Etat et conquiert finalement de haute lutte cette « liberté » catholique qu'il estime nécessaire à l'indépendance de l'Eglise.

On le voit d'abord graduellement contraindre les Etats allemands à relâcher les liens de dépendance où ils prétendaient tenir l'Eglise. Ce dessein se marque déjà clairement dans les négociations qui amènent la réorganisation ecclésiastique de l'Allemagne lors de la paix de Vienne. Après avoir réussi à éviter soit au congrès de Vienne, soit plus tard à la diète de Francfort, la constitution d'une « Eglise germanique » susceptible de devenir une puissance autonome et indépendante de Rome, la diplomatie romaine entame des négociations séparées avec les divers Etats allemands et conclut de 1817 à 1821 des concordats avantageux avec la Bavière, la Prusse, les Etats secondaires du Sud. La résistance du catholicisme au contrôle de l'Etat s'accroît ensuite lors du conflit au sujet de la bénédiction des mariages mixtes qui se produit entre le gouvernement prussien et les deux archevêques de Cologne et de Posen. Il se termine par la capitulation à peu près complète du gouvernement prussien devant les exigences cléricales. En 1848 l'assemblée des évêques allemands réunie à Würzbourg formule solennellement les revendications du nouvel épiscopat germanique. Elle proteste contre les empiètements qu'au nom du droit de patronage les souverains laïques commettaient dans la vie de l'Eglise, affirme les droits de la hiérarchie ecclésiastique sur les séminaires et les facultés de théologie, réclame pour les évêques le droit de communiquer librement avec le Souverain Pontife et s'élève contre l'exercice

du droit de *placet* par l'autorité civile. La plupart de ces revendications, approuvées par le Pape, passent au cours des années *cinquante* dans la législation de la Prusse (1848 et 1850) et de l'Autriche (concordat de 1855) qui, après avoir été pendant longtemps une citadelle du réformisme, redevient le foyer central du catholicisme romain en Allemagne. Vers 1860 la hiérarchie appuyée sur la démocratie cléricale, sur les innombrables associations catholiques qui couvrent le pays de leur réseau, a obtenu des pouvoirs laïques, dans toute l'Allemagne, un ensemble de concessions qui assurent largement l'indépendance nécessaire au libre exercice du catholicisme.

Un nouveau conflit cependant, plus grave que tous les précédents se prépare.

D'une part l'évolution du catholicisme ultramontain développe ses dernières conséquences. Une série de décisions dogmatiques capitales — la promulgation du dogme de l'Immaculée conception en 1854, le *Syllabus* en 1864, surtout la proclamation de l'infailibilité pontificale par le concile du Vatican en 1870 — couronnent l'édifice imposant du système romain et font prévaloir dans l'Eglise le plus rigoureux absolutisme. L'autorité du pape s'affirme décidément comme l'instance suprême du catholicisme et s'exerce directement sur les masses profondes de la démocratie catholique. Les évêques dépouillés de leur autonomie, courbés devant l'infailibilité du chef suprême de l'Eglise, sont réduits à n'être plus que les intermédiaires dociles entre le Pape et la « plèbe chrétienne ». — Et, d'autre part, en face de cette grandiose puissance spirituelle qui laisse paraître toujours plus clairement sa volonté de dominer le pouvoir civil, renaît au centre de l'Europe l'Empire allemand. Mais cet Empire n'est pas la restauration du Saint-Empire d'avant la Révolution ; il ne s'est pas formé sous l'hégémonie de la catholique Autriche. D'après luttes politiques et

deux grandes guerres ont placé à sa tête un Hohenzollern : le nouvel Empire est dominé par les influences protestantes. Ainsi la Curie romaine, dépouillée de sa puissance temporelle par l'Italie révolutionnaire, voit en outre son influence européenne menacée par l'avènement d'un grand Etat protestant. Elle se prépare dès lors à une lutte qu'elle juge inévitable. Alliée à tous les éléments particularistes qui se trouvent lésés par l'hégémonie prussienne, la démocratie catholique allemande, habilement guidée par le guelfe Windthorst, mobilise ses forces. Un parti catholique, le Centre, unissant les éléments les plus hétérogènes en apparence, où des aristocrates bavarois, des Junker prussiens ou des magnats polonais coudoient les libéraux et radicaux de la vallée du Rhin, se constitue aux élections de mars 1871 pour la défense des intérêts catholiques. Entre le catholicisme allemand hostile à l'Empire et le gouvernement impérial très jaloux de sa puissance et résolu à ne pas se laisser dicter la loi par un pouvoir rival, la guerre était fatale. Le *Kulturkampf* fut le duel entre l'Empire et la Curie.

Sur la portée et la signification du *Kulturkampf* il subsiste toujours encore de notables divergences entre les historiens.

Les uns nous montrent Bismarck surpris par l'aggression cléricale qu'il ne prévoyait pas et à laquelle il ne voulait pas croire. Entraîné par son tempérament trop exclusivement réaliste à s'imaginer qu'il viendrait à bout de la résistance cléricale par des mesures de police, il se rend compte peu à peu de l'inefficacité de sa politique brutale. Il bat alors en retraite, malgré son serment de ne pas aller à Canossa, laissant tomber les unes après les autres les lois de Mai. Finalement il se voit contraint d'acheter à force de concessions le concours du Centre qui devient l'arbitre des destinées politiques de l'Allemagne et le pivot de la majorité gouvernementale.

Les autres présentent la politique religieuse du grand chancelier sous un aspect moins simpliste et plus favorable. Ils insistent sur l'impossibilité où Bismarck se trouvait de s'entendre par des négociations diplomatiques et par voie de concordat avec une puissance qui s'affirmait infaillible et prétendait dominer le pouvoir civil. Ils approuvent Bismarck d'avoir préféré, dans ces conditions, régler d'autorité et par voie législative les rapports de l'Eglise et de l'Etat, quitte à négocier ensuite sous main avec le chef de l'Eglise et à modifier peu à peu la législation de manière à la rendre acceptable à la fois aux deux parties. Et ils louent le chancelier d'avoir pratiqué cette politique délicate avec une merveilleuse virtuosité, d'avoir mené avec un belliqueux entrain et une vigoureuse résolution le combat contre la démagogie cléricale, d'avoir déployé ensuite dans les négociations avec la Curie et la diplomatie romaine un sens très délié des nécessités politiques et des possibilités du moment. Ils lui savent gré d'avoir finalement réussi à organiser les rapports de l'Eglise et de l'Etat de façon à sauvegarder très suffisamment les droits de l'Etat, mais de manière assez libérale, cependant, pour donner aussi satisfaction à l'Eglise et réconcilier le Centre catholique et particulariste avec le nouvel Empire.

On peut donc se demander en définitive qui a été le véritable vainqueur dans ce conflit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. On peut présenter les événements soit comme un triomphe du catholicisme qui aurait repoussé victorieusement une maladroite et brutale tentative d'oppression, soit comme un succès de l'Etat qui aurait vigoureusement tenu tête à l'opposition particulariste et cléricale dressée contre l'Empire protestant des Hohenzollern.

Ce qui est certain par contre c'est l'entente finale entre les deux adversaires et l'évolution très curieuse par laquelle ce changement de front est devenu possible.

Il n'y avait pas, en effet, d'antagonisme nécessaire et irréductible entre l'Eglise catholique et l'Empire allemand. Il fallut du temps pour que l'on se rendit compte, de part et d'autre, qu'un régime de mutuelle tolérance et même de coopération féconde était possible. Mais l'accord finit pourtant par s'établir. L'Etat comprit qu'il pouvait sans inconvénients renoncer à la législation de combat et aux mesures de rigueurs édictées au début du conflit. Petit à petit il déposa donc les armes. En 1879 Falk qui avait dirigé le combat contre le cléricalisme quittait le ministère. De 1881 à 1887 la plupart des dispositions édictées par les fameuses « lois de Mai » étaient abrogées l'une après l'autre. Et en 1904 disparaissait l'un des derniers vestiges du *Kulturkampf*, l'article qui fermait le territoire de l'Allemagne aux Jésuites. De son côté le Centre comprit que sous peine de se condamner à une opposition irréductible et à la longue stérile, il lui fallait reconnaître les faits accomplis, accepter franchement le nouvel Empire, se rallier à une politique nationale. Et en conséquence il sut fort habilement atténuer, d'une part, son particularisme de manière à ne pas se rendre suspect de visées séparatistes et tempérer, d'autre part, son ultramontanisme de manière à ne plus donner prise au reproche qu'on lui a souvent adressé d'être une association de sans-patrie. Peut-être cette évolution a-t-elle été, comme on l'a dit, facilitée par l'orientation favorable à la France et à la Double-Alliance donnée à la diplomatie du Saint-Siège sous Léon XIII à partir de 1890. Cette politique aurait froissé nombre de catholiques allemands et les aurait amenés à adopter à leur tour, vis-à-vis de Rome, une attitude plus indépendante.

Dans ces conditions une entente pouvait se nouer entre le Centre et le gouvernement impérial. Et cette entente était d'autant plus indiquée qu'au point de vue politique le Centre n'avait pas et ne pouvait pas avoir de nuance tranchée. Nous avons vu

plus haut le catholicisme prendre un caractère à la fois conservateur et démocratique, aristocratique et populaire. Le Centre peut dès lors logiquement grouper, en vue d'une action commune, des hommes d'opinions très divergentes, des féodaux foncièrement conservateurs et des libéraux à tendances fort avancées. Et il a toujours évité de trop accentuer son attitude soit dans un sens soit dans l'autre. On a pu croire un instant, en 1889, que sous la direction de son aile aristocratique — le comte Ballestrem, von Huene, von Schorlemer, von Franckenstein — le Centre allait s'allier avec la Droite en vue d'une réforme, dans le sens conservateur, de la législation scolaire et religieuse. Mais au point de vue économique et social le Centre n'entendait pas, malgré tout, se solidariser avec les féodaux agrariens. Et en 1893, sous la direction du Dr Lieber, la balance pencha de nouveau davantage du côté démocratique. En sorte que, finalement, la composante des forces divergentes qui se groupaient dans le parti catholique s'établit selon une direction légèrement progressiste.

Ainsi les tendances du Centre se rencontraient tout naturellement avec celles du gouvernement impérial. Le pouvoir central, en effet, se donnait pour mission précisément d'établir une sorte d'arbitrage entre les divers partis en présence, de dégager une moyenne entre les aspirations diverses qui se faisaient jour dans la nation. Quoi de plus naturel dès lors qu'il cherchât son point d'appui principal dans un parti dont la ligne de conduite résultait précisément déjà d'un compromis entre les tendances conservatrices et démocratiques !

Le Centre sut fort bien s'adapter à son rôle nouveau. Parti d'opposition irréductible jusqu'en 1881, il commence à coopérer de 1881 à 1887 aux affaires publiques. Puis à partir de 1890 sa collaboration se fait peu à peu plus active et plus importante. Depuis 1898 jusqu'aux dernières élections, le président de la Chambre appartient au Centre qui s'affirme ainsi offi-

ciellement comme le groupe le plus influent du Reichstag. Et il est effectivement en possession d'une autorité considérable. Sans s'inféoder au gouvernement il a cependant donné son concours à presque toutes les grandes mesures législatives des vingt-cinq dernières années : les lois d'assurance ouvrière, les traités de commerce de l'ère de Caprivi, le Code civil, les lois sur l'accroissement de la flotte qui ont marqué l'évolution de l'Allemagne vers la politique mondiale. Sa position est aujourd'hui encore extrêmement forte. *Katholisch ist Trumpf*, dit un dicton souvent cité. Le parti catholique a pu se croire, ces dernières années, l'arbitre de la situation politique en Allemagne. Pour l'instant, sans doute, il se voit de nouveau rejeté dans l'opposition. On sait l'éclatante rupture qui s'est produite, à propos des questions coloniales, entre le gouvernement et lui. Mais les élections ont immédiatement fourni la preuve que l'inimitié du ministère n'avait nullement ébranlé le crédit du parti catholique auprès du corps électoral. Et l'on peut constater, en outre, que la solidité du *bloc* libéral-conservateur, sur lequel s'appuie actuellement le gouvernement, n'inspire en général qu'une confiance assez mitigée. Il paraît donc certain que la puissance politique du Centre n'a pas subi d'atteinte irréparable. Et rien n'empêche qu'il ne reprenne, dans un avenir plus ou moins proche, l'influence décisive qu'il possédait il y a quelque temps encore.

Cette situation presque dominante du catholicisme dans un Empire en majorité protestant apparaîtra comme moins paradoxale, si l'on considère de plus près les tendances de l'empereur Guillaume II en matière de politique religieuse. Un historien récent a cru remarquer que, parmi les protestants comme parmi les catholiques les plus hautement cultivés, se développe actuellement une tendance que l'on pourrait appeler « interconfessionnelle » et qui va, sinon à effacer, du moins à atténuer les divergences soit entre les diverses nuances du protestantisme, soit

entre le protestantisme et le catholicisme. Il est certain, dans tous les cas, que c'est dans cette direction qu'est tournée la religiosité particulière de l'Empereur. Son christianisme, très sincère et très « positif » est strictement interconfessionnel. Il ne témoigne pas seulement au catholicisme la tolérance déférente que lui imposaient les traditions des Hohenzollern et qui est naturelle chez le maître d'un Empire vivant sous le régime de la « parité » religieuse. Il est visible qu'il ne se considère pas comme *extérieur* au catholicisme, mais qu'il se pose en représentant du germanisme *chrétien*, en souverain à la fois protestant et catholique. De là l'attitude de Guillaume II lors de la guerre de Chine, à laquelle il chercha à donner les allures d'une croisade de l'Europe chrétienne contre la race jaune sous la conduite du germanisme. De là ses prévenances envers le Saint-Siège, ses trois voyages à Rome, son pèlerinage en Terre Sainte. Que cette conduite soit dictée par un calcul politique, rien de plus certain. L'Empereur n'a pas seulement besoin du concours parlementaire du Centre pour sa politique au Parlement. Il compte aussi sur l'assistance du catholicisme pour réduire l'opposition anti-allemande en Alsace et en Pologne. Il apprécie l'importance du concours que peut apporter à la politique mondiale allemande une puissance internationale comme celle de la Papauté, et cela spécialement dans des questions comme celle du protectorat des chrétiens en Orient. Mais les sympathies de Guillaume II pour le catholicisme ne sont très probablement pas dictées uniquement par des considérations d'intérêt : elles ont leurs racines profondes dans la nature religieuse même de l'Empereur.

Le monde catholique est-il disposé à répondre aux avances impériales ? Certains observateurs croient discerner, parmi les catholiques allemands, des signes précurseurs d'une évolution nouvelle. Il est certain que le catholicisme a grandi, au cours du

siècle, non pas seulement comme puissance politique, mais aussi comme puissance spirituelle. Il compte parmi ses fidèles des philosophes comme Wilmann, des historiens comme Janssen ou Willy Pastor, des poètes comme Weber. Et c'est un sujet de controverses sans cesse renouvelées de savoir si la culture catholique allemande a aujourd'hui regagné ou non l'avance que, de l'aveu général, elle avait laissé prendre à la culture protestante. Or il paraît que certains fidèles — on cite comme représentants de cette tendance des théologiens comme Franz Xaver Kraus de Fribourg, Schell de Würzburg, Ehrhard de Strasbourg, ou des historiens comme Spahn de Strasbourg — souhaiteraient que le catholicisme, se tenant pour satisfait de la forte situation qu'il a conquise, se relâchât quelque peu de son attitude combative et cessât de s'efforcer vers la puissance politique pour se développer surtout comme principe de vie intérieure, comme idéal religieux de l'humanité moderne. Cette opposition naissante entre le cléricalisme politique et le catholicisme religieux est-elle destinée à s'accroître? Doit-elle favoriser, comme l'évolution analogue du piétisme protestant, l'avènement de ce christianisme interconfessionnel dont il était question tout à l'heure? Ce n'est peut-être pas impossible. Et c'est un fait, dans tous les cas, que le « pape blanc » et le « pape noir », le Souverain Pontife et chef de l'ordre des Jésuites sont aujourd'hui notoirement favorables à l'Allemagne et disposés à marcher de concert avec l'Empereur protestant.

Est-ce là un épisode transitoire de l'histoire de l'Eglise, ou est-ce au contraire un signe des temps important? Verra-t-on se continuer, après une trêve passagère, la lutte entre l'Empire allemand et l'Internationale noire? Ou bien verra-t-on, au contraire, se resserrer, comme jadis, l'intimité entre le Pape et l'Empereur? Verra-t-on, peut-être, les deux grandes puissances conservatrices travailler de concert à une

solution du problème social dans le sens chrétien ? Ce sont là des questions qu'il est peut-être permis de se poser en présence de certains événements contemporains, mais auxquelles l'historien ne saurait, bien entendu, donner pour l'instant aucune réponse positive.

CHAPITRE III

L'esprit protestant.

I

Un historien protestant de la Réforme, Rothe, caractérisait l'évolution du protestantisme depuis la paix de Westphalie en constatant « la décadence progressive du christianisme protestant en tant qu'Eglise et son progrès en tant que principe moral et politique ». Il est certain, en effet, que l'histoire de l'*esprit* protestant est infiniment plus glorieuse que celle de l'*Eglise* protestante. L'un s'est attaqué avec une admirable audace au problème capital du temps présent, à la conciliation de la religion traditionnelle du passé avec la science rationnelle. Si l'on peut contester qu'il ait atteint définitivement son but, il est difficile de nier qu'il n'ait, au cours de son développement, accompli une œuvre grandiose dans le domaine de l'histoire, de la philologie, de la psychologie religieuse, et produit des âmes d'une rare élévation morale. — L'autre, au contraire, se soutient difficilement au milieu de l'indifférence à peu près générale et sa décadence est si manifeste qu'on se demande simplement si elle est en voie de transformation ou en voie de disparition. — D'où vient ce contraste entre la destinée de l'esprit protestant et celle de l'Eglise? C'est ce que nous voudrions

examiner, en nous posant d'abord cette question : Qu'est-ce que l'esprit protestant ?

Un premier caractère distinctif de l'esprit protestant c'est qu'il pose en principe l'indépendance absolue de la raison et de la foi et en même temps leur harmonie nécessaire.

Constatons à ce point de vue son désaccord fondamental avec le catholicisme qui, précisément, nie et condamne la science indépendante. Le système de saint Thomas accepté et rénové aujourd'hui en Allemagne par l'école néo-thomiste, apparaît comme une synthèse des deux grands faits de la vie spirituelle du Moyen âge, la foi catholique et la philosophie d'Aristote. Il tend à démontrer que la vérité scientifique et le dogme catholique s'accordent et se complètent l'un l'autre. La raison, à l'aide de ses lumières propres, reconnaît avec les philosophes grecs que la cause dernière des choses doit être cherchée dans une Raison éternelle, c'est-à-dire en Dieu. Et elle démontre en outre que les dogmes spécifiques de l'Eglise, s'ils ne peuvent être dérivés de la raison, ne sont du moins pas contraires à la raison. Mais la raison, à son tour, n'est pas la source unique de la vérité. Au-dessus de la science humaine il y a une vérité supérieure d'inspiration divine : la révélation, qui est le criterium de toute vérité. Dans le domaine de la foi l'Eglise guidée par l'esprit de Dieu est l'autorité suprême. Et la foi apparaît ainsi comme le couronnement et le complément de la science terrestre ; elle est l'anticipation humaine de la vérité une et universelle qui réside en Dieu.

Or ce « semi-rationalisme » thomiste, pour nous servir d'une formule employée par M. Paulsen, est la forme la plus solide de l'autoritarisme. Le principe d'autorité a pu être proclamé avec plus d'insistance par certains successeurs de saint Thomas. Duns Scot ou Occam ont affirmé que les vérités d'ordre supérieur ne pouvaient être l'objet d'une démonstration

et que la raison devait se soumettre exclusivement et sans réserve à l'autorité de l'Eglise pour tout ce qui touche les articles de foi. Mais ce radicalisme autoritaire et ascétique a ses dangers. La raison violentée et malmenée risque d'être poussée à la révolte par l'excès même de la tyrannie à laquelle elle est soumise. Elle se résignera, par amour de la paix, aux soumissions extérieures, mais elle s'émancipera intérieurement, dans le secret de la conscience, en attendant l'heure propice où elle pourra secouer un joug trop pesant. Mieux vaut encore donner à la raison des satisfactions partielles, lui permettre, avec saint Thomas, de participer à la direction de la vie et à l'élaboration de la conception de l'univers. En l'habituant à travailler en sous-ordre, sous le contrôle de la foi, en utilisant ses énergies mais en lui faisant sentir à tout instant les limites qu'elle ne peut dépasser, on l'incline à la soumission et à la modestie, on la dresse au rôle de servante active et modeste, d'auxiliaire diligente et docile de la foi chrétienne.

Avec Luther déjà le protestantisme oppose au semi-rationalisme thomiste un « irrationalisme » résolu. Loin de vouloir faire travailler la raison sous le contrôle de la foi, il vise au contraire à séparer aussi complètement que possible le domaine de la foi et celui de la raison, à récuser radicalement la compétence de la raison en matière religieuse. La « parole de Dieu » contenue dans les saintes Ecritures est la source unique de la foi. Or en présence de la Bible la tâche de la raison est toute formelle : il s'agit uniquement pour elle de déterminer le sens exact des textes sacrés. La théologie se réduit à l'interprétation philologique de la Bible. Quant à la démonstration rationnelle et philosophique de la vérité religieuse, elle n'est ni nécessaire ni même possible. La raison abandonnée à elle-même conduit à une explication mécaniste ou naturaliste de l'univers ; le surnaturel lui échappe. La séparation s'impose

donc. Que la raison s'abstienne de parler des choses sacrées où elle ne peut apporter que de l'obscurité et de la confusion. En revanche il lui sera licite d'expliquer les choses naturelles selon ses méthodes et en toute liberté : la foi n'a pas à se préoccuper de physique ni de cosmologie.

La grande crise religieuse de Luther aboutit à sa libération de la théologique scolastique et semi-rationaliste. C'est en effet dans la grave question de la grâce que la raison lui révèle son impuissance en matière de foi. Interrogée sur les conditions du salut, la raison répond en effet qu'il doit être mérité par des œuvres ou que tout au moins la bonne volonté doit s'affirmer par des œuvres et qu'alors Dieu peut pardonner nos imperfections. C'est là ce qu'enseignait l'Eglise et elle exhortait les fidèles à accomplir de bonnes œuvres. Or Luther avait fait sur lui-même l'expérience que par cette voie il ne pouvait parvenir à la paix de l'âme. Il concluait donc que la raison est aveugle dans les choses de la foi et l'Eglise aveugle d'avoir accordé tant de crédit à la raison. Une des causes principales de la corruption de l'Eglise c'est donc pour lui, l'intrusion de la raison dans la théologie. L'Eglise a institué comme professeur dans toutes les écoles et universités Aristote, « ce Grec qui sème l'illusion dans tous les esprits, ce serpent à mille têtes d'où sont sortis les scotistes et les thomistes et qui enseigne, chose horrible, que toute justice est en nous ».

L'irrationalisme protestant aboutit ainsi à une immense *simplification* de la science théologique. Plus de spéculations compliquées sur l'existence, la personnalité, les attributs de Dieu, sur la religion et la morale « naturelles » : il faut retourner à la foi naïve des temps primitifs. Le Christ n'a pas apporté aux hommes un système de théologie, mais il a dit aux enfants et aux simples : « Croyez en moi et vous serez sauvés. » De nouveau il faut oublier la science livresque, fermer l'oreille au bavar-

dage des docteurs du temple et des pharisiens.

L'irrationalisme protestant peut sembler au premier abord plus hostile encore que le catholicisme au développement d'une science dépourvue de bases religieuses. Et il est certain qu'en effet Luther a parfois jeté l'anathème avec la plus extrême violence sur les orgueilleuses prétentions de la raison et que jusque dans les temps modernes le protestantisme s'est souvent montré plein de défiance ou de mépris à l'endroit de l'esprit moderne et de la science indépendante.

D'une façon générale, pourtant, la démarcation nette que le protestantisme a statuée entre le domaine de la foi et celui de la raison a été favorable au développement de la science. C'est qu'en effet, s'il impose silence à la raison dans le domaine de la foi, il la laisse en revanche absolument libre dans son domaine propre; il lui permet de tenter en toute liberté une explication rationnelle des choses de la nature. Le croyant catholique doit toujours être prêt à incliner sa raison devant l'autorité. La raison reste toujours, à ses yeux, une mineure placée sous la tutelle de la foi; il se défie d'elle, il est persuadé que si elle s'émancipe et suit sa voie propre, elle éloigne l'homme de Dieu, le conduit à l'orgueil et à la rébellion. Toute autre est la conviction fondamentale du protestantisme. Persuadé que la religion n'a rien à redouter de la vraie science, que la raison ne peut pas éloigner de Dieu aussi longtemps qu'elle se renferme dans son domaine, il ne prétend pas non plus exercer un contrôle sur la science; il la laisse entièrement libre de se développer à sa guise. Le protestant n'attend pas de la science qu'elle puisse jamais étayer de ses raisonnements la vérité religieuse, mais il ne voit pas non plus en elle une ennemie dont il faille se défier, une source d'erreur et de perdition. Il lui tend la main sans crainte. Il est permis au croyant protestant lorsqu'il aborde l'étude de la nature, de l'histoire, de la philosophie

de rechercher la vérité naturelle sans parti pris d'aucune sorte, sans volonté préconçue de trouver dans la science l'apologie de la religion. Il peut donc se mettre dans les conditions les plus favorables à la libre recherche scientifique. La conviction que la recherche inconditionnée du vrai ne saurait être mauvaise, ne saurait conduire à des résultats contradictoires avec ceux où mène la foi religieuse est une des idées qui se font jour avec une netteté toujours plus grande au sein du protestantisme. Elle permet de concilier sans difficulté la religion de l'Evangile avec la religion de la science.

Cet irrationalisme protestant apparaît formulé avec une entière clarté et poussé jusqu'à ses dernières conséquences logiques dans les célèbres *Discours sur la religion* de Schleiermacher.

Nul, d'abord, n'a reconnu plus franchement que lui les progrès de la culture moderne et la légitimité de la science indépendante. Ses *Discours* sont une « défense » de la religion. Or, jamais cette apologie ne se fait au détriment de la science et de la philosophie laïques. L'auteur s'adresse aux « contempteurs de la religion » non point du tout avec l'idée de les confondre, de les contraindre à abjurer leurs hérésies, à se soumettre à quelque autorité supérieure. Il ne s'attaque ni à leur métaphysique ni à leur éthique, ni à leur conception de l'art. Schleiermacher s'est assimilé pleinement la culture la plus raffinée de son temps, il s'est imprégné des idées du classicisme allemand, de Kant et de Goethe. Or il estime que cette culture n'est en aucune façon inconciliable avec l'esprit religieux. Il ne jette point l'anathème sur les incrédules qui « dans leurs magnifiques demeures n'ont d'autres dieux lares que les sentences des sages et les chants des poètes », qui, pleins d'amour pour l'humanité et la patrie, la science et l'art, n'ont plus de place en leurs cœurs pour l'au delà et l'éternité. Il leur demande une seule chose : « d'être pleinement et parfaitement cultivés dans leur mépris pour la

religion ». Il est persuadé, en effet, que l'irréligion des intellectuels a sa source non pas dans leur culture positive, mais simplement dans leur ignorance de la nature vraie de la religion, dans une *lacune* de leur culture par conséquent.

Et cette lacune il entreprend de la combler en délimitant avec exactitude le domaine propre de la religion, et en montrant qu'il est absolument indépendant de celui de la science et de la morale.

La cause véritable du discrédit où est tombée la religion c'est en effet, pour Schleiermacher, que cette délimitation n'a pas été faite avec assez de soin. La religion se montre rarement à l'état isolé : presque toujours elle est amalgamée à des éléments qui lui sont étrangers. Et c'est ainsi que l'on a été amené à croire qu'elle consistait en une combinaison de quelques notions de métaphysique — l'idée d'un Être suprême, cause première de l'Univers — avec quelques principes de morale — l'idée de la loi du devoir. Rien de plus erroné que cette conception qui fait de la religion une compilation d'éléments hétérogènes, une médiocre « chrestomathie pour débutants ». La religion n'a rien à voir ni avec la métaphysique ni avec la morale. La métaphysique est le produit de la réflexion, l'image de l'Univers reflété dans notre pensée consciente. La morale s'adresse à la volonté : elle travaille à étendre indéfiniment le royaume de la liberté, à rendre l'Univers conforme à la loi qu'elle édicte. La religion n'est ni pensée ni action : elle est, pour Schleiermacher, *contemplation* et *sentiment*. Dès que l'esprit religieux cesse de contempler et de sentir et prétend *définir* la nature du Tout, il ne peut enfanter qu'une « vaine mythologie », un amas de dogmes, de symboles, d'images poétiques ou de concepts métaphysiques dénués de valeur pour la science comme pour la conscience religieuse. La religion ne peut pas davantage se substituer à la morale. La loi morale doit, en effet, gouverner tous nos actes et nous devons l'accomplir en pleine cons-

science, avec calme et réflexion. Les sentiments religieux, par contre, doivent accompagner comme une musique sacrée toute notre activité mais non la guider : « L'homme doit tout faire *avec* religion, rien *par* religion. » Nettement distincte de la métaphysique comme de la morale, la religion est une puissance originale et indépendante, elle possède dans tous les cœurs « une province qui lui appartient en propre, et où elle règne en souveraine ». Elle est, à côté de la raison spéculative et de la raison pratique, « le troisième élément nécessaire et indispensable » de l'âme humaine.

II

Si la religion et la science ont chacune sa sphère distincte, où chercherons-nous le domaine propre de la religion ?

Lorsqu'on essaie de définir en quoi consiste, pour le protestantisme, l'essence de la religion, on constate qu'il y voit surtout une expérience intime et comme une flamme intérieure qui s'allume dans l'âme du croyant. La religion est l'adhésion de l'être tout entier à la « parole de Dieu », à l'Evangile apporté par le Christ. Elle est un élan mystique du cœur, un état d'âme qu'il faut *vivre* pour le connaître et dont aucune description verbale ne peut donner une idée adéquate.

Cette expérience intérieure est le grand événement de la vie spirituelle de Luther. A la base de sa doctrine de la grâce et de la prédestination, nous rencontrons en effet chez lui une illumination mystique qui forme en quelque sorte le point de départ de toute sa vie religieuse. Lorsque, du fond de sa cellule du couvent des Augustins, à Erfurt, il cherche dans l'angoisse de son cœur la voie du salut, ce n'est pas par la raison ni par la philosophie, par la découverte d'une théorie métaphysique

ou d'un dogme nouveau qu'il atteint la paix de l'âme. Ce sont les doctrines mystiques de son ami Staupitz, le vicaire général de l'ordre des Augustins, qui le délivrent de ses doutes. Il s'élève à la foi directe et vivante en Dieu qui a promis aux hommes le pardon par le Christ et qui le leur accorde malgré leur état de profonde et irrémédiable déchéance, malgré l'insuffisance radicale de leurs œuvres, en vertu d'un don gratuit, immérité, sans qu'ils puissent revendiquer pour eux la moindre parcelle de cette œuvre de grâce. La foi immédiate dans le Dieu de miséricorde, la conscience vivante de le posséder, voilà pour Luther l'essence même de la religion. Dans l'expérience protestante la foi est donc un certain état de la sensibilité, un ensemble déterminé d'émotions subjectives et non point une doctrine conçue par l'intelligence, un ensemble de notions clairement conscientes et que le langage humain puisse exprimer avec précision.

Historiquement, cet élément mystique et individualiste de la religion se montre plus particulièrement dans le vaste ensemble de manifestations très différentes qui surgissent du ^{xvii}^e au ^{xix}^e siècle dans le monde protestant comme dans le monde catholique, en France ou en Hollande, en Angleterre ou en Amérique, en Allemagne ou en Autriche, et que l'on désigne sous le nom général de piétisme.

Le piétisme est une réaction ascétique et mystique du sentiment religieux contre la décadence de la foi vivante et de l'Eglise visible. Il s'élève contre le dogmatisme scolastique qui réduit la religion à un amas mort de formules théologiques et suscite partout d'irritantes et stériles controverses de doctrine. Pour combattre cet intellectualisme desséchant, il s'efforce de stimuler le sentiment et l'imagination religieuse. Il condamne, d'autre part, aussi l'alliance dangereuse de l'Etat moderne avec l'Eglise officielle et dénonce dans l'institution des Eglises d'Etat une survivance du papisme. Abdi quant l'es-

poir d'organiser la société entière sur la base du christianisme, il fonde, à l'intérieur ou en face de l'Eglise officielle, des cénacles, des conventicules pieux où, dans un cercle plus étroit, pourra du moins s'épanouir un christianisme plus sincère, plus effectif, plus intense.

Les piétistes se mettent ainsi volontairement à l'écart de la société, mais ils n'érigent pas leur ascétisme en principe, ils ne jettent pas l'anathème sur le monde. Ils expliquent leur attitude comme une nécessité temporaire; ils pensent vivre à la fin de cette période de rébellion contre Dieu qui précède le retour du Christ. Et dans leur lutte contre la scolastique du dogme et contre la corruption de l'Eglise officielle, ils s'efforcent de ranimer le mysticisme chrétien, de fonder leur religion sur l'expérience vivante, intime et personnelle de la grâce divine. Ils veulent qu'en chaque chrétien se renouvelle cette illumination intérieure éprouvée par Luther et par les grands mystiques. Et ne trouvant point d'aliment pour leur foi dans les arides controverses théologiques de leur temps, ils remettent en honneur la littérature néo-platonicienne et mystique où ils trouvent une psychologie religieuse adaptée à leurs besoins, la description de l'extase mystique et de l'absorption graduelle au sein de l'Unité divine. Ils se plongent dans l'étude de Saint Augustin et de Saint Bernard, des anabaptistes, des spiritualistes, des théosophes, afin d'exalter, au contact de cette pensée, leur sens religieux.

Ainsi le piétisme apparaît à la fois comme un mouvement de réaction et de progrès. De réaction parce qu'il cherche à faire revivre dans sa rigueur le vieil ascétisme chrétien et protestant, parce que volontiers il s'associe aux tendances orthodoxes en matière de dogme. De progrès parce qu'il développe le subjectivisme religieux, parce qu'il tend à concevoir la foi non point comme l'adhésion d'une collectivité à certaines vérités objectives, mais comme l'expérience

toute personnelle de certaines émotions subjectives et comme la création de la conscience individuelle.

Né dans les cercles réformés de la Hollande, le piétisme, importé en Allemagne au xvii^e et au xviii^e siècle se développe plus spécialement dans les milieux luthériens où, avec Spener et Francke, il devient un des éléments les plus importants de la vie religieuse de l'époque. Puis on le voit perdre du terrain pendant la seconde moitié du xviii^e siècle. L'enthousiasme mystique s'éteignant peu à peu, il se résout en prédication morale et en sentimentalisme pieux, se dépouille ainsi de ses traits caractéristiques et devient un des éléments dont se forme cette culture à base rationaliste qui prévaut pendant l'ère des lumières.

Dès la fin du xviii^e siècle, cependant, il reprend une vitalité nouvelle, particulièrement dans le sud du domaine germanique, en Wurtemberg, en Alsace, en Suisse. Il recueille à ce moment les naufragés de la vie, nombreux à une époque de troubles et de guerres, surtout dans les rangs de l'aristocratie qui fournit à ce moment de nombreuses recrues aux conventicules. Désormais il devient un facteur actif dans la vie spirituelle de l'Allemagne. Il a ses écrivains, ses philosophes, ses saints comme Hamann et Lavater, Claudius et Jung Stilling, Oberlin et Pfeffel, Jacobi et Novalis. Il présente à vrai dire dès cette époque certains traits déplaisants. La piété de ses adeptes a trop souvent quelque chose de morose, d'anxieux, de gémissant; elle est étroite et sans horizon, trop strictement cloîtrée dans l'intimité de la vie religieuse, trop indifférente à la chose publique, trop dédaigneuse de la culture scientifique ou artistique. Parfois même elle s'affirme intolérante. C'est une petite coterie de piétistes exaltés et de théosophes qui, pendant l'ère de réaction déchaînée par Wöllner, sous le règne de Frédéric-Guillaume II, fait peser sa démoralisante tyrannie sur le clergé prussien. Mais le piétisme intrigant et ambitieux est

encore l'exception. On ne fait pas de la piété une carrière, on ne fréquente pas encore les conventicules pour se faufiler dans les coterie aristocratiques et se pousser dans le monde. Le piétisme se rencontre sur bien des points avec le catholicisme réformiste et combat avec lui l'étroitesse dogmatique et le formalisme traditionaliste de l'Eglise officielle. Il tend la main, d'autre part, à Pestalozzi et à ses disciples, et concourt avec eux à la grande œuvre de l'éducation populaire, du relèvement matériel et moral des classes inférieures.

Puis vient la période dite du « Réveil ». Il semble de nouveau que la température de l'âme protestante se relève en quelque sorte. Les tendances piétistes se combinent de mille façons diverses avec l'éveil du sentiment national, avec le romantisme politique de la restauration. De là une série de courants multiples et divers au sein du protestantisme. Schleiermacher fonde, comme nous venons de le voir, sa religion sur la contemplation et le sentiment, et convie les âmes pieuses à se rapprocher le plus possible du Christ afin d'arriver, par sa médiation, à vivre elles-mêmes à leur tour les vérités fondamentales de la foi et de la révélation. Cette nuance de piétisme teinté de philosophie et de littérature se répand plus particulièrement dans l'Allemagne du Nord et la Moyenne Allemagne. Neander et Tholuck passent pour ses représentants les plus typiques. Ailleurs se répand une piété simple basée sur la foi naïve dans la Bible. On la rencontre dans l'extrême Nord où Claus Harms, à Kiel, publie en 1817 pour l'anniversaire de la Réforme, 95 thèses contre l'Antéchrist moderne, c'est-à-dire contre la Raison érigée en pape infaillible. Et, de même, en Souabe et en Bavière fleurit un piétisme interconfessionnel où domine l'élément laïque et où les fidèles communient dans la foi personnelle en Jésus, divin sauveur des hommes. Les facultés de théologie de Tübingen et Erlangen, avec Beck, Thomasius,

Hoffmann répandent cette forme particulière de protestantisme. Ailleurs le piétisme s'allie au romantisme politique, se répand dans l'aristocratie et la haute administration, finit même par monter sur le trône avec Frédéric-Guillaume IV. Sous cette forme nous le voyons tendre la main à l'orthodoxie, fonder la croyance à la révélation et à l'Écriture sainte sur l'expérience intime et personnelle de la conversion par la Bible, restaurer ainsi le caractère divin de la Bible et favoriser une exégèse conservatrice des textes sacrés. Ce piétisme orthodoxe, volontiers ambitieux et envahissant, s'efforce d'imposer sa doctrine aux professeurs d'Universités et aux pasteurs et travaille à exercer une influence dominante sur l'Eglise officielle.

Peu à peu cependant se dessine une reprise offensive des idées rationalistes qui, vers 1848, prédominent de plus en plus et semblent même un instant sur le point de prévaloir dans le domaine politique. A partir de ce moment on voit aussi décliner l'importance du piétisme en tant que facteur de la vie spirituelle allemande. Son alliance avec l'orthodoxie se fait plus étroite. Chez la masse des protestants pratiquants de l'Eglise officielle, on peut en effet constater une religion qui s'affirme piétiste par le caractère subjectif qu'elle revêt, orthodoxe par le caractère positif de la doctrine qu'elle professe. Mais en devenant un élément intégrant du protestantisme officiel le piétisme se trouve aussi impliqué dans le déclin de l'Eglise d'Etat. Il perd son influence effective sur les âmes dans la mesure où s'accroît la tendance réactionnaire qu'il porte en lui dès l'origine.

L'esprit piétiste se retrouve toutefois, aujourd'hui aussi, dans de tout autres couches sociales, où s'affirme toujours encore sa vitalité. Presque partout les sectes dissidentes constituées en Angleterre ou en Amérique par le piétisme — méthodistes, irvingiens, memnonites, baptistes, etc. — font une propagande

ardente et instituent un peu partout des conventicules, qui parfois vivent en bonne harmonie avec l'Eglise officielle mais qui, le plus souvent, observent à l'endroit des clergés d'Etat une attitude défiante ou frondeuse et détournent du culte public précisément les individualités chez qui les besoins religieux sont plus développés. Ainsi ce piétisme populaire qui se recrute maintenant de préférence parmi les petites gens, fait tort au piétisme orthodoxe de l'Eglise publique. Et le clergé officiel s'inquiète de cette situation sans pouvoir d'ailleurs trop protester. Car précisément ces sectes indépendantes et communautés séparatistes sont un foyer très ardent d'activité chrétienne et ont créé nombre d'œuvres de charité, d'enseignement, de missions intérieures ou extérieures qui font honneur au protestantisme.

On voit donc, en résumé, le rôle que joue le piétisme dans l'évolution du protestantisme. Il entretient la flamme religieuse en insistant sur la nécessité pour tout chrétien de vivre par lui-même et personnellement cet élan mystique qui élève l'homme vers Dieu et qu'on trouve à l'origine de la vie religieuse de Luther. Par cela même qu'il fonde la religion sur une expérience individuelle, il tend aussi à s'éloigner de l'Eglise d'Etat, groupement officiel qui n'exige de ses adeptes que l'adhésion extérieure à un certain credo et abrite pêle-mêle tous ceux qui y souscrivent, les religieux et les tièdes, les pieux et les indifférents. Il lui oppose le conventicule, le groupement restreint, la corporation librement constituée par les fidèles qui vivent en communion réelle de sentiments et se contrôlent efficacement les uns les autres. Ainsi le piétisme apparaît souvent aussi comme une force conservatrice. Pour satisfaire un besoin religieux très intense, il tend volontiers à restaurer les formes positives de l'ancien protestantisme et se fait l'allié ou le complice de l'orthodoxie dont il combat d'ailleurs, à d'autres égards, l'esprit formaliste et la

sécheresse dogmatiques. Et parfois il se présente sous des aspects qui étonnent et choquent le sentiment des modernes : piété rigide, étroite, chagrine, hostile au monde, repliée sur elle-même, fanatisme aveugle et intolérant, exaltation mystique s'exaspérant jusqu'à l'hystérie et au détraquement nerveux, extravagante superstition.

On a comparé le rôle du piétisme au sein du protestantisme à celui des ordres monastiques au sein du catholicisme. Comme ceux-ci ils rappellent perpétuellement l'Eglise à sa mission spirituelle. Mais tandis que les ordres se détournent du monde en un ascétique renoncement et s'enrégimentent, d'autre part, dans la hiérarchie mondiale du catholicisme, les piétistes, eux, ne plient leur individualisme à aucun compromis et continuent, bien qu'animés eux aussi de l'esprit ascétique, à agir dans le siècle et sur le siècle. Le piétisme apparaît ainsi comme une énergie spirituelle indépendante qui ravive périodiquement au sein du protestantisme le subjeetivisme religieux, qui crée sans cesse de nouveaux groupements religieux ou ranime la piété vivante parmi les anciens groupements. Il est la puissance qui agit plus particulièrement sur les couches profondes de la nation, et satisfait ses besoins d'excitation religieuse. Pour cette raison, aussi, il est en faveur parmi les féodaux qui tiennent à maintenir la religion parmi le peuple.

Mais il est autre chose encore. Il faut voir en lui le principe, actuellement vivant, de la religiosité protestante sous sa forme la plus épurée. Ce sont les expériences du piétisme qui ont rendu possible l'élaboration, au sein de la conscience protestante affranchie, de la psychologie religieuse moderne. « Toutes les théories, dit M. Troeltsch, qui représentent la religion comme étant, dans son essence, émotion, pressentiment, poésie, représentation symbolique d'idées qui agissent dans les profondeurs subconscientes de la nature humaine, conviction

pratique et active, disposition générale de l'âme, — en un mot les résultats les plus précieux de la science religieuse moderne, ont leur origine dans le piétisme radical. » C'est sur le piétisme que se fondait Lessing lorsqu'il reconnaissait dans le sentiment l'essence de la religion et concevait l'idée de son « évangile éternel » destiné à prendre la place de la religion fondée sur le dogme et l'autorité. Piétiste aussi, dans son inspiration dernière, la religion kantienne, qui pose comme certitude primordiale le « fait de la raison pratique » et base ainsi la religion sur l'effort persévérant de la Volonté pour triompher du mal et arriver à la régénération. De même dans la religion de Herder, de Jacobi, de Goethe, des romantiques, dans leur protestation contre la sécheresse du rationalisme, dans l'insistance avec laquelle ils mettent en relief l'élément émotionnel, mystique, volontaire de la religion ou les affinités entre la poésie et la religion on discerne aisément l'influence du piétisme. Elle apparaît de la façon la plus claire dans la doctrine de Schleiermacher qui définit la religion comme une intuition mystique de Dieu, comme « le sens et l'amour de l'Infini », comme la vision de l'Univers et l'émotion dont cette vision s'accompagne. Elle est vivante, aujourd'hui encore, chez nombre de protestants allemands, même affranchis de toute croyance positive, chez qui le besoin religieux persiste sous la forme d'un élan du cœur vers le principe divin du monde, d'une adhésion plus ou moins joyeuse ou confiante à l'ordre universel.

III

Le caractère subjectif et mystique de la religion protestante a pour conséquence directe l'émiettement progressif du dogme chrétien.

Pour le catholique la vérité religieuse est une, définitive, invariable. Elle n'est plus à découvrir,

elle est trouvée depuis longtemps, elle a reçu son expression dans le dogme et la mission de l'Eglise consiste à maintenir le dogme dans sa pureté, à combattre l'hérésie partout où elle se manifeste. Le dogme est, pour le catholique, un ensemble de doctrines objectivement vraies, extrinsèques à l'esprit du fidèle et docilement reçues par lui, un tout organique, une synthèse que l'on accepte ou rejette en bloc, mais qui ne se laisse point discuter dans le détail ni arbitrairement amputer.

Or Luther s'insurge résolument contre le dogme catholique. Résolu à ramener la religion à son principe essentiel, à cet élan mystique de l'âme illuminée par la vision du Divin, il avait pour ferme dessein de détruire l'édifice de la théologie scolastique et de mettre fin à l'intellectualisme dogmatique pour ne laisser substituer que la « parole de Dieu », l'« Evangile » de Jésus. Sans doute, Luther se trouve fort embarrassé d'établir une distinction nette entre ce qui est « Evangile » et ce qui est « dogme ». Et il finit par jeter — nous le verrons plus loin — les fondements d'un nouveau dogmatisme presque aussi compliqué et intolérant que l'ancien. Mais il n'en avait pas moins porté un coup décisif à l'antique édifice de l'orthodoxie. Et après lui l'œuvre de démolition continua. Comment en effet le protestantisme, étant donné son principe, eût-il pu maintenir la notion d'un dogme intangible ! Si la religion est essentiellement un état d'âme, une expérience intime et subjective, il est clair que les catégories de « vrai » et de « faux » n'ont pas d'application en matière religieuse. On éprouve ou on n'éprouve pas un état d'âme, une émotion ; mais cet état d'âme ou cette émotion ne sont ni « vrais » ni « faux » et on ne saurait les démontrer à personne. Les dogmes ne sont qu'une interprétation nécessairement inadéquate et approximative, par conséquent aussi provisoire et variable, des expériences intimes et subjectives qui constituent

la religion. Il est donc, au point de vue protestant, illusoire et inique de mesurer la « religion » d'un fidèle à son adhésion à tel ou tel dogme, c'est-à-dire à des notions métaphysiques ou historiques qui sont du domaine de la raison. La religion a ses racines non dans le domaine de l'intelligence et de la connaissance, mais dans une région beaucoup plus profonde de l'âme humaine.

A la fin du XVIII^e siècle déjà, l'évolution vers le subjectivisme touche à ses conséquences dernières. Schleiermacher refuse d'admettre qu'un dogme, une notion métaphysique quelconque puisse être un élément essentiel de la religion. Dira-t-on que la foi au Surnaturel est indispensable au fidèle ? Mais tout phénomène contingent est ou n'est pas « miracle » suivant le point de vue sous lequel on le considère selon qu'on le regarde dans ses rapports avec l'Infini ou avec le monde fini, avec les yeux du religieux ou avec les yeux du savant. Ou bien est-ce la foi à la Bible qui serait obligatoire ? Mais les Ecritures saintes, loin d'être un code de vérités intangibles, ne sont « qu'un mausolée de la religion, un monument commémoratif rappelant qu'il y eut là jadis un esprit puissant qui n'y est plus aujourd'hui ». Même la foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme n'ont pas, au point de vue religieux, l'importance qu'on leur attribue communément, et tel « athée » peut être une nature profondément religieuse. Témoin Spinoza en qui Schleiermacher vénère l'un des esprits les plus sublimes, les plus épris du Divin qui ait jamais existé. On doit même aller plus loin encore. Une religion, en tant que vision de l'Univers, est un fait rigoureusement individuel. Nul ne peut se vanter de détenir à lui seul toute la vérité religieuse. La religion est nécessairement « infinie » ; elle est la somme de toutes les expériences religieuses originales. Chacun doit avoir conscience que sa religion n'est qu'une parcelle du Tout et respecter l'originalité de tous ceux qui ont compris le lan-

gage de l'Infini. La vraie religion est donc absolument tolérante, car « au sein de l'Infini toutes choses coexistent en paix les unes à côté des autres ; tout est *un* et tout est *vrai* ».

Et de même que le protestantisme élimine de la religion tout ce qui est croyance obligatoire en une notion métaphysique, il dépouille aussi petit à petit le christianisme de ses éléments historiques.

Là encore Luther a donné l'exemple. En laissant à la raison le soin d'interpréter la Bible et d'en fixer le « vrai » sens, en instaurant ainsi l'étude critique des saintes Ecritures, il ouvrait à la raison humaine un immense champ de recherches. Or cet examen critique de la Bible, prolongé pendant des siècles, de Reimarus ou Lessing jusqu'à Strauss ou Harnack, a conduit aujourd'hui à des résultats que, certes, Luther n'a pas soupçonnés et qui l'eussent rempli d'horreur s'il eût pu les prévoir, mais qui ne sont pas en contradiction avec l'esprit du protestantisme. Dès l'instant, en effet, où la Réforme reconnaît à la raison le droit de soumettre à son examen les textes sacrés, il lui devient impossible, aussi, d'assigner une limite à ses investigations, de fixer le moment où l'exégèse cesse d'être « protestante », de porter une condamnation de principe sur les résultats de cette enquête philologique qu'elle a elle-même provoquée.

Dès le XVIII^e siècle l'exégèse biblique s'attaque hardiment à la notion du surnaturel. Le rationalisme de l'ère des lumières est en effet convaincu que la science et la foi doivent inévitablement s'accorder. La philosophie et la science conduisent le savant à une « religion naturelle » qui statue l'existence d'un Dieu souverainement bon, puissant et sage comme créateur de l'Univers. Dès lors la critique biblique bien conduite doit nécessairement mener aux mêmes résultats. Et les théologiens s'efforcent donc d'écarter de la Bible tout ce qui est irrationnel. Ils en bannissent, notamment, les miracles qui sont expliqués comme des illusions ou comme des fraudes

pieuses. Ils atténuent le caractère divin du Christ qui est regardé non plus comme un Dieu, mais comme un homme supérieur, annonciateur de la loi morale et ayant mérité, bien qu'il n'ait pas eu lui-même cette prétention, de donner son nom au christianisme. Ils ramènent enfin l'enseignement moral du christianisme à un eudémonisme moral sensé et un peu terre à terre. Le surnaturel se trouve ainsi éliminé des saintes Ecritures, à l'aide d'explications « naturelles » souvent puériles, il est vrai, et dénuées de toute espèce de vraisemblance.

La psychologie religieuse et la critique des rationalistes étaient trop insuffisantes pour que leur interprétation de la Bible pût se maintenir longtemps. Mais les progrès des sciences historiques et philologiques au *xix^e* siècle ont pour conséquence l'avènement d'une critique biblique infiniment plus méthodique, mieux informée et aussi plus radicale dans ses résultats que celle du rationalisme.

L'exégèse du *xviii^e* siècle faisait disparaître de la Bible l'élément surnaturel. Mais du moins elle ne contestait pas, d'une manière générale, que les récits bibliques ne fussent des sources authentiques portant à notre connaissance un ensemble de faits historiquement certains. — Or c'est là qu'intervient l'exégèse du *xix^e* siècle pour révoquer en doute précisément la valeur historique des textes sacrés. Strauss, et après lui Baur et l'école de Tubingue, voient dans les récits bibliques, non plus de l'histoire, mais du mythe. En tant que vérités historiques, toutes les données positives sur lesquelles repose la foi traditionnelle — la naissance surnaturelle de Jésus, ses miracles, sa résurrection, son ascension au ciel sont dénuées de toute vraisemblance. Elles nous font voir, en effet, non pas le Jésus de l'histoire mais celui de la légende pieuse et sont elles-mêmes non point l'œuvre d'exacts chroniqueurs, mais des produits de l'imagination religieuse, des mythes poétiques enfantés par l'inconsciente fan-

taisie créatrice du peuple. Les récits bibliques concernant le fondateur du christianisme sont tout simplement des légendes nées dans la primitive communauté chrétienne ou sans les divers groupes issus de cette communauté et ils revêtent d'une enveloppe pseudo-historique les idées et les sentiments qui fermentaient dans ces milieux. Les récits évangéliques ne sont point une biographie de Jésus, mais une sorte de poème légendaire où s'exhale le désir qu'avait la communauté primitive de glorifier son fondateur et le besoin qu'elle ressentait de voir réalisée l'idée messianique. La Bible où les anciens croyants voyaient un livre saint, inspiré par Dieu lui-même, devient ainsi pour les exégètes modernes une œuvre humaine où se reflètent les pensées, les passions, les espérances du groupe d'enthousiastes qui formaient la primitive Eglise.

Ainsi se complète l'évolution de la religion vers le subjectivisme. Les données historiques du christianisme elles-mêmes cessent, pour le protestant, d'être un fait objectif que tout chrétien doit nécessairement admettre. Elles sont simplement le récit poétique des expériences religieuses des premiers fidèles. Elles sont, elles aussi, un produit du subjectivisme religieux, l'expression figurée de certains états d'âme. Dans le présent comme dans le passé l'essence de la religion est l'élan individuel vers le Divin. L'histoire ou pour mieux dire la légende chrétienne, tout comme le dogme, n'est qu'une traduction provisoire et imparfaite de la conscience, chrétienne. Reconstituer à l'aide des récits des Evangiles les faits mêmes qui leur ont donné naissance, la biographie authentique de Jésus, retrouver l'histoire à travers le mythe qui seul nous est parvenu, dégager de tous ces témoignages subjectifs la conscience de lui-même que posséda Jésus, *das Selbstbewusstsein Jesu*, devient une entreprise hasardeuse, un problème qui a passionné les exégètes protestants depuis Strauss jusqu'à nos jours,

mais dont ils sentent toujours plus fortement les insurmontables difficultés. Si bien qu'un historien catholique du protestantisme, après avoir signalé le caractère nécessairement subjectif de ces tentatives et les divergences qu'elles présentent entre elles a pu se demander sans paradoxe si le Christ n'était pas redevenu, pour l'Allemagne savante d'aujourd'hui, ce qu'il était pour les Athéniens au temps de l'apôtre Paul : le « Dieu inconnu » !

En même temps que le protestantisme, réduisant la religion à n'être plus qu'un fait de conscience, révoque en doute le caractère *objectif* du christianisme, il met également en question son caractère *absolu*.

Pour le Moyen âge comme pour le protestantisme primitif, il n'y a qu'une seule véritable religion communiquée aux hommes par le miracle de la révélation divine et qui seule peut assurer leur salut. Le paganisme n'est pas une religion, mais une erreur qui a sa source dans le péché originel et qui a pour conséquence la damnation éternelle. La religion est donc une et absolue et en dehors d'elle il n'y a pas de salut possible pour les hommes. L'idée même d'une histoire *des* religions, la tentative de concevoir la notion générale de « religion » et d'expliquer à l'aide de cette notion la genèse des différentes conceptions religieuses de l'humanité eût été regardée comme impie. Ceux qui s'y essayèrent comme Pic de la Mirandole ou Erasme ont été l'objet de la réprobation générale.

Or voici que peu à peu se constitue vers le XVIII^e siècle, grâce aux efforts des penseurs anglais et français notamment, une science des religions qui compare entre elles les diverses manifestations religieuses, depuis le christianisme jusqu'aux grossières superstitions des sauvages les plus primitifs, s'efforce de dégager les lois qui régissent cet ensemble complexe de phénomènes et se donne pour tâche de retracer la genèse de la « conscience religieuse » de

l'humanité. Elle se base non plus sur la Bible et la tradition de l'Eglise, mais sur les faits intérieurs par lesquels se manifeste la vie religieuse. Elle regarde les phénomènes religieux comme une classe particulière des phénomènes psychiques en général. Elle envisage la foi religieuse comme une activité spirituelle et fait abstraction du contenu objectif de cette foi, du dogme positif dont la « vérité » est précisément regardée comme problématique. Elle élargit de la sorte d'une façon extraordinaire notre horizon religieux. Le moderne prend conscience, peu à peu, de la petitesse de la chrétienté par rapport à l'ensemble de l'humanité. Il s'accoutume à considérer comme identiques dans leur principe les différentes religions humaines, à faire usage des mêmes méthodes critiques pour étudier leurs mythes et leurs documents. Il cesse de considérer la religion comme une « vérité » immuable et définitive. Il constate au contraire que la religion est quelque chose qui *varie* dans le temps et l'espace, qui est soumis, comme toutes les manifestations de la vie, à la grande loi de l'évolution.

Dès la fin du XVIII^e siècle, la science religieuse aboutit à deux théories opposées qui divergent de plus en plus. Les uns, avec Hume, voient dans les phénomènes religieux une manifestation caractéristique de la pensée humaine primitive. Ils considèrent les religions comme engendrées par la peur ou l'espérance et se montrent fort sceptiques sur la « vérité » de leur contenu positif. De cette théorie dérive, au cours du XIX^e siècle, la doctrine positiviste des trois époques de l'humanité, l'époque religieuse, l'époque métaphysique et l'époque scientifique. A cette hypothèse qui aboutit à la négation plus ou moins ouverte de la valeur éternelle, soit des religions positives, soit du sentiment religieux en général, s'oppose celle de l'idéalisme allemand qui tient l'évolution de la conscience religieuse pour le fait central de l'évolution psychique en général et

voit même pendant assez longtemps, avec Hegel, dans le christianisme, la forme supérieure et l'épanouissement dernier de l'idée religieuse.

Un grave problème se posait dès lors pour le protestantisme. Dans quelle mesure pouvait-il s'assimiler les résultats de la science religieuse? Dans quelle mesure pouvait-il sacrifier le caractère « absolu » de la vérité religieuse?

Il devait, en vertu de son principe même, se montrer accueillant à l'endroit de ces idées nouvelles. Et il pouvait l'être en effet. Le protestantisme tend, en effet, nous l'avons vu, à réduire le plus possible l'élément dogmatique et historique de la religion. Par la distinction qu'il statue entre le christianisme de l'Eglise et le « christianisme du Christ », par le contraste qu'il établit entre la doctrine de saint Paul et celle de Jésus, par la réduction finale de l'essence du christianisme au seul Evangile du Christ, il arrive à ramener le principe du christianisme à une formule assez simple pour qu'il devienne possible de l'identifier au principe dernier de la morale et de la religion. L'évolution de la conscience chrétienne lui apparaît ainsi comme le dernier terme de l'évolution de la conscience religieuse au sein de l'humanité.

De même que Schleiermacher admet le subjectivisme religieux, il reconnaît que le christianisme n'est ni la *seule* religion ni une religion fixée une fois pour toute. Il y a autant de religions qu'il y a d'intuitions originales de l'Univers, de l'Infini. La religion est l'ensemble de *toutes* les religions positives possibles. Et par là même aucune religion positive ne peut être *toute* la religion. Le christianisme ne fait pas exception. L'intuition sur laquelle il repose est d'une part le *contraste* éternel entre le Fini et l'Infini, entre l'Homme imparfait et pécheur et Dieu, d'autre part l'œuvre éternelle de *médiation* entre le Fini et l'Infini, la rédemption par une série de médiateurs entre la Divinité et l'Homme pécheur. Et par là le christianisme est en un certain sens une religion

éternelle. Ayant pour objet particulier l'histoire même de la religion, la succession des intuitions religieuses de l'Univers, il apparaît comme une religion susceptible d'un développement infini, comme une « religion potentiée », une « religion de la religion ». Mais Schleiermacher reconnaît expressément que, si le Christ a été *un* médiateur admirable entre tous, il n'est pas *le* seul médiateur possible. L'idée chrétienne a continué d'évoluer après le Christ. Elle a donné et donnera le jour à des vérités religieuses nouvelles. Bien plus : elle pourrait même devenir superflue le jour où entre le Fini et l'Infini il ne serait plus besoin de médiateur, où la vérité religieuse lui-même serait également pour tous les hommes. Pratiquement il estime d'ailleurs que cet état de sainteté est loin d'être atteint et, dans tout cas, ne saurait être durable ; que la corruption réapparaîtra sans cesse, que par suite la nécessité d'une rédemption se fera sentir toujours à nouveau. Ainsi chaque époque de l'humanité sera comme une « palingénésie du christianisme » qui d'âge en âge réapparaîtra sous une forme toujours plus spiritualisée.

Nous voyons clairement, maintenant, dans quelle direction évolue le protestantisme. Il tend à dépouiller la religion de son caractère objectif, historique, absolu. Le christianisme ne lui apparaît plus comme un ensemble de vérités révélées, extérieures au fidèle et qu'il doit *croire*, mais comme un état de conscience que chaque individu doit *vivre*. Il n'exige plus du fidèle la foi dans la réalité de certains faits historiques. L'exégèse protestante finit par montrer dans les récits évangéliques l'expression mythique des expériences religieuses de la communauté primitive, et ne nous laisse plus entrevoir qu'à travers un brouillard toujours plus impénétrable la personnalité et la doctrine du Christ *historique*. Le protestantisme enfin tend à dépouiller le christianisme de sa qualité de religion révélée, une et éternelle. Il n'est qu'une des formes innombrables de la cons-

science religieuse de l'humanité, forme admirable sans doute, forme supérieure peut-être mais non point forme unique, ni même, peut-être, éternelle, et en tout cas forme variable. En un mot le protestantisme tend à instituer un Christianisme sans dogme et qui « *devient* », une religion subjective impliquée dans une évolution sans fin...

IV

Ainsi le protestantisme vise, de par sa nature, à concilier en une synthèse aussi parfaite que possible les deux grandes conceptions de l'Univers qui se disputent les âmes modernes, le christianisme et le rationalisme scientifique. Alors que, dans les pays de foi catholique, en France notamment, la rencontre de la Religion et de la Science aboutit à la lutte ouverte et violente entre l'Eglise et les philosophes, elle s'effectue, dans l'Allemagne protestante de la façon la plus pacifique. Les deux puissances rivales, au lieu de s'exterminer mutuellement cherchent à s'accorder et concluent une alliance.

Au XVIII^e siècle le déisme rationaliste de l'ère des lumières apparaît déjà comme une première tentative de fusion entre les deux principes antagonistes. On proclame l'identité entre le système de la nature que construisent les philosophes et l'explication de l'Univers qu'enseignent les théologiens. « La Raison et la Révélation, déclare Wolf, ne sauraient se contredire puisque l'une et l'autre viennent de Dieu, source unique de vérité qui la transmet par ces deux canaux. » Et tout s'arrange en effet moyennant quelques concessions de part et d'autre. Les philosophes démontrent par des arguments rationnels l'existence d'un Dieu souverainement bon, puissant et sage comme créateur de l'Univers, ainsi que l'immortalité de l'âme. Ils insistent sur l'harmonie de la nature ; ils affirment leur foi optimiste dans un

progrès indéfini de l'humanité. Les théologiens de leur côté éliminent, comme nous l'avons vu, le surnaturel de la Bible, atténuent le caractère pessimiste du christianisme primitif, font passer au premier plan la prédication morale. Et ainsi se constitue une philosophie religieuse qui donne satisfaction à la fois aux religieux et aux hommes de science. Elle fait front à la fois contre les « radicaux » des deux partis. Elle combat les athées, les contempteurs de la « religion naturelle ». Elle fulmine contre Spinoza, la victime expiatoire qui a dû se jeter dans l'abîme pour montrer à la philosophie cartésienne et leibnizienne les voies dangereuses où il ne fallait pas s'engager. Elle condamne Voltaire, Helvétius et les Encyclopédistes, dont le matérialisme effréné était de nature à alarmer les esprits modérés et à les rejeter dans les bras de la superstition. Et elle s'élève aussi, d'autre part, contre les sectaires fanatiques et ignares des « religions positives », contre les orthodoxes intolérants et hypocrites, contre les piétistes bigots et bornés, contre les Jésuites surtout, auteurs invisibles et partout présents d'une vaste conspiration contre la liberté et les lumières.

Le rationalisme a incontestablement rendu à l'Allemagne des services signalés. Sa foi généreuse dans l'efficacité de la volonté intelligente, son effort pour atténuer les divergences confessionnelles et dégager des religions positives un idéal universellement humain méritent à tout jamais l'estime et le respect. Et son action s'est montrée tout particulièrement bienfaisante en ce qu'elle a favorisé la diffusion en Allemagne d'un patrimoine d'idées et de sentiments communs à toute la nation. Accepté non pas seulement par les hommes de haute culture mais aussi par le clergé, protégé par le gouvernement, le rationalisme a pu pénétrer jusque dans les couches profondes du peuple. Par la prédication et par l'école primaire, il a pu répandre ses principes fondamentaux — la liberté de pensée et de cons-

science, le libre usage de la raison dans toutes les circonstances de la vie, l'habitude de la réflexion et de la conscience de soi — jusque dans les masses mêmes. Il a marqué à son empreinte une fraction très considérable de la nation. Il a maintenu ainsi dans la vie spirituelle de la nation une certaine unité. Grâce à lui les classes supérieures n'ont pas perdu tout contact avec l'idéal religieux de la masse; et la masse n'est pas restée étrangère à la culture qui s'est répandue parmi l'élite.

Il faut reconnaître en revanche que cette culture de l'ère des lumières était de qualité médiocre. Optimiste et dogmatique, assuré d'avoir expliqué le mystère du monde, d'avoir trouvé la solution de tous les grands problèmes psychologiques ou moraux, métaphysiques ou religieux, convaincu de connaître de science certaine le sens de la vie, tranchant dans ses affirmations, le rationalisme était une conception de la vie appropriée à des hommes profondément honnêtes et respectables, sans indiscrète curiosité d'esprit, peu enclins aux raffinements de pensée ou de sentiment, peu accessibles au doute, aux inquiétudes de conscience non plus qu'à l'exaltation passionnelle et religieuse. — Mais il ne pouvait, à la longue, satisfaire l'élite intellectuelle. Sa psychologie était vraiment trop rudimentaire. Dans son enthousiasme peu clairvoyant pour la raison et pour la science il n'a pas su estimer à leur valeur les forces « irrationnelles » de la nature humaine. Il a dédaigné ou tenu pour suspecte l'imagination; il s'est défié de la sensibilité et de la passion; il a cru pouvoir ramener la morale à un calcul d'intérêt; il a presque aboli l'élément mystique de la religion. Toutes ces puissances qu'il combattait ou qu'il méprisait, l'instinct, la sensibilité, l'imagination créatrice, la foi morale et religieuse se coalisèrent pour mettre fin à une domination injustifiée et qui se faisait tracassière.

Et l'on s'aperçut en même temps que la conci-

liation tentée par le rationalisme entre la Science et la Foi n'était point une véritable synthèse mais un compromis boiteux qui ne tarda pas à mécontenter tout le monde. Les esprits religieux virent dans le rationalisme un athéisme à peine déguisé. Quant aux esprits vraiment scientifiques, ils le considéraient avec Lessing comme « un rapiéçage fait par des malingres et des demi-philosophes », et reprochaient aux champions des lumières d'être « beaucoup trop peu théologiens et de longtemps pas assez philosophes ». Et si de nos jours un Nietzsche s'est élevé avec tant de véhémence contre le protestantisme, s'il l'appelle « une hémiplegie du christianisme et de la raison », c'est précisément à cause de son aptitude à conclure des compromis bâtards et mal venus tels que le rationalisme. — Vers la fin du XVIII^e siècle il est entièrement discrédité parmi l'élite intellectuelle de la nation : il s'effondre sous le mépris et le ridicule.

Tandis que le rationalisme vieilli s'éteint lentement parmi les railleries de l'Allemagne cultivée, on voit se produire une nouvelle et grandiose tentative de conciliation entre la Science et la Foi : celle de Kant et de l'idéalisme allemand.

Alors que les rationalistes se faisaient les champions des prétentions de la raison, ou, plus exactement, pour nous servir d'une formule de Fichte, « de l'intelligence naturelle qui se développe en dehors de toute culture et de toute morale », l'idéalisme allemand soumet ces prétentions à une rigoureuse critique et met fin à la souveraineté despotique de la raison théorique.

Contre les intellectuels purs qui proclament que la vraie dignité de l'homme réside dans la connaissance, Kant proclame « le primat de la raison pratique ». L'homme n'est pas seulement un être pensant, il est avant tout un être agissant. Ce n'est pas uniquement par la raison théorique qu'il atteint la vérité et parvient à la certitude. Dans le fait de la conscience du devoir qui domine notre activité,

nous possédons une certitude aussi complète, aussi absolue — plus absolue même — que la certitude rationnelle. Or la conscience morale, lorsque nous analysons ses données, nous révèle la loi de l'Impératif catégorique du devoir — une loi qui ne nous est point imposée par une autorité extérieure mais que nous nous donnons à nous-mêmes et qui nous commande de faire le bien, non pas en vue de tel avantage, ni pour telle raison d'utilité pratique, mais d'une façon absolue et parce que c'est le bien. Cette loi du devoir est pour Kant une vérité absolument certaine, hors de tout doute possible. C'est un postulat de la raison pratique. C'est, somme toute, un acte de foi, mais qui nous procure une évidence aussi éclatante que celle de la science même.

Et sur la base de ce « fait de la Raison pratique », Kant édifie la religion de l'idéalisme. Dieu est parce qu'il est la condition nécessaire de la loi morale. L'existence de Dieu est un postulat de la raison pratique, une affirmation non point théorique mais pratique, qui a sa source dans un besoin moral, besoin non pas individuel, d'ailleurs, mais universel et nécessaire comme la Raison elle-même. Nous croyons en Dieu parce que nous croyons à la réalité du Devoir, parce que, sans Dieu, l'Impératif catégorique cesserait d'être concevable comme loi réelle de la volonté humaine. La foi religieuse est ainsi, selon la formule kantienne, une « croyance rationnelle », *Vernunftglauben*.

Ayant ainsi montré dans l'effort éternel de la volonté vers la régénération et le salut l'essence de la vie religieuse de l'humanité, Kant nous expose la genèse de cet idéal religieux. L'homme n'étant pas capable de s'élever du premier coup jusqu'à la claire conscience de sa destination et de sa vraie nature, la « foi rationnelle » se manifeste d'abord au sein du genre humain sous la forme d'une révélation divine qui s'impose d'autorité à la croyance comme l'expression de la volonté même de Dieu. L'Eglise

visible, dépositaire et gardienne de cette révélation, oblige les fidèles à croire en un certain nombre de faits historiques qu'ils doivent admettre sans discussion, et de dogmes ou statuts auxquels ils sont tenus de se soumettre aveuglément. Mais ces éléments irrationnels de la religion tendent peu à peu à se spiritualiser, à se résorber. Au fur et à mesure que l'humanité se rapproche de sa maturité elle « rationalise » les éléments historiques de la foi ecclésiastique, elle apprend à identifier graduellement la foi ecclésiastique avec la foi rationnelle.

Cette identification est possible, elle est nécessaire. La foi dans le Christ même n'est pas, en définitive, pour Kant, une croyance en un fait historique. C'est la foi dans le type le plus idéal de l'Humanité, dans l'Homme totalement régénéré, radicalement bon, Fils de Dieu par conséquent; c'est la foi dans la possibilité de notre régénération, dans la réalité de la loi du devoir et de notre destination morale. L'humanité formée à l'école des Eglises visibles tend donc graduellement à se constituer en une « Eglise invisible » où il n'y a plus ni hiérarchie ecclésiastique ni dogme révélé, où chaque fidèle est prêtre, où la foi historique en une révélation divine et l'obéissance irraisonnée aux ordres de Dieu se sont épanouies finalement en une « foi rationnelle » autonome et consciente.

Ainsi : une conception générale de la vie, fondée non pas exclusivement sur l'intelligence mais sur la « totalité » de la nature humaine et en particulier sur la raison et la volonté morale; une religion fondée sur le fait de l'obligation morale et qui jaillit des profondeurs de l'âme humaine sans être imposée du dehors à l'homme par une révélation surnaturelle; — une philosophie religieuse qui relie le passé au présent et montre dans les religions traditionnelles les étapes nécessaires par lesquelles l'humanité s'est élevée peu à peu à la conscience de la religion naturelle — tels sont, semble-t-il, les traits essentiels

de l'idéalisme allemand. Par là ce mouvement se décèle bien comme un effort de l'esprit protestant pour donner une interprétation d'ensemble de l'univers conforme à ses tendances intimes, tout à la fois strictement scientifique et profondément religieuse, faisant état de toutes les conquêtes de la Raison moderne et respectueuse aussi, cependant, des croyances du passé. Ce n'est point à tort que les historiens de la pensée allemande s'accordent aujourd'hui en général pour voir en Kant le plus grand représentant moderne de la Réforme, le philosophe par excellence du protestantisme.

Je ne puis évidemment retracer ici l'évolution de l'idéalisme allemand. Si l'on prend ce terme dans ce sens le plus restreint, il désigne le mouvement philosophique dont Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Jacobi, Fries sont les représentants les plus connus. Mais, d'une part, ce mouvement philosophique est en connexion étroite avec le mouvement littéraire contemporain, avec le classicisme de Goethe et de Schiller et avec le romantisme. Et, d'autre part, l'idéalisme allemand ne se limite pas à la période qui va de Kant à Hegel et ne s'arrête pas à la dissolution de l'école hégélienne, à la faillite retentissante de la spéculation métaphysique. Après une courte période d'éclipse il reprend, dans la seconde moitié du siècle, avec les Fechner, Lotze, Wundt, Eucken, Bergmann. Il enfante une nouvelle philosophie idéaliste, oppose la tradition kantienne aux progrès du matérialisme, suscite en littérature et en art le courant idéaliste et néoromantique moderne qui se fait sentir à côté du réalisme et du naturalisme. Il va de soi qu'au cours de cette longue évolution l'idéalisme allemand a revêtu les formes les plus diverses. Spéculatif et aventureux au début, dans ses constructions grandioses, avec un Fichte ou un Hegel, il devient plus scientifique à la fin du siècle et aspire à constituer une métaphysique *inductive* sur la base solide des sciences posi-

tives. Ailleurs il se rapproche du panthéisme et absorbe Dieu dans l'Univers. Ailleurs encore il tend vers une religion de la Beauté et de l'Harmonie, vers une restauration de l'idéal hellénique. Mais d'une manière générale, cependant, il garde sous toutes ses manifestations quelques traits essentiels. Il fait front à la fois contre le dogmatisme étroit des rationalistes anciens, contre le scepticisme ou l'agnosticisme des empiristes purs, contre le matérialisme utilitaire des positivistes. Surtout, malgré ses allures indépendantes et parfois irréligieuses en apparence, il reste conscient de ses attaches avec le christianisme. Les philosophes de Kant à Hegel, les artistes depuis Goethe jusqu'aux romantiques ou à Richard Wagner s'accordent à regarder la « religion » moderne comme identique dans son essence avec la religion du Christ. Et l'idéalisme allemand apparaît ainsi comme une nouvelle combinaison des deux grands éléments de la culture occidentale, l'élément antique et l'élément chrétien, comme une tentative ingénieuse et profonde pour unir en une synthèse originale la religion du Christ spiritualisée avec la religion de la Science et de la Beauté.

Cette religion de l'élite cultivée dont l'influence s'est propagée, bien au delà des frontières d'Allemagne, en France, en Angleterre ou en Amérique, offre sans conteste un intérêt scientifique bien plus considérable que le rationalisme du XVIII^e siècle qui l'a précédée. Il n'en faut pas moins reconnaître que son domaine est demeuré beaucoup plus limité que celui du rationalisme.

Jamais elle n'a pu, comme ce dernier, devenir une religion vraiment populaire; jamais elle n'a pénétré dans les couches profondes de la nation. Elle est, pour cela, trop intellectuelle, trop compliquée, trop subjective aussi. Elle exige de la part de ses adhérents un degré de culture trop élevé. Surtout : elle est toujours demeurée indifférente à toute espèce d'organisation cultuelle. Elle a sa base dans une reli-

gion populaire mais elle dépasse le niveau de cette religion ; elle n'éveille pas chez ses adeptes le besoin d'une vie religieuse commune, d'un culte public. Elle demeure à l'état de religiosité purement intime et personnelle sans aboutir à une réforme de l'Eglise existante. Seul entre les grands représentants de l'idéalisme, Schleiermacher a eu vraiment à cœur la réorganisation de l'Eglise. Mais les tendances qui se faisaient jour dans ses *Discours sur la Religion* n'ont pas prévalu dans la pratique. Et depuis lors le protestantisme idéaliste de l'élite est toujours resté en marge de l'Eglise officielle, incapable de trouver l'expression de ses aspirations intimes dans les dogmes, la liturgie, le culte des *Landeskirchen* conservatrices, détaché du culte de la Bible qui avait cessé d'être pour lui la nourriture spirituelle par excellence, peu enclin d'ailleurs à tenir pour possible un commerce intime et vivant entre l'âme humaine et le Dieu immanent et impersonnel qu'il révérait.

De là aussi une certaine impuissance dans le domaine des réalités. Cette religion de métaphysiciens, de lettrés, d'artistes, de spéculatifs de toute sorte manque de consistance. Périodiquement ses adeptes, conscients de leur supériorité intellectuelle, s'étonnent, avec une inguérissable naïveté, des succès remportés par les religions organisées, par le catholicisme ou par une massive orthodoxie piétiste. Et ainsi, combattu, d'un côté par les « positifs » qui incriminent son panthéisme et suspectent l'authenticité de son christianisme, menacé d'autre part par le matérialisme qui l'accuse de manquer de rigueur scientifique et recrute d'innombrables adhérents dans le monde capitaliste ou ouvrier, l'idéalisme allemand demeure une puissance respectée dans les hautes régions de la culture. Mais il a peu d'action sur les régions inférieures de la vie concrète, peu de prise sur les masses populaires, et sa force attractive et organisatrice n'est pas très considérable.

Ce n'est pas à dire, cependant, que cette avant-

garde du protestantisme ne joue pas un rôle considérable dans la vie spirituelle de l'Allemagne. Evidemment cette petite aristocratie intellectuelle dont on ne sait plus très bien si elle doit encore être appelée chrétienne n'a pas grande importance pour le protestantisme confessionnel en tant que dogme et en tant qu'Eglise. Elle n'en est pas moins un élément tout à fait vital du protestantisme, elle est le ferment qui fait de lui une religion « progressive », qui l'empêche de s'immobiliser dans les formules et les rites du passé. Assurément si, comme le veut la doctrine positiviste, l'évolution universelle conduit à la disparition graduelle du sentiment et du besoin religieux, l'idéalisme allemand n'aura été qu'un intermède intéressant mais stérile dans l'histoire de la civilisation. Il n'aura servi qu'à retarder un peu la dissolution définitive du protestantisme en dissimulant par des hypothèses spécieuses mais décevantes l'incompatibilité dernière de la foi et de la science, et en maintenant ainsi un certain nombre de bons esprits un peu plus longtemps captifs de l'illusion religieuse. Mais si le besoin religieux est un élément intégrant de la nature humaine, si la « religion » de l'avenir doit procéder de celle du passé par une évolution régulière et progressive, on voit immédiatement que l'idéalisme allemand est peut-être riche d'avenir. On est, dans ce cas, en droit de se demander si ce n'est pas dans cette élite à la fois réformiste et traditionnaliste que s'élabore la table des valeurs qui régira la société future. Et sans vouloir préjuger de la solution que pourra recevoir un jour ce problème, on peut, en tout cas, constater que cette religion idéaliste, très en faveur aujourd'hui dans l'Allemagne cultivée, est une manifestation bien caractéristique du génie allemand qui, en politique comme en religion, se montre nettement progressif mais hostile à tout radicalisme révolutionnaire et ami de la continuité historique, des compromis élégants entre le passé et l'avenir.

CHAPITRE IV

L'Église protestante.

I

Le protestantisme, disions-nous, tend vers une religion subjective et sans dogmes. Mais en même temps se manifeste constamment aussi, chez lui, le besoin incoercible de restaurer sous une forme ou sous une autre un dogme, un credo.

Chez Luther déjà nous constatons cette contradiction. Au moment même où il travaillait de toutes ses forces à démolir l'édifice du dogme catholique, il est poussé par une sorte de fatalité presque tragique à instituer un dogmatisme nouveau. Il ne veut laisser subsister que « l'Évangile de Jésus ». Mais comment distinguer entre ce qui est « Évangile » et ce qui est « dogme » ? Le départ que fit Luther était sur bien des points arbitraire. Il tint pour partie intégrante de l'« Évangile » de vieux dogmes comme celui de la Trinité ou de la double nature du Christ. Hostile à la superstition de la lettre biblique, il ne s'interdit pas cependant de contraindre les autres à s'incliner devant le texte des Écritures saintes quand ce texte lui paraissait particulièrement important ou probant. Ennemi des arguties scolastiques, il se laissa pourtant entraîner dans des controverses interminables et subtiles. Il jette ainsi bon gré mal

gré les fondements d'un nouveau dogmatisme. Après lui Mélanchthon fournit à la foi protestante une ample base de formules philosophiques. Il restaure à cet effet la philosophie d'Aristote, de ce même Aristote contre lequel Luther avait fulminé en termes si véhéments. Dès le XVII^e siècle on peut trouver dans toutes les universités protestantes, exactement comme dans les universités catholiques, une philosophie scolastique au service de la théologie, *ancilla theologiæ*. Et les théologiens, en se basant sur ses formules, s'efforcent à l'envi de distinguer le protestantisme du catholicisme, de différencier les uns des autres les diverses sectes protestantes et de se convaincre mutuellement d'hérésie.

Ainsi se reconstitue au sein du protestantisme la notion d'une « orthodoxie ». Notion problématique sans doute et précaire s'il en fût ! Comment concevoir, en effet, une orthodoxie dans une religion qui tend à supprimer le dogme au profit de l'intuition religieuse, dans une religion qui est susceptible de varier ! Qu'est-ce qu'une orthodoxie si la « vraie doctrine » n'est pas définie et invariable ? Et cependant le protestantisme tend nécessairement comme toutes les religions, à se constituer un dogme. Une religion, en effet, doit être communicable et servir de lien entre ceux qui ont fait des expériences religieuses analogues. Or, il est clair qu'il est singulièrement difficile de se communiquer les uns aux autres des intuitions, des états d'âme, des émotions ; et que, par conséquent, lorsqu'il s'agit d'une religion subjective, il devient malaisé de savoir si les fidèles sont oui ou non en communion de sentiments les uns avec les autres. Des notions, des idées sont, au contraire, aisément communicables et sont pratiquement mieux appropriées, par suite, pour servir de signal de reconnaissance et de ralliement. De là le penchant sans doute invincible du protestantisme à accepter dans une certaine mesure le dogme comme substitut de l'intuition religieuse, la notion intellec-

tuelle au lieu et en place de l'expérience intime, à définir par des formules métaphysiques ou des affirmations historiques en quoi consiste cette « parole de Dieu », cet « Evangile de Jésus » que Luther regardait comme la base de la religion chrétienne.

Au XIX^e siècle, la tendance conservatrice et orthodoxe se manifeste avec autant d'énergie que la tendance libérale adverse.

Dès les années *vingt*, l'orthodoxie luthérienne devient en Allemagne une puissance. Et nous avons déjà indiqué comment, alliée au piétisme, elle finit par exercer une influence considérable auprès des pouvoirs publics et par exercer une véritable suprématie sur l'Eglise protestante officielle. Le personnage typique en qui s'incarne cette renaissance de l'orthodoxie c'est le fameux zélateur Hengstenberg, le fondateur de l'*Evangelische Kirchenzeitung*. Il poursuit avec un acharnement de sectaire toutes les tendances progressistes du protestantisme, depuis l'ancien rationalisme du XVIII^e siècle jusqu'au spiritualisme subjectiviste de Schleiermacher ou à l'idéalisme de Hegel. S'attaquant âprement non pas seulement aux doctrines mais aussi aux hommes, il use sans scrupules de l'invective et de la dénonciation et fait volontiers appel à l'autorité gouvernementale contre ses adversaires religieux. Cette orthodoxie néo-luthérienne s'organise dès le règne de Frédéric-Guillaume III. Elle domine en Prusse sous Frédéric-Guillaume IV. Refoulée au moment de la Révolution de 1848, elle regagne de nouveau du terrain pendant l'ère de réaction des années *cinquante* et dénonce avec un acharnement redoublé le subjectivisme du protestantisme libéral et les aberrations de la « Science ivre ». Son pouvoir, du reste, ne se fait pas sentir seulement en Prusse mais aussi dans le reste de l'Allemagne. C'est en Mecklembourg et en Hesse électorale qu'elle célèbre son triomphe le plus complet. Là, avec Kliefoth et Vilmar, elle ne se borne pas à prescrire la croyance littérale au dogme

traditionnel. Elle enseigne la vertu miraculeuse et divine des sacrements qui sont véritablement des actes matériels de Dieu ; elle affirme l'action directe sur l'existence humaine des puissances surnaturelles, notamment du diable. Vilmar prétendait avoir vu de ses propres yeux l'ennemi du genre humain avec son hideux grincement de dents. — Et si aujourd'hui l'orthodoxie ne se manifeste plus guère sous des formes aussi surannées, elle reste cependant une puissance réelle. Non seulement elle garde un groupe compact d'adeptes convaincus, mais elle est considérée comme l'auxiliaire naturelle de la royauté dans sa lutte contre les partis subversifs. L'alliance du trône et de l'autel, dénoncée naguère par Schleiermacher comme l'un des dangers les plus graves pour l'Eglise, subsiste ainsi toujours encore à la fin du siècle. Le conservatisme politique et le conservatisme religieux font volontiers cause commune contre les incroyants du dogme positif, religieux ou monarchique.

Et il est indéniable que, pour le protestantisme allemand, le conflit entre la tendance positive et la tendance négative, entre le confessionnalisme des orthodoxes et le subjectivisme des « incroyants » constitue un grave problème. Les critiques hostiles à la Réforme ont souvent fait ressortir les inconvénients et les dangers de cette situation.

On nous montre la triste condition du pasteur qui s'est assimilé pendant son passage à l'Université la science religieuse contemporaine. Il ne croit plus au dogme ni aux éléments historiques du christianisme. Mais il se voit contraint, dans sa paroisse, à prêcher ce dogme, à expliquer et à commenter les grands faits de l'histoire religieuse. Il ne peut se tirer d'affaire, dès lors, que par l'équivoque, la restriction mentale, les artifices de l'interprétation symbolique et s'expose perpétuellement au reproche infamant de ne pas croire aux vérités qu'il prêche à ses paroissiens. On nous fait voir le protestantisme obligé de maintenir une liturgie uniforme dans les céré-

monies du baptême, de la confirmation, de l'ordination, d'imposer en des circonstances déterminées, l'usage du symbole apostolique. Et l'on note, d'autre part, les répugnances des « modernes » à se laisser arracher une adhésion publique à des formules qui n'expriment plus à leurs yeux le contenu de la foi chrétienne, qui peuvent être incompatibles avec leurs convictions intimes et qui, dans tous les cas portent atteinte à la liberté de la croyance individuelle.

On insiste, surtout, sur la question si embarrassante qui se pose pour le protestantisme à propos de l'enseignement religieux dans les universités. Le pasteur allemand est l'élève de professeurs de théologie, d'exégèse, d'histoire ecclésiastique qui appartiennent très souvent au parti le plus avancé du protestantisme et détruisent en lui la croyance dans les éléments positifs et historiques de la religion. Et il est soumis, d'autre part, à des autorités administratives qui tiennent à maintenir, tout au moins extérieurement et en principe, une orthodoxie plus ou moins rigoureuse et cherchent à écarter du service de l'Eglise les hétérodoxes trop audacieux ou les incroyants trop avérés. Entre la minorité d'intellectuels qui domine les universités, qui forme les intelligences et les consciences des futurs pasteurs, et la masse des fidèles ou l'autorité officielle qui régit l'Eglise, il existe un désaccord intime et permanent. Les inconvénients d'une pareille situation sautent aux yeux. Et l'on sent aussi combien il est difficile d'y porter remède. Que peuvent faire les autorités entre les représentants de l'orthodoxie qui contestent aux incroyants le droit de diriger une paroisse de protestants fidèles à la tradition et les modernes qui se réclament de la liberté de conscience et des droits de la science indépendante? Tiendront-elles pour nulles et non avenues les réclamations des traditionalistes? Mais alors elles risquent de froisser les convictions sincères des fidèles les plus zélés et les plus nombreux et cela pour

maintenir à la tête d'une paroisse quelque libre penseur qui n'a peut-être plus le droit de revendiquer le nom de « chrétien » ! Séviront-elles contre les avancés ? Élimineront-elles des universités les professeurs incroyants ? Mais alors, elles se mettraient en contradiction avec le principe essentiel du protestantisme, elles attenteraient à l'indépendance de l'enseignement scientifique, elles s'exposeraient au reproche de vouloir imposer, au nom de la religion, un contrôle à la libre recherche ! Pour éviter ce double écueil, l'administration s'efforce de louvoyer avec prudence entre les deux partis, de ne se brouiller définitivement ni avec les uns, ni avec les autres. Et elle favorise ainsi involontairement l'esprit d'équivoque et de compromission au détriment de la franchise des opinions. Elle crée des cas de conscience épineux, des situations fausses et pénibles précisément aux ecclésiastiques les plus intéressants, à ceux qui ne savent pas transiger sur le chapitre de la probité scientifique, morale ou religieuse.

On voit ainsi l'antinomie redoutable à laquelle aboutit l'évolution de l'esprit protestant en Allemagne. L'élite de l'intelligence protestante est arrivée à concevoir et à professer une religion purement subjective, qui n'exige plus du croyant l'adhésion obligatoire à aucun dogme métaphysique, moral ou historique. Entre ce protestantisme idéal et le protestantisme traditionnel et positif des divergences toujours plus essentielles se font jour. Si bien qu'on a pu se demander, parfois, si l'esprit protestant est capable de créer une « religion », une foi *commune* à l'ensemble des fidèles, ou s'il ne serait pas simplement le dissolvant qui élimine peu à peu du christianisme tout son contenu positif jusqu'au moment où il s'évanouit en une vague religiosité dénuée de toute puissance attractive et incapable de devenir le principe directeur d'un véritable groupement religieux.

II

Nous venons de voir les difficultés qu'éprouve le protestantisme à arrêter les termes d'un *Credo* commun à tous les fidèles. L'antinomie interne du protestantisme nous apparaîtra plus manifeste encore si nous considérons l'évolution de l'Eglise protestante.

Le Moyen âge voit dans l'Eglise une institution surnaturelle et miraculeuse créée par Dieu lui-même pour le salut de l'humanité pécheresse. Les religieux qui seuls sont tenus d'observer dans sa rigueur la règle de vie du Christ, constituent une hiérarchie grandiose soumise à l'une des disciplines les plus sévères que connaisse l'histoire. Dans les deux groupes parallèles du clergé régulier et du clergé séculier, les religieux sont toujours astreints au devoir de l'obéissance la plus stricte. L'évêque et le chef d'ordre eux-mêmes s'inclinent devant l'autorité suprême du Pape, chef suprême de la Chrétienté et vicaire de Dieu sur la terre. Séparé du clergé par une forte barrière, le simple laïque qui reste « dans le monde » et obéit aux règles d'une moralité simplement « suffisante » est maintenu dans une perpétuelle tutelle. Le prêtre, auquel le sacrement d'ordination confère un caractère sacré, est seul dépositaire de la vraie doctrine; il a seul le privilège de lire et d'interpréter la Bible. Le fidèle reste toujours sous la dépendance du dogme, du prêtre, du culte. Il ne peut faire son salut que dans et par l'Eglise.

Or, comme le fait observer M. Pariset, le protestantisme tend, dès l'origine, à renverser cette savante organisation de l'Eglise. Niant l'autorité du Pape et des évêques, il ruine par le faite l'édifice de la hiérarchie. Et d'autre part il efface la distinction reconnue par le catholicisme entre le prêtre et le fidèle, entre la vie « religieuse » et la vie « mondaine »,

entre la morale supérieure et la morale suffisante. Il laisse bien subsister un clergé, les pasteurs. Mais ceux-ci ne constituent pas un corps organisé et hiérarchisé. Les distinctions de rang sont presque entièrement abolies. Tous les pasteurs sont égaux devant la discipline. Et les conditions de vie sont à peu de chose près identiques pour tous. Aucune barrière, d'autre part, ne les sépare du troupeau des fidèles. Les sacrements sacerdotaux sont abolis. Abolis de même les vœux qui font du religieux catholique un être à part. Le pasteur est libre de prendre femme et de fonder une famille. Il n'est même pas maître dans sa propre église. Car il est assisté dans son ministère soit par un collège de laïques dans les consistoires presbytéraux, soit par des fonctionnaires de l'Etat dans les consistoires administratifs. Il n'y a donc plus, en réalité, selon les idées protestantes, ni un clergé constituant un corps fermé, un organisme spécial, ni une Eglise ayant sa vie propre et formant une puissance indépendante.

A la conception catholique d'une Eglise rigoureusement hiérarchisée et qui tend à s'épanouir en une théocratie, le protestantisme oppose la conception du sacerdoce universel. Tout fidèle est prêtre. L'Eglise est partout où deux personnes sont assemblées au nom de Dieu, partout où un croyant adresse dans sa solitude sa prière à l'Eternel. Nous trouvons cette conception formulée avec la plus entière clarté chez Schleiermacher. L'Eglise idéale, la « cité de Dieu », comme il l'appelle, a pour but unique l'échange fécond des impressions religieuses, la communion dans l'émotion religieuse. « Chacun est *prêtre* lorsqu'il attire à lui les autres sur le domaine qu'il s'est spécialement approprié et où il peut montrer sa virtuosité. Chacun est *fidèle* lorsqu'il se soumet à la direction et à la conduite d'un autre pour pénétrer en des régions de la religion où il est étranger ». Il n'y a dans cette cité de Dieu ni castes ni tyrannie ecclésiastique,

mais elle constitue « un peuple sacerdotal », une République idéale où chacun est tour à tour chef et sujet. On n'y trouve pas davantage de sectes, car les groupements qui s'y constituent par le libre jeu des affinités naturelles ne tendent pas à se dissocier, mais sont reliés les uns aux autres par d'insensibles transitions. Au sein de l'Eglise idéale les hommes vivent paisiblement côte à côte sans chercher à se convertir les uns les autres. Ils ont conscience de participer tous à la religion de la collectivité, à cette « religion infinie » dont toutes les religions particulières sont autant de parcelles, mais que nul ne peut embrasser dans sa totalité.

Le protestantisme tend donc vers l'idéal d'une religion sans prêtres et institue le sacerdoce universel. Mais pratiquement une religion ne peut subsister sans une organisation ecclésiastique. Il s'est donc formé une Eglise protestante. Seulement il s'est produit ce fait étrange qu'en Allemagne, et spécialement en Prusse, cette Eglise est à bien des égards en contradiction avec les tendances intimes de l'esprit protestant.

Remarquons d'abord qu'à l'origine le protestantisme admet, tout comme le catholicisme, le caractère surnaturel de l'Eglise, comme aussi l'idée d'une Société chrétienne, d'un *Corpus christianum* résultant de l'harmonieuse coopération de l'Eglise et de l'Etat. Bien plus : le protestantisme, en renonçant au système de la hiérarchie catholique, contracte avec l'Etat une union beaucoup plus intime que le catholicisme. Il confie en effet à l'autorité souveraine des princes chrétiens la mission de veiller au maintien de la société chrétienne. Et il ne doute pas un instant que ces princes ne demeurent effectivement imprégnés du plus pur esprit chrétien et ne s'acquittent en conscience de cette tâche.

Le résultat de cette abdication du clergé en tant que pouvoir organisateur, c'est la mainmise de l'Etat sur le gouvernement des nouvelles Eglises. En

Prusse notamment où une puissante monarchie se constitue au cours du XVIII^e siècle, sous la direction des Hohenzollern, l'Eglise, ainsi que l'explique M. Pariset, devient assez rapidement une véritable institution d'Etat. Le monarque prussien se considère comme le chef suprême des Eglises de ses Etats. Il a la dignité d'évêque suprême (*summus episcopus*). A ce titre il administre et protège l'Eglise; il réglemente la carrière pastorale et la discipline ecclésiastique; il surveille étroitement tout ce qui, dans la vie ecclésiastique, émane de la libre initiative des fidèles; il restreint la part d'autorité que les usages anciens laissaient aux pasteurs ou aux corps ecclésiastiques. L'Etat devient ainsi le tuteur de l'Eglise; les pasteurs agissent comme des fonctionnaires royaux ou comme les collaborateurs des fonctionnaires royaux dans l'enseignement, dans l'assistance publique, dans la justice, dans l'Eglise même. Car ils sont parfois chargés de publier les édits et ils doivent prier publiquement pour le roi et prêcher l'obéissance à ses ordres. L'Etat prussien, qui concentre en lui toute la vie publique, finit ainsi par accaparer l'Eglise elle-même et par créer, avec son concours, une sorte de religion d'Etat. L'obéissance à la discipline prussienne, acceptée comme dogme par le protestantisme, est érigée en vertu suprême, en conviction religieuse pour le monarque comme pour le dernier de ses sujets.

Cette alliance intime du trône et de l'autel, de l'Etat prussien et de l'Eglise protestante, a pu procurer certains avantages à l'Eglise, au pays, à l'Etat surtout. L'Eglise y a trouvé la sécurité, la richesse, la puissance matérielle. Associant sa cause à celle de la royauté prussienne, elle a triomphé des triomphes de celle-ci. Pour le pays aussi cette union intime de la puissance spirituelle et temporelle a été à certains égards un vrai bienfait. Dans les pays catholiques où l'Etat et l'Eglise sont des forces

indépendantes et parfois rivales, il peut se produire parfois, dans les consciences des fidèles, un conflit entre le devoir religieux et le devoir civique. Rien de pareil n'est possible en Prusse où le sentiment national ne fait qu'un avec la foi religieuse et morale et où le peuple, dans les crises décisives de la vie nationale, en 1813 et peut-être aussi en 1870, a pu ressentir, sans hypocrisie aucune, la conviction qu'il combattait à la fois pour son Roi et pour son Dieu. Pour la monarchie prussienne enfin, l'appui de l'Eglise a été une ressource des plus précieuses. Elle a utilisé en vue du maintien de l'ordre public l'autorité de la religion. Elle a chargé le clergé de prêcher l'obéissance, la résignation, la soumission aux pouvoirs établis, de combattre au sein de la société laïque l'esprit de mécontentement et de révolte. Elle s'est efforcée ainsi de faire de l'Eglise un auxiliaire de la police et d'embrigader le clergé dans les rangs du parti conservateur.

A la longue cependant cette association de l'Eglise et de l'Etat ne pouvait durer. Et cela pour une raison décisive. L'Etat peu à peu se sécularise. Il cesse d'être « chrétien » ; il ne se donne plus pour tâche de réaliser la volonté de Dieu sur la terre. Il s'érige en pouvoir souverain et autonome. Il ne connaît plus d'autres fins que l'accroissement de sa prospérité temporelle, l'effort vers la puissance. Et cette puissance il la veut pour lui-même, non pour la mettre au service de l'Eglise et de ses fins spirituelles. Ainsi l'Eglise et l'Etat, rompant leur séculaire alliance, suivent maintenant chacun sa voie propre. L'Eglise s'efforce d'établir son royaume spirituel. L'Etat consacre ses forces exclusivement à sa tâche propre et se désintéresse de plus en plus des destinées de l'Eglise. Il cesse de s'immiscer dans la vie intérieure de l'Eglise, ne se préoccupe plus de maintenir dans sa pureté la doctrine orthodoxe. Il proclame sa neutralité au point de vue religieux, devient tolérant, assure aux diverses confessions la

liberté de conscience et le libre exercice du culte. Il continue d'ailleurs à exercer une surveillance sur l'Eglise. Seulement il agit ainsi, non plus dans l'intérêt de l'Eglise, mais dans son propre intérêt à lui. Il tient à s'assurer que l'Eglise ne contrecarre point ses desseins et ne trouble pas la paix publique. Autrement il ne se mêle plus de ses affaires. Il l'abandonne à elle-même; il la laisse libre de poursuivre ses fins propres par tous les moyens qu'elle juge convenable.

Cette évolution s'est faite lentement. Aujourd'hui-même elle n'est pas terminée et n'a atteint ses dernières conséquences qu'en Amérique. Mais il est évident, toutefois, que l'idée de l'Etat souverain, poursuivant exclusivement le développement de sa puissance autonome, et indifférent en principe à tout idéal religieux s'impose de plus en plus à la conscience moderne même dans les pays où, comme en Allemagne par exemple, le lien traditionnel qui unissait l'Eglise à l'Etat n'est pas encore définitivement rompu.

Cette attitude nouvelle de l'Etat entraînait à sa suite une conception nouvelle aussi de la mission et de la nature de l'Eglise.

Au fur et à mesure que s'élabore dans la société moderne la notion de l'Etat souverain, et que se développe dans la conscience protestante la notion du subjectivisme religieux, la notion d'Eglise aussi subit une radicale transformation. Pour le catholicisme et pour le protestantisme primitif, l'Eglise était une institution divine, un miracle absolu. Pour le protestant moderne il apparaît de plus en plus clairement que le « miracle » religieux n'est pas un fait *extérieur* tel que la constitution d'une Eglise dispensatrice du salut éternel, mais au contraire le fait tout *intérieur* de la « conversion », de l'illumination religieuse individuelle. De l'Evangile de Jésus émane un principe de vie qui, gagnant de proche en proche, a groupé peu à peu un nombre toujours croissant

de disciples dans une communion spirituelle plus ou moins complète. L'identité de certaines expériences religieuses a créé la communauté, et la communauté a créé l'Eglise. L'Eglise cesse donc peu à peu d'être considérée comme un fait d'ordre surnaturel. Elle est une institution humaine susceptible de varier et d'évoluer tout comme varie également le sentiment religieux qui lui a donné naissance. Elle est une association d'individus qui se sentent unis par un même sentiment religieux et qui se groupent librement pour se communiquer les uns aux autres leurs impressions et leurs émotions. Elle est une corporation constituée par l'adhésion spontanée des fidèles et susceptible de prendre autant de formes qu'il y a de nuances particulières de l'idée chrétienne. Il n'y a donc plus *une* Eglise d'institution divine coopérant avec l'Etat au développement de la vie chrétienne. Il y a une *pluralité* d'Eglises correspondant à la *diversité* des expériences religieuses individuelles et qui sont toutes des tentatives humaines et imparfaites pour fixer sous une forme concrète et précise l'idée chrétienne non confessionnelle dans sa pureté primitive.

L'Eglise est donc à la fois une et infiniment diverse. Elle ne doit être, comme le dira Schleiermacher, ni une institution d'Etat ni une multiplicité de petites sectes strictement différenciées et hostiles entre elles. De même que la religion est une, continue, infinie, ainsi l'Eglise ne sera une véritable école de religion que le jour où au lieu de se fractionner en une série d'individualités distinctes elle sera devenue « une masse fluide et amorphe, sans contours définis, dont chaque partie se trouve tantôt ici tantôt là et dont tous les éléments se mélangent pacifiquement entre eux ». — A la conception de l'Eglise d'Etat officielle s'est ainsi peu à peu substituée dans la conscience protestante la conception des Eglises libres.

Bien entendu cette substitution ne s'est pas faite du jour au lendemain, d'un seul coup. L'Eglise officielle

n'a pas cessé d'exister en Allemagne. Seulement elle s'est trouvée insensiblement en contradiction avec l'esprit du protestantisme.

Les princes se sont efforcés de concilier du mieux qu'ils pouvaient leur mission temporelle de souverain d'un Etat laïque autonome et leur mission spirituelle de chefs de l'Eglise nationale. Mais il est peu à peu apparu qu'ils demeureraient avant tout souverains laïques, qu'ils mettaient insensiblement la religion au service de l'Etat et que l'autorité spirituelle de l'Eglise se trouvait ainsi gravement compromise. Dès la fin du XVIII^e siècle, Schleiermacher dénonçait éloquemment le pacte néfaste qui la liait à l'Etat. « Plût au ciel, s'écriait-il, que les chefs d'Etat, les virtuoses et les artistes de la politique fussent demeurés à jamais fermés au pressentiment le plus lointain de ce qu'est la religion. Plût au ciel qu'aucun d'entre eux n'eût jamais été saisi par la puissance de cet enthousiasme épidémique, dès l'instant où ils ne savaient pas séparer leur individualité de leurs fonctions et de leur caractère public... Vous souhaitez que jamais le bord d'un habit sacerdotal n'eût effleuré le parquet d'un appartement royal. Soit. Mais laissez-nous à notre tour souhaiter que jamais la pourpre n'eût baisé la poussière devant l'autel. Jamais on n'aurait dû laisser franchir le seuil du temple à un prince avant qu'il n'eût déposé le plus bel ornement de sa dignité royale, la corne d'abondance de ses faveurs et de ses distinctions. »

L'alliance avec l'Etat, ajoute Schleiermacher, pervertit l'Eglise. Elle s'est laissé imposer une mission politique et sociale incompatible avec la pure manifestation du sentiment religieux. L'Etat s'est déchargé sur l'Eglise du soin de pourvoir à l'éducation du peuple en lui donnant l'instruction élémentaire et en lui inculquant quelques notions de morale. Il a profané les actes symboliques de l'Eglise — baptême, communion, mariage, bénédiction funèbre — en les

assimilant à des actes civils. Il s'est arrogé le droit de nommer aux fonctions ecclésiastiques. Et comme il attendait du clergé des services qui n'ont rien de commun avec la religion, il a fini de la sorte par exclure les hommes religieux du gouvernement de l'Eglise. Il a, en définitive, dépouillé l'Eglise de la liberté et de l'autonomie sans lesquelles elle demeure à jamais incapable à s'acquitter de sa vraie mission, qui est de préparer les âmes à recevoir la révélation religieuse.

Ainsi se consomme le divorce entre l'esprit religieux et l'Eglise officielle. Le protestant allemand moderne est subjectiviste. Pour lui la véritable Eglise n'est pas une institution politique et sociale mais la « cité de Dieu » que rêvait Schleiermacher, l'Eglise idéale groupant en une communauté spirituelle tous ceux qu'entraîne un même élan mystique de l'âme vers le Divin. Et cette Eglise idéale doit s'incarner pratiquement en une variété infinie d'Eglises libres constituées par l'adhésion spontanée des fidèles. L'Eglise officielle, devenue conservatrice, simple organe de l'Etat, apparaît, lorsqu'on la considère de ce point de vue, comme un archaïsme, une survivance de l'ancien régime, sans raison d'être à l'époque actuelle. Partout on constate une désaffection croissante des populations à son égard. Les grandes villes sont devenues des « cimetières spirituels ». En dehors du monde officiel qui, à l'exemple de l'Empereur, professe un strict évangélisme, il n'y a presque plus de croyants. La bourgeoisie éclairée associe par tradition et par convenances la religion aux grands actes de la vie, elle puise dans la religion un frein salutaire pour maintenir les masses dans l'obéissance. Mais elle a perdu toute foi vivante, tout besoin religieux sincère. Quant à la masse ouvrière, fortement travaillée par le socialisme, elle ne montre qu'indifférence ou hostilité. Volontiers elle soupçonne le pasteur d'être un auxiliaire du gendarme et l'Eglise « de travailler pour le salut du trône et pour la sécurité des coffres.

forts plutôt que pour la gloire de Dieu ». Et dans les campagnes, il semble de même que la prédication et l'enseignement du pasteur demeure à peu près sans prise sur l'âme des paysans et sur la moralité publique.

Somme toute, on constate partout une diminution de la vitalité de l'Eglise officielle. Elle se soutient artificiellement, grâce à l'appui énergique du gouvernement, dans une société devenue indifférente à ses pratiques. Les souverains prussiens, notamment, continuent à prendre très au sérieux leurs fonctions de *summus episcopus* du royaume. Ils font effort pour maintenir dans l'Eglise protestante une certaine cohésion et une certaine unité. Frédéric-Guillaume IV a pu réaliser, dans ses Etats, l'union de toutes les confessions issues de la Réforme en décrétant entre elles certains compromis dogmatiques. Et de même l'empereur Guillaume II prend activement en main les intérêts du protestantisme, soit que, au cours des discussions sur l'*Agende*, il intervienne personnellement, dans un discours public, en faveur de la divinité du Christ, soit qu'il se prononce, dans un télégramme célèbre, contre les menées politiques et sociales du parti « chrétien-social », soit qu'il tente de lutter contre l'indifférence religieuse en multipliant les églises à Berlin. Mais tous ces efforts ne peuvent infuser une vie nouvelle à cette Eglise officielle. Elle apparaît de plus en plus comme un anachronisme, comme une entrave au développement normal du principe protestant. L'esprit protestant a continué son évolution au cours du xix^e siècle, spiritualisant toujours plus l'idée religieuse, enfantant une science biblique et théologique nouvelle, s'efforçant avec une inlassable ingéniosité de concilier la science et la foi en de hardies synthèses. Au fur et à mesure qu'il progresse, il se sent toujours plus à l'étroit dans les cadres rigides d'une église d'Etat, création d'une époque dépassée, et qui ne donne plus satisfaction à l'âme moderne. En sorte que cette

Eglise n'est plus aujourd'hui qu'un corps sans âme, une institution d'apparat dont la façade imposante dissimule mal le réel délabrement intérieur.

Il est donc vraisemblable que l'organisation ecclésiastique de l'Allemagne évangélique n'a pas trouvé sa forme définitive, mais qu'elle traverse aujourd'hui une période de transition entre le système des Eglises d'Etat, des *Landeskirchen*, et celui des Eglises libres, des *Freikirchen*. Non seulement on trouve aujourd'hui en Allemagne un très grand nombre de sectes issues du mouvement piétiste et qui se gouvernent librement elles-mêmes, mais l'Eglise officielle elle-même aspire à son tour à jouir d'une vie un peu plus indépendante. La constitution de 1873-76 en développant les institutions synodales, a fourni aux fidèles l'occasion de donner leur avis dans une assez large mesure sur les affaires concernant la vie de l'Eglise. Aujourd'hui encore, il est vrai, l'Eglise évangélique, soumise au *placet* gouvernemental pour toute sa législation intérieure, est peut-être moins libre que l'Eglise catholique émancipée de cette obligation à la suite du *Kulturkampf*. Il n'en est pas moins vrai que les premiers pas vers l'autonomie de l'Eglise sont faits. Jusqu'où l'Allemagne ira-t-elle dans cette voie? L'Eglise protestante et l'Etat tenteront-ils un jour la périlleuse aventure d'un divorce complet? Rien ne semble faire prévoir que cette solution radicale doive intervenir dans un avenir prochain. Même parmi les protestants « modernes » il en est qui estiment qu'un régime synodal mettrait peut-être plus d'entraves aux audaces de la libre recherche théologique que l'administration de l'Etat, et qui ressentent par suite une certaine sympathie pour le système des *Landeskirchen*. Mais d'une façon générale toutefois les historiens religieux récents admettent volontiers, que, selon la formule de M. Trøeltsch, « le protestantisme tout entier en tant que principe spirituel et en tant qu'Eglise est impliqué

dans une évolution qui a son principe dans l'idée *d'indépendance* ».

Et cette situation ne va pas sans malaises et sans dangers. Là encore se révèle l'antinomie fondamentale que nous avons déjà signalée dans le protestantisme. Il évolue vers une religion purement spirituelle et intérieure, sans dogmes, sans prêtres, sans sacrifices, sans œuvres méritoires, sans cérémonies extérieures. Et pourtant il ne peut pas faire autrement, semble-t-il, pour vivre d'une vie concrète et agir au dehors, que de proclamer un credo, de se rattacher au passé historique et traditionnel du christianisme, de se constituer en Eglise. Or on peut évidemment se demander d'une part si l'esprit protestant ne se sentira pas nécessairement à l'étroit dans n'importe quelle Eglise, et d'autre part si une religion sans Eglise n'est pas un pur non-sens.

Sur cette question les avis divergent naturellement. Les uns, comme M. Goyau, insistent sur l'impossibilité qu'il y a à concilier la religiosité de l'élite avec la religion de la masse. Ils montrent l'écart croissant entre la mentalité des protestants éclairés capables de se faire à eux-mêmes leur croyance et la foule des médiocres, des tièdes, des demi-croyants qui ne *font* pas leur christianisme, mais qui le *subissent* et demeurent ainsi attachés aux vieilles formules, aux pratiques anciennes. Et ils concluent de là que le protestantisme renferme une contradiction interne destinée à ressortir d'une façon toujours plus intolérable au fur et à mesure de son développement, et qui entraînera à peu près fatalement la dissolution finale de l'Eglise protestante.

D'autres, au contraire, estiment que le protestantisme saura résoudre cette antinomie par une série d'approximations successives, qu'il donnera naissance dans son évolution à des types d'organisation provisoires et adaptés à la série des états de conscience et des degrés de culture que traversera l'âme protestante. Et ils voient sa grandeur préci-

sément dans cette aptitude à se transformer. Une religion, dans cette conception, n'est pas quelque chose d'absolu et d'immuable, mais quelque chose qui *devient*, le produit de l'effort humain vers la perfection, le fruit de douloureux et incessants tâtonnements. Et comme la religion elle-même, l'Eglise aussi doit évoluer et se transformer. Les difficultés qu'elle rencontre, les antinomies qui se posent pour elle résultent de la nature même des choses; elles ne sauraient jamais disparaître définitivement. Le protestantisme montrera sa vertu, non pas en trouvant *la* solution du problème de l'Eglise — ce qui est impossible — mais en s'élevant, de degré en degré, vers des formes d'association religieuse toujours moins imparfaites.

Le débat se ramène finalement à la question de savoir si l'idée spécifiquement protestante a toujours encore assez de vitalité pour exercer une influence *réelle* sur la vie contemporaine, si elle est capable d'enfanter de nouveaux compromis entre le traditionalisme religieux et le rationalisme volontariste, de rallier autour de ses formules un groupe suffisamment nombreux et compact d'adhérents. Les catholiques n'estiment pas en général très haut son pouvoir d'attraction. Et dans le monde protestant même, certains se demandent dans quelle mesure le protestantisme organisé actuel est encore un principe d'action *vivant*, une force organisatrice *efficace*. Et l'on ne se dissimule pas, dans tous les cas que l'Eglise protestante traverse une crise dont la solution n'apparaît pas clairement encore.

En général, cependant, on se montre plutôt optimiste quant à l'issue de cette crise. On reconnaît que la question de l'existence du protestantisme est aujourd'hui singulièrement compliquée et ardue. Il a sa base dans les couches profondes de la nation, dans une *foule* qui a besoin, essentiellement, d'une religion organisée, d'une Eglise avec ses rites, ses doctrines, ses cérémonies traditionnelles. Quant à l'élite cultivée

elle s'est émancipée de toute croyance dogmatique et vit en marge de l'Eglise, cherchant sa voie en pleine indépendance, alliée à toutes les énergies idéalistes de l'époque dans la lutte contre le scepticisme pur et simple ou contre le réalisme utilitaire sans aspirations supérieures. Que ces éléments si disparates aient parfois quelque peine à s'accorder, rien de plus naturel. Mais ce qui fait la force du protestantisme, c'est précisément le fait qu'il unit en lui ces *deux* éléments. Il a plus de vigueur élémentaire que le pur idéalisme philosophique, car il plonge par ses racines dans une religion populaire et s'appuie sur une Eglise organisée. Et il l'emporte sur les religions autoritaires parce qu'il s'épanouit en une foi idéaliste purement humaine, parce qu'il est, disent ses adeptes, la seule religion où puisse vivre aujourd'hui le moderne individualiste et épris de liberté. — On a donc foi en l'avenir dans le camp protestant. Et l'on compte que le génie germanique, à la fois conservateur et progressiste, se montrera assez souple et inventif pour perpétuer indéfiniment, sans lui faire subir de mutilation irréparable dans un sens ou dans l'autre, une religion si bien adaptée aux tendances fondamentales de la race.

CHAPITRE V

La pensée libre.

I

Nous avons, au cours du chapitre précédent, constaté l'effort grandiose accompli par l'idéalisme pour concilier la Raison et la Foi, pour élaborer une vue d'ensemble de l'univers en harmonie avec les résultats des sciences positives et de nature, pourtant, à donner satisfaction aux besoins religieux traditionnels de l'âme moderne. Nous ne reviendrons pas, ici, sur cette création si originale de l'esprit allemand, encore qu'elle soit évidemment une œuvre de la pensée libre. Nous ne nous occuperons, dans ce chapitre, que des tentatives de la pensée allemande pour s'émanciper complètement de la tradition religieuse et pour constituer, en dehors du christianisme ou en opposition consciente avec lui, une conception du monde et une règle de vie purement rationnelles ou, en tout cas, « irréligieuses ».

En face du christianisme et en antagonisme direct avec celui-ci, le *xix^e* siècle voit se développer, d'abord, en Allemagne un matérialisme vigoureux, combatif, plein d'assurance dans la solidité de ses doctrines, et qui compte aujourd'hui ses adhérents par millions.

Préparé pendant les années *trente* et *quarante* par le sensualisme antichrétien de la Jeune Allemagne

et les apôtres de la réhabilitation de la chair, par le radicalisme théologique des Strauss et Baur, par le radicalisme philosophique et politique des Ruge ou des frères Bauer, par le naturalisme de Feuerbach, il domine la pensée allemande au cours des années cinquante et soixante avec Karl Vogt et Moleschott, Büchner et Czolbe d'une part, avec Marx et Engels de l'autre. Le triomphe des idées de Darwin sur l'évolution dans le domaine des sciences naturelles, accentue encore son succès parmi les représentants de la culture moderne, tandis que, dans le domaine des faits, la diffusion du socialisme et avec lui du matérialisme marxiste parmi les masses, gagne à sa cause d'innombrables fidèles.

Energiquement combattu après 1870, au nom du kantisme et de sa théorie de la connaissance d'une part, puis ensuite aussi par les représentants du néo-romantisme, le matérialisme a incontestablement perdu beaucoup de son crédit parmi l'élite intellectuelle. Mais l'immense succès des ouvrages de Hæckel, répandus à des milliers d'exemplaires, démontre clairement qu'il a gardé toute son action sur une fraction très importante du public cultivé. Et sa force d'attraction à l'égard des masses socialistes ne paraît pas avoir diminué. Sans doute le programme d'Erfurt a proclamé que la « religion est chose privée » ; les congrès socialistes ont maintes fois écarté des motions tendant à faire sortir le parti de cette neutralité et à lui faire prendre une attitude plus combative contre la religion. Mais si, par tactique politique, le parti refuse d'inscrire sur son programme l'athéisme afin de ne pas compromettre son succès auprès de certains éléments de la population, le gros de ses adhérents reste pourtant acquis au matérialisme marxiste. Par la philosophie sur laquelle se base son programme, le socialisme s'oppose radicalement à l'idée religieuse et la masse de ses fidèles — cela ne fait doute pour personne — admet bien avec Bebel que « le christianisme et le socialisme sont entre

eux comme l'eau et le feu ». Il ne semble pas que les efforts faits ces derniers temps pour montrer que le socialisme n'est pas nécessairement lié au matérialisme économique de Marx et peut tout aussi bien trouver sa justification philosophique dans la doctrine kantienne, aient le moins du monde modifié cette situation.

Nous avons donc à examiner ce que signifie cette diffusion de matérialisme.

Son succès tient d'abord à ce qu'il est regardé comme la doctrine philosophique qui coordonne les résultats des sciences naturelles. Il inspire confiance parce que ses champions — comme Karl Vogt ou Hæckel, par exemple — sont en même temps des naturalistes de grand mérite. Etant en droit de parler au nom de la science, ils bénéficient, en tant que philosophes, de leur très légitime autorité de savants. Or, nous avons eu maintes fois déjà l'occasion de constater comment, par suite des progrès merveilleux accomplis au cours du siècle par la science et par la technique rationnelle, s'est développée la conviction que la science est capable de déchiffrer l'énigme du monde, de fixer des normes de conduite pour les hommes et de mener l'humanité à la conquête du bonheur. Donné par un certain nombre de savants et accepté par la masse du public comme *la* philosophie scientifique par excellence, le matérialisme a bénéficié du prestige immense dont jouit aujourd'hui la science positive. Comme le matérialisme de Démocrite, d'Epicure et de Lucrèce, comme celui de Lamettrie et d'Holbach, le matérialisme allemand moderne est né de l'enthousiasme pour les grandes découvertes scientifiques de l'époque et de la croyance que l'on pouvait aisément fonder sur des bases purement scientifiques une explication métaphysique de l'univers.

Il est né, ensuite, de cette évolution générale vers le réalisme qui est un des traits caractéristiques de l'époque moderne et qui a sa source dans le

développement de l'esprit d'entreprise capitaliste. De même que l'Allemagne s'efforce de plus en plus consciemment, au cours du siècle, vers la conquête de la puissance économique et politique, de même que la bourgeoisie en particulier fait passer au second plan l'effort vers la culture et vers la liberté politique pour tendre de toute son énergie vers la richesse, de même que l'art évolue du subjectivisme romantique vers le naturalisme moderne, la réalité extérieure et matérielle prend le pas, dans le domaine philosophique aussi, sur l'idée. Le représentant de l'entreprise capitaliste moderne est incessamment absorbé par ses calculs d'intérêts, secoué par la rapidité croissante du rythme de la vie, accoutumé à considérer l'existence comme un effort incessant et illimité vers la richesse, entraîné à regarder le travail acharné, le *business* comme une fin en soi, façonné à une morale purement utilitaire qui ne considère en toute chose que le succès immédiat, tangible, massif et n'estime que les qualités qui y conduisent. Dans le domaine de la pensée, il se sentira, dès lors, des affinités particulières avec le matérialisme qui cherche la réalité dernière non dans un principe spirituel, mais dans la substance concrète et palpable. De même il admettra volontiers l'évolutionnisme qui érige en loi universelle la lutte pour la vie, cette loi de la concurrence qui règne en maîtresse dans le monde de l'entreprise.

Et à l'autre bout de l'échelle sociale le prolétaire qui peine durement et sans trêve pour gagner le pain quotidien, qui voit son bien-être, son existence même à tout instant menacés par des forces sur lesquelles il ne peut rien, qui vit dans la misère, ou tout au moins la médiocrité, avec, sous les yeux et à sa portée immédiate, les immenses ressources matérielles de la vie urbaine, pense, lui aussi comme l'entrepreneur, et tend à se faire de l'existence et du monde une conception purement matérialiste. Au matérialisme aristocratique des chefs

d'entreprise correspond, en bas, le matérialisme niveleur et sans horizon de la masse socialiste.

Une autre cause encore, un peu plus spéciale, a pu aussi contribuer à la diffusion du matérialisme chez certains esprits. C'est une sorte de pessimisme qui se développe de nos jours à l'égard des exigences de la sensibilité. L'humanité a jusqu'à présent trouvé sa consolation dans l'hypothèse religieuse, dans l'idée de l'immortalité de l'âme, dans l'espoir d'une justice supra-terrestre qui réparerait les injustices de la vie et de la destinée, dans la foi en un Dieu de miséricorde et de bonté qui veillerait sur ses enfants et aurait pitié de leurs souffrances. Or il n'est pas douteux que le moderne, en même temps qu'il apprenait à se fier plus à sa raison, a appris aussi à se défier davantage des exigences de son cœur. Non seulement les hypothèses consolantes du christianisme ne lui sont plus apparues *ipso facto* comme vraisemblables, mais il s'est développé chez lui une sorte de probité ascétique qui lui interdisait toute aspiration vers l'au delà, et l'inclinait à prendre parti pour les théories qui contredisaient le plus rudement des espérances considérées désormais comme illusoires. Un matérialiste comme Czolbe, par exemple, était profondément convaincu que les revendications d'éternité ont nécessairement pour source une certaine faiblesse d'âme, que la probité scientifique et morale commande à l'homme d'aujourd'hui de se résigner une fois pour toute, de regarder la vie en face et de borner ses désirs à l'existence terrestre. Considéré sous cet angle le matérialisme apparaît comme un effort vers la sincérité intellectuelle, comme la volonté arrêtée de ne pas être dupe plus longtemps des illusions où les hommes se complaisent depuis une longue suite de siècles.

Et enfin, le matérialisme est aussi la réponse de l'esprit moderne aux attaques des champions de la religion.

Nous avons vu plus haut comment le catholicisme

romain fulmine contre la « fausse science », comment il étouffe violemment les velléités rationalistes qui se font jour au sein du catholicisme; comment il courbe inflexiblement la raison humaine devant le principe d'autorité. Or le protestantisme orthodoxe et piétiste ne se montre guère moins défiant à l'endroit de la science indépendante que le catholicisme. Les représentants de la religion ont évidemment montré une tendance à traiter la raison en suspecte ou en ennemie. Et lorsqu'ils ont été au pouvoir ils n'ont pas hésité à la combattre, non seulement par les armes spirituelles mais par la force, en faisant appel à la puissance de l'Etat pour étouffer l'hérésie. Les persécutions dont ont été victimes des hommes comme Fichte ou Strauss, Büchner ou Moleschott, les tracasseries sans nombre auxquelles les Universités ont été en butte, soit à l'époque de la Restauration, soit pendant le règne de Frédéric-Guillaume IV, soit pendant l'ère de réaction qui suivit 1848, la mauvaise volonté du piétisme orthodoxe à l'endroit de maint représentant de l'intelligence allemande ont causé dans une certaine fraction de l'opinion une irritation profonde et y ont répandu la conviction qu'il existe entre la religion et la science un antagonisme normal et nécessaire.

L'Eglise a soulevé plus de haines encore parce qu'elle est souvent apparue comme l'alliée de la monarchie contre la Révolution, comme l'ennemie du mouvement démocratique, comme la grande puissance conservatrice qui, par ses fallacieuses promesses, maintient le peuple dans l'obéissance, le courbe devant l'autorité et la tradition, lui prêche une lâche résignation à ses misères et le détourne de la revendication énergique de ses droits au bonheur. Le matérialisme est ainsi apparu à beaucoup comme la forme la plus radicale de l'anticléricalisme, comme la déclaration de guerre loyale et résolue à l'oppression que l'Eglise et la religion pré-

tendent faire peser sur les consciences. Je ne prétends pas, bien entendu, que l'antagonisme de la science et de la religion soit réellement un fait nécessaire, ni que l'Eglise doive être fatalement un pouvoir tyrannique et réactionnaire. Je constate seulement que, historiquement, elle s'est montrée maintes fois intolérante, oppressive, trop amie des puissants de la terre. Le matérialisme est la forme en quelque sorte classique de la réaction anticléricale et antireligieuse provoquée par cette attitude.

Le matérialisme, d'ailleurs, semble avoir perdu ces derniers temps, en Allemagne, une partie de son prestige, au moins parmi l'élite cultivée.

Son « beau temps » est l'ère de réaction qui s'ouvre après les agitations de 1848. C'est l'époque où Karl Vogt raille la « foi du charbonnier » de son confrère Rudolf Wagner, qui essayait d'établir l'existence d'une énergie vitale et d'une substance de l'âme. Les protagonistes du matérialisme se montrent si supérieurs à leurs adversaires philosophiques et scientifiques que le gouvernement, pour les réduire au silence, ne trouve rien de mieux à faire que de chasser de leur chaire Moleschott et Büchner. L'apparition de l'*Origine des Espèces* de Darwin, en 1859, semble donner le coup de grâce à la thèse spiritualiste. Et D. F. Strauss, rompant ses dernières attaches avec le christianisme, apporte dans l'*Ancienne et la Nouvelle Foi* (1872), son adhésion solennelle au transformisme et au monisme matérialiste.

Mais au moment où paraît le livre de Strauss, la réaction a déjà commencé. Une renaissance kantienne se dessine : une critique de la connaissance véritablement scientifique et d'une haute portée philosophique s'élabore. Et, à la lueur de cette critique le matérialisme apparaît bientôt comme un dogme métaphysique aussi indémontré et indémontrable que n'importe quel système idéaliste, comme une hypothèse aventureuse sur des problèmes où la raison humaine doit se résoudre à un définitif : *ignorabimus*.

Le matérialisme ne saurait donc être, comme il en émet la prétention, la philosophie scientifique par excellence. Il n'est pas un penseur sérieux, aujourd'hui, qui n'accepte franchement *tous* les résultats des sciences positives et ne s'efforce loyalement d'en donner une interprétation aussi satisfaisante que possible. Les matérialistes sont mal fondés à s'arroger à ce point de vue un monopole. Toute la question est de savoir quelle est l'explication qui rend le mieux compte des faits. Or celle des matérialistes a, pour les néo-kantiens un tort grave : elle ignore les résultats positifs et certains de la critique de la connaissance. Et elle doit donc être rejetée comme insuffisante. Le matérialiste est un dilettante en philosophie, qui s'aventure sur un terrain qu'il connaît mal et où il erre grossièrement.

Combattu, d'une part, par les philosophes d'école au nom des principes du criticisme, le matérialisme se voyait honni, d'un autre côté, par les représentants du néo-romantisme. *L'Ancienne et la Nouvelle Foi* de Strauss est saluée, comme d'un coup de sifflet strident, par le terrible pamphlet de Nietzsche contre les « philistins cultivés » et le rationalisme « socratique » de l'époque moderne. Le matérialisme avait séduit jadis par son radicalisme. Il est maintenant dépassé et dédaigneusement mis au rancart par un nouveau radicalisme beaucoup plus intransigeant encore, pessimiste jusqu'au nihilisme, sceptique à force de conscience intellectuelle, immoraliste et antichrétien par suprême raffinement de probité morale. Il s'était fait jadis des partisans à cause de ses tendances démocratiques, parce qu'il prenait en main la cause du peuple et rêvait l'avènement sur terre d'un état social qui réaliserait le bien-être et le bonheur pour tous. Or il est maintenant décrié comme utopiste et naïvement optimiste. On raille sa foi dans l'omnipotence de la science; on nie que la science soit jamais en état de ramener le paradis sur terre. Les matérialistes deviennent suspects de médiocrité intellec-

tuelle ou d'improbité morale parce qu'ils refusent de comprendre, comme le veut Nietzsche, que l'esclavage et la misère de la multitude sont le revers honteux et lamentable de toute civilisation et s'efforcent de dissimuler la faillite de leurs belles promesses en exaltant la dignité du travail, en proclamant qu'il est plus noble de gagner son pain à la sueur de son front que de vivre dans l'oisiveté. Ecarté par les représentants officiels de la philosophie comme insuffisamment scientifique, le matérialisme est rejeté par les philosophes d'avant-garde, comme entaché de timidité et de « philistinisme ».

Et, sans doute, son crédit n'est pas ruiné, tant s'en faut. Il garde toute son action sur les masses socialistes et, à ce point de vue, il demeure un facteur important de la vie spirituelle allemande. Périodiquement, d'ailleurs, il renaît sous une forme un peu rajeunie. Et le succès immense qu'ont obtenu les ouvrages de Hæckel auprès du grand public est bien l'indice qu'il conserve une influence considérable sur un très grand nombre d'esprits. Mais il faut bien remarquer aussi que ce succès de vente n'est pas accompagné d'un succès « d'estime » philosophique. Si sympathique et si respectée que soit la personnalité même de Hæckel, la critique scientifique s'est montrée sévère pour l'œuvre du grand vulgarisateur. On l'a traité de « zéro philosophique » ; on parle des *Enigmes de l'Univers* à peu près comme de ces romans à gros tirage dont on enregistre le triomphe matériel, en constatant qu'il ne fait pas honneur au lecteur allemand et prouve surtout l'indigence de la culture philosophique du grand public. D'une manière générale, on peut dire, je crois, qu'aujourd'hui le matérialisme séduit encore les masses, mais n'a plus guère de prise sur l'intelligence allemande. Elle se montre, semble-t-il, bien plus sévère pour lui que l'opinion française. Elle n'a pas grande considération pour une conception de l'univers qu'elle juge démodée, peu scientifique, prétentieusement médiocre et

bonne au plus pour la masse des illettrés ou des demi-cultivés qui acceptent sans contrôle les oracles d'une science de mauvais aloi.

II

Hegel prétendait expliquer, dans son système, l'évolution rationnelle de l'Univers. Convaincu de l'identité de la Pensée et de l'Être, persuadé que les idées ne correspondent pas seulement à la réalité comme l'image à l'objet représenté mais qu'elles *sont* l'essence même de la réalité, que la science de la pensée ou logique ne fait qu'un avec la science de l'être ou métaphysique, il avait cru pouvoir donner une explication intégrale et parfaitement satisfaisante du mystère du monde. En retraçant l'évolution de la Raison qui s'élève de la Logique à la Philosophie de la Nature, puis à la Philosophie de l'Esprit subjectif (psychologie), et à la Philosophie de l'Esprit objectif (philosophie du droit et de l'histoire), enfin à la Philosophie de l'Esprit absolu (philosophie de l'art, de la religion, de la philosophie) il pensait décrire tout à la fois, le processus par lequel l'Esprit devient conscient de lui-même et aussi la genèse même de l'Univers.

En opposition avec ce dogmatisme métaphysique s'est constitué le positivisme moderne. Il est d'accord avec le matérialisme pour opposer à la méthode spéculative de l'idéalisme la méthode expérimentale des sciences positives, pour révoquer en doute l'identité de la pensée et de l'être pour dénier toute valeur objective, aux constructions grandioses et fragiles de la raison spéculative. Mais tandis que le matérialisme substituait au dogmatisme idéaliste de Hegel, un dogmatisme naturaliste tout aussi tranchant dans ses affirmations et prétendait à son tour donner une explication métaphysique du monde, le positivisme oppose un scepticisme radical à toute

métaphysique. Il procède à une liquidation générale du passé philosophique et il rejette comme défectueuses et dénuées de valeur scientifique toutes les tentatives faites jusqu'alors pour donner une interprétation d'ensemble de l'univers.

Il tend, d'abord, à substituer, en philosophie, à la méthode spéculative des grands représentants de l'idéalisme l'observation objective et scrupuleuse de la réalité, la méthode expérimentale qui, appliquée aux sciences naturelles, avait donné de si magnifiques résultats. C'est ainsi que se constitue au cours du *xix^e* siècle une psychologie toujours plus rigoureusement empirique. Préparée par Herbart et surtout par Beneke, constituée au cours des années *cinquante* et *soixante* par les œuvres fondamentales de Ernst Heinrich Weber, de Lotze, de Helmholtz, de Wundt, développée ensuite par les travaux des Ebbinghaus, Lipps, Mach, des Rehmke, Hœffding, Paulsen, elle est aujourd'hui une science florissante, basée sur une somme immense d'observations exactes, et qui accumule une masse de plus en plus énorme de matériaux, de descriptions, de faits positifs en vue de constituer une histoire naturelle complète des faits psychiques.

Et en même temps que le positivisme s'efforce de faire de la philosophie une science expérimentale, il tend aussi, d'autre part, à distinguer avec précision entre les problèmes susceptibles de recevoir une solution scientifique et ceux qui demeurent définitivement inaccessibles à la raison, de délimiter par conséquent avec précision les limites infranchissables de la connaissance humaine. Dans ce but il ressuscite le criticisme de Kant, dont il oppose la sage prudence à la témérité de la philosophie spéculative de l'époque suivante. Le « retour à Kant » est annoncé dès 1847 par Christian Hermann Weisse, prêché en 1862 par Eduard Zeller, puis après lui par F. Albert Lange, Otto Liebmann, Kuno Fischer. On voit dès lors se constituer une philologie kan-

tienne aussi exacte et minutieuse que la philologie gœthéenne ; une revue spéciale, les *Kantstudien*, lui sert d'organe depuis 1896 ; et depuis 1900 l'Académie des Sciences de Berlin publie une monumentale édition critique de Kant. En même temps s'organise une école néo-criticiste. Elle pose en principe, à la suite de Kant, qu'il n'y a pas, pour l'homme, de connaissance proprement dite en dehors des limites de l'expérience, que par suite aucune affirmation scientifique n'est possible sur les choses en soi, sur tout ce qui est transcendant. Elle proscriit ainsi rigoureusement toute métaphysique et tend à assigner à la philosophie comme tâche essentielle la critique de la connaissance, la détermination des principes ou postulats derniers sur lesquels reposent les sciences positives. Parmi les néo-kantiens les uns, comme Lange, Liebmann, Hermann Cohen, Alois Riehl, restent relativement assez fidèles à la doctrine du maître. D'autres s'éloignent davantage du kantisme. Les uns comme Laas, Schuppe, Rehmke, von Schubert-Soldern, se réclament à la fois de Hume et de Kant, se rapprochent du phénoménisme, s'efforcent de procéder à une analyse aussi exacte que possible des données immédiates de la conscience. D'autres comme Avenarius ou E. Mach esquissent un système « empirio-criticiste » rigoureusement hostile à toute métaphysique, qui regarde « l'expérience pure », les données de l'expérience immédiate comme l'unique base d'une science de la réalité objective, s'efforce de replacer l'homme au milieu de la nature et, finalement, essaie de projeter quelques lueurs dans les ténèbres de l'avenir vers lequel évolue notre espèce.

Le positivisme est à coup sûr d'une tenue scientifique bien supérieure à celle du matérialisme. L'idéalisme lui reproche d'ordinaire un excès de scepticisme vis-à-vis de la raison, une défiance trop sévère vis-à-vis de la métaphysique. Il l'accuse d'une part de ne pas toujours réussir à faire le départ

exact entre ce qui est fait certain, vérité démontrée et ce qui est addition spéculative, simple hypothèse. Et il le blâme d'autre part pour cet ascétisme critique qui l'amène à se cantonner dans un agnosticisme prudent sur les questions qui intéressent le plus l'humanité. L'homme serait poussé, à en croire les idéalistes, par un besoin métaphysique incoercible, à se faire à tout prix une conception d'ensemble du monde. Or l'*abstinence* positiviste qui se refuse à satisfaire ce désir légitime, fait ainsi violence à un instinct profondément implanté dans la nature humaine. Elle ne saurait être le dernier mot de la sagesse. Le positivisme se comprend parfaitement comme une réaction contre l'intolérable dogmatisme hégélien. Mais il se montrera impuissant, affirme-t-on, à éteindre chez l'homme le besoin métaphysique. Le succès même du matérialisme — qui est une hypothèse métaphysique — s'il est, aux yeux des idéalistes, un symptôme affligeant de la médiocrité de la culture philosophique contemporaine, est du moins aussi l'indice que le besoin métaphysique n'est pas aboli, qu'il reprend une nouvelle vitalité et cherche à se satisfaire en proposant à tout prix une interprétation d'ensemble de l'univers.

Le positivisme resterait ainsi fatalement, assure-t-on, l'apanage d'un petit groupe d'esprits distingués chez qui l'intelligence critique a acquis une prédominance anormale. Les tempéraments plus vigoureux et les masses populaires seront toujours incapables de se cantonner dans l'agnosticisme, et ressentiront fatalement, à un moment donné, le besoin de quitter cette attitude trop négative et trop prudente pour hasarder quelque hypothèse plus ou moins aventurée sur l'énigme du monde.

Le radicalisme contemporain, d'autre part, voit dans cette abstinence positiviste un vieux reste d'ascétisme chrétien. Nietzsche, si dur pour les matérialistes, est, au contraire, plein d'égard pour les positivistes. Il n'a point de dédain pour « ces

négateurs, ces solitaires du temps présent,... ces esprits durs, sévères, abstinents, héroïques qui sont l'honneur de notre temps,... ces derniers idéalistes du *savoir* en qui seuls réside et s'incarne la conscience intellectuelle de notre temps ». Il estime très haut cette louable abstinence philosophique qu'ordonne une telle foi, ce stoïcisme intellectuel qui finit par s'interdire le *Non* tout aussi sévèrement que le *Oui*, ce parti pris de s'en tenir à la réalité positive, *factum brutum*, au *petit fait* — cette renonciation à toute interprétation, à tout ce qui est violence, coup de pince, abréviation, omission, addition, développement poétique, falsification, bref à tout ce qui constitue l'essence de tout art d'interpréter ». — Mais il constate aussi que cette volonté de *vérité* à tout prix, cette foi en une valeur absolue, inconditionnelle de la vérité et de la science, n'est pas autre chose qu'une forme infiniment raffinée, subtile, sublimée de l'esprit ascétique et chrétien. « C'est toujours encore une croyance *métaphysique*, conclut-il, sur laquelle est fondée notre foi dans la science; — nous aussi, les penseurs d'aujourd'hui, les athées, les antimétaphysiciens, nous aussi nous empruntons cette foi qui nous anime à cet incendie qu'une croyance plusieurs fois millénaire a allumé, à cette foi chrétienne, qui fut aussi la foi de Platon, que Dieu est la Vérité et que la vérité est *divine*... »

Pour Nietzsche, on le voit, l'intransigeante probité scientifique des positivistes est simplement la manifestation ultime, spiritualisée et méconnaissable, de l'instinct religieux. Ces « libres esprits » sont encore, au fond, des chrétiens, car ils n'ont pas encore mis en question la valeur même de la vérité. — Et si tout le monde ne se hâtera pas de conclure de là, comme Nietzsche, qu'ils sont encore insuffisamment « affranchis », on s'expliquera en revanche aisément, de la sorte, que les positivistes allemands soient beaucoup moins hostiles, en général, au christianisme que les matérialistes, et inclinent assez sou-

vent, en fait, à admettre comme possible et comme souhaitable un accord de la Foi et de la Science.

III

A côté du matérialisme et du positivisme, le pessimisme est incontestablement une des tendances caractéristiques de la seconde moitié du XIX^e siècle.

En tant que doctrine philosophique, le pessimisme tel que l'a formulé Schopenhauer, dérive comme l'on sait, directement du kantisme et se rattache ainsi au grand mouvement de l'idéalisme allemand. L'auteur du *Monde comme Volonté et Représentation* professe une métaphysique moniste à tendances idéalistes. Mais il se sépare nettement de ses devanciers en niant avec la plus grande énergie que la raison puisse être le principe d'existence du réel, que l'Absolu soit identique à l'Être. L'essence du monde est pour lui la Volonté — mais non pas cette volonté libre dont Fichte se plaisait à décrire l'évolution vers la conscience. La Volonté que Schopenhauer place à la base du monde, qu'il reconnaît une et identique chez tous les êtres, qu'il voit s'affirmer avec une douloureuse énergie dans la création entière, c'est la Volonté indépendante du temps, de l'espace, de la causalité, la volonté inconsciente et sans but qui s'efforce et désire sans trêve, sans jamais pouvoir trouver de satisfaction durable. Cette volonté s'objective dans les phénomènes, toujours plus âpre, plus égoïste, plus redoutable à mesure qu'elle réalise des formes plus élevées. Jusqu'à ce qu'enfin, parvenue au suprême degré de conscience, la Volonté comprenne que son effort aveugle a pour conséquence nécessaire la souffrance universelle, perçoive, à travers le mirage de l'individuation, l'unité dernière de tous les êtres, ressente ainsi comme sienne toute douleur, et, reconnaissant ainsi que le non-être est bien présé-

nable à l'être, se convertisse par un suprême effort, abdique le vouloir-vivre et cherche dans la grande paix du nirvâna le seul refuge qu'il y ait contre l'incessante torture de la vie.

Ce pessimisme a été interprété non sans vraisemblance comme un dernier héritage du christianisme en voie de disparition. La grande œuvre du christianisme avait été de donner un sens et un but absolus à l'existence. L'effort vers le royaume de Dieu et vers le salut de l'âme était devenu la règle de vie du chrétien. Or, peu à peu la foi dans ce but et dans cette règle s'affaiblit parmi les hommes ; ils cessent de croire à la « bonne nouvelle » apportée par le Christ. Mais en même temps que meurt lentement cette croyance dans les promesses de la religion, survit dans l'âme chrétienne avec une intensité douloureuse ce besoin de donner un sens à la vie, de lui assigner un terme définitif vers lequel elle puisse s'orienter. Cette ardente aspiration vers une fin absolue combinée avec le septicisme radical à l'égard de toute espèce de fin réellement donnée a pour aboutissant logique le pessimisme schopenhauérien, l'hypothèse d'un vouloir-vivre vide de sens et voué à l'éternelle souffrance.

C'est dans la seconde moitié du siècle seulement que le pessimisme trouve un terrain favorable à son développement. On sait que l'œuvre capitale de Schopenhauer, *le Monde comme Volonté et Représentation*, publiée en 1819, resta pendant plus de trente ans sans action aucune sur l'opinion, ignorée du grand public, dédaignée du monde savant. Il faut l'effondrement de l'hégélianisme, la faillite de la philosophie spéculative et du rationalisme optimiste, la crise de découragement qui suit l'avortement de la Révolution de 1848-49, les épreuves de toutes sortes qu'apporte l'ère de réaction pour l'élite intellectuelle de l'Allemagne, il faut surtout les souffrances qu'entraînent, pour beaucoup, le développement du régime de l'entreprise capitaliste, le malaise

profond que le bouleversement économique, l'accélération du rythme de l'existence, la complexité croissante de la vie psychique ont causé chez les modernes, pour que la publication des *Parerga et Paralipomena*, en 1851, attire sur le misanthrope de Francfort l'attention du grand public.

Mais à partir de ce moment, aussi, le pessimisme gagne du terrain avec rapidité et répand largement, à travers l'Allemagne et le monde entier, sa sombre marée montante. Il envahit la philosophie, la littérature et l'art. La doctrine pessimiste est élaborée après Schopenhauer par Taubert, Bahnsen, Mainländer, Venetianer, par Hartmann surtout, dont la *Philosophie de l'Inconscient* (1869) obtient à son apparition un éclatant succès, suivi d'ailleurs, à bref délai, d'un oubli presque complet. Parmi les poètes le plus illustre représentant du pessimisme c'est Heine qui, sur la fin de sa fin incline vers le nihilisme lassé du *Romancero* et des *Dernières Poésies*. Il célèbre dans ses vers tout vibrants de la plus poignante émotion l'inévitable défaite de toute beauté et de toute grandeur et ne trouve un semblant d'apaisement que dans une religiosité où se mêlent aux sanglots d'une désespérance infinie les ricanements d'une ironie âpre ou navrée. Leopardi devient, au cours des années *soixante*, un des poètes favoris de la nouvelle génération. Mais c'est surtout Richard Wagner qui apparaît comme la vivante incarnation de cette tendance nouvelle de l'âme allemande. Optimiste et disciple de Feuerbach avant 1848, cruellement désabusé ensuite par l'avortement de ses espérances révolutionnaires, il trouve dans la lecture de Schopenhauer la révélation qui l'éclaire sur lui-même, sur ses propres dispositions. Et dès lors le renoncement absolu, l'abdication du vouloir-vivre égoïste, la religion de la souffrance et de la pitié deviennent les sources profondes où s'alimente son inspiration. Dans *Tristan*, l'aspiration éperdue de l'âme moderne vers le nirvâna, vers la

Nuit libératrice, vers la grande paix de la mort où s'éteignent toutes les illusions douloureuses du Jour, où s'abolissent tous les vains tourments de la vie mauvaise, a trouvé des accents d'une prodigieuse intensité, d'une irrécusable sincérité. Et dans *Par-sifal*, Wagner a chanté avec une ferveur égale les victoires ineffables de la volonté sur elle-même, l'infinie valeur de la pitié rédemptrice, l'espoir d'une régénération de l'humanité pécheresse par la résignation et l'ascétisme.

Peu à peu, cependant, l'atmosphère spirituelle s'éclaircit en Allemagne. Les succès militaires de 1866 et de 1870, le magnifique essor économique du pays, l'avènement de la grande politique impérialiste et mondiale font naître dans les esprits des dispositions nouvelles. Au découragement succède l'effort joyeux vers la puissance. L'exaltation de l'esprit d'entreprise ne permet plus de concevoir le monde comme un stérile non-sens. L'action paraît supérieure en valeur à la contemplation. Le pessimisme redevient ainsi peu à peu inactuel. Et il n'est pas combattu seulement par les optimistes de tout genre, par les adeptes de la religion du progrès, par ceux qui travaillent avec Marx à l'avènement d'une ère de bonheur et de justice parmi les hommes, par tous ceux qui croient à un sens de la vie, à une mission de l'humanité. Il est rejeté, ou pour mieux dire « dépassé » par ceux-là même qui se montrent le moins disposés à accepter les hypothèses consolantes et les interprétations optimistes. Nietzsche pose d'une manière nouvelle le problème de la valeur de l'existence. Pour Schopenhauer, la vie, n'ayant ni sens ni but, était quelque chose d'absolument détestable et mauvais. Il éprouvait devant le spectacle du vouloir-vivre cette instinctive horreur que certaines natures délicates ou craintives ressentent devant les manifestations de la vie élémentaire. Il ne comprenait en aucune façon cette impression de joyeuse festivité que d'autres ressentent en

face du même spectacle. Nietzsche au contraire a appris de Darwin le grand *fait* de l'évolution universelle. Il voit, dès lors, dans la notion d'une évolution ascendante du genre humain une conception qui lui permet de dire « oui » à la vie sans pour cela croire à l'existence d'un but final. La vie est sainte non parce qu'elle tend vers telle ou telle fin mais *en elle-même*, parce qu'elle croît et grandit et s'amplifie. Loin de la considérer avec répulsion comme Schopenhauer, il l'a aimée avec une exaltation joyeuse et presque mystique. Il y a vu une fête magnifique, une incomparable aventure, un jeu merveilleux. Dans son imagination de poète, l'idée darwinienne de l'évolution s'est transfigurée jusqu'à devenir cette vision d'une ascension indéfinie vers la puissance qu'il a célébrée dans toute son œuvre avec un si splendide lyrisme.

Que devenait dans cette hypothèse le pessimisme? Rien autre chose qu'une maladie ou, pour mieux dire, le symptôme typique de la décadence. Il y a, pour Nietzsche, un « pessimisme de la force » qui dit : par la souffrance vers la puissance et la beauté. Mais le pessimisme lassé qui ne veut plus souffrir, qui dénigre la vie, est une conception de décadent chez qui l'instinct vital est affaibli, qui ne sent plus en lui la force féconde capable d'enfanter du nouveau. Le pessimiste est un dégénéré, un malade, qui doit guérir ou s'en aller, mais n'a pas le droit d'empoisonner l'existence des hommes sains, de démoraliser les puissants, de calomnier la vie. Le christianisme, le mouvement démocratique, le pessimisme schopenhauérien, le romantisme wagnérien apparaissent à Nietzsche comme autant de manifestations de cette décadence, de cet affaiblissement de la vitalité. Et il les combat non pas comme on réfute une erreur mais comme on lutte contre une maladie. Le triomphe du pessimisme serait à ses yeux le signal d'une régression en grand de l'humanité. Il faut, selon lui, que l'époque contemporaine élimine

ce virus dont elle est infectée, qu'elle recouvre la santé et la joie de vivre, qu'elle apprenne à dire « oui » à la vie, à toute la vie, y compris la souffrance et le mal.

Et peu à peu, vers la fin du siècle, le culte de la vie se répand de plus en plus. L'idée que la vie, de par son essence même, de par ses énergies fondamentales, est quelque chose qui est susceptible de « se dépasser » sans cesse soi-même, d'évoluer vers des formes toujours plus hautes, la foi dans la croissance non point nécessaire mais possible du type humain, la volonté de participer de toutes ses énergies à cette ascension vers la puissance prévalent de plus en plus parmi les modernes. Ces tendances ont trouvé leur expression poétique et philosophique la plus radicale et la plus caractéristique dans la doctrine de Nietzsche dont il nous reste à dire quelques mots maintenant.

IV

« Nous autres immoralistes nous sommes les plus avancés », écrivait Nietzsche dans sa *Volonté de Puissance*. Et il se rendait clairement compte que cette « magie de l'extrême » était bien le charme subtil et un peu pervers qui attirait à lui les esprits de ses contemporains.

Il incarne cette défiance profonde du xix^e siècle en face de toute interprétation religieuse de l'univers, en face de toutes les hypothèses consolantes où l'humanité a cherché jusqu'ici un réconfort. L'homme moderne a peur d'être dupe : il ne veut pas se laisser abuser par ses désirs de beauté ou de bien, de bonté ou de bonheur ; il aspire à regarder la réalité face à face, sans illusions. Nietzsche a éprouvé au plus haut point ce sentiment. Il a fait effort non pas seulement pour concevoir théoriquement mais encore pour réaliser, pour

vivre en esprit l'hypothèse la plus diamétralement opposée à la conception chrétienne et à tout optimisme philosophique, l'hypothèse de la « mort de Dieu », l'idée nihiliste d'un univers sans Dieu, sans unité, sans lois, sans substance permanente, d'un phénoménisme absolu où la seule réalité est un devenir indifférent et vide de sens. La pénétration psychologique, l'énergie surhumaine, la passion concentrée avec laquelle il s'est donné à cette tâche redoutable font sa grandeur et son importance dans l'histoire de la pensée du siècle. On peut, certes, « parier » comme le font un Pascal ou un Fichte, par exemple, contre l'hypothèse nihiliste. On peut aussi réprouver la solution proposée par Nietzsche pour échapper au nihilisme pessimiste. Mais la probité intellectuelle la plus élémentaire ordonne d'envisager du moins cette possibilité dans toute son étendue, ne fût-ce que pour avoir le droit de la repousser en pleine connaissance de cause. Quelque valeur objective qu'on reconnaisse aux théories de Nietzsche, on ne peut que rendre hommage à la vaillance avec laquelle il s'est jeté tout entier, corps et âme, dans cette périlleuse aventure intellectuelle où sa raison a fini par s'effondrer dans la plus tragique des catastrophes.

L'optimisme moral veut que l'univers et l'humanité aient une loi, une fin suprême vers laquelle ils doivent tendre, et l'homme, en vertu d'une coutume séculaire, a appris à s'estimer lui-même dans la mesure où il conforme ses actions à cette loi et se sent ainsi le collaborateur de Dieu. — Or c'est là, enseigne Nietzsche, une illusion qui se dissipe graduellement à mesure que l'homme devient plus conscient. Il s'est imaginé d'abord à la tête de l'univers un législateur suprême et a regardé la loi morale comme l'expression de la volonté de ce maître du monde. Puis, peu à peu il est arrivé à la conviction que « Dieu est mort », que l'univers est sans maître. Alors il a cherché éperdument un substitut de Dieu, une auto-

rité capable de donner des ordres absolus, d'imposer souverainement une mission à l'homme. A la place du Dieu personnel, il a essayé d'adorer la « Conscience morale » et son impératif catégorique, ou bien la « Raison », ou l'« Instinct social », ou l'« Histoire » et ses lois immanentes ; il a assigné à la vie humaine comme but le « Bonheur » ou le « Bonheur du plus grand nombre ». Ou bien encore il s'est résigné à l'agnosticisme, tout en se disant que l'évolution devait « mener quelque part, n'importe où ». Finalement, de déception en déception, l'homme a découvert que le Devenir ne mène nulle part, qu'il déroule au hasard la série indéfinie de ses combinaisons vides de sens. Au bout de cette voie le guettait le nihilisme : « La vie : quelque chose qui *comprend* son néant, — et enfin se supprime ».

L'optimisme scientifique postule l'harmonie entre la pensée et la réalité, revendique pour l'homme l'espoir d'arriver à se faire une image de plus en plus adéquate de l'univers. Chimère encore, répond Nietzsche. Le devenir est *impensable*. Il n'y a dans la réalité ni « sujet » pensant ni « choses » pensées, ni « choses identiques », ni causes ni effets, rien de permanent, de stable, de régulier. Toute notre connaissance de l'univers repose sur une série d'erreurs fondamentales, sur un ensemble de fictions utiles à la vie, sur une immense falsification de la réalité. Or l'instinct de connaissance qui, sous sa forme extrême est la volonté de vérité à tout prix, devient, lorsqu'il tend à dissiper cette fantasmagorie biologique profitable, une puissance destructive de la vie — une forme du nihilisme.

L'optimisme métaphysique statue que derrière le « monde des phénomènes », derrière le torrent du Devenir se cache un « vrai monde », patrie dernière et suprême refuge de l'âme humaine. Mais bientôt cette illusion aussi se dissipe. L'homme s'avoue qu'il est lui-même, par ses aspirations à l'éternité,

l'auteur de ce « vrai monde », qu'il a imaginé cette fiction uniquement pour pouvoir se croire immortel. Et dès lors sa probité intellectuelle lui commande de s'interdire toute foi en une réalité métaphysique, en une chose ou soi. Il ne connaît plus d'autre réalité que le Devenir.

On voit ainsi en quoi consiste, pour Nietzsche, le nihilisme. L'homme a commencé par déformer la réalité conformément à ses désirs. Il souhaitait que le monde évoluât vers une fin assignée par Dieu, qu'il fût un Tout soumis à des lois fixes et bien organisé, une substance immuable et éternelle à l'abri du changement et de la mort. Et il a vu, il a imaginé l'univers tel qu'il le voulait. Il a estimé la réalité dans la mesure où elle répondait à cette conception de son esprit. Et voici que, peu à peu, il s'avise qu'il a été victime d'un mirage. Il corrige donc l'image du monde qu'il s'était faite, il dépouille la réalité des qualités qu'il lui avait arbitrairement conférées. Mais du même coup l'univers s'est trouvé désenchanté. Il aimait la fiction qu'il avait créée. La réalité — le Devenir éternellement mouvant, changeant, vide de sens — lui paraît haïssable. Et dès lors se pose pour lui un dilemme redoutable : il faut, selon l'expression de Nietzsche, « qu'il détruise ou sa table des valeurs ou lui-même ». En effet, si la table des valeurs en vertu de laquelle il aime un univers fictif et condamne l'univers réel est exacte et légitime, il est clair que le nihiliste devra logiquement détester et chercher à détruire cette réalité mauvaise. Mais si sa table des valeurs est au contraire fictive, il est non moins évident que le jugement porté par lui sur la réalité est erroné et doit être cassé : dans ce cas il lui faut reviser du haut en bas sa table des valeurs, il lui faut procéder, selon la célèbre formule de Nietzsche, à une « transvaluation de toutes les valeurs ».

Cette transvaluation, Nietzsche convie les hommes

à l'accomplir. On sait l'hypothèse qu'il leur propose pour la motiver.

La table des valeurs au nom de laquelle le nihilisme *pessimiste* condamne la réalité et adore une fiction, est le produit de la « décadence ». La foi en un monde métaphysique par delà le Devenir, la croyance en un monde de l'être, de la finalité, de l'unité — en d'autres termes la foi *chrétienne*, car c'est le christianisme qui, pour Nietzsche, incarne cette conception de la vie — est essentiellement une fiction consolante à l'aide de laquelle la foule des dégénérés, des faibles, des miséreux s'est donnée à elle-même une interprétation plausible de ses souffrances, s'est dissimulée à elle-même la vision de sa faiblesse et de sa déchéance. Otez-lui ce « mensonge vital », mettez-la face à face devant la réalité, devant sa laideur et sa misère et elle sombrera dans le désespoir. Toute différente est la perspective selon laquelle le monde apparaît au Fort en qui surabonde la santé et l'énergie. Pourquoi le spectacle du Devenir sans fin et sans but lui inspirerait-il de l'effroi ou de l'horreur ? Si le décadent la rejette avec horreur, c'est parce que, conscient de sa déchéance, il a besoin de se sentir le collaborateur de Dieu pour croire à sa propre valeur ; parce qu'il n'a pas la force de donner lui-même un sens à la vie, de se prescrire à lui-même sa loi. Mais le Puissant qui sent en lui la force créatrice, qui se sait capable de donner une forme au « chaos » du Devenir, d'imposer sa loi à la vie indifférente, qui a foi dans sa volonté pour organiser l'univers, peut aussi accepter sans révolte l'idée que l'évolution universelle soit vide de sens par elle-même. Son nihilisme, au lieu d'être *pessimiste* sera *dionysiaque*. La vision du Devenir, l'hypothèse du Retour éternel, écrasante pour le faible, devient une vision triomphale et enivrante pour le créateur qui a su donner un sens à la vie et dire « oui » à l'éternel recommencement du Devenir.

Somme toute le nihilisme européen est donc, aux yeux de Nietzsche, une crise décisive et salutaire. En dissipant le mirage que le christianisme et la philosophie chrétienne ont créé autour de la réalité, il agit comme un agent de sélection d'une extrême puissance. Il est la pierre de touche à laquelle se reconnaîtront les forts et les faibles, les hommes sains et les décadents. Il brisera les uns, les aidera à disparaître plus vite, et ce sera un bien pour eux comme pour l'univers. Il exaltera le courage des autres et leur inspirera un enthousiasme nouveau pour la conquête de la puissance, pour le développement infini du type humain.

On voit comment, dans la philosophie de Nietzsche, s'affirment et s'exaltent les tendances principales qui dominent le XIX^e siècle.

Le moderne croit au pouvoir organisateur de la volonté et de l'intelligence humaines. Nietzsche proclame que l'homme génial est le créateur de toutes les valeurs, qu'il détermine le bien et le mal, qu'il crée la « vérité » même, qu'il donne un sens au Devenir. Le Surhomme prend la place laissée vide par la mort de Dieu : « Le Surhomme est la raison d'être de la terre, enseigne Zarathustra. Votre volonté doit dire : Que le Surhomme *soit* la raison d'être de la terre. »

Le moderne a désappris la foi au miracle, il se montre de plus en plus défiant à l'endroit de la conception chrétienne qui soumet l'homme et l'univers à la volonté d'un Dieu, très souvent aussi défiant à l'égard de l'Eglise en qui il voit une puissance irrédûciblement hostile à l'autonomie humaine. Nietzsche proclame hautement son antichristianisme intransigeant. Dieu n'est qu'une création de la souffrance et de la faiblesse humaine, un mirage qui se dissipera dès que l'homme sera revenu à la santé, dès qu'il aura pris conscience des énergies qu'il recèle. Le christianisme est la grande conspiration des miséreux et des mal venus contre les forts et les puissants ; c'est le

gigantesque mensonge par lequel les décadents ont tenté d'empoisonner l'atmosphère intellectuelle et morale de l'Europe; c'est le virus redoutable qui, s'il généralisait ses effets, ferait du monde un lazareth; c'est, suivant la formule exaspérée de l'*Antichrétien* «l'immortel stigmaté d'opprobre de l'Humanité».

Le moderne incline vers le scepticisme intellectuel et moral; il est pessimiste, désiant à l'égard de toutes les hypothèses consolantes, il demeure perplexe en face du problème menaçant de la souffrance. Nietzsche pousse le scepticisme jusqu'au nihilisme. Il professe le phénoménisme le plus radical. Son «immoralisme» reconnaît que les vices et les vertus proviennent de la même source; que l'homme, pour grandir — tel un arbre qui plonge ses racines d'autant plus profondément dans le sol que sa cime se dresse plus fièrement dans les airs — doit fatalement croître à la fois en bien et en mal; que l'exemplaire supérieur de la race n'est point le «bon» de l'ancienne morale traditionnelle, mais le puissant qui peut supporter sans en être brisé «cette tension des éléments antagonistes» de la nature humaine et résume dans sa personnalité harmonieuse et complexe les deux aspects contradictoires de la vie, sa fécondité créatrice et son pouvoir de destruction. Enfin Nietzsche est profondément pessimiste en ce sens qu'il se fait de la vie une conception essentiellement «agonale» et «tragique». Mais son nihilisme dionysiaque, au lieu de se laisser abattre par la vision redoutable du Devenir vide de sens et de l'éternelle souffrance humaine, trouve dans ce spectacle même une source d'enthousiasme. Son «pessimisme de la force» reconnaît que la souffrance et le mal n'ont pas besoin d'être justifiés, que le mal est le «revers» nécessaire du bien. Et il aboutit finalement à l'acceptation *intégrale* de la destinée humaine à un hymne enthousiaste à la Vie magnifique et cruelle, féconde et dévorante, qui détruit ses créations, incessamment et sans pitié, mais qui demeure

pourtant toujours pareille à elle-même, indestructible, sans cesse renaissante, éternellement jeune et belle.

V

L'influence de Nietzsche sur la pensée allemande contemporaine a été considérable. La noblesse de sa nature morale, sa magnifique intrépidité de pensée, sa passion communicative d'apôtre et de prophète se sont imposées au respect de tous. Ceux-là même qui combattaient le plus nettement ses tendances, les chrétiens ou les socialistes, ne lui ont pas refusé leur estime et se sont efforcés de s'assimiler au moins partiellement ses idées. On a vu un pasteur protestant composer des *Sermons zarathustriens*, ou un militant du socialisme s'efforcer de rendre féconde pour le peuple la pensée aristocratique des trois grands solitaires de l'art ou de la méditation philosophique, Schopenhauer, Wagner et Nietzsche. Le prophète de la Volonté de Puissance et du Surhomme n'est pas admiré uniquement comme un grand poète, un psychologue de premier ordre, un profond connaisseur du cœur humain : il a été pour beaucoup un initiateur à la vie de l'esprit.

Dans quelle mesure, pourtant, cette influence est-elle profonde ? Dans quelle mesure étendue et durable ? C'est ce qu'il est, je crois, difficile de préciser déjà aujourd'hui. L'observateur étranger a pourtant le sentiment très net que Nietzsche ne saurait passer pour l'interprète typique des aspirations qui dominent aujourd'hui en Allemagne. Il est une exception brillante, un « cas » extraordinaire que l'on étudie et que l'on admire. Je serais étonné si le nombre était très considérable de ceux qui vont chercher auprès de lui des normes de conduite et une interprétation de la vie. Il me semble bien

qu'il est encore ou de nouveau « inactuel » pour nous servir de sa formule bien connue.

« L'Allemagne d'aujourd'hui, dit Nietzsche, représente une somme considérable de capacités héréditaires et acquises, de telle sorte qu'elle peut dépenser et même, pendant quelque temps, gaspiller avec prodigalité ce capital accumulé de forces. Ce n'est pas une haute culture qui, avec elle, est montée au pouvoir, encore moins un goût délicat, une « noblesse » raffinée des instincts, mais bien une vertu plus virile que celle de tout autre pays d'Europe. Beaucoup de vaillance et de respect de soi-même, beaucoup de sûreté dans les relations, dans la réciprocité des devoirs, beaucoup d'aptitude au travail, beaucoup d'endurance — et une héréditaire modération qui a plus besoin de l'aiguillon que du frein. J'ajoute qu'on y sait obéir sans être humilié par l'obéissance.. Et nul n'y méprise son adversaire... »

Cette Allemagne moderne, point du tout décadente, cette Allemagne un peu massive, robuste et disciplinée, avec sa superbe armée, sa solide administration, sa forte organisation du travail scientifique, sa puissante activité industrielle et commerciale, ses œuvres grandioses d'assurance et de prévoyance sociale — qu'a-t-elle à faire avec le radicalisme nietzschéen ? Nietzsche qui admirait peu le nouvel empire disait à son sujet : « La puissance abétit. » Et, l'Allemagne nouvelle, de son côté, fait peu de cas du philosophe du Surhomme. Parfois elle le réprouve avec horreur. Ou bien elle méprise en lui le « dilettante » qui ne possède à fond et dans le détail aucune science spéciale. Ou bien elle lui rend poliment le tribut d'hommage qu'on doit à une illustration nationale, mais elle cherche ailleurs ses inspireurs et ses guides. Elle désapprouve chez lui cette intransigeance absolue avec laquelle il pousse ses idées jusqu'aux dernières conséquences logiques. Elle y voit une outrance romantique dont

peuvent s'amuser quelques idéologues et gens de lettres, mais qui demeure très chimérique et n'a point d'avenir. Au fond cette Allemagne pratique et positive ne paraît guère disposée à s'orienter dans le sens des partis pris extrêmes, ni dans le domaine de l'action ni dans celui de la pensée. Nous l'avons vue en politique, chercher des solutions moyennes, des compromis provisoires entre le principe monarchique et le principe démocratique, entre le nationalisme et l'impérialisme, entre les intérêts des conservateurs agrariens et de la bourgeoisie industrielle, entre ceux de l'entreprise capitaliste et des masses ouvrières. De par son tempérament même, cette Allemagne n'est pas, semble-t-il, « radicale ». J'ai l'impression, que dans le domaine spirituel aussi, des solutions extrêmes, comme celles apportées par Nietzsche, lui paraissent pittoresques mais improbables : elle ne les prend pas tout à fait au sérieux.

Et nous avons bien constaté, d'autre part, que, dans cette Allemagne contemporaine si réaliste, si tenace dans son effort vers la puissance et la richesse, s'annonçait un retour nouveau vers l'idéalisme, un essor vers la haute culture, une volonté de justice sociale et de charité. Mais ce mouvement de réaction contre le réalisme utilitaire de la seconde moitié du siècle ne se développe pas, à ce qu'il semble, dans le sens des idées de Nietzsche. Sans doute le poète de Zarathustra est en un certain sens un « romantique », un adversaire de l'intellectualisme, voire même, en dépit de son athéisme, une nature hautement religieuse — « le plus pieux de tout ceux qui ne croient pas en Dieu » comme dit Zarathustra. Et à cet égard il est assurément un représentant du nouvel idéalisme. Mais on ne doit pas oublier non plus, d'autre part, que ce romantique a jugé et condamné le romantisme avec la dernière vigueur, que cet esprit si profondément religieux a proclamé de toute son énergie et avec une conviction passionnée la faillite définitive du

christianisme et de tout idéal religieux. Or, sur ce point ses compatriotes ne l'ont pas suivi.

Le fait caractéristique de ces dernières années paraît, au contraire, être une renaissance, en Allemagne, d'un certain mysticisme religieux. Elle se révèle par une série de symptômes significatifs : la victorieuse résistance du catholicisme au *Kulturkampf* ; les triomphes politiques du Centre ; l'avènement d'une littérature et d'une philosophie catholiques nouvelles. Ou bien, dans le camp protestant, les succès du parti « évangélique social », ses efforts pour faire de la pensée chrétienne un principe d'action sociale. Et elle ne se manifeste pas seulement par une recrudescence de la vitalité des Eglises. Le monde laïque est entraîné lui aussi dans le mouvement. Un souffle d'idéalisme vaguement mystique passe sur le roman ou le drame, depuis la *Cloche engloutie* de Hauptmann ou le *Johannes* de Sudermann jusqu'au *Gottsucher* de Rosegger. Comme au début du siècle, il semble qu'on soit à la recherche d'un « nouveau dieu ». La critique se plonge avec une curiosité croissante dans l'histoire du romantisme allemand et analyse avec sympathie son idéalisme religieux. Le grand public va chercher dans des livres, comme l'*Essence du Christianisme* de Harnack, un aliment pour son besoin d'émotion religieuse.

Que signifie au juste ce néo-romantisme qui n'est pas spécial à l'Allemagne et dont les symptômes se montrent un peu partout en Europe ? Est-ce un renouveau sincère des croyances religieuses traditionnelles ? Une vague nostalgie des paradis perdus de la foi ? Ou moins encore : une simple mode littéraire et qui passera, comme la vogue du naturalisme ou du symbolisme ? Chacun, selon ses convictions et ses impressions penchera vers l'une ou l'autre de ces interprétations. Mais la signification de ce mouvement, en Allemagne surtout, ne doit certainement pas être regardée comme négligeable.

Il est évident, en tout cas, que cette atmosphère néo-romantique n'est pas favorable à la diffusion d'un radicalisme antichrétien. L'Allemagne semble tout aussi peu disposée à rejeter définitivement le christianisme, dans le domaine spirituel, qu'elle n'est disposée, dans le domaine des faits, à rejeter le principe monarchique. Elle cherche plutôt à corriger qu'à détruire. Elle estime que chacun des deux principes antagonistes doit renfermer une âme de vérité et s'efforce de les concilier au lieu d'en éliminer un par une arbitraire et violente simplification.

Et c'est pourquoi aussi je ne sais si Nietzsche, malgré son admirable noblesse morale et son génie dominateur, est bien, aux yeux de la génération allemande contemporaine, le prophète des temps nouveaux. On a foi dans l'avènement d'un nouvel idéalisme. On croit que l'Allemagne, après ses succès militaires et économiques, marche aujourd'hui vers une renaissance artistique, philosophique, morale. On souhaite et espère le retour prochain d'une ère de culture « classique », mieux assise, plus équilibrée que l'âge de transition fiévreux et hâtif où nous vivons à l'heure présente. Après l'effort violent et souvent anarchique de l'individu vers la puissance, vers la richesse, vers le rationalisme scientifique utilitaire on aspire à un « ordre » nouveau, plus stable, dans tous les domaines, dans le domaine des faits comme dans celui de la pensée. L'opinion moyenne allemande ne demande pas la lutte sans merci contre les puissances anciennes, mais plutôt un accord heureux entre les tendances du présent et celles du passé.

Dans ces conditions, le maître dont se réclament le plus volontiers ceux qui ont entrepris de dresser le bilan du siècle, c'est Goethe. A l'intransigeance radicale, à la philosophie « agonale » du Prophète du Surhomme, ils préfèrent la souveraine tolérance, le bel équilibre intellectuel et moral, la merveilleuse

possession de soi du sage de Weimar. C'est sous son patronage qu'ils voudraient placer la culture allemande de l'avenir. Ils n'en sauraient, certes, trouver de meilleur. Acceptons-en l'augure. Et souhaitons, nous aussi, que l'Allemagne de demain soit, de plus en plus, une Allemagne « selon Goethe ».

LIVRE IV

L'ÉVOLUTION ARTISTIQUE

CHAPITRE I

La valeur de l'Art.

I

En même temps que la réaction antirationaliste qui se manifesta vers la fin du XVIII^e siècle donnait peu à peu au sentiment religieux la primauté sur la raison théorique, elle tendait aussi à placer l'Art en tête de la table des valeurs.

L'ère des lumières avait médiocrement compris la nature de l'art. Très persuadée du pouvoir souverain de la raison, elle voyait dans l'art non point une fin en soi, mais tout simplement un instrument commode pour communiquer à la foule, sous une forme agréable, certaines vérités philosophiques ou morales. Et elle se faisait, d'ailleurs, de la production artistique une conception mécaniste en général assez simpliste. Elle assimilait le poète, le peintre ou le musicien à des ouvriers adroits qui fabriquent des produits plus ou moins bien réussis, selon qu'ils ont ou non imité les bons modèles et

usé des vraies recettes du métier. De là l'indiscrétion présomptueuse avec laquelle la critique se permettait de régenter les artistes, de formuler des règles théoriques pour confectionner de bons ouvrages, de juger si les œuvres produites étaient ou non belles, c'est-à-dire produites conformément aux règles.

Or, le subjectivisme moderne s'inscrit en faux contre cette interprétation mécaniste. Comme la plupart des grandes créations de l'esprit humain, comme la religion et le langage, la morale et le droit, la poésie et l'art ne lui apparaissent plus comme des produits de la réflexion et de l'intelligence, mais comme des organismes qui naissent et se développent, prospèrent et meurent, en vertu du germe vital qui leur est inné, qui veulent être ménagés et respectés comme des êtres vivants et auxquels il ne faut toucher qu'avec une sage précaution, sous peine de les voir aussitôt dépérir. L'œuvre d'art n'est donc plus regardée comme un produit de l'industrie humaine. Bien au contraire : on condamne maintenant les œuvres qui apparaissent comme les fruits d'un art trop conscient, trop habile à calculer ses effets. Un chef-d'œuvre n'est pas *fait* ; il *naît*. Il est un organisme vivant, mis au monde par le génie en vertu d'une nécessité intérieure. Dans l'acte de la création artistique, le génie est inconscient et en quelque sorte passif. On le compare à la femme qui enfante, à l'abeille qui secrète son miel, à l'oiseau qui chante, au somnambule qui accomplit ses périlleuses escalades. De là aussi la prédilection de l'époque pour les œuvres où l'art est tout spontané, anonyme même, et qui semblent être la création, non d'un individu, mais d'une époque, d'une race, d'un groupe ethnique, pour la poésie populaire — vraie ou fausse d'ailleurs — pour Macpherson-Ossian aussi bien que pour les vieilles chansons anglaises et écossaises, pour Homère ou pour les poètes bibliques.

En même temps que les Allemands apprennent à concevoir l'œuvre d'art comme un organisme vivant, ils découvrent dans la Grèce antique la terre classique de la beauté.

L'ancien humanisme s'était donné pour tâche de continuer l'œuvre de l'antiquité classique, de l'antiquité latine en particulier, et, par suite, de rendre l'étudiant capable d'écrire et de philosopher comme les anciens. Le néo-hellénisme tel qu'il renaît au XVIII^e siècle dans les universités allemandes sous l'impulsion de maîtres comme Gesner et Heyne a de tout autres visées. Il ne veut plus imiter l'antiquité; il prétend simplement la comprendre et la goûter, former l'esprit des modernes, leur goût, leur jugement au contact des œuvres les plus parfaites qu'aient produites le génie humain. Et sous cette forme il obtient un succès considérable. Non seulement il triomphe dans les universités dès la fin du XVIII^e siècle; non seulement il inspire de son esprit, au début du XIX^e, la réforme de l'enseignement secondaire; mais il se répand aussi en dehors des milieux universitaires, il gagne le public cultivé. Winckelmann ouvre à ses contemporains des horizons nouveaux sur l'art grec en montrant que les chefs-d'œuvre plastiques de la Grèce ne sont pas les produits artificiels de l'esthétique académique, mais le fruit naturel et spontané du génie hellénique. Lessing oppose à l'esthétique dramatique des Français Aristote et la théorie dramatique véritable des anciens. Herder représente la civilisation grecque comme l'âge de la radieuse adolescence de l'humanité et proclame que nulle nation n'est supérieure à la nation grecque où pour la première fois l'humanité s'est élevée à la claire conscience d'elle-même. Guillaume de Humboldt affirme qu'« aucun peuple ne joignit tant de simplicité et tant de naturel à tant de culture ». Frédéric-Auguste Wolff enfin regarde l'étude de la civilisation hellénique comme la meilleure initiation à la connais-

sance de l'humanité et enseigne que, seule entre toutes les nations, la Grèce nous « offre le spectacle d'un peuple se développant organiquement jusqu'à son complet épanouissement ». Il affirme l'indépendance et l'autonomie* de la philologie considérée jadis comme science annexe de la jurisprudence et de la théologie, et pose la philologie comme une fin en soi, presque comme une religion de l'humanité.

Chez les grands classiques de l'Allemagne, chez Goethe, chez Schiller ou chez Humboldt, prend ainsi naissance une conception idéaliste de l'hellénisme qui s'achève en une véritable religion de la beauté. La civilisation hellénique représente pour eux la période de synthèse qui suit l'épanouissement des civilisations asiatique et égyptienne. Il semble que l'âme de l'humanité ait en quelque sorte concentré toutes ses énergies pour créer ce bouton merveilleux où se résume et s'annonce toute la culture indo-européenne du passé et de l'avenir. Ce qui caractérise en effet les Grecs, c'est qu'ils sont un abrégé de l'humanité entière et réalisent en tant qu'individus cet idéal de plénitude harmonieuse, de « totalité » qui flottait devant l'esprit de Goethe. Ils ont eu le privilège unique de condenser en une synthèse parfaite toutes les énergies humaines : une sensibilité merveilleusement affinée, une intelligence lucide, une imagination prestigieuse, une volonté puissante. Et ces dons si divers apparaissent chez eux harmonieusement fondus, souverainement conciliés dans l'unité de la personnalité. L'âme grecque est en quelque sorte le type primordial et supérieur de l'âme humaine. Elle est véritablement divine, puisque l'humanité n'est autre chose que la manifestation par excellence du Divin dans la nature.

Et cette floraison splendide de la culture hellénique est un moment unique dans les fastes de l'humanité. A la période de *contraction* qui lui avait donné naissance succède en effet une période d'ex-

pansion. Chez les peuples modernes aussi nous retrouvons l'image idéale de l'Espèce. Mais cette image au lieu de se montrer *dans sa totalité* chez tous les hommes, n'est plus réalisée que *partiellement* par l'individu. La belle unité synthétique de l'Hellène antique est brisée. L'homme moderne développe ses facultés isolément et il ne les développe plus toutes; il n'est, la plupart du temps, qu'un fragment d'humanité. Enchaîné à une tâche étroitement circonscrite, rivé à un point déterminé du grand mécanisme social, il est façonné ou pour mieux dire déformé par sa fonction. Il n'est plus un « homme », mais seulement un rouage spécial d'une immense machine. Et il en est des peuples comme des individus. La culture grecque s'est perpétuée dans les nations modernes, mais chacune de ces nations nous montre le développement exagéré d'un trait particulier du génie hellénique. Chez le Romain revit la sagesse pratique et la solide raison des Grecs; chez l'Italien, leur imagination étincelante; chez l'Espagnol, ce penchant à l'exaltation qu'il dominait avec tant de soin; chez l'Anglais sentimental, cette douce mélancolie qui enveloppe comme d'un voile léger toute la vie grecque; chez le Français, le sens de la belle forme; chez l'Allemand, leur profondeur de pensée. Ainsi la culture moderne considérée *dans sa totalité* est bien l'épanouissement de la culture antique; mais l'Eternel-Humain n'apparaît plus réalisé dans son intégrité, soit dans un peuple isolé, soit dans les individus.

L'œuvre de l'avenir doit donc être un effort vers la concentration. A l'ère de dispersion que traverse actuellement l'humanité doit de nouveau succéder une période de synthèse. Pour cela il faut se mettre à l'école des Grecs. Non point assurément dans le but de revenir en arrière vers la culture hellénique, mais pour « enfanter une Grèce nouvelle », pour restaurer l'image totale de l'Humanité, d'une Huma-

nité plus riche, d'ailleurs, et plus complexe que celle qui s'épanouit jadis en Grèce, d'une Humanité qui aura su s'assimiler les résultats de deux mille ans de culture. C'est là l'idéal vers lequel tendent un Faust ou un Wilhelm Meister. Et les grands représentants du classicisme sont persuadés que les Allemands sont prédestinés entre tous les peuples à atteindre un jour cet idéal. Ils ont une souplesse d'esprit qui leur facilite l'intelligence de toutes les productions étrangères, une instinctive impartialité qui les rend capables de comprendre et de juger les autres peuples avec une entière objectivité, une certaine universalité de dons et d'aptitudes qui explique pourquoi leur génie national ne présente pas de traits aussi accentués que celui d'autres peuples, mais qui leur permet en revanche de s'assimiler les résultats des cultures les plus diverses. Les Allemands sont, en un mot « la plus humaine de toutes les nations », la mieux faite, par conséquent, pour réaliser un jour cette synthèse harmonieuse de tous les éléments de la nature humaine dont les Grecs ont donné l'exemple, et qui est le but où tend l'époque moderne.

On voit la haute place que tient l'Art dans la conception de la vie telle qu'elle se formule chez les grands classiques allemands. Le but qu'ils assignent à l'humanité, c'est l'imitation des Grecs, la culture esthétique du moi. La connaissance, aux yeux de Goethe, n'est pas uniquement théorique et rationnelle, elle est en même temps intuitive; elle résulte non pas seulement de la réflexion abstraite mais aussi de la vision directe et concrète des choses. Le bien, pour Schiller, ne résulte pas seulement du triomphe absolu de la Raison pratique sur les inclinations comme l'enseignait Kant; les « belles âmes » peuvent réaliser en elles l'accord parfait entre les impulsions naturelles et la loi morale. Aux yeux de l'un comme de l'autre, la moralité supérieure consiste dans le développement

harmonieux de toutes les énergies que contient le microcosme humain. L'Art mène ainsi au Vrai et au Bien. Et à leur tour le Vrai et le Bien, lorsqu'ils atteignent leur point de perfection, s'épanouissent en Beauté.

Et cette religion de la beauté a exercé une influence profonde sur la pensée du XIX^e siècle tout entier. On la retrouve chez les grands représentants de l'idéalisme philosophique. Fichte voit, dans les lointains de l'avenir, par delà l'ère de la Science où la Raison et ses lois sont perçues avec une entière clarté, un âge de l'Art où l'humanité, par l'exercice de la liberté parfaite qu'elle réalisera au terme de son évolution, revêtira de beauté la vérité et la science. — Schelling professe que l'Art, où se révèle l'équilibre complet de l'activité consciente et inconsciente, est la manifestation la plus parfaite du moi. Il admet l'identité dernière du génie et de la nature : le monde idéal de l'Art et le monde réel des objets sont les produits d'une seule et même activité qui, agissant inconsciemment, crée le monde réel et visible des choses, et qui, agissant consciemment, crée le monde esthétique de l'Art. Le monde pris dans sa totalité est donc une œuvre d'Art ; il est « la poésie encore inconsciente de l'Esprit ». L'Art révèle l'identité du réel et de l'idéal, il est la clef du mystère du monde, il montre comment l'idéal prend corps et comment l'intelligence crée la nature. — Pour Hegel, l'Art, la Religion et la Philosophie sont les trois degrés qu'on peut distinguer dans la sphère de l'Esprit absolu : l'Art, c'est l'Esprit absolu *apercevant* en pleine liberté son essence propre, c'est l'Esprit pénétrant la matière et la transformant à son image. — Pour Schopenhauer le génie est le don merveilleux, départi à un petit nombre d'élus, de s'élever à la contemplation désintéressée des choses, et l'œuvre du génie, l'Art, a pour privilège de « reproduire les idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation

pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde ».

Les romantiques, à leur tour, proclament à qui mieux mieux la mission sublime de l'Art. Frédéric Schlegel transpose à sa façon dans le domaine de l'Art l'idéalisme fichtéen qui nous montre le moi s'opposant à lui-même le non-moi, pour reconnaître finalement l'identité du moi et du non-moi. Il assimile l'acte créateur du moi, tel que Fichte le décrit, à l'acte de la création artistique. Le poète, l'artiste, créent un monde fictif; mais ce monde a, au fond, autant de réalité que le monde extérieur et soi-disant réel. La seule différence qui existe entre ces deux mondes, c'est que ce dernier est une création *inconsciente* du Moi alors que le premier est une création *consciente* de ce même Moi. Nous n'attribuons une existence indépendante au Non-Moi qu'en vertu d'une illusion qui se dissipera avec les progrès de la conscience. Ainsi, à mesure que nous verrons plus clair en nous-mêmes, nous percevrons de plus en plus nettement qu'il y a identité entre le monde de la réalité et celui de la poésie, que l'Univers est l'œuvre d'art du Moi suprême, et que le véritable artiste est un créateur de mondes.

Novalis, dans sa théorie de l'idéalisme magique, pousse à ses dernières conséquences cette paradoxale assimilation du génie poétique avec le demiurge auteur de l'univers réel. L'art lui apparaît comme le pouvoir libérateur par qui le Moi s'élèvera peu à peu à la toute-puissance. L'artiste d'aujourd'hui crée des illusions partielles en se servant de tel ou tel organe dont il dispose souverainement. Ainsi le peintre, qui évoque à l'aide de sa palette tout un monde de rêves exerce en un certain sens une domination sur le sens de la vue; de même le musicien dispose des sens de l'ouïe, le poète de l'imagination et de la sensibilité. Supposez maintenant tous ces génies partiels synthétisés en un génie unique et souverain, pétrissant à sa fantaisie un Uni-

vers, créant de toutes pièces son univers à lui au lieu de subir le contact d'une réalité étrangère, et vous obtenez le type de l'idéaliste magique. L'art est ainsi le premier stade de cette conquête du Monde par le Moi que poursuit le mystique. Et la victoire suprême de l'idéalisme, l'avènement du « royaume de l'Eternité », sera aussi l'apothéose de la poésie. Quand s'anéantit le Royaume du Soleil, le règne de l'illusion dualiste, c'est la Fable qui prend la place des Parques, c'est la Poésie qui remplace la Fatalité et tisse la trame de la destinée universelle. La vie bienheureuse n'est pas seulement, comme le voulait l'idéalisme philosophique, le règne de la Raison absolue ; elle est en même temps le triomphe de la Beauté, elle se déroule librement, tel un poème harmonieux ou un rêve divin.

Et si tous les romantiques ne vont pas aussi loin que Novalis dans la divinisation de l'Art et dans la glorification de son pouvoir magique, ils sont tous artistes dans l'âme, ils inclinent tous à identifier l'Art, la Philosophie et la Religion, à voir dans la mission de l'Artiste un sacerdoce, à chercher chez les poètes, les peintres ou les musiciens les révélations les plus profondes sur le mystère de l'Univers, à les regarder comme des voyants qui expriment en leurs symboles poétiques ou musicaux ou plastiques des vérités d'ordre supérieur où l'intelligence ne saurait s'élever par ses seuls moyens.

Ce culte de l'Art se continue, d'une façon générale, à travers tout le XIX^e siècle. Nous le retrouvons (pour nous borner à ces exemples) chez deux des plus grands artistes de l'Allemagne moderne, chez Hebbel et chez Richard Wagner.

Tout comme les Romantiques, Hebbel proclame que, pour prendre conscience de la destinée humaine telle qu'elle est, dans sa tragique nécessité, l'homme peut opter entre deux voies, celle de l'intelligence ou celle de l'intuition, celle de la Science ou celle de l'Art. Avec eux aussi, il est persuadé de l'infé-

riorité de l'intelligence consciente comme moyen de connaissance, intimement convaincu que l'image la plus adéquate de la réalité nous est fournie par l'intuition, par cette « illumination intérieure » qui jaillit dans l'âme des poètes. L'art est, pour lui, la continuation de l'acte de la création, il est l'expression à la fois individuelle et symbolique du Devenir universel, il est le sanglot sublime de la douleur humaine, il est la conscience morale de l'humanité, la vérification vivante de la philosophie, la plus haute forme de la vie.

Et pour Wagner, de même, l'Art est la puissance libératrice par excellence. L'artiste, dans les images idéales qu'il crée, fait voir par une intuition directe à l'homme le but vers lequel il tend dans tous les domaines de son activité. Alors que le savant et le philosophe s'efforcent de prendre conscience de l'univers, de formuler *par* l'intelligence et *pour* l'intelligence les lois physiques et morales du monde, l'artiste traduit pour l'homme *intégral*, à l'aide de ses symboles, la conception purement théorique et abstraite de l'homme de pensée. Alors que le « religieux » regarde la conversion de la volonté-égoïste comme le terme suprême où doivent converger tous les efforts de l'humanité, le poète fait surgir à nos yeux l'image consolante de nos victoires futures, la vision radieuse de l'humanité régénérée. L'œuvre d'art, proclame Wagner, est « la représentation vivante de la religion ». Les fictions des artistes, comme les allégories religieuses des prêtres, sont des images symboliques de cette vérité éternelle qui échappe à toute représentation directe. La musique surtout, que Wagner considère avec Schopenhauer comme une expression *directe* de la volonté, est merveilleusement apte à dire la grande tragédie de la chute et de la rédemption telle qu'elle est, dans sa réalité dernière. Une symphonie de Beethoven est une révélation plus haute et plus pure de la vérité chrétienne que tous les dogmes des prêtres. La foi

religieuse moderne est lassée des allégories religieuses traditionnelles, si touchantes dans leur naïveté, mais si imparfaites aussi, et qui deviennent mensongères dès qu'on veut les donner pour des dogmes historiques ou métaphysiques. C'est dans les grandes créations d'un Sophocle, d'un Shakespeare ou d'un Beethoven, c'est surtout dans le drame musical, cette forme supérieure de la symphonie, que nous trouvons l'expression la plus haute du sentiment religieux, la forme contemporaine du mythe religieux.

Ainsi, sous des formes diverses, nous retrouvons dans tout le cours du XIX^e siècle cette conviction fondamentale de la valeur infinie de l'Art et de la mission supérieure de l'Artiste. Qu'elle regarde une existence en beauté comme la fin dernière de la culture humaine, qu'elle identifie la création artistique avec l'acte créateur d'où est sorti le monde, qu'elle attribue à la représentation poétique de l'univers un degré de « vérité » aussi élevé ou plus élevé qu'à sa description scientifique, ou qu'elle voie dans l'artiste le successeur du prêtre et l'interprète le plus autorisé de notre foi religieuse : toujours la pensée allemande assigne une dignité éminente à l'Art. Elle honore en lui une puissance de même ordre que la science, que la morale ou que la religion.

II

Le développement du régime de l'entreprise a porté une atteinte grave à cette religion moderne de l'Art et de la haute culture générale.

Il a pour effet, d'abord, de poser le problème de la culture d'une manière toute positive et prosaïque. Pour l'esprit d'entreprise moderne, la culture est simplement une denrée estimée très haut par un public de plus en plus étendu. La production de la culture est donc envisagée comme une industrie, et

une industrie prospère. Avec l'accroissement de la richesse générale, s'est accru, en effet, dans une forte proportion, le nombre de ceux qui pouvaient prétendre à une instruction soignée et surtout le nombre des travailleurs intellectuels en situation de s'adonner exclusivement à une profession qui ne fût pas directement utile à la vie matérielle. Dans ces conditions on s'est efforcé de produire de la culture « en gros ». Et nous assistons, au cours du XIX^e siècle, à une extension prodigieuse de toutes les entreprises destinées à répandre la culture sous les formes les plus variées dans toutes les couches de la nation.

L'enseignement public, tout d'abord, se développe dans des proportions considérables. Quelques chiffres permettront de se faire une idée approximative des progrès accomplis. En 1882 la Prusse a 20,440 écoles primaires avec 1,427,045 élèves ; en 1901 elle compte dans les villes 4.413 écoles avec 35,733 classes, dans les campagnes 32,332 écoles avec 68,349 classes, comprenant une population scolaire de plus de 5,680,000 élèves. L'enseignement secondaire se développe dans les mêmes proportions : en 1835 la Prusse possède 136 gymnases et progymnases ; en 1905 elle en a 363 auxquels il faut ajouter 335 gymnases réaux ou écoles réales. Non moins frappant est — malgré la décadence marquée de la Faculté de théologie qui perd au cours du siècle presque la moitié de son effectif — l'accroissement du chiffre total des étudiants inscrits aux universités : il passe de 15,870 en 1830, et 12,426 en 1850, à 37,677 en 1905. Le budget de l'instruction publique et des cultes en Prusse s'est élevé d'un chiffre d'environ 10 millions de marks en 1850 à celui de 185 millions en 1905.

A tous égards les progrès ont été remarquables. Non seulement les instituts et types d'enseignements anciens se sont développés, mais on a vu surgir au cours du siècle une série de créations nou-

velles, écoles supérieures techniques, agricoles, commerciales, gymnases réaux et écoles réales, cours d'adultes et enseignements professionnels de toute nature, universités populaires, conférences gratuites ou payantes, bibliothèques populaires, collections et musées de tout genre. La population scolaire et le personnel enseignant se sont immensément accrus, en même temps que croissait aussi la capacité professionnelle de ce personnel. Au total la somme d'instruction dispensée à la nation a prodigieusement augmenté. L'Allemagne se flatte, nous l'avons vu plus haut, de marcher à la tête des peuples civilisés par son organisation scolaire. Et elle s'applique avec un soin jaloux à ne pas se laisser distancer, dans cet ordre d'idées, par les nations rivales.

Après l'école, le livre. L'Allemagne est, comme on sait, le plus gros producteur de livres du monde. Au début du siècle, le chiffre annuel des ouvrages nouveaux ne dépassait pas 3,900. Il s'élève en 1900 à 24,792, en 1905 à 28,886, alors que la France, qui tient le second rang, pour la production des livres, n'arrive en 1904 qu'à un total de 12,139 ouvrages. Si l'on estime en moyenne une édition à 1,000 exemplaires, on constate qu'il s'imprime chaque année en Allemagne, un volume en moyenne par 2 habitants environ ! L'industrie du livre est en pleine prospérité : elle occupe, en 1905, 7,152 établissements et exporte à l'étranger pour 290 millions de marks de produits. Et il semble en outre que la production des livres prenne un caractère de plus en plus nettement *industriel*. L'auteur — et cela même pour des œuvres de caractère scientifique — tend à n'être plus en quelque sorte qu'un agent d'exécution souvent presque subalterne de l'entrepreneur qui lui « commande » tellé ou telle publication. La multiplication des dictionnaires, des encyclopédies, des « collections » et « bibliothèques » de toutes sortes, des ouvrages en livrai-

son, etc., indique clairement que la plupart des ouvrages qui paraissent actuellement ont pour origine beaucoup plutôt une spéculation de librairie qu'une pensée d'artiste ou une idée de savant.

L'Allemagne est inondée de livres : les journaux et revues y pullulent davantage encore. Goethe déjà fulminait vers 1825 contre le journalisme avec sa « critique dissolvante » et sa publicité tapageuse, qui répand bien, dans les masses, une sorte de demi-culture, mais « n'est, pour le talent créateur, qu'un brouillard fatal, un poison séduisant qui ronge les verts rameaux de l'imagination, la dépouille de son brillant feuillage et atteint jusqu'aux profondeurs où se cachent les sucres vitaux et les fibres les plus délicates ». Or, vers ce moment il y avait en Prusse 845 journaux. Ils étaient 2,127 en 1869. En 1891 le nombre des journaux soumis à la taxe postale passait à 7,082. Et le tirage de tous ces journaux croissait dans des proportions formidables. Au cours des vingt dernières années le nombre de numéros de journaux transportés par la poste a environ triplé, passant du 1/2 milliard en 1885 à plus de 1 milliard 1/2 en 1905. Les plaintes contre les abus du journalisme et contre la qualité médiocre de la demi-culture que les journaux déversent à flot parmi le public n'ont pas cessé depuis Goethe. Mais le mal — si mal il y a — n'a fait qu'empirer. Et, comme l'industrie du livre, l'industrie de la nouvelle, propagée soit par le texte imprimé soit par l'image, a acquis une extension de plus en plus colossale.

Dans ces conditions la production artistique à son tour tend de plus en plus, elle aussi, à s'industrialiser. Les concerts, les représentations théâtrales, les expositions artistiques de toutes sortes pullulent sans cesse davantage. De 1882 à 1895 le nombre des personnes gagnant leur vie comme musiciens ou gens de théâtre a passé de 46,508 à 65,565, augmentant ainsi de 41 % alors que dans le même laps de temps

la population ne croissait que de 14 %. On sait l'anathème retentissant que Richard Wagner jetait, vers le milieu du siècle, contre l'art « égoïste » issu du système capitaliste, vicié et perversi dans son essence par la convoitise du « pâle métal » — art vénal et artificiel destiné à satisfaire non pas l'instinctif besoin de beauté qui sommeille toujours dans le peuple, mais le besoin factice et démoralisant de luxe ou la soif malsaine de distractions et de jouissances qui tenaille le riche. Dans leur exagération romantique, les diatribes de Wagner expriment un fait indéniable, c'est que, sous l'impulsion de l'esprit d'entreprise capitaliste, l'art tend à devenir moins un effort désintéressé et idéaliste vers la beauté que l'exploitation méthodique et raisonnée du besoin de luxe et de parure, de distraction et d'amusement, non pas seulement du riche mais aussi de la masse du peuple. Nul doute que les grandes entreprises de théâtres ou de concerts, que les expositions de peinture ou d'art décoratif n'aient *en première ligne* le caractère d'entreprises industrielles. De même que le « savant » apparaît parfois comme le simple manœuvre à gages d'une grande entreprise de librairie, ainsi « l'artiste » devient souvent le fournisseur d'un théâtre, d'une revue ou d'une bibliothèque de romans et travaille, non pas pour obéir à son « génie » intérieur, mais tout simplement pour satisfaire tel besoin connu et constaté du public. Il y a aujourd'hui une industrie du théâtre ou du roman, de l'opéra ou de la chanson, du tableau ou de la statue. Et il devient toujours plus malaisé de décider où finit *l'industrie* et où commence *l'art*, de fixer la limite qui sépare le produit fabriqué, sans valeur esthétique, de l'œuvre supérieure où s'incarne un effort désintéressé vers le beau.

En même temps que s'accomplit, pour la culture et pour l'art, l'évolution dont je viens d'indiquer le caractère général, on voit aussi se modifier la place qu'ils tiennent dans l'échelle des valeurs.

Dès l'instant où la volonté de puissance et de

richesse devient l'instinct dominant, où la poursuite de l'utile tend, d'une façon toujours plus marquée, à prendre la première place dans l'estime publique, il est naturel aussi que la culture et l'art perdent de leur prestige. L'idéalisme classique ou romantique voyait dans le libre jeu des énergies spirituelles de l'homme, dans la philosophie, l'art, la poésie, la religion, la forme la plus haute de l'activité humaine et proclamait avec Frédéric Schlegel : « Le bien suprême et la seule chose au monde qui importe est la culture ». L'esprit réaliste et positif du siècle s'inscrit bientôt en faux contre ce jugement. Chez Goethe déjà ce revirement de l'opinion s'annonce dans les *Années de Voyages de Wilhelm Meister*. A l'idéal de la culture intégrale, du développement harmonieux de toutes les énergies du Moi, Goethe oppose avec insistance la nécessité de la spécialisation qui seule fera de l'individu un membre utile de la société : « Bien savoir et bien faire une seule chose procure un plus haut développement que d'en faire à demi une centaine ». Le premier devoir de l'homme c'est d'apprendre à fond un métier. Pour les esprits médiocres ce métier restera métier ; pour les natures supérieures il deviendra un art. Et le génie même verra, dans la chose unique qu'il accomplit parfaitement, l'emblème de tout ce qui se fait bien, le symbole de toute activité vraiment féconde et utile. L'exercice d'une activité pratique et *utile* à la société est ainsi posé par Goethe comme une obligation pour tous, même pour l'élite sociale. Loin de pouvoir être sacrifié ou subordonné à la culture générale, l'utile est au contraire la seule voie qui conduise vers le vrai et le beau.

Et cette conviction s'affermir de plus en plus dans la société allemande de la seconde moitié du siècle.

Les progrès de l'industrie et du commerce, l'avènement du réalisme bismarckien en politique, le développement des idées matérialistes et positivistes en philosophie ont pour corollaire une recrudescence

de l'esprit utilitaire. Dans le domaine scolaire cette tendance se manifeste par la création, à côté de l'enseignement humaniste gréco-latin, d'un type d'enseignement moderne faisant une part plus large aux sciences et aux langues vivantes, plus « pratique » par conséquent et mieux adapté aux besoins de la bourgeoisie industrielle et commerçante. La « culture » qui se développe dans l'Allemagne nouvelle, sur la base des sciences naturelles et des sciences historiques, n'est peut-être pas à l'abri de toute critique. On sait avec quelle colère et quel mépris Nietzsche a flétri, dans ses *Considérations inactuelles*, la civilisation chère au philistin cultivé, au *Bildungsphilister*, cette civilisation « socratique » fondée sur l'instinct de connaissance et ignorante des nécessités de la vie, trivialement optimiste, défiante à l'endroit du génie, à la fois routinière et intolérante dans sa médiocrité. On se souvient des invectives de Zarathustra contre les « civilisés » d'aujourd'hui qui affirment présomptueusement « nous sommes entièrement réels, sans croyance et sans superstition », et qui en réalité sont « barbouillés des signes du passé », « pétris de couleurs et de papiers collés ensemble », et présentent à notre vue un assemblage hétéroclite de traits empruntés à toutes les civilisations de l'histoire universelle à travers lesquelles ils ont été promenés hâtivement par d'imprudents éducateurs.

Reconnaissons d'ailleurs que si cette culture sagement utilitaire, odieuse à un tempérament d'aristocrate, comme l'était Nietzsche, manque peut-être de prestige, de grandeur et de style, elle est un produit normal de l'évolution générale de la mentalité allemande. On peut prétendre qu'elle n'est guère intéressante en soi ; mais elle n'en a pas moins inspiré les générations qui ont fait Sadowa et Sedan. Et la véhémence même des attaques de Nietzsche indique qu'il se sentait isolé, « inactuel » dans ses antipathies. Je ne sais si, malgré son immense succès, il l'est en réalité beaucoup moins aujour-

d'hui. Malgré ses déclamations passionnées contre l'abus de l'histoire, contre l'érudition philologique, contre la science abstraite et le spécialisme, contre l'optimisme social à bon marché et la foi au progrès continu de l'humanité, il semble bien que la culture *moyenne* de l'Allemagne contemporaine soit restée pour une large part historique, philologique, scientifique, utilitaire et optimiste, défiant des solutions extrêmes, toujours disposée à résoudre par des compromis plus ou moins heureux les grandes antinomies qui se posent devant notre époque, plutôt pratique qu'esthétique par ses tendances essentielles.

Dans ces conditions, l'art ne saurait non plus avoir pour la conscience nationale la valeur unique qu'il avait au début du siècle. Les progrès du rationalisme impérialiste ont menacé du même coup la foi religieuse et la foi esthétique. Le positivisme contemporain n'hésite pas, parfois, à contester la valeur de l'art. Il prévoit que, dans la vie des siècles futurs, l'art et la poésie n'occuperont peut-être qu'une place fort petite. Il remarque que le développement naturel de l'homme va de l'instinct à la connaissance, de l'émotion spontanée au jugement réfléchi. Il décrète que l'intuition artistique est une perception confuse, de valeur inférieure à celle des idées rationnelles. Et il prédit que l'observation scientifique prévaudra sans cesse davantage sur l'imagination, que l'homme cultivé se consacrera toujours plus exclusivement à la science, laissant les arts et la poésie à la fraction la plus émotive de l'humanité, aux femmes, à la jeunesse, à l'enfance.

Et le naturalisme contemporain partage à certains égards les doutes du positivisme utilitaire. Nietzsche soumet à la plus impitoyable critique la religion de l'Art des classiques et des romantiques. Sans doute les artistes voudraient nous persuader qu'ils sont les oracles d'une sagesse supérieure, inaccessible au vulgaire. Ils croient, comme dit Zarathustra, « que

le rêveur qui tend l'oreille, couché dans l'herbe ou sur le penchant du coteau solitaire obtient des clartés sur les choses qui sont entre le ciel et la terre ». Mais ce n'est là qu'une pose, répond Nietzsche. Une psychologie sincère de l'artiste dissipe ce nimbe glorieux dont il aime à se parer. Il n'est pas vrai que le génie soit un don miraculeux du ciel ; il est au contraire une « longue patience » et nous pouvons nous rendre compte aujourd'hui, d'après les carnets de Beethoven, que ses mélodies les plus sublimes, loin d'être des improvisations, sont le résultat d'un long travail de triage et d'une sélection sévère. Il n'est pas vrai que l'œuvre d'art possède ce caractère de « nécessité » propre aux organismes vivants : ceux-là seuls peuvent s'extasier devant la « réalité supérieure » d'une création poétique qui dans l'homme réel ne savent voir qu'une simple silhouette et non pas l'individu *unique*, incomparable, nécessaire dans toutes ses manifestations qu'il est réellement. L'artiste n'est pas un sincère, un « Consciencieux de l'esprit » : il ne combat pas pour la vérité mais pour les interprétations de la vie dont il espère tirer les plus beaux effets. Il n'est pas un Voyant qui nous apporte l'expression symbolique de vérités pressenties en vertu d'un instinct divinatoire. Loin d'être un pionnier de la culture, il est un attardé, un épigone, un « évocateur des morts » qui rend un peu de couleur à des représentations éteintes et pâlies et ressuscite artificiellement des façons de penser périmées. L'art s'épanouit quand les religions perdent du terrain, quand leurs dogmes dissipés par la critique sont ébranlés et inspirent une méfiance irrémédiable. Alors le sentiment chassé de la sphère religieuse par le progrès des lumières déborde et se donne carrière dans le domaine de l'art. L'artiste devient le successeur du prêtre. C'est lui qui, au crépuscule des religions, ravive et entretient la flamme sacrée de l'enthousiasme, console l'humanité en lui donnant à son tour une explication fictive

de la douleur et du mal, la soulage momentanément, sans d'ailleurs la guérir, par des palliatifs et des narcotiques. Mais le règne de l'art est éphémère comme celui de la religion. L'instinct de connaissance toujours plus impérieux pousse inexorablement l'homme vers la science de la nature, vers la recherche historique. Aujourd'hui déjà l'humanité ne considère plus guère l'art que comme un souvenir ému des joies de la jeunesse, comme un legs magnifique du passé, comme le reflet prestigieux d'un soleil déjà couché dont les rayons ne nous atteignent plus directement, mais qui éclaire et enflamme encore le ciel de notre vie quoique déjà nous ne le voyons plus.

A un autre point de vue encore l'époque contemporaine réagit contre le culte romantique de l'Art. Nous venons de voir qu'elle repousse nettement la prétention de l'Art à s'ériger en puissance rivale de la Science, à présenter l'œuvre d'art comme une interprétation de la réalité douée d'une valeur égale à celle de la représentation rationnelle. Elle écarte de même toute prétention de l'Art à s'élever au-dessus du Réel. L'art ne saurait « dépasser » la vie ni la corriger : il n'est jamais plus grand au contraire que lorsqu'il est *au service* de la Vie, pour la parer de beauté, pour la rendre plus digne d'être vécue.

A cet égard encore certaines idées de Nietzsche me semblent avoir une valeur non pas seulement individuelle, mais typique, et exprimer quelques-unes des tendances les plus intimes de l'âme allemande moderne. On sait que, pour lui, l'art supérieur a son principe dernier dans l'ivresse dionysiaque, dans le sentiment de la force accrue, de la vie surabondante qui contraint l'homme à enrichir tout ce qui l'environne de sa propre plénitude, à transformer les choses jusqu'à ce qu'elles deviennent l'image réfléchie de sa volonté de puissance. L'homme crée la Beauté en projetant instinctivement dans les choses sa propre perfection à lui, en faisant

déborder dans la nature le trop plein de cette vitalité qu'il sent bouillonner en lui. Il est la cause et la mesure de toute beauté et de toute laideur. Le Beau, c'est la joie souveraine que ressent la volonté de puissance triomphante et magnifique lorsqu'elle contemple en elle-même et hors d'elle-même l'image de sa glorieuse perfection. Le Laid, c'est l'homme qui dégénère, c'est l'affaiblissement de la volonté de puissance. La Beauté est un tonique et un cordial; la laideur abat et déprime. Ainsi, entre les mains du véritable artiste, l'art devient un adjuvant de la vie. Avant de chercher à créer l'œuvre d'art proprement dite, avant de pratiquer l'« art des œuvres d'art », il travaillera à *embellir l'existence*, à rendre l'homme supportable et si possible aimable à l'homme. Il visera à l'affiner, à le polir, à lui enseigner la courtoisie, l'élégance des manières, le tact. Ennobler la vie humaine en la parant de beauté, telle est la tâche immense et glorieuse de l'art véritable, de l'art sain qui a sa source dans la vie exubérante et qui cherche à rendre la vie plus digne d'être vécue. L'art des œuvres d'art n'est que la dernière floraison qui jaillit d'une nature exceptionnellement riche et féconde. Le génie supérieur qui sent en lui un excédent de ces énergies bienfaisantes, finit par s'alléger de ce trop plein en enfantant l'œuvre d'art, apothéose de la vie luxuriante, épanouie et harmonieuse. C'est cet art supérieur et vraiment classique qui rayonne dans les œuvres d'Homère et de Sophocle, de Théocrite et de Calderon, de Racine et de Goethe — art véritablement supérieur, sain et bienfaisant où une volonté de puissance exceptionnelle épanche son trop plein et s'épanouit en une miraculeuse fleur de beauté, pour la joie et le bonheur des hommes.

Cette idée que l'art ne doit pas se cantonner dans un isolement dédaigneux, qu'il ne doit pas se réduire à n'être qu'un divertissement précieux

pour un petit cénacle de raffinés, qu'il ne saurait impunément se détacher de la réalité, mais qu'il doit au contraire travailler au profit de la Vie s'est, je crois, largement répandue en Allemagne ces derniers temps. Non pas que l'on répudie « l'art pour l'élite » ou que l'on condamne les hardiesses et les raffinements de l'impressionnisme moderne, notamment dans le domaine du lyrisme et de la musique ou encore dans celui de la peinture. Mais on peut observer un mouvement de réaction assez marqué contre l'art « décadent », contre les exagérations du néo-romantisme. Des voix se font entendre, de plus en plus nombreuses, qui réclament le « retour à Goethe ». Et par là on n'entend nullement une restauration de l'esthétisme hellénisant de la fin du XVIII^e siècle, mais l'effort vers un nouveau « classicisme », vers un art sain et harmonieux, qui procède de la santé épanouie et qui se donne pour tâche de rendre la vie plus digne d'être vécue. Et cette même tendance s'affirme plus nettement encore dans le développement contemporain des industries d'art qui s'efforcent de donner du style à l'habitation contemporaine, et tâchent d'embellir ainsi le décor où s'écoule l'existence de tous les jours.

Et en même temps que l'art se met au service de la vie, il semble qu'il s'efforce aussi de devenir plus démocratique. Rien de plus caractéristique, à cet égard, que l'exemple de Wagner. Un besoin irrésistible le pousse à *se communiquer* le plus largement possible au dehors, à la foule. Il aspire de toute son énergie vers un art populaire pareil à celui qui s'épanouit en Grèce dans le drame de l'époque classique, en Allemagne dans le *Volkslied*. Il veut que l'art réponde à un *besoin* réellement éprouvé par la nation au lieu d'être un passe-temps à l'usage de quelques riches désœuvrés ou un délassement pour le capitaliste ou l'homme d'entreprise surmené par la course éperdue vers la richesse. Il travaille avec un superbe enthousiasme à créer le drame « com-

muniste », en organisant la collaboration fraternelle des arts, la coopération du poète, des exécutants, du public. Et cet élan de solidarité humaine qui poussait Wagner à descendre de l'empyrée de l'art idéal vers le peuple, comme Lohengrin était descendu vers la terre des sereines hauteurs du Saint-Graal pour secourir la détresse d'Elsa, est partagé, au xix^e siècle, par une foule d'artistes. Peintres et poètes se sont efforcés à l'envi de se rapprocher de la foule, de retracer par le menu les destinées du travailleur des villes ou de l'habitant des campagnes, de décrire avec une scrupuleuse fidélité la vie populaire dans la diversité de ses aspects provinciaux ou locaux; bref, de faire connaître sous une forme immédiatement accessible à tous l'existence du peuple allemand contemporain. Les architectes et décorateurs, de leur côté, ont abordé résolument la tâche malaisée de créer pour le peuple des habitations saines et confortables et de mettre ainsi un peu de beauté dans la vie quotidienne des humbles. Or il y a, sans doute, une part d'illusion romantique dans la plupart de ces tentatives. L'immense majorité des œuvres qu'elles ont produites ne sont « populaires » qu'en apparence et ne s'adressent en réalité qu'à une élite cultivée plus ou moins restreinte. Et si l'on considère l'écart qui existe aujourd'hui entre la culture de la multitude et celle des délicats, on peut se demander jusqu'à quel point l'avènement d'un art *authentiquement* populaire, capable tout à la fois de plaire à la foule et de satisfaire aux exigences d'un goût exercé, est possible à l'heure présente. Mais il faut, du moins, reconnaître que le *désir* de trouver la formule de cet art existe, très sincère et très actif, chez beaucoup d'artistes allemands.

Et il faut noter aussi qu'à cet élan des artistes vers le peuple répond aussi un effort puissant du peuple vers la culture et l'art. Le mouvement socialiste a eu pour conséquence l'éveil chez les masses de la curiosité scientifique et du goût du beau. Et,

sans doute, le socialisme attend de la société future seule la libre accession de tous aux domaines du Vrai et du Beau, cette magnifique floraison intellectuelle et artistique qui est la fin dernière où doit aboutir l'évolution sociale. Il estime que la révolution sociale pourra seule ouvrir pleinement au peuple l'accès de la haute culture. Mais en attendant il s'efforce, dans le domaine de l'instruction comme dans le domaine économique, d'améliorer dès à présent la situation du prolétaire. De même qu'il vise, dans le cadre de la société bourgeoise déjà, à faire au travailleur des conditions de vie plus acceptables, il tâche aussi d'élever le niveau intellectuel de l'ouvrier. Et il y réussit dans une large mesure.

Assurément l'effort des socialistes vers la culture n'est pas entièrement désintéressé. Ils se rendent compte que la science est un formidable instrument de puissance, que, selon le mot de Bacon, « savoir, c'est pouvoir ». Et ils calculent que, pour conquérir le pouvoir, les travailleurs doivent non seulement veiller au bon entretien de leur organisme physique, mais aussi rendre leur cerveau toujours plus apte à la réflexion et au raisonnement, y emmagasiner une somme aussi considérable que possible de connaissances solides et bien classées. Mais ils ne se bornent pas à voir dans la culture une arme de guerre efficace : ils en arrivent aussi peu à peu à l'estimer pour elle-même. Une curiosité scientifique sincère et désintéressée se développe dans les milieux ouvriers. Les plus intelligents parmi les socialistes ne s'intéressent pas seulement à la doctrine économique du parti, mais comprennent que le marxisme repose sur une conception générale de la vie, et recherchent dès lors les occasions de se mettre au courant des résultats généraux des sciences naturelles et historiques. De là le succès des entreprises qui se donnent pour but la diffusion de la culture parmi les ouvriers : clubs de discussions et de lecture, bibliothèques de prêt, conférences scientifiques et

littéraires, groupements d'études comme l'*Ecole ouvrière* de Berlin. Et de même que le travailleur veut s'instruire, il revendique aussi le droit à la culture artistique, il veut que « l'art appartienne au peuple ». Il s'empresse avec enthousiasme aux représentations des théâtres populaires qui mettent à la portée du public ouvrier les œuvres maîtresses du drame social, les pièces d'Ibsen ou de Hauptmann, de Tolstoï ou de Gorki, des « naturalistes » allemands contemporains. Il lit avec intérêt certains classiques allemands, notamment Heine qui est célébré par les écrivains socialistes comme l'un des champions de la démocratie allemande. Les beaux-arts aussi commencent à l'attirer et l'on a constaté que nombre d'ouvriers achetaient les excellentes reproductions à bon marché des chefs-d'œuvre de la peinture que certains éditeurs d'art mettent aujourd'hui en circulation.

Il ne paraît pas, dans ces conditions, que le mouvement démocratique doive être nécessairement regardé comme un péril pour l'art. On représente souvent, depuis Heine ou Nietzsche, les socialistes comme les « barbares du dedans », les destructeurs de toute civilisation supérieure. C'est là, semble-t-il, une injustice et une erreur. Il y a probablement, aujourd'hui, en Allemagne autant d'idéalisme scientifique ou artistique chez les prolétaires que parmi les bourgeois. En revanche il faut bien convenir, d'autre part, que pour le moment, l'alliance rêvée entre le prolétariat et l'art moderne n'existe encore guère qu'à l'état de velléités et d'aspirations plus ou moins confuses. Quelle fortune aura le mouvement qui s'annonce aujourd'hui ? Verra-t-on quelque jour surgir, en face de nos arts de luxe, un art national au vrai sens du mot, véritablement soutenu par l'intelligence et l'enthousiasme des foules ? Rien ne nous empêche de le souhaiter et de l'espérer ; mais je ne vois pas que l'historien puisse affirmer à ce sujet quoi que ce soit de positif. L'avenir seul décidera.

CHAPITRE II

Romantisme, Réalisme et Impressionnisme.

I

Après avoir indiqué les fins générales que poursuit l'art en Allemagne, je voudrais essayer maintenant de caractériser sommairement, dans leurs traits généraux, les tendances essentielles qui se font jour, au cours du xix^e siècle, dans l'histoire de l'art allemand.

Historiquement c'est le « romantisme » que nous rencontrons, d'abord, au début du siècle et que nous définirons d'abord. Il est bien entendu que nous comprenons sous ce vocable non pas seulement les groupes d'écrivains ou de penseurs que les histoires de la littérature désignent d'ordinaire sous les noms de premier et de second groupe romantique, mais, d'une manière plus générale, l'ensemble des écrivains et des artistes chez qui prédomine une certaine mentalité « romantique » dont nous allons chercher à préciser les tendances principales.

Lorsque le mouvement romantique se dessine, dans les dernières années du xviii^e siècle, il ne s'insurge pas, comme le fera plus tard le romantisme français, contre le classicisme. Les adversaires qu'il crible de ses sarcasmes sont le grand parti de la médiocrité satisfaite et outrecuidante, les derniers

champions du rationalisme de l'ère des lumières qui penche vers son déclin. Or le classicisme philosophique et littéraire de l'Allemagne était lui-même déjà issu d'un mouvement de réaction contre le rationalisme dégénéré avec son intellectualisme desséchant et son plat utilitarisme. Les romantiques, à leurs débuts, n'eurent d'autre ambition que de continuer la tradition classique. Quand ils se moquent de Nicolaï et de son officine pour élixirs antiphilosophiques, quand ils polémisent contre la « platitude harmonieuse » des philistins satisfaits, contre l'utilitarisme mesquin des « économes de la morale » qui réduisent la vie à un calcul d'intérêts et ne voient rien au-dessus de l'existence bourgeoise bien sage, régulière et bornée; quand ils raillent les médiocrités littéraires du jour, les Lafontaine et Claren, les Ifland et Kotzebue, les Voss et Schmidt von Werneuchen, ils ont conscience de poursuivre la campagne d'*assainissement* du Parnasse allemand inaugurée dans les *Xénies* par Goëthe et Schiller. Pendant longtemps romantiques et classiques sont alliés et s'estiment réciproquement les uns les autres. Les romantiques se réclament hautement de Kant en philosophie, de Goëthe en littérature. Petit à petit seulement ils distinguent nettement les divergences qui les séparent de leurs modèles et prennent position contre le classicisme dont ils ont dépassé le point de vue au cours de leur évolution.

Les romantiques sont donc à l'origine des novateurs en révolte déclarée contre l'intellectualisme vieillot, la sagesse trop prudente et le bon sens terre à terre d'un rationalisme sénile et qui, inconscient de sa nullité, affichait d'insoutenables prétentions à l'infailibilité. Lorsque l'on présente le romantisme comme un mouvement de *réaction* religieuse et politique on lui fait tort. Ses adeptes ne sont pas le moins du monde des timides que les excès d'une Raison devenue trop audacieuse effrayent et qui veu-

lent retourner en arrière, chercher un refuge dans la foi du passé et dans la tradition historique. Ils apparaissent au contraire comme des esprits hardis jusqu'à la témérité, affranchis de préjugés presque jusqu'au nihilisme, imprégnés de la plus haute culture de leur temps. Ce sont des explorateurs intrépides qui prétendent pénétrer dans des régions de l'âme humaine où leurs médiocres devanciers n'avaient point accès. Ils ne renient point les conquêtes de la science rationnelle. Mais ils prétendent que la raison théorique n'est pas le seul instrument dont l'homme dispose pour saisir la réalité.

Dans le domaine de la science ils opposent à l'empirisme prudent et à la méthode analytique l'intuition et la spéculation idéaliste. Ils prétendent connaître le Cosmos dans son unité grandiose et construisent une philosophie de la nature indépendante de l'expérience, qui voit partout dans la nature l'esprit inconscient, qui conçoit les forces naturelles comme des organes des volontés obscures et s'efforce de montrer partout les rapports enchevêtrés et mystérieux du Conscient avec l'Inconscient. Dans le domaine religieux, nous les avons vu récuser la compétence de la Raison et fonder la religion sur la contemplation directe de l'Univers et sur l'émotion qui pénètre l'âme en présence de l'Infini. Dans le domaine politique ils opposent, avec Fichte, au cosmopolitisme du XVIII^e siècle l'enthousiasme patriotique. A la conception individualiste qui fait de l'Etat une simple « entreprise de sécurité publique » garantissant les citoyens contre les invasions du dehors et les usurpations de leurs concitoyens, ils substituent une conception *sociale* d'après laquelle l'homme ne peut atteindre à la liberté en tant qu'individu mais ne la réalise que dans la Société par l'intermédiaire de l'Etat. Rendus sceptiques par l'exemple de la France révolutionnaire sur les capacités organisatrices de la Raison, ils insistent sur l'importance et les droits de l'histoire et de la tradition. Ils pro-

fessent le plus grand respect pour les institutions qui se sont lentement développées au cours des siècles et apparaissent comme le fruit normal de l'évolution historique, telles que la constitution anglaise sur celle de la République de Berne. Elles ont, à les en croire, par leur antiquité même, une valeur intrinsèque et surpassent infiniment les institutions sorties du cerveau d'un législateur ou des débats d'une Constituante. Ils réhabilitent le Moyen âge décrié par les rationalistes comme l'ère de l'obscurantisme et de la barbarie. Ils vantent ses institutions, sa civilisation, sa littérature et ses arts. Ils présentent, avec Hugo et Savigny, le droit non point comme le résultat d'un acte de volonté consciente, d'un contrat social, mais comme un acte inconscient et nécessaire de l'âme nationale, du *Volksgeist*, qui vit et palpite dans tous les individus faisant partie d'une même collectivité.

Dans le domaine de l'Art aussi ils combattent la conception rationaliste qui tient l'œuvre d'art pour un produit de l'industrie réfléchie et consciente de l'homme. Ils voient l'élément essentiel du génie artistique non point du tout dans l'intelligence ni dans le savoir technique, mais dans l'imagination créatrice, d'une part, dans le don d'émotion de l'autre.

Les romantiques, d'abord, ont la plus haute idée des facultés créatrices de l'artiste. Leur esthétique se base, comme nous l'avons vu, sur l'idéalisme de Fichte. Elle identifie l'artiste avec le Moi fichtéen qui se pose en s'opposant le Non-moi et reconnaît finalement l'identité du Moi et du Non-moi. Elle fait ainsi du poète une sorte de demiurge, dont les fictions conscientes sont à peine moins « réelles » que les fictions inconscientes du Moi, c'est-à-dire le monde extérieur, le Non-moi auquel nous n'attribuons une existence indépendante qu'en vertu d'une illusion destinée à se dissiper avec les progrès de la conscience. Pour Frédéric Schlegel, le théoricien le

plus profond du romantisme, l'artiste est donc souverain. « La poésie romantique, proclame-t-il, est infinie ; elle reconnaît comme sa loi suprême que la fantaisie arbitraire du poète ne souffre aucune loi au-dessus d'elle ». L'artiste est libre vis-à-vis de l'Univers comme le Moi autonome est libre et doit prendre conscience de sa liberté vis-à-vis du Non-moi.

De cette souveraine indépendance de l'artiste découle aussi la fameuse loi de l'*ironie romantique*. Le « Moi absolu » de Fichte, le Moi primordial et originel, point de départ de toute réalité et de toute spéculation n'est pas, mais *devient* éternellement. Il y a et il y aura éternellement antinomie entre le « Moi absolu » qui n'existe qu'à l'état d'idéal jamais réalisé et le « Moi empirique » qui est toujours réalisé mais apparaît sous une forme toujours individuelle, bornée, et, comme telle, imparfaite. L'Artiste romantique doit dès lors, selon Schlegel prendre conscience de la disproportion nécessaire qui existe entre son « Moi absolu » — c'est-à-dire son imagination créatrice — et ses manifestations particulières. Il doit se sentir supérieur, en d'autres termes, à toutes les œuvres d'art qu'il produit. Et ce contraste se manifestera par l'ironie, cette souveraine ironie que Schlegel admirait tant dans le *Wilhelm Meister* de Goethe et dont ne saurait, selon lui, se passer aucune œuvre vraiment supérieure. Le poète romantique ne doit pas être dupe de lui-même et il doit montrer qu'il ne l'est pas. Il s'efforcera avec une entière sincérité de se communiquer du mieux qu'il peut, de se mettre tout entier dans son ouvrage. Mais il doit savoir aussi qu'aucune création partielle ne saurait être l'expression adéquate de son Moi. Il doit par suite rester toujours, assez libre d'esprit pour « s'élever lui-même au-dessus de ses plus hautes créations » et marquer, par l'ironie, qu'il ne les prend pas tout à fait au sérieux lui-même.

Enfin la poésie romantique, en même temps qu'elle est « ironique » doit aussi devenir une « poésie de la poésie ». Pour Fichte le philosophe transcendantal ne se borne pas à prendre conscience de lui-même, à tenter une explication du système de ses représentations. Il réfléchit aussi sur cette tentative elle-même, en d'autres termes il philosophe sur sa philosophie. Ainsi doit faire le poète romantique. En même temps qu'il produit une œuvre d'art, il doit se décrire lui-même en tant que poète. Il doit exercer son activité poétique et réfléchir en même temps sur cette activité au moment même où il l'exerce. C'est là ce que Schlegel appelle faire de la poésie à la seconde puissance ou de la « poésie de la poésie ».

Le romantisme aboutit ainsi à un subjectivisme absolu en matière d'art. Il proclame en théorie la souveraineté de la fantaisie créatrice, son indépendance vis-à-vis de toute espèce de règles conventionnelles, son indépendance même vis-à-vis de la réalité extérieure, son droit à détruire par l'ironie les fictions qu'elle crée. En pratique il donne naissance à des œuvres étranges et parfois déconcertantes, où la subjectivité de l'artiste s'étale et déborde de toute part, soit qu'il suscite devant les imaginations un monde de rêve plus ou moins fantastique, soit qu'il s'amuse de ses propres créations et supprime l'illusion par l'ironie, soit qu'il intervienne lui-même dans ses fictions et mêle à ses récits des confessions, des réflexions philosophiques, des dissertations esthétiques. Des ouvrages comme la *Lucinde* de Schlegel, l'*Ofterdingen* de Novalis, les *Epanchements d'un moine ami des arts* de Wackenroder ou la *Geneviève* de Tieck, peuvent passer pour des productions typiques du romantisme à cet égard.

Un second caractère fondamental du romantisme c'est que, plein de mépris pour l'intellectualisme, il attache au contraire le plus grand prix à l'émotion pure. Il tend ainsi vers la musique et le lyrisme.

Le sentiment profond de la nature et de ses divers aspects, le culte de l'amitié et de l'amour, se développent de plus en plus dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. La vie psychique devient de plus en plus riche et complexe et les hommes apprennent toujours plus à en sentir les multiples nuances. Cette aptitude se traduit par un développement rapide et grandiose de l'instinct musical. Le début du XIX^e siècle apparaît à cet égard comme un moment de merveilleux épanouissement. C'est l'avènement de Beethoven, la résurrection de Bach dont, après une longue éclipse, on commence à comprendre l'immense valeur. C'est l'épanouissement du lied avec Schubert, c'est la floraison de l'opéra romantique avec Weber. Avec Beethoven en particulier, la musique devient consciente de l'étendue de son domaine et de la grandeur de sa tâche. Elle sent qu'elle est en état d'exprimer autrement, mais aussi bien que la poésie, les aspirations les plus profondes, les émotions les plus hautes de l'âme humaine.

Or les romantiques pressentent cette faveur nouvelle dont jouit la musique. Ils observent que pour décrire les dispositions psychiques de l'époque nouvelle qui s'annonce, pour exprimer tout ce monde d'impressions plus ou moins vagues et flottantes que l'on devine au-dessous du niveau de la pensée claire et qui attire si fortement les modernes lassés de l'excès de bon sens du rationalisme, il n'y a peut-être pas d'instrument mieux approprié que la musique. Et l'on voit dès lors se développer chez eux un culte grandissant de la musique, une tendance toujours plus marquée vers le lyrisme pur. La musique est pour eux « le plus romantique des arts », celui qui nous enseigne le mieux à « sentir le sentiment ». Ils aiment à nous décrire des types de musiciens. C'est ainsi que Wackenroder nous présente son Joseph Berglinger ou Hoffmann son célèbre Johann Kreisler.

Certains romantiques, comme Hoffmann, sont en même temps musiciens et poètes. D'autres comme Tieck proclament avec insistance la primauté de la musique sur les autres arts, déclarent qu'une symphonie est supérieure au drame le plus riche, s'efforcent de rivaliser avec la musique à l'aide du vers ou du mot, s'amuse à écrire des « symphonies » poétiques, recherchent dans leurs strophes lyriques des effets purement musicaux par l'accumulation de certaines rimes ou la répétition de certaines sonorités. Beaucoup, sans aller jusqu'à cette imitation un peu extérieure et factice des procédés de la musique, sont des natures profondément lyriques, préoccupées avant tout d'exprimer des états d'âmes, des émotions pures, d'épancher au dehors, en flots de lyrisme, cette *Sehnsucht*, cette nostalgie imprécise à la fois douce et douloureuse, faite de regrets, d'attente, de vagues aspirations, de désespoir et d'enthousiasme qui vibre dans les cœurs romantiques. Et c'est, je crois, dans ce lyrisme tout imprégné de musique que le romantisme, depuis les *Hymnes à la nuit* de Novalis, jusqu'à l'*Intermezzo* de Heine ou au *Zarathustra* de Nietzsche, a trouvé ses plus heureuses inspirations et produit ses chefs-d'œuvre les plus parfaits.

Il nous reste à noter un dernier trait important pour l'intelligence du romantisme allemand : c'est l'évolution par laquelle, partant de l'hellénisme des classiques, il aboutit peu à peu à la conception d'un art autochtone, national et populaire.

Les romantiques, comme nous l'avons observé plus haut, se posaient à l'origine comme les continuateurs du classicisme, comme les disciples de Goethe et de Kant. Frédéric Schlegel débute par une éclatante apologie de l'hellénisme. Son évolution historique lui apparaît comme le développement logique du Beau qui, né du naturalisme de l'école ionienne, s'élève dans l'art attique à la sublimité et à la perfection pour sombrer finalement chez

les Alexandrins dans l'anarchie et la barbarie. Le peuple grec est ainsi le plus bel exemplaire d'humanité qui soit au monde, et son histoire ne nous montre pas seulement les destinées d'un peuple privilégié, elle est l'image typique de ce que l'homme de tous les temps peut réaliser de plus admirable aux divers degrés de son développement. La poésie grecque a produit dans tous les genres et à toutes les phases de son histoire les œuvres les plus parfaites qu'ait enfantées le génie humain. Prise dans sa totalité elle est, selon la formule de Schlegel, « l'idéal et le canon de la poésie elle-même dans son évolution naturelle ». Le romantisme naissant commence ainsi par pousser à l'extrême la « légende » de l'hellénisme élaborée par le classicisme. Je ne sais si aucun poète allemand a ressenti la nostalgie de la beauté antique avec autant d'intensité que l'infortuné Hölderlin que l'on rattache souvent à la première école romantique.

Mais le romantisme ne s'arrête pas longtemps à cette première phase. Schlegel, après avoir d'abord sacrifié la poésie « caractéristique » et « individuelle » des modernes à la poésie « objective » des Grecs ne tarde pas à reconnaître que l'art moderne n'est pas inférieur à l'art grec, que l'un et l'autre sont au fond équivalents et que le devoir de la critique c'est de reconnaître « l'absolue identité de l'antique et du moderne ». A l'art « classique » il oppose ainsi comme une grandeur de même ordre l'art « romantique ». Née en Germanie où, au sein d'un peuple jeune et pur, jaillit une admirable légende héroïque, la poésie romantique se développe au contact de la vieille culture latine ou de la civilisation orientale en Italie avec Dante, en Espagne avec Cervantes, en Angleterre avec Shakespeare. Et après une période d'éclipse marquée par l'ère du classicisme français et anglais (que Schlegel regarde comme « un système de la fausse poésie »), il atteint en Allemagne son point culminant. Là s'allume de

nouveau le flambeau de la culture grecque. C'est Winckelmann, qui révèle à ses contemporains les splendeurs de l'art grec. C'est Goethe qui, nouveau Dante, apparaît comme un restaurateur de la poésie et accomplit la synthèse de l'antique et du moderne. Ce sont enfin les romantiques qui réalisent la fusion de la poésie avec la philosophie et la religion, et qui, en élevant jusqu'à un art la traduction des poètes étrangers et l'imitation de leurs mètres, font de la critique une science et préparent une véritable « histoire de la poésie ». Guillaume Schlegel, dans ses célèbres cours de Berlin qui sont reconnus comme l'exposé le plus magistral de la doctrine romantique allemande, ne fait guère que développer cette espèce de « légende des siècles » de la poésie esquissée par son frère.

De *classique* le romantisme est ainsi devenu *cosmopolite*. Il se donne consciemment pour tâche d'initier l'Allemagne aux littératures étrangères. Il vante comme l'une des vertus typiques des Germains ce don d'assimilation qui leur permet de goûter pleinement les chefs-d'œuvre exotiques et il assure que cette qualité précisément va les porter au premier rang des peuples de l'Europe : « Nous ne visons à rien moins, écrit Wilhelm Schlegel, qu'à unir en nous les mérites variés des nations les plus diverses, à nous les assimiler par l'intelligence et par la sensibilité et à constituer ainsi un centre cosmopolite de l'esprit humain. » De nombreuses traductions — dont la plus célèbre, celle de Shakespeare par A. W. Schlegel, est un chef-d'œuvre du genre — des adaptations, des imitations de toute sorte familiarisent dès lors le public allemand avec les littératures de l'« Europe unie » du Moyen âge, de l'Italie et de l'Espagne, de l'ancienne France, de l'Angleterre à l'époque de Shakespeare, ou même avec la poésie et la civilisation de l'Orient que Frédéric Schlegel, dans son livre fameux, *Sur la langue et la sagesse des Indiens* (1808), signale au public lettré comme un document de la

plus haute importance pour l'étude de la pensée humaine. Sans crainte de perdre son originalité propre, l'Allemagne romantique s'efforce de s'annexer les trésors de l'art universel, d'élargir le champ de la pensée allemande jusqu'à faire d'elle en quelque sorte la conscience spirituelle et artistique de l'Europe civilisée.

Et en même temps qu'il explore ainsi les littératures exotiques, le romantisme, renouant et continuant la tradition de Herder et du jeune Goethe s'absorbe, d'autre part, avec dévotion dans l'étude du passé germanique. Rien de plus naturel. L'antipathie des romantiques pour l'intellectualisme, leurs aspirations religieuses et mystiques, leurs défiances à l'égard du pouvoir organisateur de la raison en matière politique, leur aversion pour l'art « artificiel », leur culte de la nature devaient nécessairement les amener à réhabiliter le Moyen âge décrié par le rationalisme comme l'âge de l'obscurantisme et de la barbarie. Ils s'en éprennent parce qu'ils y voient l'époque où régnait une foi ardente et naïve, où le Saint-Empire romain brillait d'une splendeur incomparable sous les Othons ou sous les Hohenstaufen, où la poésie s'épanouissait magnifiquement sur les lèvres des jongleurs populaires ou des nobles *minnesinger*, où les arts, avec Albert Dürer et Peter Vischer, jetaient un merveilleux éclat. En 1793 Tieck et Wackenroder découvrent, au cours d'un voyage d'été, la beauté pittoresque et familière de la vieille cité de Nuremberg. Ils s'éprennent dès lors de l'art vieil-allemand. Et cet enthousiasme, gagnant de proche en proche, se communique à presque tous les romantiques.

Poètes, littérateurs, philologues, peintres ou artistes tous vont chercher leurs inspirations dans le Moyen âge. On publie ou l'on adapte des vieux poèmes jusqu'alors enfouis dans les bibliothèques poudreuses. Tieck remet en honneur les *Minnesinger*; Schlegel rappelle l'attention du public sur le *Nibe-*

lungenlied. On étudie les anciennes traditions, on rassemble les contes populaires, les *Volksbücher* ou les *Volkslieder*. On se passionne pour la poésie anonyme et impersonnelle du peuple, pour les œuvres qui semblent issues d'un effort collectif. On met les créations de l'instinct poétique qui vit dans les foules au-dessus des productions factices de l'art réfléchi. On vante la civilisation incomparable du Moyen âge : on admire le superbe élan des Croisades ; on tente l'apologie de la coutume des tournois ; on trouve de la beauté jusque dans les guerres de religion ; on découvre une certaine poésie même à la science héraldique. Les poètes affectionnent les sujets tirés du passé germanique. Ils se plaisent, en particulier, à ressusciter les anciennes traditions épiques ou héroïques ; la légende du Nibelungen à elle seule donne naissance à toute une littérature d'adaptations ou d'imitations. Ou bien ils peignent la vie du peuple dans ses aspects caractéristiques, l'existence des humbles et des simples qui sont tout près de la nature.

Comme les écrivains, les peintres s'engagent dans le mouvement romantique. Les uns, comme Overbeck ou Ph. Veit, essayent de restaurer un art « chrétien » et s'efforcent d'atteindre à la beauté par l'intensité du sentiment religieux et la ferveur d'un mysticisme qui incline certains d'entre eux à chercher un refuge dans le sein de l'Eglise catholique. D'autres, comme Steinle ou Schwind, puisent leurs inspirations dans les traditions du Moyen âge ; ils prêtent forme et couleur à tout ce monde légendaire ou fantastique évoqué par les poètes ou les conteurs. En architecture on s'éprend de nouveau de l'art gothique où l'on voit tout à la fois l'art national allemand (ce qui est une erreur historique) et aussi l'art pieux par excellence, un art qui « escalade le ciel » et élève l'âme vers Dieu. On s'enthousiasme pour l'achèvement de la cathédrale de Cologne. Les sculpteurs vantent la naïve perfection de l'art go-

thique de la fin du Moyen âge et s'efforcent de donner à leurs statues une expression véritablement chrétienne. Le culte du passé germanique se montre jusque dans les modes masculines et féminines : on tente de remettre en honneur le costume vieil-allemand !

Après son culte de l'hellénisme et ses voyages d'exploration à travers l'art universel, le romantisme rentre ainsi au pays natal. Il aspire à devenir national et religieux ; il cherche ses inspirations dans le passé allemand et dans l'art religieux du Moyen âge.

II

Le romantisme cependant contenait des germes de dissolution évidents. Lorsque, de révolutionnaire qu'il était à l'origine, il devint décidément réactionnaire, lorsqu'il se fit l'allié de l'absolutisme féodal et du cléricalisme, lorsque son subjectivisme dégénéra chez certains exaltés en une sorte de folie mystique et aboutit à des cas nettement pathologiques, lorsque son anti-rationalisme tourna en étrangeté voulue ou en puérilité affectée, il perdit peu à peu son action sur les esprits. Au lendemain de 1830, Henri Heine, à demi romantique encore lui-même, dénonce pourtant avec une cruelle ironie les faiblesses et les tares de ses anciens maîtres et les ridiculise copieusement. Il est d'ailleurs évident que le développement du régime de l'entreprise n'était guère compatible avec les tendances essentielles des romantiques. Comment des générations qui s'efforçaient vers la puissance et la richesse matérielles, qui travaillaient de toutes leurs forces à l'avancement des sciences naturelles et à la rationalisation progressive de la technique, eussent-elles pu continuer leur approbation à des hommes qui rabaissaient la raison au profit de l'imagination et de la sensibilité, qui honnissaient

toute activité utile, se livraient à l'apologie de « l'art divin de la paresse », trouvaient leur plaisir dans les excentricités du mysticisme ou du spiritisme, professaient une philosophie de la nature fantaisiste dont les savants sérieux se détournaient maintenant avec dédain et réduisaient l'art à n'être qu'un divertissement frivole et vide de sens comme les lignes capricieuses de l'arabesque ! Comment la bourgeoisie et le peuple allemands, qui marchaient à la conquête de la liberté politique et de l'émancipation sociale eussent-ils pu ne pas protester contre les apologistes du Moyen âge, les champions de la Sainte-Alliance, du cléricalisme catholique ou du piétisme orthodoxe, les ennemis jurés de la Révolution et de la démocratie. Il est évident que la table des valeurs des représentants de l'entreprise capitaliste n'est pas la même que celle du romantisme. La raison théorique et pratique prime à leurs yeux la fantaisie poétique ou la piété pour le passé, l'observation exacte et patiente de la réalité objective a pour eux plus de prix que les constructions brillantes et inconsistantes de l'imagination artiste.

Et ainsi un esprit plus réaliste se fait jour en littérature et en art. Du romantisme se dégage peu à peu le réalisme. On continue à s'intéresser au Moyen âge, au passé germanique ; mais on ne se contente pas d'une reconstitution approximative et fantaisiste. Le sens historique devient plus exigeant, il réclame une exactitude plus rigoureuse, une plus grande précision que jadis. Avec les frères Grimm et leurs successeurs, la philologie scientifique prend la place du dilettantisme romantique et se met à explorer méthodiquement les documents du passé national. En même temps, le roman historique et la peinture historique s'efforcent d'évoquer avec une sincérité fidèle l'esprit des temps anciens, les grands moments de l'évolution de l'humanité. Ainsi dans l'esprit des générations nouvelles éprises d'observation exacte, la conven-

tion moyen-âgeuse mise à la mode par le romantisme cède la place à des restitutions toujours plus objectives de la réalité historique.

Avec la même préoccupation de vérité et de sincérité la littérature et l'art se tournent, d'autre part, vers la réalité contemporaine, s'appliquent à décrire l'existence nationale. On l'étudie dans ses manifestations les plus diverses, à tous les degrés de l'échelle sociale, dans toutes ses variétés locales, soit qu'on nous peigne la vie des hautes classes, de l'élite cultivée, de la bourgeoisie laborieuse, du paysan, du prolétaire urbain, soit qu'on évoque à nos yeux les aspects multiples de la vie provinciale ou régionale, depuis la Poméranie jusqu'à la Suisse, depuis la Souabe jusqu'à la Styrie.

Et en même temps que l'art s'imprègne de réalisme, il s'allie aussi parfois à des tendances pratiques. Tandis que le romantisme incline vers le traditionnalisme conservateur ou réactionnaire, le réalisme semble, d'une manière générale et malgré certaines exceptions, montrer plutôt des affinités pour les différentes nuances de l'opinion démocratique, depuis le libéralisme bourgeois le plus modéré jusqu'au socialisme le plus décidé.

Enfin, tandis qu'au point de vue de la forme le romantisme aboutit souvent, dans l'excès de son subjectivisme, à des œuvres quelque peu amorphes, d'un lyrisme tout musical ou d'une fantaisie débridée, l'art réaliste réagit contre cette tendance. Au point de vue littéraire, le soin plus grand qu'il apporte à la forme a eu les résultats les plus heureux pour le drame, en particulier, où le romantisme s'était montré tout à fait inférieur. Dans l'histoire de la peinture, ses effets sont plus importants encore. Les romantiques subordonnaient volontiers l'exécution à l'idée. Ils faisaient de l'imagerie religieuse, de la peinture symbolique, de vastes décors de théâtre; ils contaient des scènes d'histoire ou brossaient des tableaux de genre humoristique ou larmoyants. Ce qui était

l'essentiel pour eux, c'était non pas tant l'intérêt pictural proprement dit d'un tableau que son intérêt sentimental ou historique, sa valeur symbolique, sa saveur anecdotique. Cette méconnaissance fondamentale de l'importance de la forme en matière d'art a eu pour la peinture romantique des résultats déplarables, et l'on est d'accord, aujourd'hui, pour estimer peu l'œuvre des Overbeck ou des Cornelius, des Piloty ou des Makart. Or avec le développement des tendances réalistes, les artistes allemands reviennent peu à peu de cette erreur. Ils se préoccupent tout à la fois de rendre la réalité avec sincérité et aussi d'intéresser le public non plus par quelque belle « pensée », mais uniquement à l'aide des ressources propres de leur art, par leurs qualités techniques.

Je ne puis évidemment avoir la prétention, dans le cadre de cette étude, de décrire même sommairement cette évolution vers le réalisme qui, en littérature comme dans les beaux-arts, se prolonge à travers tout le XIX^e siècle, sans qu'il soit, bien entendu, possible de faire un départ net entre les romantiques et les réalistes. Il y a en effet des éléments réalistes chez nombre de romantiques : il me suffit à cet égard de rappeler le cas de Kleist chez qui le côté réaliste et « classique » est si développé que la critique hésite parfois à le ranger parmi les romantiques. Il y a inversement nombre de réalistes, comme Gottfried Keller, chez qui l'on discerne aisément un côté très nettement romantique. Et l'un des plus grands artistes du siècle, Heine, a flotté toute sa vie entre le romantisme et le réalisme, également attiré et repoussé par les deux principes antagonistes, romantique impénitent par l'imagination, réaliste incorrigible par la raison, conscient d'ailleurs de ce dualisme de sa nature et en souffrant parfois. Rien ne serait donc plus délicat que d'observer dans le détail la transition du romantisme au réalisme. Sans nous engager dans

cette analyse, nous nous bornerons à indiquer que l'épanouissement du réalisme allemand est à peu près contemporain du développement de l'impérialisme allemand. Le point culminant de la courbe qu'il décrit pourrait être marqué en peinture par un Wilhelm Leibl, dont l'œuvre scrupuleusement réaliste et d'une impeccable exécution est une des plus définitives créations de l'art allemand moderne. En littérature, c'est le drame naturaliste de Gerhard Hauptmann et de ses émules qui semble représenter l'effort le plus caractéristique pour peindre avec le maximum possible d'objectivité la réalité contemporaine dans ses détails les plus minutieux, et cela sans la déformer par aucune préoccupation philosophique ou esthétique. Et n'oublions pas de noter en passant que ce « naturalisme conséquent », malgré son objectivité voulue, a été perçu par la conscience populaire comme une œuvre démocratique et que les ouvriers socialistes se sont portés spontanément « par une affinité élective » vers le naturalisme littéraire comme ils étaient allés tout droit, dans le domaine de la spéculation, au matérialisme.

III

En même temps que l'art allemand du xix^e siècle évolue du romantisme vers le réalisme il se développe aussi dans le sens de l'impressionnisme.

Il n'est pas douteux que l'impressionnabilité nerveuse du moderne ne se soit considérablement accrue aux cours du dernier siècle. M. Lamprecht voit dans la richesse, dans la complexité, dans l'intensité croissante de la vie nerveuse élémentaire le grand fait psychique qui domine l'époque contemporaine. Et, quoi qu'on pense de l'hypothèse ingénieuse en vertu de laquelle il explique par le développement de l'impressionnabilité (*Reizsamkeit*) tous les phénomènes économiques, politiques ou artistiques

de l'existence allemande moderne, le fait même de l'intensification de la vie nerveuse est manifeste. Et il est certain aussi que l'histoire de l'art au xix^e siècle reflète cette accélération du rythme de l'existence, cette surexcitation des facultés émotives, cet affinement progressif des impressions sensibles que tout le monde perçoit comme l'un des traits caractéristiques du monde d'aujourd'hui.

C'est dans l'histoire de l'art musical, semble-t-il, qu'apparaît le plus tôt et peut-être aussi de la manière la plus frappante cette évolution vers l'impressionnisme.

Quelle opinion que l'on professe sur la question controversée de la signification de la musique, il semble incontestable, tout d'abord, si l'on considère son développement depuis le xvi^e siècle environ, que la musique soit devenue de plus en plus un art subjectif, exprimant ou reflétant des états d'âme individuels de plus en plus finement nuancés. Pendant le Moyen âge où la vie psychique de l'individu ne s'est pas encore dégagée de celle de la collectivité, où partout, en littérature comme en art, dans la vie morale comme dans la vie religieuse ou dans le droit, on observe le même caractère d'impersonnalité, le même typisme conventionnel, la musique aussi est un art impersonnel. Pendant la période où fleurit le contre-point, cet art aux règles complexes que Wagner appelait « le jeu arbitraire de l'art avec lui-même, la mathématique du sentiment, le rythme mécanique de l'harmonie égoïste », la composition musicale obéit à des principes mathématiques et architectoniques. Elle combine des sons, en vertu de règles objectives et purement formelles, sans se préoccuper un seul instant de leur faire *exprimer* quelque chose, un état d'âme, une passion, un désir, une volonté. Ce qu'il faut au musicien pour créer, c'est l'habileté technique, le savoir-faire. Ses œuvres jaillissent de son cerveau plutôt que de son cœur. Elles n'ont pas, en général, pour principe initial une

émotion subjective qui, en vertu d'une nécessité intérieure, tend à s'épancher au dehors pour s'exprimer par le langage des sons.

Dans la musique moderne, au contraire, on voit grandir sans cesse l'importance de cet élément émotionnel, sentimental, de la musique. La beauté purement formelle de la musique cesse d'être une fin en soi. Le musicien n'est plus seulement un ouvrier industriel : il est ému et il veut émouvoir. L'inspiration première de ses œuvres il la trouve dans un certain état d'âme, dans de certaines vibrations de sa sensibilité nerveuse — vibrations qui peuvent être, et sont, en général inconscientes ou demi-conscientes en ce sens que l'artiste est le plus souvent incapable de les analyser par la parole, d'en préciser le sens et les nuances. Et ces vibrations, il s'efforce instinctivement de les transposer dans le langage des sons, de les communiquer ainsi à ses auditeurs, de susciter en eux, à l'aide de ce langage, des vibrations analogues à celles qu'il a éprouvées lui-même. L'évolution musicale est ainsi déterminée dans une large mesure par un facteur d'ordre psychique. Plus la vie psychique d'une époque donnée sera intense, plus les hommes deviendront susceptibles de ressentir des émotions, des impressions nerveuses délicates, raffinées, différenciées et plus aussi la musique devra faire effort pour renouveler et perfectionner ses procédés afin de rendre ces impressions dans toutes leurs nuances. On voit donc l'importance capitale que prend la musique non pas seulement dans l'histoire de l'art, mais pour l'histoire de l'âme moderne et spécialement de l'âme allemande. Elle est le témoin éloquent du développement de la vie nerveuse. Par la musique, par l'effort divinatoire des musiciens, la vie psychique élémentaire, tout à fait obscure et confuse jusqu'alors, tend à sortir du domaine de l'inconscience pure pour s'épanouir peu à peu vers la clarté de la conscience.

Ainsi, l'effort de la musique au XIX^e siècle tend à

traduire d'une façon aussi adéquate que possible, par des procédés techniques toujours plus perfectionnés, cette complexité de l'âme moderne. Et inversement, la complexité croissante de la vie nerveuse chez les modernes est attestée par les progrès mêmes que fait le langage musical. Or, si l'on compare la langue des musiciens du début du siècle, d'un Beethoven, d'un Schubert ou d'un Weber, avec celle des grands artistes du milieu ou de la fin du siècle, d'un Liszt, d'un Wagner ou d'un Richard Strauss, on est aussitôt frappé de voir combien cette dernière est plus riche et plus compliquée. L'œuvre musicale devient un organisme tout à la fois plus complexe, plus différencié dans ses éléments, et aussi d'une plus rigoureuse unité. L'harmonie se fait plus savante et plus raffinée, par la substitution d'un chromatisme toujours plus hardi à l'ordre diatonique sur lequel est toujours encore fondé, en théorie tout au moins, le système tonal actuel. La polyphonie devient de plus en plus complexe par suite de l'importance toujours plus grande accordée aux voix secondaires, longtemps subordonnées à la voix principale. Le rythme gagne sans cesse en liberté et en variété; il devient toujours plus souple et plus naturel, moins soumis au schématisme de la mesure. Ainsi les éléments constitutifs de l'œuvre musicale se compliquent et se différencient de façon à pouvoir exprimer des impressions nerveuses de plus en plus subtiles, délicates, ténues, fugitives, — des impressions que la conscience d'autrefois eût été hors d'état de saisir et de fixer.

Et ces éléments tendent, en même temps qu'ils se différencient, à constituer aussi des organismes d'une unité plus rigoureuse. Il se produit, pour employer une formule de Spencer, tout à la fois une *différenciation* ou aussi une *intégration* croissante des éléments de l'œuvre musicale. L'harmonie est devenue plus complexe, le chromatisme

plus hardi que jamais. Mais en même temps le sens de l'unité tonale s'est aiguisé et affiné dans les mêmes proportions; et l'on a pu remarquer que dans *Parsifal*, par exemple, l'unité de la tonalité générale (la bémol majeur) est peut-être plus rigoureuse que l'unité tonale de mainte symphonie des époques précédentes. Le rythme est devenu infiniment plus subtil qu'autrefois, les divergences entre le rythme et la mesure sont d'un usage toujours plus fréquent, et pourtant l'oreille perçoit et apprécie l'unité des systèmes rythmiques les plus étendus et les plus compliqués. Surtout, le besoin d'unité organique dans la composition est devenu infiniment plus vif que par le passé. On admettait autrefois sans peine qu'une symphonie ou une sonate fût un assemblage de parties nettement distinctes et parfois franchement disparates. On ne se scandalisait pas qu'un opéra fût une succession arbitraire de morceaux détachés à peine reliés les uns aux autres, par un fil léger, ouverture, airs, duos, ensembles, chœurs, ballets, intermèdes. Aujourd'hui on exige une unité d'impression et de construction bien plus rigoureuse. Dans la symphonie comme dans la sonate on cherchera à obtenir cette unité en reliant par divers procédés les différentes parties entre elles. Et il est à peine besoin de rappeler avec quel soin Wagner a effacé, dans ses drames, les divisions traditionnelles de l'opéra, de manière à donner à ses œuvres la plus rigoureuse unité. Il est connu, par exemple, que le *Vaisseau fantôme* tout entier n'est que le développement des motifs contenus dans la ballade de *Senta*. On a maintes fois signalé l'harmonieuse symétrie du plan de *Tristan*. Et un commentateur ingénieux a pu sans absurdité essayer de démontrer que la partition entière des *Maîtres chanteurs* pouvait être considérée comme bâtie sur un thème unique, le thème dit du « *Printemps* », dans lequel il faudrait voir le « motif-organe » de l'œuvre tout entière.

Il est évident, en résumé, que le langage musi-

cal, au cours du dernier siècle, est devenu infiniment plus riche, plus savant, plus subtil que jadis. On peut trouver que cette évolution n'a pas été un progrès et que les musiciens d'autrefois valaient ceux d'aujourd'hui. Je me garde bien de m'engager dans une discussion sur ce point. Mais il est certain qu'ils ne disent pas les mêmes choses. Et si l'on compare un opéra ou une symphonie de Mozart, voire même une des premières symphonies de Beethoven aux grandes œuvres musicales qui reflètent les tendances de l'Allemagne moderne, aux derniers drames de Wagner, aux poèmes symphoniques ou à la *Salomé* de Strauss, on perçoit aussitôt le changement radical qui s'est accompli dans les profondeurs de l'âme allemande moderne. Pour que ces œuvres nouvelles aient pu être conçues, et pour qu'elles puissent être comprises du public, il ne faut pas seulement que la sensibilité spécifiquement musicale se soit singulièrement affinée. Il faut que la faculté d'émotion elle-même se soit modifiée du tout au tout, que l'âme moderne soit devenue susceptible de vibrations plus subtiles, plus rapides, plus intenses que par le passé.

Et il en est de la peinture comme de la musique. La sensibilité visuelle s'est développée comme la sensibilité auditive. M. Lamprecht propose une explication ingénieuse de l'évolution vers l'impressionnisme qui, dans le domaine des beaux-arts, s'est produite d'abord en Angleterre et en France, puis aussi en Allemagne. Au lieu de rendre simplement les contours extérieurs des objets et de colorier ensuite leurs dessins à l'aide de procédés plus ou moins arbitraires, les peintres se seraient habitués peu à peu à noter directement l'impression produite sur les nerfs optiques par la lumière colorée et auraient ainsi fini par reproduire non plus le monde extérieur, tel que nous nous le représentons en vertu de nos habitudes acquises, mais les images instantanées qui se reflètent sur notre rétine, c'est-à-dire

un phénomène en réalité *intérieur*, neurologique, psychologique. Quoi qu'il en soit de cette interprétation curieuse, il est évident que les artistes, eux aussi, ont appris à percevoir des choses qu'ils ne discernaient pas jadis ou dont ils faisaient instinctivement abstraction. Ils ont appris à voir et à peindre, par exemple, la *lumière*, ses jeux et ses reflets variés, alors que les artistes de l'ancienne école affirmaient l'impossibilité de fixer de la lumière sur la toile. Ils sont devenus conscients d'impressions subjectives qui, chez leurs devanciers, ne passaient pas le seuil de la conscience. Et si, parmi les impressionnistes allemands modernes, parmi les Liebermann, Stuck, Exter, Hoffmann, il ne s'est pas trouvé, semble-t-il, de génies comparables à Wagner ou Strauss, si, d'une manière générale, la sensibilité visuelle est peut-être moins développée en Allemagne que la sensibilité musicale, elle n'en a pas moins évolué dans la même direction.

La poésie a suivi elle aussi cette voie. On s'en rend compte aussitôt, pour peu que l'on compare la sensibilité d'un Goethe avec celle d'un Heine ou d'un Nietzsche. Chez Goethe, une nature saine, normale, harmonieusement équilibrée. Chez Heine un tempérament hyper-nerveux dont les manifestations prennent vite un caractère d'intensité excessive et anormale; une hypéresthésie aiguë qui le rend apte à analyser jusque dans le détail de leur complexité les états d'âme en apparence les plus simples; une émotivité telle que tous ses sentiments de joie ou de tristesse, d'amour ou de haine s'amplifient démesurément et impriment à tout son être de douloureuses vibrations; une cruelle ironie qui le condamne à ne plus pouvoir ressentir d'émotions simples, mais l'oblige à railler pendant qu'il souffre, à souffrir au sein du bonheur. Chez Nietzsche aussi nous pouvons observer une personnalité singulièrement complexe et *polyphone*, qui unit les dons très divers de l'artiste et du penseur, du philologue et du musicien; une

nature ardente et passionnée qui vit ses pensées avec une intensité inouïe, qui les pousse jusqu'à leurs conséquences les plus extrêmes et les plus tragiques, qui s'efforce de perpétuellement « se dépasser » elle-même, qui connaît les angoisses les plus indicibles de la méditation solitaire, comme aussi les extases les plus inouïes de l'inspiration féconde et poursuit sa route sans trêve ni relâche avec une énergie désespérée jusqu'au jour où son système nerveux surmené, tendu jusqu'à rompre, se détraque brusquement et s'abîme dans les ténèbres de la folie. Il est un représentant hautement typique de l'impressionnabilité moderne. Et si, chez les contemporains, nous ne rencontrons plus, semble-t-il, de natures aussi extrêmes, eux aussi, à n'en pas douter, les Richard Dehmel, Stefan George, Hugo von Hofmannsthal, sont, malgré toutes les différences individuelles qui les séparent, des tempéraments hautement nerveux. Leur lyrisme passionné et raffiné, subtil et plein de mystère, montre bien à quelles profondeurs de l'âme humaine ils tentent de plonger, quelles régions obscures de notre vie nerveuse élémentaire ils se plaisent à explorer.

Observons enfin que, comme le réalisme s'est superposé au romantisme, l'impressionnisme à son tour est venu se surajouter au réalisme et au romantisme sans pour cela les supplanter. Les modernes sont à la fois romantiques, réalistes, impressionnistes. Ces tendances se rencontrent chez eux à des degrés divers, elles se mélangent en proportions variables sans s'exclure les unes les autres. Et les plus grands, précisément, sont des « natures problématiques » qui résistent aux tentatives de classification simpliste. Chez un Wagner ou un Nietzsche, chez un Böcklin, un Klinger ou un Gerhard Hauptmann on rencontre les éléments les plus divers. Ils sont en même temps des naturalistes et des idéalistes, des réalistes et des symbolistes, et par-dessus tout des impressionnistes ! « L'âme moderne, dit

Nietzsche, a pour symbole le labyrinthe. » Lorsqu'on définit l'époque contemporaine une ère de néo-romantisme, lorsqu'on assure que l'Allemagne entre aujourd'hui dans une période de culture de la sensibilité où le premier rôle appartiendrait à l'art, on rend compte assurément de certains faits caractéristiques du temps présent. Le romantisme jouit d'un renouveau de faveur. On étudie avec un intérêt redoublé ses écrivains et ses penseurs. Aujourd'hui comme alors des doutes s'élèvent sur le pouvoir de la « petite raison ». On se plonge avec sympathie et curiosité dans l'étude des phénomènes religieux. Le spiritisme et les sciences occultes mêmes jouissent d'un renouveau de faveur comme au début du siècle. La musique et le lyrisme sont en haute faveur. Le symbolisme fleurit en littérature et en art. Mais l'Allemagne contemporaine n'en est pas moins éprise aussi de réalisme, elle est la terre classique du rationalisme impérialiste. Et ce trait se marque aussi chez ses artistes et ses penseurs. Nietzsche est, si l'on veut, un romantique, mais c'est aussi un des plus admirables observateurs réalistes que l'Allemagne ait connus. Gerhard Hauptmann est le romantique de la *Cloche engloutie* et le naturaliste des *Tisserands*. Et l'on ne sait, si dans l'œuvre d'un Klinger il faut plus admirer le réalisme et la technique impeccable ou le lyrisme intense et le profond symbolisme.

Cette culture si complexe et si riche est-elle très saine ? Ne présente-t-elle pas des symptômes quelque peu morbides ? La critique allemande s'est posée la question et laisse percer parfois certaines inquiétudes. Le péril de la « décadence » auquel ont succombé certaines natures d'élite comme Heine et Nietzsche est évidemment une menace pour la société d'aujourd'hui. Les mêmes symptômes que l'on peut noter chez les victimes de ce mal, l'hyperexcitabilité nerveuse, l'émotivité exaltée, la débilité de la volonté, l'affaiblissement de l'unité de la per-

sonnalité se retrouvent à des degrés divers chez un grand nombre d'individus. Et peut-être est-il permis de concevoir, de ce fait, quelque inquiétude. Si les attaques contre Nietzsche, par exemple, ont été si vives, et si aujourd'hui encore une certaine critique n'a pas désarmé à son endroit, c'est probablement parce qu'elle déteste en lui un type de « décadent », parce qu'elle combat en lui une tendance qu'elle estime dangereuse pour la santé psychique de la nation. D'une manière générale, pourtant, il ne semble pas que les craintes d'une « décadence » possible soient très répandues aujourd'hui en Allemagne. On a foi dans la robustesse un peu massive de la race, dans la puissance expansive qu'elle montre dans le domaine économique, dans ses instincts militaires et son sens de la discipline et de la solidarité. On admet volontiers que les excès de l'impressionnisme contemporain ne sont qu'une crise de croissance, une rupture d'équilibre nécessaire pour la réalisation de synthèses futures, d'harmonies supérieures. Et l'on espère que cette crise aboutira à une renaissance du classicisme goethéen et du rationalisme scientifique, à une ère de santé nouvelle où s'épanouira un type d'humanité aussi riche, mais plus stable et plus harmonieux que celui de l'heure présente.

CHAPITRE III

L'Art synthétique.

I

L'évolution, pour reprendre la formule de Spencer que nous citons tout à l'heure, ne s'accomplit pas seulement par *différenciation* mais aussi par *intégration*. Le développement naturel va d'abord de l'homogène à l'hétérogène, de l'unité à la diversité. La loi de la spécialisation progressive se vérifie dans le domaine de l'art comme dans les sciences naturelles ou physiques. C'est ainsi que l'œuvre d'art « intégrale » primitive, qu'on rencontre au début des sociétés humaines et, qui est à la fois danse, poésie, musique et culte religieux, tend à se fractionner. On voit peu à peu l'art se séparer de la religion, les divers arts confondus à l'origine se différencier, des subdivisions toujours plus nombreuses se former dans chacune des branches de l'art. Mais la loi fondamentale de l'évolution n'en est pas moins l'intégration. Dans tous les ordres de faits, en astronomie comme en histoire naturelle, en biologie comme en linguistique, le progrès se fait par la naissance d'organismes toujours plus complexes, d'unités toujours plus vastes. L'histoire de l'art ne fait pas exception à cette règle. En même temps qu'elle nous montre la dissociation du « communisme » pri-

milif des arts, elle nous fait assister d'autre part à des tentatives variées pour produire des œuvres d'art synthétiques résultant de la collaboration de divers arts particuliers. L'Allemagne du xix^e siècle nous offre, soit dans le domaine de la poésie et de la musique, soit dans celui des arts plastiques, des exemples infiniment intéressants de cet effort vers la synthèse.

Peut-être sera-t-on tenté de chercher une explication de ce mouvement d'intégration dans un phénomène curieux et suffisamment élucidé encore de notre vie psychique, ce phénomène de la correspondance des divers ordres de sensations entre eux, en vertu duquel des ondes sonores, par exemple, peuvent provoquer des impressions lumineuses, des sensations tactiles aboutir à des impressions auditives, des ondes lumineuses engendrer des impressions olfactives, etc. Ce phénomène se rattacherait évidemment à ce développement général de l'impressionnabilité nerveuse que nous signalions plus haut comme l'un des caractères essentiels de l'époque contemporaine. On le voit en effet se manifester en Allemagne, notamment chez certains romantiques en qui la vie nerveuse paraît avoir acquis une intensité extrême et quelque peu anormale. C'est ainsi que Tieck fait chanter dans ses vers les divers instruments, les violons, le hautbois ou le cor de chasse, compose des symphonies poétiques, voit le son de la flûte en bleu ou nous présente un peintre qui fixe sur sa toile le chant du rossignol. Chez un halluciné alcoolique et névrosé comme Hoffmann, ces correspondances sont plus fréquentes encore et plus bizarres. Il proclame que la vue est pour le musicien une ouïe d'en dehors, que les couleurs, les parfums, les rayons lumineux, lui apparaissent comme des sons et que leur combinaison est pour lui un merveilleux concert. Le parfum de l'œillet rouge éveille en lui l'impression des sons lointains du cor de chasse. Il personnifie les intervalles musi-

caux. Son fantastique. Kreisler raconte sans sourciller qu'il porte un habit dont la couleur tourne sur l'*ut* dièze mineur et qu'il le complète par un col en *ré* majeur; il menace ailleurs de se poigner avec une quinte augmentée. Et après Hoffmann on voit se multiplier les phénomènes de ce genre chez les artistes, depuis le peintre Feuerbach chez qui les couleurs s'associaient perpétuellement aux impressions musicales, jusqu'au dramaturge Otto Ludwig chez qui l'idée de Goethe et de Schiller s'accompagnait d'impressions colorées ou au kapellmeister Hans de Bülow qui priait son orchestre de jouer tel passage plus « rouge » ou plus « vert ». Ces cas extrêmes et sans doute quelque peu morbides sont probablement des manifestations excessives et outrées d'un phénomène beaucoup plus commun. Si l'on voit aujourd'hui les procédés des divers arts particuliers se rapprocher, si l'on voit plus que jamais des artistes exceller simultanément dans des branches de l'art très différentes, cela pourrait être l'indice que, chez l'homme moderne, les différentes fonctions psychiques et physiologiques tendent peut-être à réagir de plus en plus les unes sur les autres, à vibrer simultanément par une sorte de mystérieuse sympathie dès que l'une d'elles est en jeu.

Quoi qu'il en soit, il est indubitable, d'abord, que nous voyons, au *xix^e* siècle plus que jamais, la musique tendre vers la poésie et la poésie vers la musique. Dans le magnifique développement du poème symphonique de Liszt à Strauss, dans l'adjonction de la parole chantée à la symphonie depuis Beethoven jusqu'à Mahler, se marque déjà l'effort de la musique absolue pour se compléter par la parole et la pensée. Nous avons aussi noté, d'autre part, comment, chez les romantiques en particulier, l'effort pour exprimer l'émotion pure, les pousse à exalter l'art des sons et à solliciter en quelque sorte le concours du musicien. L'union de la musique

et du Verbe apparaît réalisée, sous une forme encore élémentaire dans le lied qui, de Schubert ou de Carl Löwe à Schumann, Brahms ou Hugo Wolf, atteint une merveilleuse perfection artistique. Elle se manifeste enfin avec une ampleur et un éclat incomparables dans le domaine du drame, par l'œuvre extraordinaire de Wagner.

La conception d'un drame lyrique qui ne serait pas seulement, comme l'opéra, un assemblage plus ou moins disparate de morceaux de musique pure, de chant et d'airs de danse, mais qui résulterait vraiment de la collaboration sincère de tous les arts, apparaît bien avant Wagner dans l'histoire de la civilisation allemande. Elle est formulée dès le XVIII^e siècle par des esthéticiens comme Sulzer, ou par des poètes comme Wieland. Elle figure, précisée jusque dans ses détails, dans un passage célèbre de l'*Adrastæa* de Herder. Et depuis, elle ne disparaît plus de l'horizon littéraire. On a souvent observé que le drame schillérien, « avec sa mélodie intérieure et son rythme musical », tendait de lui-même à se compléter par la musique; qu'une œuvre comme *la Fiancée de Messine*, était un opéra sans musique. De même, la seconde partie du *Faust* de Goethe demanderait, pour produire son plein effet scénique, le concours de tous les arts, et contient un grand nombre de véritables motifs d'opéra. Aussi bien Wagner lui-même tenait-il beaucoup, surtout dans la seconde partie de sa vie, à rattacher son œuvre à celle des classiques, à établir que l'œuvre d'art de l'avenir tant raillée par les contemporains n'était autre chose que l'épanouissement de certains germes qu'on trouve déjà dans *la Fiancée de Messine* ou dans *Guillaume Tell*. Et il était heureux de faire constater que son idéalisme artistique procédait en droite ligne de l'idéalisme schillérien.

Le drame musical est également la forme d'art vers laquelle gravite le romantisme. Ses penseurs,

comme Schelling, Solger ou Schleiermacher, le pressentent ou essayent de le définir. Hoffmann, à la fois musicien et poète, formule avec une parfaite lucidité le programme de l'œuvre d'art de l'avenir et travaille lui-même, sans grand succès d'ailleurs, à la réaliser. Et parmi les contemporains mêmes de Wagner, deux des maîtres les plus célèbres du théâtre allemand, Otto Ludwig et Friedrich Hebbel, conçoivent eux aussi cet idéal du drame musical antérieurement à 1850, tout à fait indépendamment de Wagner et pendant les années où celui-ci donnait ses premières grandes compositions. « L'œuvre d'art intégrale » n'est donc pas la fantaisie individuelle d'un artiste de génie, mais bien le produit nécessaire et normal d'une évolution séculaire. Elle est la réalisation d'un programme formulé longtemps avant le maître de Bayreuth. Elle apparaît comme la réussite admirable où aboutissent les efforts convergents de nombreuses générations de poètes et d'artistes.

Elle n'est pas, bien entendu, et ne saurait être la forme d'art unique et définitive. Si profonde qu'ait été l'influence de Wagner sur l'art moderne, l'époque de sa domination exclusive est, depuis quelque temps déjà, passée en Allemagne. Les musiciens et les dramaturges cherchent à s'émanciper de ses formules. Et la critique s'efforce de déterminer avec précision son importance historique. Nietzsche le premier, après avoir, dans son *Richard Wagner à Bayreuth*, célébré Wagner en des accents presque lyriques comme l'artiste dionysiaque par excellence, a renié ensuite, comme on sait, avec une violence inouïe ce dieu qu'il avait adoré et crié à ses contemporains avec une passion exaspérée ses griefs contre le wagnérisme. Il définit Wagner comme un génie essentiellement romantique. Il voit en lui l'histriion prodigieux, l'incomparable acteur qui sait faire concourir les ressources de tous les arts à un effet d'ensemble colossal, qui se fait poète, musicien, déco-

rateur, mime, pour mieux empoigner son auditoire. Par son entente supérieure de l'effet théâtral, par ses aspirations religieuses, par ses sympathies pour un ascétisme mystique vaguement catholique, par son pessimisme résigné, sa défiance de la volonté consciente, de l'action réfléchie, il est le représentant génial du néo-romantisme contemporain. Mais, pour Nietzsche, ce néo-romantisme a dans une large mesure son principe dans la « décadence », dans la dégénérescence physiologique. Laissez grandir l'influence de Wagner, laissez l'évolution de la culture progresser indéfiniment dans le même sens, et vous aboutirez inévitablement au nihilisme pessimiste, et de là au nihilisme pratique, au dépérissement et à la mort de la civilisation moderne. A l'idéal romantique, il est temps d'opposer l'idéal classique, à la religion de la souffrance humaine le culte de la vie et de la volonté de puissance, à Richard Wagner, Bach et Beethoven — ou même Bizet — Sophocle, Racine et Goethe.

Et la critique contemporaine, tout en rendant largement hommage au plus puissant génie d'artiste qu'ait produit l'Allemagne moderne, reconnaît souvent, avec Nietzsche, que l'idéal wagnérien ne saurait être le *credo* artistique et philosophique des hommes d'aujourd'hui. Elle hésite à égaler Wagner aux héros authentiques du germanisme, à un Luther ou à un Goethe, à un Bach ou à un Beethoven. Ceux-ci sont des natures robustes et saines, d'une admirable vitalité, chez qui l'énergie apparaît concentrée et comme ramassée en un point unique pour se développer harmonieusement dans toutes les directions. Wagner au contraire est une nature extrême et désharmonique, ballottée entre un instinct de puissance exalté et un mysticisme religieux qui aspire au nirvâna. Son art, vibrant et frémissant d'émotion, n'a pas sa source, comme chez les grands génies de la culture allemande, dans la plénitude d'une personnalité où surabonde la vie,

mais dans les dissonances grandioses d'une nature douloureuse et déchirée. Il ne saurait donc être le prophète des temps nouveaux. Il a, dans son drame intégral, fondu en un ensemble puissant toutes les créations des époques fécondes où naquirent les religions, les cosmogonies et les mythes. Son œuvre résume l'œuvre des siècles primitifs; elle suggère avec une intensité prodigieuse l'idée des énergies qui ont créé jadis la culture allemande et européenne. Elle n'est pas une anticipation de l'avenir, elle n'est pas la vision prophétique des forces latentes qui sommeillent au cœur de la nation et déterminent la tâche des générations futures. Avec la magie toute-puissante de ses accents, elle est, selon M. Max Graf, le chant de harpe qui accompagne le crépuscule des vieux dieux, le soupir d'agonie d'une culture qui touche à sa fin.

L'idéal vers lequel s'oriente l'Allemagne moderne n'est plus, semble-t-il, le romantisme wagnérien. Elle ne cherche plus à réaliser l'œuvre d'art intégrale, le grand drame mythique qui, dans ses symboles exprime les plus profondes idées de la philosophie et de la religion. Elle appellerait plutôt de ses vœux — nous l'avons indiqué plus haut — l'avènement d'un art goethéen, d'un idéal de mesure et d'harmonie, de maîtrise de soi et d'acceptation vaillante et virile des réalités de la vie. Il lui faut donc chercher par delà le wagnérisme la formule, non découverte encore, de cet art qu'elle souhaite sans l'avoir trouvé.

II

Dans le domaine des arts plastiques aussi, l'Allemagne s'est efforcée de réaliser, par le concours de l'architecture, de la peinture et de la sculpture, l'œuvre d'art synthétique. En d'autres termes, elle a abordé la tâche difficile de créer, pour l'habita-

tion moderne, un style harmonieux et exactement adaptés aux besoins de la vie contemporaine. Ce n'est d'ailleurs guère que dans ces derniers temps, semble-t-il, que les artistes allemands ont pris clairement conscience des termes exacts dans lesquels se posait le problème et qu'ils ont commencé à se rapprocher de la solution.

L'évolution économique qui s'est accomplie au cours du XIX^e siècle a évidemment entraîné de profondes modifications dans les conditions de la vie matérielle. Pour la construction des édifices publics ou des demeures privées, pour la disposition et la décoration des maisons et des appartements, les architectes se sont trouvés en présence d'exigences nouvelles. D'autre part, des innovations techniques d'importance capitale se produisaient. L'emploi du fer et du verre comme matériaux de construction se répandait de plus en plus et donnait lieu à de nouvelles possibilités architectoniques. Puis, dans un grand nombre de cas, notamment dans la confection des meubles et ustensiles, le travail mécanique de la machine venait remplacer le travail à la main de l'ouvrier. Ainsi l'artiste moderne se voit en face de besoins nouveaux et il dispose, pour les satisfaire, de ressources techniques nouvelles. La force même des choses imposait donc au XIX^e siècle la tâche de se créer un style original en harmonie avec les conditions d'existence contemporaines.

Or, l'Allemagne essaye d'abord de se tirer d'affaire par l'imitation des styles anciens. Les artistes pastichent le style grec, ou le style gothique, ils s'inspirent de la Renaissance italienne ou de la Renaissance française. Bref ils reproduisent les formes du passé au lieu d'aborder franchement le problème de chercher des formes nouvelles. Aussi tombent-ils souvent dans la convention, dans l'artificiel. Ils produisent des œuvres dépourvues de « vérité » architecturale, des œuvres dont la forme est factice et ne résulte

pas nécessairement de la destination que doit avoir l'édifice et des matériaux employés pour sa construction. Souvent aussi ils remplacent les matériaux authentiques par des matériaux de moindre valeur — la pierre, par exemple, par le plâtre ou le stuc — sans vouloir considérer que la nature des matériaux employés doit déterminer les formes architectoniques et que toute espèce de « simili » est anti-artistique au dernier point.

A ce point de vue, l'art industriel qui se développe dans le nouvel Empire allemand au lendemain de la guerre de 1870 marque un point culminant de mauvais goût. Il élève à la hauteur d'un principe l'imitation à la machine et en matériaux de bas prix des ornements extérieurs faits à la main avec des matériaux de bon aloi à l'époque de la Renaissance allemande, du « Baroque » ou du « Rococo ». Mettant son orgueil à fabriquer des produits à bon marché, à la portée des bourses les plus modestes, il a répandu son affreuse pacotille en quantités énormes dans toutes les maisons allemandes, même les plus modestes, et il a ainsi véritablement perverti le goût public, dans les classes moyennes et jusque dans les basses classes de la population. Par ses soins on voit se répandre partout le simili-bronze en zinc recouvert d'un enduit, le simili-cuir en papier, les vitraux de papier transparent collé sur une simple vitre et imitant les baguettes de plomb des vitraux authentiques, les pots à bière surchargés de motifs Renaissance ou ornés de scènes rustiques, les faïences lourdement décorées à l'aide de décalcomanies, les moulures en papier mâché, les peintures imitant le bois ou le marbre. Et les industriels qui exploitaient cette branche de l'industrie ne se sont pas contentés d'inonder de leurs produits le marché national, ils ont exporté leur camélote d'art à l'étranger, notamment en Angleterre et en Amérique, où elle excitait bien entendu le mépris de toute personne douée de quelque sens artis-

tique, mais où elle trouvait néanmoins des acheteurs à cause de son bas prix. Or, tout n'a pas été profit dans cette spéculation. Si aujourd'hui encore l'opinion internationale se montre très sceptique à l'endroit du « goût » germanique et assez disposée à mépriser en bloc la production artistique de l'Allemagne, cet état d'esprit s'explique très certainement pour une large part par le fait que, pour l'étranger, l'art allemand est surtout représenté par cette pacotille prétentieuse et de mauvais aloi que la partie cultivée du public allemand exècre et condamne elle-même avec la plus grande sévérité.

Il serait fort injuste, aujourd'hui, de continuer à juger l'art allemand contemporain d'après ces médiocres produits d'une industrie peu scrupuleuse. Sans doute les Allemands continuent à exporter leur camelote d'art et à orner leurs maisons de prétentieuses horreurs en « faux ». Mais parmi l'élite cultivée se développe depuis une dizaine d'années environ un mouvement de vigoureuse réaction contre les errements du passé. Les promoteurs de ce mouvement, s'inspirant des principes de l'art décoratif anglais, se sont efforcés de susciter en Allemagne un art sincèrement moderne et germanique. Ils renoncent résolument au pastiche, des formes anciennes, estimant que notre époque a le devoir de se créer des formes originales et qui lui soient propres. Ils proscrivent surtout impitoyablement l'imitation à vil prix d'ornements extérieurs, empruntés à l'art du passé. Ils posent en principe que l'usage des matériaux de bon aloi et la probité de l'exécution sont une condition *morale* indispensable à la production d'une œuvre de caractère artistique. Ils veulent que la forme d'un objet mette en évidence sa destination et la matière dont il est fait.

Et en même temps qu'ils rompent nettement avec les erreurs de leurs devanciers et proclament hautement ce principe fondamental de la « vérité » et

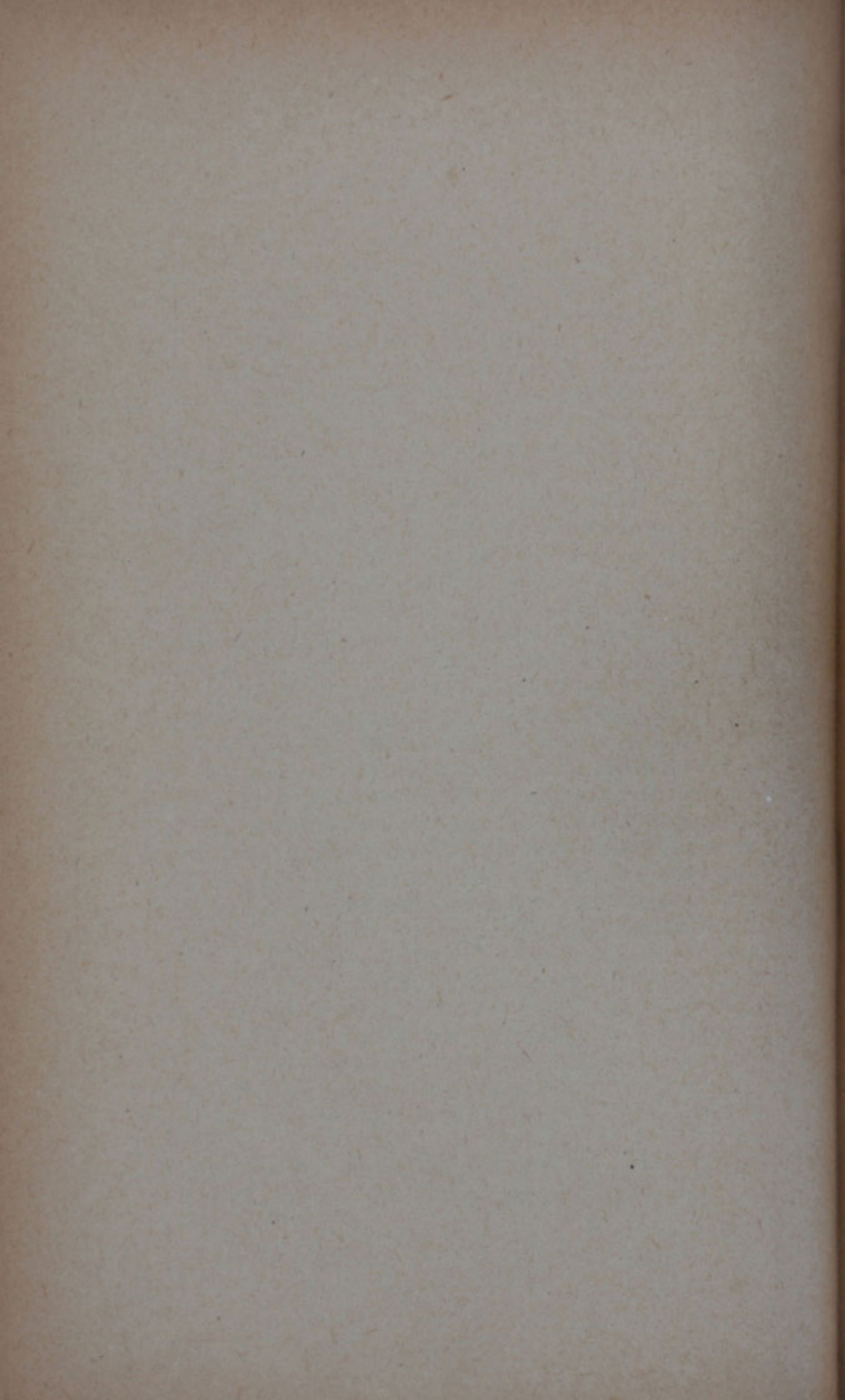
de la loyauté sans lequel aucun art digne de ce nom n'est possible, ils posent également les principes généraux qui doivent présider à l'élaboration des formes nouvelles.

Au lieu de porter leur attention sur l'objet isolé, ils prennent pour unité la chambre, l'intérieur, la maison entière. Leur but est de créer des œuvres d'art synthétiques, des *ensembles* exactement adaptés à leur destination, où la disposition architectonique, où la tonalité générale, où chaque motif décoratif, chaque objet du mobilier concourt à faire naître une impression totale de parfaite convenance, d'harmonie et de clarté. Ils ne se bornent pas, d'ailleurs, à créer des intérieurs de prix élevés, à l'usage de la classe riche. Ils s'efforcent aussi de travailler pour les bourses les plus modestes. Et ils sont arrivés, dans cet ordre d'idée, à créer des séries de meubles entièrement faits à la machine, mais de bonne qualité et de travail irréprochable, et qui peuvent concourir, au point de vue du prix, avec la camelote prétentieuse qui encombre encore pour l'instant les grands magasins de meubles d'Allemagne.

La critique allemande fonde les plus grands espoirs sur ce mouvement artistique qui date d'une dizaine d'années à peine et qui peut être appelé à un brillant avenir. Aujourd'hui déjà les promoteurs, isolés à l'origine, de cette rénovation de l'industrie d'art ont fait école. Des centres régionaux importants se sont constitués notamment à Darmstadt, à Dresde, à Vienne, à Munich. Très discuté et critiqué à l'origine, l'art allemand nouveau a affirmé sa valeur non seulement dans des expositions locales comme celle de Darmstadt en 1901, qui fut la première manifestation imposante de la nouvelle école, mais aussi aux expositions internationales, à celle de Saint-Louis en particulier où son succès a été très vif.

Il serait sans doute prématuré de vouloir prophétiser quel sera le sort d'une tentative si récente. Il

est, par contre, dès à présent certain qu'elle s'inspire d'une idée féconde et qui, sous une forme ou sous une autre, finira certainement par se réaliser. Notre époque aspire évidemment à enfanter un art probe, pratique, sobre qui bannit toute ornementation parasite, qui vise à créer, par la collaboration de l'intelligence technique et du goût artistique, des formes à la fois rationnelles et esthétiquement satisfaisantes, qui ne se borne pas à édifier pour quelques riches de somptueuses demeures de luxe, mais qui sache aussi descendre vers le peuple, parer d'un peu de beauté le milieu où s'écoule l'existence des humbles. A ce point de vue la naissance de ce nouvel art synthétique qui cherche à faire de la maison moderne entière une œuvre d'art, à lui donner un style dans l'ensemble comme dans les détails, est peut-être un fait plus important que l'avènement, en peinture ou en sculpture, de telle ou telle tendance nouvelle. L'Allemagne d'aujourd'hui a compris très nettement les devoirs nouveaux de l'art envers la vie; elle a formulé les principes d'une réforme artistique des plus intéressantes. Il reste à voir, maintenant, dans quelle mesure ses artistes sauront réaliser le programme qu'ils se sont donné, dans quelle mesure aussi le public, soit en haut, soit en bas de l'échelle sociale, secondera leurs efforts et se montrera capable de cette aspiration vers le beau sans laquelle un art synthétique et collectif ne saurait se développer.



CONCLUSION

Si, parvenus au terme de notre esquisse, nous essayons de formuler l'impression d'ensemble que laisse le spectacle de l'évolution allemande moderne, je crois qu'un sentiment s'impose tout d'abord à nous et prime tous les autres : celui de l'étonnement en présence du développement prodigieux qu'a pris la force allemande au cours du siècle écoulé.

A début du *xix^e* siècle l'Allemagne n'existe pas comme grande puissance. Le Saint-Empire romain n'est qu'une ruine et s'effondre lamentablement au milieu de l'indifférence générale. Il n'y a plus d'Allemagne. Il n'y a que des princes allemands, profondément divisés, jaloux les uns des autres, uniquement soucieux de leurs médiocres intérêts dynastiques, prêts à toutes les bassesses et à toutes les félonies pour sauvegarder ou fortifier leur précieuse souveraineté, incapables de subordonner leurs fins égoïstes à un intérêt national, toujours disposés au contraire à pactiser avec l'étranger, au besoin même à faire la guerre à leurs compatriotes s'ils espèrent tirer quelque profit de leur trahison. Dans cette nation désunie et impuissante, pas de vie politique. Partout le régime de l'absolutisme monarchique; souvent un despotisme déprimant, accepté par les populations avec une docilité qui confine au servilisme. Tenus rigoureusement à l'écart des affaires publiques, paysans et citadins, artisans et

bourgeois subissent passivement l'impérieuse et tracassière tyrannie de l'Etat et de ses bureaucrates, se désintéressent complètement de l'existence nationale et se confinent dans le cercle borné de leurs occupations privées. La vie économique de la nation est d'ailleurs étroite et mesquine; la population est clairsemée, le pays pauvre, les capitaux rares, l'industrie à peu près nulle. — Pour s'évader de cette misère, une seule issue demeure ouverte : la pensée et l'art. L'élite intellectuelle s'y engage en un magnifique élan d'enthousiasme. Et dans cette Allemagne morcelée, humiliée, à demi ruinée par les guerres et les invasions s'épanouit une culture littéraire et philosophique qui constitue le plus beau titre de gloire, peut-être, de la nation. L'Allemagne passe dès lors pour la terre classique de l'idéalisme et du rêve. Comme l'Angleterre s'est emparée de la mer et la France de la terre, il ne reste à l'Allemagne, suivant un dicton connu, que le royaume de l'air. Elle s'y crée un empire d'une incomparable splendeur.

Or voici que, dans cette nation arriérée, déshéritée au point de vue des réalités terrestres, éprise, semblait-il, de chimères et de mirages, se développe l'esprit d'entreprise. Et il apparaît bientôt que, de tous les peuples occidentaux, le peuple allemand est le plus heureusement doué, peut-être, pour réussir dans la lutte économique. Dans son élan prodigieux, non seulement il rattrape et dépasse les nations romanes qui l'avaient longtemps précédé dans la voie du progrès matériel, mais il menace aujourd'hui l'Angleterre même dans son antique suprématie industrielle et commerciale.

Il se révèle que ce peuple un peu lourd et lent, mais robuste et sain, constitue pour le développement d'une civilisation capitaliste un terrain exceptionnellement favorable. L'Allemand n'est point artiste, ni voluptueux, ni passionné à la façon des Romains. Il n'est pas, comme eux, amoureux de

farniente, de loisir, de vie en beauté, de sociabilité gaie. Sérieux et fort, travailleur opiniâtre et consciencieux, il est façonné d'ancienne date à une sévère discipline morale, soumis de bonne heure aussi à un rude dressage militaire. Et voici que, dans cette nature sans grâce et sans brillant, mais solide et endurante, grandit une volonté de puissance vigoureuse, patiente, méthodique, capable de poursuivre avec une inlassable persévérance le but qu'elle s'est une fois donné, sans jamais se laisser distraire par un caprice ou une passion, sans jamais se laisser rebuter par une difficulté ou un obstacle. L'Allemand veut la puissance, non pas tant par désir personnel de se mettre en avant, de se faire valoir, non pas même tant en raison des avantages matériels qu'elle peut procurer : il la veut *pour elle-même*, parce qu'elle est la mesure de la valeur vraie d'un homme, d'un groupe ou d'un parti, d'un peuple.

Et il est poussé vers l'entreprise par une loi économique, en vertu d'une nécessité qui s'impose à lui fatalement. L'Allemand, comme nous l'avons déjà indiqué, est extraordinairement prolifique. L'accroissement annuel de la population de l'Empire est, pour la période de 1816 à 1905, de 1,01 %. Pour les années 1900 et 1905, il atteint 1,50 et 1,45 %. La population a passé de près de 25 millions d'habitants en 1816 à plus de 36 millions en 1855 et plus de 60 millions en 1905. Vers 1820 la France avait 4 millions d'habitants de plus que l'Allemagne. Un peu avant la moitié du siècle les deux pays ont l'un et l'autre environ 34 millions 1/2 d'habitants. Aujourd'hui l'Allemagne en compte plus de 20 millions de plus que nous et l'écart augmente sans cesse. Ces chiffres montrent éloquemment combien la natalité allemande l'emporte sur la natalité française; combien, par conséquent, les familles nombreuses sont plus fréquentes en Allemagne que chez nous.

Or, c'est là une circonstance au plus haut point favorable pour le développement du capitalisme. Les excédents annuels de population ont fourni à l'Allemagne l'armée de travailleurs dont l'industrie a besoin pour pouvoir se développer. Et, dans les classes aisées de la population, l'esprit d'entreprise s'est largement développé. Le père de famille allemand n'a pas l'ambition, comme chez nous, de léguer à ses enfants une situation toute faite et des rentes assurées. Il lui donne une forte éducation, l'équipe solidement pour le combat de la vie, puis lui laisse le soin de se faire sa place au soleil. Sous peine de déchoir, de tomber au-dessous du niveau qu'ont atteint ses parents, il faut que le jeune homme peine et s'évertue. Ainsi, la fécondité de la race a été pour l'Allemagne un stimulant des plus énergiques dans son élan vers la richesse et le pouvoir.

Et cet effort vers la puissance s'enfle et grandit dans toutes les régions de la vie allemande, dans tous les domaines de l'activité humaine. Il se montre chez les individus, chez les partis politiques, chez les groupes sociaux, chez les Etats. Il s'affirme au sein de la collectivité allemande tout entière sous la forme de l'impérialisme et de la politique mondiale. Il tend vers la prééminence militaire, navale, diplomatique, vers l'hégémonie économique, industrielle, commerciale, vers la primauté scientifique — car la science est aussi une forme du pouvoir humain et c'est certainement à la science allemande que l'Allemagne doit une bonne partie de ses succès. La volonté de puissance prend le pas, peu à peu, dans l'âme allemande sur l'aspiration vers la culture et la repousse, insensiblement, au second plan. Le culte de l'art se ralentit ou plutôt change de nature : l'art n'est plus regardé comme une fin en soi, mais comme un adjuvant de la vie. Et l'on voit grandir, parmi les Allemands, le culte de la force. Ce qu'ils adorent ce n'est d'ailleurs pas, sachons le reconnaître, la force brutale, tyran-

nique, capricieuse, arbitraire, qui opprime stupidement, par bon plaisir, et qui est la négation du droit. Leur culte va à la force intelligente, réfléchie, qui s'impose légitimement par sa vertu propre, parce qu'il est non seulement inévitable mais encore utile, sage, normal que la force prime la faiblesse, que la *monade* supérieure se subordonne la *monade* inférieure. Ils révèrent la Force qui est *en même temps* le Droit, parce qu'elle est l'expression d'une supériorité vraie qui *doit* équitablement être reconnue et respectée.

Il faut constater, en outre, que l'effort vers la puissance est, chez les Allemands, aussi ordonné que possible.

Le régime de la libre concurrence, en instituant la guerre de chacun contre tous, en stimulant ainsi au plus haut point l'égoïsme individuel renferme incontestablement en lui-même un principe anarchique et dissolvant. Il peut, comme jadis en Italie au temps de la Renaissance, susciter des individualités exaspérées qui luttent désespérément pour la prééminence et se détruisent inexorablement les unes les autres. Or c'est un fait très remarquable que le développement du régime de la libre entreprise en Allemagne n'a pas entraîné de conséquences de ce genre. La concurrence entre les individus ou entre les collectivités y est fort vive, mais elle ne dégénère jamais en convulsions désordonnées.

La lutte pour l'hégémonie politique a été très longue et très ardente entre les Etats allemands : elle s'est dénouée finalement par la guerre. Mais une fois que la force eut rendu son verdict, on a vu au bout de peu de temps se calmer les antipathies, s'apaiser les haines. Et au lieu de s'attarder en d'inutiles rancunes ou de gaspiller sa force en de vaines rébellions, l'Allemagne a rapidement accepté l'ordre de choses nouveau qui lui était imposé et a uni toutes ses forces en vue des luttes politiques ou éco-

nomiques européennes ou mondiales. — De même la lutte entre les partis politiques est acharnée et persistante. Mais elle n'a presque jamais abouti à des troubles graves. — La lutte des classes est plus sérieuse peut-être que partout ailleurs. Mais elle n'affecte pas un caractère révolutionnaire. Même chez les irréconciliables adversaires de l'Etat capitaliste, chez les socialistes allemands, la mentalité réformiste tend de plus en plus à prévaloir. Ils condamnent sans réserves tout appel à la violence, toute tentative pour réaliser leurs fins par un coup de force; ils répudient nettement l'antimilitarisme, le recours à la grève générale. — La concurrence industrielle et commerciale est très âpre et l'initiative individuelle très vigoureuse et très hardie. Mais l'Allemagne terre classique des cartels, des grandes associations patronales et ouvrières, est certainement aussi l'un des pays où l'on a le plus fait pour régulariser la production, pour instituer un contrôle sur le marché des échanges, pour limiter par conséquent la concurrence, pour restreindre la fréquence des crises et en diminuer l'acuité.

En résumé : l'effort individuel est très intense en Allemagne; mais il n'a pas pour conséquence l'individualisme anarchique. Et ce fait s'explique peut-être par un trait de race bien connu. L'Allemand éprouve à un moindre degré que d'autres peuples le besoin de développer sa personnalité *complète*. Volontiers il se confine dans quelque occupation spéciale à laquelle il se donne tout entier. Volontiers il sacrifie une portion de son individualité, il se restreint, selon la forte expression allemande, à n'être qu'un *Teilmensch*, une fraction d'homme, un spécialiste qui accomplit avec une supériorité marquée telle ou telle besogne très particulière sans se préoccuper de ce qui existe en dehors du domaine soigneusement délimité où il se cantonne. Pour cette raison aussi il aime à s'associer, à se subordonner. Il aime à s'agréger à ces innombrables *Verein* de

toutes sortes qui pullulent en Allemagne. Et il aime à se sentir partie intégrante d'une vaste organisation dont il constitue un rouage plus ou moins essentiel. Il est heureux d'associer sa destinée individuelle au sort de quelque vaste entreprise à la réussite de laquelle il se dévouera. En un mot il a l'instinct de la discipline. Il sait *obéir* et aussi *commander*; il sait exécuter ponctuellement les ordres reçus comme il sait aussi déployer de l'initiative dans la sphère qui lui est assignée. Le peuple allemand fournit ainsi des matériaux humains admirables pour édifier les énormes organismes de toutes sortes que tend à constituer le régime de l'entreprise : armées nationales, grandes administrations, vastes entreprises financières, industrielles, commerciales, syndicats ou cartels. Il n'est pas jusqu'au domaine de l'art où il ne cherche à réaliser l'œuvre synthétique soit sous forme de drame musical, soit sous forme de construction stylisée dans toutes ses parties. Et ce goût d'association, de subordination, est inné chez l'Allemand. Il n'est pas obligé de *se résigner* à la discipline. Il la pratique avec joie. Il est spécialiste avec volupté, sans regret des choses qui resteront éternellement en dehors de son horizon. Il se renferme dans les limites de sa compétence, dans son *Fach*, avec une certaine joie austère, nuancée souvent d'un peu de dédain ou d'ironie amusée à l'endroit du dilettante qui se mêle de ce qu'il connaît mal, qui prétend discuter *de omni re scibili*, et tranche avec aplomb des plus hautes questions de politique ou de religion, d'art ou de morale. Son sérieux, sa *Gründlichkeit*, méprise d'instinct les improvisateurs, les bousilleurs, les hommes « universels » qui touchent à tout avec une égale audace et une égale incompétence. Il met son amour-propre à ne pas s'aventurer hors du domaine qu'il connaît. Ou bien, plus simplement, il manque de curiosité : l'univers finit pour lui aux limites de sa spécialité.

Cet instinct de la discipline, ce sens de la hiérarchie si répandu en Allemagne a pour conséquence, d'abord, l'attitude somme toute conservatrice de la nation. La pensée individuelle est en Allemagne d'une extrême hardiesse; elle ne recule devant aucun problème et les examine tous avec une entière indépendance. Mais en définitive elle répugne aux solutions radicales. En matière religieuse, l'Allemagne n'est ni « athée » ni « cléricale ». Elle ne répudie aucune des conquêtes du rationalisme scientifique. Mais elle garde toujours une sincère vénération pour la sagesse instinctive qui s'exprime par l'évolution religieuse de l'humanité. Et elle s'efforce de concilier de son mieux la Science et la Foi, la vérité rationnelle et la vérité traditionnelle. De même en matière politique elle cherche à accorder le principe d'autorité et le principe démocratique. Elle n'admettrait plus l'absolutisme despotique. Mais elle conserve un respect spontané pour la monarchie, pour la hiérarchie établie, pour les autorités « compétentes ». La démocratie allemande ne réclame pas d'être *seule* maîtresse des destinées de la nation. Elle accepte volontiers de partager le pouvoir avec un chef suprême qu'elle ne se donne pas, mais qui lui est donné par la tradition.

Puis il semble que, grâce à son sens de la discipline et de l'ordre, l'Allemagne s'élève progressivement à une conception *solidariste* de la vie qui vient peu à peu corriger et compléter la conception *agonale* de la libre concurrence. C'est par là, je crois, que son évolution mérite le plus notre admiration. Le développement des partis politiques, des groupements sociaux, des syndicats patronaux ou ouvriers, l'extension grandiose qu'ont prise les œuvres d'assurance sociale nous montre un progrès croissant de l'idée de solidarité. Au déchainement de la concurrence universelle, à la guerre de chacun contre tous se substitue graduellement la conscience de la nécessité de l'effort *solidaire* vers la puissance. Après

la période de grands bouleversements, d'instabilité, d'insécurité causée par le développement du régime de la libre entreprise, l'Allemagne attend et espère l'avènement d'un ordre économique et social mieux assuré, d'une hiérarchie plus stable, d'une « foi » morale moins incertaine. Après son colossal effort vers l'hégémonie politique et la richesse matérielle, elle aspire à une renaissance de l'élan idéaliste vers la culture et vers l'art. Ce sont là de belles perspectives assurément. Si incertaines qu'elles soient, il suffit qu'elles n'apparaissent pas comme irréalisables pour que les Allemands aient le droit de regarder avec une légitime fierté le chemin parcouru et puissent envisager avec quelque optimisme, l'avenir vers lequel ils marchent.

Il nous reste, maintenant, à constater, que pour l'instant, la conscience de la solidarité reste chez les Allemands à peu près exclusivement *nationale*. L'Allemand se sent de plus en plus solidaire des autres Allemands. Vis-à-vis des autres nations, il s'en tient le plus souvent au point de vue agonal de la libre concurrence. La force élémentaire du nationalisme allemand contemporain forme à cet égard un contraste saisissant avec son cosmopolitisme généreux d'il y a un siècle. L'impérialisme pangermanique si robuste et si combatif, si confiant dans sa force et dans son étoile, si énergique dans ses entreprises, si vigilant aussi et si enclin à prendre l'alarme, si prompt parfois à la menace, si décidé à repousser les sollicitations du pacifisme ou de l'internationalisme est assurément pour les autres peuples un exemple et un avertissement. Il signifie que l'ère de la concurrence n'est pas close, aujourd'hui encore, ni pour les individus, ni pour les peuples, et qu'en tout état de cause, d'ailleurs, une nation doit toujours maintenir intacte sa force.

Le nationalisme actuel de l'Allemagne doit-il être, pour longtemps, la conclusion de son évolution? Peut-être a-t-on le droit d'espérer qu'elle ne se rai-

dira pas indéfiniment dans cette attitude de combat et ne sera pas un obstacle à la réalisation d'un état moins anarchique dans le monde civilisé. Pourquoi, en effet, le peuple qui, dans son développement national a si bien compris la nécessité de la concurrence *et* de l'association, de l'émulation féconde *et* de la solidarité, ne s'élèverait-il pas, aussi, peu à peu du point de vue de la solidarité nationale à celui de la solidarité européenne et de la solidarité humaine ? De nombreux symptômes indiquent qu'à bien des points de vue, dans le domaine économique et social notamment, dans celui de la culture scientifique ou artistique aussi, cette évolution est depuis longtemps commencée, en Allemagne comme dans les autres pays. Peut-être n'est-il pas chimérique d'imaginer que le *xx^e* siècle — et c'est par cet espoir que nous voulons terminer notre étude — verra grandir et s'étendre la religion moderne de la solidarité, que nous nous rapprocherons peu à peu de cet idéal du « bon Européen » qu'à l'apogée de la ferveur nationaliste Nietzsche osait prêcher à ses compatriotes.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Mentalité <i>religieuse</i> et mentalité <i>scientifique</i> . — Le développement du rationalisme. — Antinomie moderne de la religion et de la science. — Répugnance de l'Allemagne pour les solutions radicales.	1
---	---

LIVRE I

L'ÉVOLUTION ÉCONOMIQUE

CHAPITRE I. — Le Développement du régime de l'entreprise.

DÉBUTS DU RÉGIME CAPITALISTE EN ALLEMAGNE. L'idéal de la *subsistance*. — Développement de la *libre entreprise*. — Émancipation économique de la Prusse au lendemain d'Iéna. . . 13

ETAPES DU DÉVELOPPEMENT DU CAPITALISME. L'Allemagne au début du siècle. — Période de 1800 à 1848. — Essor économique après 1848. — Vertige de spéculation au lendemain de 1870. — Les triomphes de l'industrie allemande à la fin du siècle. 17

CHAPITRE II. — Les Effets du régime de l'entreprise sur les formes anciennes de l'industrie.

I. INDUSTRIE DOMESTIQUE. Disparition du travail domestique chez le paysan. — L'industrie domestique des campagnes. — Grandes industries domestiques des villes. 27

II. LES MÉTIERS. Leur organisation ancienne. — Dissolution progressive du régime corporatif. — Le travail ouvrier menacé

par la concurrence de la grande industrie. — Décadence économique et sociale de la classe des artisans. 31

CHAPITRE III. — L'Entreprise capitaliste dans ses effets sur l'agriculture.

L'ÉVOLUTION AGRICOLE. Accroissement de la production au cours du siècle. — La loi de la concentration du capital ne s'applique pas à l'agriculture. — Substitution de l'exploitation individuelle à l'exploitation collective. — Liquidation de la propriété féodale. — Ses effets pour les grands propriétaires et pour les paysans. — Évolution des mœurs dans la classe rurale. . . 36

LA CRISE AGRICOLE. — Ses causes : concurrence des pays neufs, endettement de la propriété foncière. — Ses effets pour la noblesse et les paysans. — Diminution de l'importance à l'agriculture dans la vie nationale. 48

CHAPITRE IV. — L'Évolution sociale.

EFFETS SOCIAUX DU RÉGIME DE L'ENTREPRISE. Les classes anciennes : noblesse, classe moyenne, peuple. — Les classes modernes : l'aristocratie de l'entreprise et l'armée du travail. — Formation et évolution du prolétariat en Allemagne. 54

RÉSULTATS GÉNÉRAUX DE L'ÉVOLUTION ÉCONOMIQUE. Bienfaits et maux du régime de l'entreprise. — Symptômes d'une réaction contre le régime de la libre concurrence. 62

LIVRE II

L'ÉVOLUTION POLITIQUE

CHAPITRE I. — Le Problème de l'unité et de la liberté allemande.

I. IMPUISSANCE DE L'ALLEMAGNE AU DÉBUT DU SIÈCLE. — Absence d'unité et d'institutions libérales. 66

II. L'AUTRICHE. Politique de stabilité de Metternich. — L'Autriche hostile au mouvement unitaire et libéral. 72

III. LA PRESSE. La force prussienne. — Sympathies de la Prusse pour les aspirations unitaires. — La monarchie prussienne et les aspirations libérales : son évolution vers le régime constitutionnel. — Réformes de Stein et Hardenberg. 76

État de division de l'Allemagne. 82

CHAPITRE II. — L'Effort idéaliste vers la liberté et l'unité.

- I. LES ORIGINES DU LIBÉRALISME. Son caractère idéaliste initial. — Évolution « organique » des institutions politiques en Prusse. — Caractère « inorganique » de l'évolution politique des États du Sud de l'Allemagne. 84
- II. ÉVOLUTION DU LIBÉRALISME. Vers le nationalisme. — Vers le radicalisme. 98
- III. RÉVOLUTION DE 1848-49. Son explosion en Allemagne. — Le Parlement de Francfort. — Son impuissance en face des princes allemands. — Inutilité de ses efforts pour réaliser l'unité allemande. — Les causes de cet échec. 101

CHAPITRE III. — La Fondation de l'unité allemande.

- I. ORIENTATION NOUVELLE DES ESPRITS. Développement de l'esprit réaliste et positif. — Bismarck représentant typique de l'ère réaliste : sa volonté de puissance ; sa lucidité intellectuelle ; son impressionnabilité nerveuse. 109
- II. RÉALISATION DE L'UNITÉ ALLEMANDE. La conquête de l'Allemagne par la Prusse. — Le *Zollverein*. — Échec de l'Union. — La réaction en Allemagne et en Prusse. — Restauration de la force prussienne. — La lutte pour l'hégémonie avec l'Autriche : Sadowa. — La guerre de 1870 : ses causes ; responsabilités françaises et allemandes. — Restauration de l'Empire allemand. 115

CHAPITRE IV. — L'Empire allemand : sa politique extérieure.

- I. POLITIQUE EUROPÉENNE DE L'ALLEMAGNE. Ses tendances pacifiques. — Nécessité de développer la force allemande. — La France et l'Allemagne après 1870. — L'armée allemande. — Les alliances de l'Allemagne. — La paix armée. 130
- II. POLITIQUE MONDIALE. La « Grande Allemagne ». — Les Allemands hors d'Allemagne. — Intérêts allemands à l'étranger. — Constitution d'un empire colonial. 140
- III. IMPÉRIALISME ALLEMAND. Nationalisme et impérialisme. — Opposition d'intérêts entre l'agriculture et l'industrie allemandes. — Rôle arbitral du gouvernement. 148

CHAPITRE V. — L'Empire allemand : sa politique intérieure.

- I. LA VIE INTÉRIEURE DE L'ALLEMAGNE. Conception toujours plus réaliste de la conception de parti : aux luttes de *principes* se substituent des conflits de *classes* et d'*intérêts*. 156
- II. PARTI SOCIALISTE. Le socialisme utopique. — Évolution vers une activité toujours plus pratique. — Révolutionnaires et réformistes. — Le syndicalisme. 159
- III. PARTI LIBÉRAL. Ses origines idéologiques. — Il devient le parti de la bourgeoisie. — Évolution du parti national-libéral : il devient l'organe politique de la grande industrie. . . . 164
- IV. PARTI CONSERVATEUR. Autoritarisme et particularisme. — Ambitions positives des conservateurs. — Leur réconciliation avec Bismarck. — Ils s'érigent en défenseurs des intérêts de l'agriculture : le *Bund der Landwirte*. 163
- V. CENTRE CATHOLIQUE. 172
- VI. RÉSULTATS GÉNÉRAUX DE L'ÉVOLUTION DES PARTIS. Décadence de la vie parlementaire. — Disparition de tout idéalisme politique. — Les partis et l'Empereur. 174

CHAPITRE VI. — Idéalisme politique moderne.

- I. POLITIQUE SCOLAIRE. Laïcisation progressive de l'instruction publique. — L'Église garde néanmoins une part d'influence sur l'enseignement. — Caractère plus réaliste et plus démocratique de l'enseignement moderne. 179
- II. POLITIQUE SOCIALE. Association sociale et protection ouvrière. — Intervention de l'État allemand dans la question sociale. — Politique sociale de Bismarck : les lois d'assurance sociale. — Avènement de Guillaume II : ère de réformes, puis de réaction. — Renouveau d'idéalisme social dans l'Allemagne contemporaine. 186

LIVRE III

ÉVOLUTION DE LA PENSÉE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE I. — Renaissance du catholicisme en Allemagne au début du XIX^e siècle.

- I. LE DÉVELOPPEMENT DU RATIONALISME SCIENTIFIQUE TRANSFORME LA « RELIGION » DE L'HOMME MODERNE. 197
- II. DÉCLIN ET RELÈVEMENT DU CATHOLICISME ROMAIN AU DÉBUT DU

XIX^e SIÈCLE. Le catholicisme réformiste. — Déclin apparent du catholicisme romain. — Réaction vers les formes positives de la religion. — Alliance du trône et de l'autel contre la Révolution. — La lutte pour la « liberté » catholique. — Déclin du catholicisme réformiste. — Le mouvement romantique favorise les progrès du catholicisme parmi l'élite. — Progrès du catholicisme dans les couches profondes de la nation; les associations catholiques. 199

CHAPITRE II. — Progrès du catholicisme au cours du XIX^e siècle.

I. TRIOMPHE DU CATHOLICISME ROMAIN SUR LE CATHOLICISME RÉFORMISTE. — L'hermésianisme. — Le mouvement « catholique allemand ». — Les « vieux-catholiques ». 219

II. CONFLITS ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT. Émancipation progressive du catholicisme dans les deux premiers tiers du XIX^e siècle. — Le conflit entre la puissance pontificale et le nouvel Empire allemand. — Le *Kulturkampf*. — Réconciliation du Centre et du gouvernement. — Le Centre parti gouvernemental. — Guillaume II et le Catholicisme. — Catholicisme « politique » et catholicisme « idéaliste ». 222

CHAPITRE III. — L'Esprit protestant.

I. TENDANCES ESSENTIELLES DU PROTESTANTISME. « Semi-rationalisme » catholique et « irrationalisme » protestant. — Le protestantisme statue l'indépendance de la raison et de la foi. — Il tend à concilier la science et la religion. — Délimitation des domaines de la religion, de la métaphysique et de la morale. . . . 232

II. MYSTICISME PROTESTANT. L'élément mystique de la religion de Luther. — Le piétisme : ses caractères essentiels. — Son évolution aux XVII^e et XVIII^e siècles. — Le réveil. — Le piétisme moderne et contemporain. 239

III. SUBJECTIVISME PROTESTANT. Émiettement graduel du dogme; subjectivisme radical de Schleiermacher. — Élimination progressive des éléments historiques du christianisme; rationalisme du XVIII^e siècle; interprétation mythique des récits bibliques. — La religion dépouillée de son caractère absolu. . . 247

IV. TENTATIVES DE CONCILIATION ENTRE LA SCIENCE ET LA RELIGION. Le rationalisme du XVIII^e siècle. — L'idéalisme du XIX^e siècle :

le kantianisme; évolution moderne de la philosophie idéaliste.

— L'idéalisme protestant contemporain. 257

CHAPITRE IV. — L'Eglise protestante.

I. L'ORTHODOXIE PROTESTANTE. Restauration de la notion d'orthodoxie. — Orthodoxie et piétisme au *xix^e* siècle. — Conflit entre la tendance « positive » et la tendance « négative ». . . . 267

II. L'ÉGLISE PROTESTANTE. La notion d'Eglise au Moyen âge. — Le protestantisme oppose à l'institution de la hiérarchie ecclésiastique la notion du sacerdoce universel. — L'Eglise protestante sous la domination de l'État. — Rupture nécessaire entre l'Eglise et l'État. — L'Eglise officielle et les Églises libres. — Divorce entre l'Eglise officielle et l'esprit protestant. — Antinomie entre le subjectivisme protestant et la notion d'Eglise. 273

CHAPITRE V. — La Pensée libre.

I. MATÉRIALISME. Sa diffusion au *xix^e* siècle. — Causes de ses progrès. — Discrédit actuel du matérialisme auprès de l'élite cultivée. 287

II. POSITIVISME. Il se constitue en opposition avec le dogmatisme métaphysique. — Sa diffusion au *xix^e* siècle 296

III. PESSIMISME. Formation de la doctrine pessimiste. — Sa diffusion dans la seconde moitié du siècle. — Réaction anti-pessimiste. 301

IV. NATURALISME. Le nihilisme de Nietzsche. — La transvaluation des valeurs et le dionysisme. — Nietzsche est un des représentants typiques de l'âme moderne. 306

V. TENDANCES CONTEMPORAINES. Répugnances que rencontre en Allemagne le radicalisme nietzschéen. — Aspirations contemporaines vers un nouveau classicisme; le « retour à Goethe ». 313

LIVRE IV

L'ÉVOLUTION ARTISTIQUE

CHAPITRE I. — La Valeur de l'Art.

I. LE CULTE DE L'ART. Conception classique de l'art; le néo-hellénisme de Goethe. — La glorification de l'art chez les romantiques. — Diffusion du culte de l'art au *xix^e* siècle. . . . 319

II. RÉACTION CONTRE LE CULTE DE L'ART. L'art et la culture consi-

dérés comme produits de l'industrie. — Progrès du réalisme utilitaire. — L'art subordonné à la science. — L'art au service de la vie. — L'art démocratique. — Efforts du peuple vers l'art. 329

CHAPITRE II. — Romantisme, Réalisme et Impressionnisme.

I. LE ROMANTISME. Il est d'abord une continuation du classicisme. — Ses caractères : le subjectivisme. — Le lyrisme. — Évolution du romantisme vers un art national et populaire. . . 344

II. LE RÉALISME. Dissolution du romantisme. — Diffusion des tendances réalistes 356

III. L'IMPRESSIONNISME. Affinement progressif de la sensibilité nerveuse au XIX^e siècle. — Développement de l'impressionnisme en musique. — L'impressionnisme en peinture et en poésie. — Impressionnisme et « décadence » 360

CHAPITRE III. — L'Art synthétique.

I. L'ŒUVRE D'ART SYNTHÉTIQUE DANS LE DOMAINE DE LA POÉSIE ET DE LA MUSIQUE. — Correspondance des sensations. — Le drame musical wagnérien. — La critique du wagnérisme. . . . 370

II. L'ŒUVRE D'ART SYNTHÉTIQUE DANS LE DOMAINE DES ARTS PLASTIQUES. Recherche d'un nouveau style. — Période d'imitation des styles anciens. — Les tendances de l'industrie d'art contemporaine 376

CONCLUSION

VOLONTÉ DE PUISSANCE ET SOLIDARISME. Le développement de la force allemande. — L'instinct de l'ordre et de la discipline. — Passage d'une conception de la vie *agonale* à une conception *solidariste*. 383

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR, 26, RUE RACINE, PARIS

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Publiée sous la direction du D^r Gustave Le Bon

Collection in-18 jésus à 3 fr. 50 le volume

1^{re} SÉRIE. — Sciences physiques et naturelles

BOINET (E.), *Professeur de Clinique médicale.* — **Les Doctrines médicales. — Leur Évolution.**

La nécessité d'une doctrine directrice s'impose à la médecine, qui est à la fois un art par ses applications et une science par ses moyens d'étude. — Un vol.

BONNIER (Gaston), *Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.* — **Le Monde végétal.**

Dans *Le Monde Végétal*, l'auteur, avant tout, expose les faits qui éclairent la philosophie des sciences naturelles; il commente et discute les idées que les savants ont émises sur les végétaux. — Un vol. ill. de 230 fig.

BOUTY (E.), *Professeur à la Faculté des Sciences.* — **La Vérité scientifique. — Sa Poursuite.**

Mettre en lumière les caractères généraux de la vérité scientifique et le rôle que jouent l'expérience et le raisonnement dans sa découverte, tel est l'objet essentiel de ce livre. — Un vol.

BRUNHES (Bernard), *Directeur de l'Observatoire du Puy de Dôme.* — **La Dégradation de l'Énergie.**

Quand le public cultivé parle de « conservation de l'énergie », il croit en général à la conservation de « l'énergie utilisable » ou de la « capacité de produire du travail ». Non content de dénoncer, une fois de plus, le contre-sens si usuel, l'auteur a voulu dans ce livre en rechercher les origines historiques et en expliquer la genèse. — Un vol. illustré.

COMBARIEU (Jules), *Chargé du Cours d'Histoire musicale au Collège de France.* — **La Musique. — Ses Lois, son Évolution.**

Dans ce travail, l'auteur ne s'est pas contenté d'exposer en langage très clair, avec exemples à l'appui, les lois de la musique :

Il les explique, en rattachant un état donné de l'art et de la théorie à l'état correspondant de la vie sociale. — Un vol. illustré.

DASTRE, *Professeur de Physiologie à la Sorbonne, Membre de l'Institut.* — **La Vie et la Mort.**

Ce livre traite des questions relatives à la Vie et à la Mort au point de vue de la philosophie et de la science. — Un vol.

DELAGE (Yves) et **GOLDSMITH** (M.). — **Les Théories de l'Evolution.**

Le lecteur s'arrêtera avec plaisir sur une question qui intéresse l'humanité entière en raison de ses applications aux théories sociologiques. — Un vol.

DEPÉRET (Charles), *Doyen de la Faculté des Sciences de Lyon.* — **Les Transformations du Monde animal.**

Ce livre est destiné à exposer ce que nous savons, actuellement, des lois qui ont présidé aux transformations du monde animal, depuis l'apparition de la vie sur le globe jusqu'à nos jours. — Un vol.

HÉRICOURT (Dr J.). — **Les Frontières de la Maladie.**

Les frontières de la maladie, ce sont toutes les maladies qui laissent aux patients les apparences de la santé, et qui, par cela même, sont abandonnées à leur libre évolution dans leur phase maniable par l'hygiène, jusqu'à leur transformation en états graves, contre lesquels la thérapeutique est alors le plus souvent impuissante. — Un vol.

— **L'Hygiène moderne.**

Sous une forme toute nouvelle, l'auteur présente aux lecteurs un ensemble d'idées générales capables de les guider avec sûreté pour la solution de tous les problèmes concernant la conservation et la protection de leur santé. — Un vol.

HOUSSAY (Frédéric), *Professeur de Zoologie à la Sorbonne.* — **Nature et Sciences naturelles.**

Ce nouveau livre, accessible à tous les esprits cultivés et réfléchis, a pour noyau la plus originale tentative pour montrer, dans l'édification de la science, la continuité de pensée depuis l'antiquité jusqu'à notre époque. — Un vol.

LAUNAY (L. de), *Professeur à l'École des Mines.* — **L'Histoire de la Terre**

Faire une *Histoire de la Terre*, qui soit, à proprement parler, une Histoire, c'est-à-dire qui raconte simplement les faits du passé dans leur succession chronologique et qui ne devienne pas, pour cela, un roman, tel est le but difficile que s'est proposé M. Dr LAUNAY. — Un vol.

— **La Conquête minérale.**

Le but de cet ouvrage est d'étudier le rôle industriel, économique, social et politique de la richesse minérale dans l'histoire, en indiquant l'évolution subie, dans son mode de découverte, d'extraction et d'application dans l'industrie. — Un vol.

LE BON (Dr Gustave). — L'Évolution de la Matière.

Cet ouvrage présente un intérêt scientifique et philosophique considérable. L'auteur y a développé les recherches nombreuses que sous ces titres : *La Lumière Noire*, *La Dématérialisation de la Matière*, etc., il a publié depuis plusieurs années. — Un vol. illustré de 65 gravures photographiées au laboratoire de l'auteur.

— L'Évolution des Forces.

Ce livre est consacré à développer les conséquences des principes exposés par Gustave Le Bon dans son ouvrage *L'Évolution de la Matière*, dont le 18^e mille a paru récemment. — Un vol. illustré de 42 figures.

LE DANTEC (Félix), Chargé de Cours à la Sorbonne. — Les Influences Ancestrales.

L'auteur montre comment, de la seule notion de la continuité des lignées, on conclut sans peine aux principes de Lamarck et Darwin. Le premier livre de l'ouvrage est un véritable résumé de la biologie tout entière. — Un vol.

— La Lutte universelle.

Contrairement à Saint Augustin qui affirme que les corps de la nature se soutiennent réciproquement et « s'aiment en quelque sorte » M. LE DANTEC prétend, dans ce nouveau livre, que l'existence même d'un corps quelconque est le résultat d'une lutte. — Un vol.

— Philosophie du XX^e Siècle ★ DE L'HOMME A LA SCIENCE.

Les études biologiques de M. LE DANTEC, ses efforts pour placer la vie au milieu des autres phénomènes naturels, devaient l'amener à écrire une œuvre de synthèse. — Un vol.

— ★★ SCIENCE ET CONSCIENCE.

Science et Conscience nous est donné par M. LE DANTEC comme son dernier livre de Biologie. Son œuvre considérable ne saurait manquer d'avoir une grande influence sur la pensée moderne. — Un vol.

MARTEL (E.-A.). — L'Évolution souterraine.

Sous ce titre, l'auteur montre l'histoire souterraine de la planète c'est-à-dire l'évolution grandiose et continue de la Terre. — Un vol. illustré de 80 belles gravures.

MEUNIER (Stanislas), Professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle. — Les Convulsions de l'Écorce Terrestre.

Tous les amateurs de sciences voudront connaître le dernier mot de la géologie quant à l'explication des tremblements de terre et des volcans, et apprécier le rôle de ces terribles phénomènes dans l'harmonie de la nature. — Un vol.

STWALD (W.), *Professeur de Chimie à l'Université de Leipzig*. — **L'Evolution d'une Science**. — **La Chimie**, traduction du Docteur DUFOUR, *Professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Nancy*).

Ce livre est une pierre apportée à l'histoire de la chimie, et c'est aussi une contribution à l'histoire générale de la science. — Un vol.

PICARD (Émile), *Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne*. — **La Science moderne et son État actuel**.

M. PICARD s'est proposé de donner, dans ce volume, une idée d'ensemble sur l'état des sciences mathématiques, physiques et naturelles dans les premières années du **xx^e** siècle. — Un vol.

POINCARÉ (H.), *de l'Académie Française*. — **La Science et l'Hypothèse**.

M. POINCARÉ a réuni sous ce titre les résultats de ses réflexions sur la logique des sciences mathématiques et physiques. — Un vol.

— **La Valeur de la Science**.

Cet ouvrage a pour but de rechercher quelle est la véritable valeur objective de la science. — Un vol.

— **Science et Méthode**.

M. POINCARÉ a réuni dans cet ouvrage diverses études se rapportant à des questions de méthodologie scientifique. — Un vol.

POINCARÉ (Lucien), *Inspecteur général de l'Instruction publique*. — **La Physique moderne. — Son Évolution**.

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences.

L'auteur a pensé qu'il serait utile d'écrire un livre où, tout en évitant d'insister sur les détails techniques, il ferait connaître, d'une façon aussi précise que possible, les résultats si remarquables qui, depuis une dizaine d'années, sont venus enrichir le domaine de la physique et modifier profondément les idées des philosophes aussi bien que celles des savants. — Un vol.

— **L'Électricité**.

Dans ce volume, M. LUCIEN POINCARÉ étudie les modes de production et d'utilisation des courants électriques et les principales applications qui appartiennent au domaine de l'électrotechnique. — Un vol.

RENARD (Commandant Paul). — **L'Aéronautique**.

Ce volume embrasse l'aéronautique tout entière et bien qu'un tel sujet comporte nécessairement des parties abstraites, l'auteur a su exposer avec clarté les questions les plus arides sans rien sacrifier de la précision nécessaire et en se mettant à la portée de tous les lecteurs. — Un vol. illustré.

2^e SÉRIE. — Psychologie et Histoire.

AVENEL (Vicomte Georges d'). — *Découvertes d'Histoire Sociale.*

L'idée maîtresse de ce livre est que les évolutions économiques, en bien ou en mal, ne dépendent pas des changements politiques ou sociaux. — Un vol.

BINET (Alfred), *Directeur de Laboratoire à la Sorbonne.* — *Les Idées Modernes sur les Enfants.*

Depuis une trentaine d'années, en Allemagne, en Amérique, en Italie, en France, des médecins, des physiologistes et des psychologues ont cherché à introduire les méthodes scientifiques dans les choses de l'éducation. Voilà ce que l'auteur examine en toute impartialité. Son livre s'adresse aux pères de famille, aux éducateurs, aux hommes politiques et à tous ceux qui s'intéressent au problème de l'enfance. — Un vol.

— *L'Ame et le Corps.*

M. BINET a voulu montrer que les progrès récents de la psychologie expérimentale ont eu un retentissement sur les spéculations les plus hautes et les plus abstraites de la philosophie. — Un vol.

BIOTTOT (Colonel). — *Les Grands Inspirés devant la Science.* — JEANNE D'ARC.

Cette œuvre s'adresse également aux penseurs et aux simples curieux d'une explication scientifique de Jeanne d'Arc, l'héroïne du patriotisme. — Un vol.

BOHN (Georges). — *La Naissance de l'Intelligence.*

Ce volume est un exposé de l'état actuel des problèmes de la psychologie animale. — Un vol.

BOUTROUX (Émile), *Membre de l'Institut.* — *Science et Religion DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.*

Étude critique des principales solutions que reçoit actuellement, parmi les hommes qui réfléchissent, le problème des rapports de la religion et de la science. — Un vol.

BRUYSSSEL (Ernest van), *Consul général de Belgique.* — *La Vie Sociale. — Ses Evolutions.*

Ce livre expose dans son ensemble toute l'histoire de l'humanité. Il a pour but l'étude des idées sociales dès leur origine et à travers leurs évolutions, durant la succession des siècles. — Un vol.

CHARRIAUT (Henri), *Chargé de mission par le Gouvernement Français.* — *La Belgique Moderne, TERRE D'EXPÉRIENCES*

La plus haute leçon que se dégage de la Belgique moderne est celle de la puissance de la volonté réfléchie et de la grandeur que peut atteindre un pays, si étroites que soient ses frontières, lorsque chaque citoyen constitue un foyer d'énergie. — Un vol.

CROISET (Alfred), *Membre de l'Institut, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.* — **Les Démocraties Antiques.**

Faire connaître, par un exposé rapide, non seulement les traits saillants des institutions démocratiques de l'antiquité, mais aussi les grandes lignes de leur évolution et, autant que possible, les causes économiques, politiques, morales qui en ont réglé le développement ou déterminé le caractère, tel est l'objet du présent ouvrage. — Un vol.

CRUET (Jean), *Docteur en droit, Avocat à la Cour d'appel.* — **La Vie du Droit ET L'IMPUISSANCE DES LOIS.**

Cet ouvrage examine s'il n'y a pas, contre le droit du législateur et à côté de lui, un droit du juge et un droit des mœurs. Il convient d'apporter au moule dans lequel doit être coulée la pensée législative, certaines retouches ou corrections. Le législateur ne doit pas promettre ce qu'il ne saurait tenir. — Un vol.

DUBUFE (Guillaume). — **La Valeur de l'Art.**

Ce que représente l'art chez les divers peuples, les aspirations dont il est la synthèse, les besoins qu'il traduit, les éléments qu'il fournit à l'étude des civilisations, telles sont les questions abordées dans cet ouvrage.

GENNEP (A. van), *Directeur de la « Revue des Études Ethnographiques ».* — **La Formation des Légendes.**

C'est à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes de la production littéraire en général que s'adresse l'auteur dans ce livre original, bien documenté, agréable à lire et souvent amusant. — Un vol.

GUIGNEBERT (Charles), *Chargé du Cours d'Histoire ancienne du Christianisme à la Faculté des Lettres de Paris.* — **L'Évolution des Dogmes.**

Dans cet ouvrage, l'auteur s'est proposé d'établir que tout dogme naît, se développe, se transforme, vieillit et meurt, ainsi qu'il arrive à tous les organismes de la nature.

HANOTAUX (Gabriel), *de l'Académie Française.* — **La Démocratie et le Travail.**

Dans ce livre, d'un intérêt si actuel, M. Gabriel HANOTAUX apporte sa solution de la question sociale, mais, c'est la plus simple, la plus naturelle, la plus unie, la plus conforme à la marche des choses : la solution par le travail. — Un vol.

JAMES (William), *Professeur à l'Université de Harvard, Membre associé de l'Institut.* — **La Philosophie de l'Expérience,** traduit par E. LE BRUN et M. PARIS.

D'après M. W. JAMES, pour être un philosophe, il faut d'abord « une vision » portant sur « la nature intime du réel, » et ensuite une méthode par laquelle interpréter cette vision. — Un vol.

JANET (Dr Pierre), *Professeur de Psychologie au Collège de France.* — **Les Névroses.**

Cet ouvrage présente un résumé rapide d'un grand nombre d'études que l'auteur a publiées depuis vingt ans sur la plupart des troubles névropathiques. — Un vol.

LE BON (Dr Gustave). — **Psychologie de l'Éducation.**

Ce livre a été écrit pour tous les membres de l'enseignement, et au moins autant pour les pères de famille, soucieux de l'avenir de leurs fils. — Un vol.

— **La Psychologie Politique et la Défense Sociale.**

Sous ce titre, l'auteur de la *Psychologie des foules* fait voir que la plupart des grands mouvements populaires sont généralement une révolte de l'instinctif contre le rationnel. — Un vol.

LE DANTEC (Félix). — **L'Athéisme.**

Voici, nous dit l'auteur, un livre de bonne foi; et, réellement, le ton de l'ouvrage est tel qu'on pourrait se demander, le plus souvent, si l'on est en présence d'un plaidoyer pour l'athéisme ou pour la nécessité d'une foi religieuse. — Un vol.

LICHTENBERGER (Henri), *Maître de Conférences à la Sorbonne.* — **L'Allemagne moderne. — Son Évolution.**

Dans cet ouvrage on a essayé de donner, en quatre livres, un tableau sommaire de l'évolution économique, politique, intellectuelle, artistique de l'Allemagne moderne. — Un vol.

MACH (H.), *Professeur à l'Université de Vienne.* — **La Connaissance et l'Erreur**, traduction du Dr DUFOUR, *Professeur à la Faculté de Nancy.*

M. MACH est un physicien dont la pensée a été fortement influencée par la théorie de l'évolution. Selon lui, le but de la science est de mettre de l'ordre dans les données sensibles, et de chercher avec toute l'économie de pensée possible les relations de dépendance qui existent entre nos sensations. — Un vol.

MAXWELL (G.), *Docteur en médecine, Substitut du Procureur général près la Cour d'appel de Paris.* — **Le Crime et la Société.**

M. MAXWELL expose dans cet ouvrage les idées actuelles sur la nature et les causes de la criminalité qui lui paraît être un phénomène social normal. Il analyse l'acte criminel et son auteur dans les différentes variétés; la responsabilité pénale, l'aliéné criminel, la classification des criminels, l'évolution contemporaine de la criminalité politique, sont ensuite étudiés. — Un vol.

NAUDEAU (Ludovic). — **Le Japon moderne, son Évolution.**

L'auteur, capturé sur le champ de bataille de Moukden par les vainqueurs, et amené par eux au Japon, s'y attarda plus d'un an, car il sentait le désir intense de pénétrer leur mentalité. Aussi doit-on lire cet ouvrage si l'on veut connaître le Japon. — Un vol.

PICARD (Edmond), *Avocat à la Cour de Cassation de Belgique.* — **Le Droit pur.**

Ce livre est en quelque sorte un « Testament juridique », le legs d'un opulent patrimoine intellectuel accumulé au cours de l'existence prolongée de lutte et de travail du célèbre avocat et professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles. — Un vol.

PIÉRON (Henri), *Maître de Conférences à l'Ecole des Hautes Etudes.* — **L'Evolution de la Mémoire.**

Sous quelles formes se présente la mémoire ?

Quels sont les aspects et les limites de la mémoire humaine, en quoi consistent ses troubles et quels peuvent être ses progrès ?

C'est à ces diverses questions que le lecteur trouvera en ce livre une réponse, basée sur l'ensemble des faits actuellement établis par la psychologie objective, humaine et comparée. — Un vol.

PIRENNE (H.), *Professeur à l'Université de Gand.* — **Les Anciennes Démocraties des Pays-Bas.**

On verra dans ce livre comment furent résolus, jadis, des problèmes presque identiques à ceux qui s'agitent aujourd'hui. — Un vol.

REY (Abel), *Professeur agrégé de Philosophie.* — **La Philosophie moderne.**

Dans ce livre, l'auteur renouvelle les vieilles questions philosophiques de la matière et de la vie, de l'esprit et de la raison, du vrai et du bien, et les résultats déjà obtenus. — Un vol.

ROZ (Firmin). — **L'Énergie Américaine, ÉVOLUTION DES ÉTATS-UNIS.**

Ce livre essaie d'ordonner en une philosophie de leur histoire les études et les témoignages de toute sorte dont les États-Unis ont été l'objet depuis quelques années. — Un vol.

DERNIERS VOLUMES PARUS

COLSON (Albert), *Professeur de Chimie à l'Ecole Polytechnique.* — **L'Essor de la Chimie appliquée.**

En lisant cet ouvrage chacun peut tirer profit d'exposés concis qui embrassent la reproduction des pierres précieuses, les grandes industries chimiques, agricoles, métallurgiques et électriques, les chaux et ciments, les propriétés du radium, les pétroles et l'évaluation de leur puissance mécanique, la poudre sans fumée, l'industrie des couleurs et des parfums, l'hygiène moderne, etc.

OLLIVIER (Émile), *de l'Académie Française.* — **Philosophie d'une Guerre (1870).**

Ce livre a l'intérêt du plus passionnant roman. Nulle lecture ne saurait être plus instructive et prouver plus clairement aux pacifistes que les peuples ne sont pas libres d'éviter les guerres qu'un adversaire leur impose.



Bibliothèque de Philosophie scientifique

DIRIGÉE PAR LE D^r GUSTAVE LE BON

1^{re} SCIENCES PHYSIQUES

ET NATURELLES

La Science et l'Hypothèse, par H. POINCARÉ, membre de l'Institut (16^e mille).

La Valeur de la Science, par H. POINCARÉ (14^e mille).

La Vie et la Mort, par le D^r A. DASTRE, membre de l'Institut, professeur de Physiologie à la Sorbonne (10^e mille).

Nature et Sciences naturelles, par F. HOUSSAY, professeur à la Sorbonne (6^e mille).

Les Frontières de la Maladie, par le D^r J. HÉRICOURT (6^e mille).

Les Influences ancestrales, par FÉLIX LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne (9^e mille).

Les Doctrines médicales, par le D^r E. BOINET, professeur de clinique médicale (5^e mille).

L'Évolution de la Matière, par le D^r GUSTAVE LE BON, avec 63 figures (18^e mille).

La Science moderne et son état actuel, par EMILE PICARD, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne (10^e mille).

La Lutte universelle, par FÉLIX LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne (8^e mille).

La Physique moderne, par LUCIEN POINCARÉ, inspecteur général de l'Instruction publique (11^e mille).

L'Histoire de la Terre, par L. DE LAUNAY, professeur à l'École supérieure des Mines (8^e mille).

La Musique, par J. COMBES, chargé de cours au collège de France (7^e mille).

L'Hygiène moderne, par le D^r J. HÉRICOURT (8^e mille).

L'Électricité, par LUCIEN POINCARÉ, inspecteur général de l'Instruction publique (8^e mille).

L'Évolution des Forces, par le D^r GUSTAVE LE BON, avec 42 figures (10^e mille).

Le Monde végétal, par GASTON BONNIER, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, avec 233 figures (8^e mille).

Les Transformations du Monde animal, par CRISTIANE DEPERET, correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des Sciences de Lyon (7^e mille).

De l'Homme à la Science, par FÉLIX LE DANTEC (6^e mille).

L'Évolution souterraine, par E.-A. MARTEL, directeur de *La Nature* (80 figures).

La Vérité scientifique, sa poursuite, par EDMOND BOURX, membre de l'Institut, professeur de Physique à la Sorbonne.

La Conquête minérale, par L. DE LAUNAY, professeur à l'École des Mines.

La Dégénération de l'Énergie, par BERNARD BRUNHES, directeur de l'Observatoire du Puy de Dôme (6^e mille).

Science et Méthode, par H. POINCARÉ, membre de l'Institut (9^e mille).

L'Aéronautique, par le C^{te} PAUL RECARD (6^e mille).

2^{de} PSYCHOLOGIE ET HISTOIRE

La Philosophie moderne, par ABEL REY, professeur agrégé de Philosophie (6^e mille).

L'Âme et le Corps, par A. BINET, directeur du Laboratoire de psychologie à la Sorbonne (6^e mille).

Les grands inspirés devant la Science, par le colonel BOUTAT.

La Connaissance et l'Erreur, par ERNEST MACÉ, prof à l'Université de Vienne.

L'Athéisme, par FÉLIX LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne (10^e mille).

Science et Conscience, par FÉLIX LE DANTEC (6^e mille).

Science et Religion dans la Philosophie contemporaine, par EUGÈNE BOUTAT, membre de l'Institut (10^e mille).

La Valeur de l'Art, par GUSTAVE DE DEURE.

Psychologie de l'Éducation, par le D^r GUSTAVE LE BON (11^e mille).

La Vie du Droit et l'Impuissance des Lois, par J. CRUET, avocat à la Cour d'appel.

Le Droit pur, par EDMOND PICARD, sénateur, professeur à l'Université de Bruxelles.

La Vie sociale, par ERNEST VAN BRUYSEL, consul général de Belgique (6^e mille).

L'Allemagne moderne, par H. LACHENBERGER, maître de conférences à la Sorbonne (10^e mille).

Les Démocraties antiques, par A. CROISSET, membre de l'Institut (6^e mille).

Le Japon moderne, son Évolution, par LUDOVIC NÉDEAU (6^e mille).

Les Névroses, par le D^r PIERRE JANET, professeur de Psychologie au Collège de France.

La Naissance de l'Intelligence, par le D^r GEORGES BOURX (40 figures).

Le Crime et la Société, par le D^r J. MAXWELL, substitut du Procureur g^{ral} à Paris.