

LE SENS ACTUEL DE L'HUMANISME¹

Lors du congrès réuni en 1936 à Budapest par l'Institut international de coopération intellectuelle, dans le but de rechercher « le rôle des humanités dans la formation de l'homme moderne » – congrès dont les débats ont, dans la suite, été publiés sous le titre *Vers un nouvel humanisme* –, le représentant de la Hollande, le savant historien Huizinga, déclarait : « Si l'on me demande ce que c'est que l'humanisme, je répondrai franchement que je ne le sais pas ». De semblables aveux ont souvent fait entendre leur écho dans ce conclave choisi et, venus d'hommes parmi lesquels on remarquait un Thomas Mann et un Paul Valéry, ils ne peuvent pas ne pas donner à penser. Si, cependant, il m'est permis d'exprimer un avis après des personnalités comme celles qui viennent d'être citées, je dirais que, dans leur agnosticisme, les illustres délégués se montraient ou trop modestes ou trop ambitieux. « Trop modestes », dans la mesure où ils hésitaient à enfermer dans une formule un concept en plein développement ; « trop ambitieux », parce qu'ils refusaient de tenir compte de définitions antérieures, qui auraient pu leur servir de base de discussion. Quand, en général, un concept se dérobe à une définition systématique, il est d'une bonne méthode de chercher à le saisir historiquement ; et, précisément dans le cas de l'humanisme, cette dernière voie se serait avérée féconde.

Quel est en effet le contenu de représentations d'un terme dont le sens a varié selon les époques : l'élément fixe, l'élément limite à même d'en permettre la définition ? – L'idée d'un rapprochement de l'antiquité. À quelque moment de l'histoire que nous cherchions à le penser, l'humanisme se manifeste comme une tentative de mise en valeur du patrimoine gréco-romain, à tel point que, dans une acception générale, il est permis de parler d'humanisme à propos de toute circonstance dans laquelle l'antiquité a été sentie comme une imposante somme de biens spirituels, comme une force éducatrice encore vivante et active. Cela signifie, en premier lieu, que l'humanisme n'est pas immédiatement lié à un certain bagage de connaissances linguistiques ou archéologiques, ni enfermé dans le cadre étroit de l'École. Cela signifie également qu'il est un système de valeurs qui réfléchit comme un miroir les rapports de toute culture parvenue à maturité avec la plus ancienne et la plus originale des cultures de notre coin du monde.

Ces deux aspects sont mis en lumière dans une définition de M. Werner Jaeger, laquelle, pour notre discussion, peut constituer un excellent point de départ. « Dans une première acception – écrit l'annonciateur du troisième humanisme allemand – l'humanisme est un concept culturel élaboré par les Grecs au moment culminant de leur développement spirituel et fondé sur l'idée d'une éducation de l'homme aussi complète que possible. Ce concept a acquis la valeur d'une norme pour les peuples faisant partie de l'aire de civilisation hellénocentrique et, dans une seconde acception, il indique la synthèse de la culture et de l'éducation de ces peuples avec l'hellénisme : en d'autres termes, il n'est pas une simple dépendance causale ou historique, mais bien l'idée d'une imprégnation consciente de valeurs grecques, telle que l'ont réalisée pour la première fois, d'une manière exemplaire, les Romains »². Dans la définition de l'éminent helléniste, il entre un ou deux éléments sur lesquels je me propose de revenir plus loin. En même temps qu'eux, un trait est toutefois souligné sur lequel il est préférable de nous arrêter tout de suite et c'est – si je puis ainsi m'exprimer – la variabilité des aspects revêtus par l'humanisme, selon les époques et les circonstances. L'humanisme étant de par sa nature la synthèse d'éléments en partie changeants, en partie permanents, son caractère sera chaque fois déterminé par une composante que nous

¹ Fragment d'une leçon d'ouverture donnée, le 23 janvier 1946, à la Faculté des Lettres de l'Université de Bucarest.

² « Antike und Humanismus », dans *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin-Leipzig, 1937, p. 114.

pourrions qualifier d'« accidentelle ». En d'autres mots, si, dans ses grandes lignes, le patrimoine classique est resté le même depuis la fin du Moyen Âge jusqu'à nos jours, ce qui s'est modifié, c'est notre façon de le comprendre, laquelle à son tour est conditionnée par des circonstances propres à chaque nation et à chaque époque isolément. On s'explique des lors pourquoi l'humanisme italien ne ressemble pas de tout point à l'humanisme français, et aussi pourquoi, entre l'humanisme de la Renaissance, et le néo-humanisme allemand de la fin du XVIII^e siècle, il existe des différences qu'il serait imprudent de sous-estimer.

Pour m'en tenir à ces derniers exemples, il est évident aujourd'hui que, si l'humanisme de la Renaissance italienne n'a pas été, comme on l'a cru trop longtemps, une résurrection du monde antique, ou une explosion de vitalité païenne au milieu d'une société chrétienne, il n'en a pas moins été, dans le sens que nous avons cherché à préciser, une synthèse du christianisme et de la philosophie grecque, une tentative de conciliation de l'Évangile et de la métaphysique de Platon. Conçu, comme une réaction contre le mysticisme turbulent du XIII^e siècle, développé sous le signe d'un retour enthousiaste à la littérature et à la langue latines – garantie d'universalité et instrument de perfection formelle –, l'humanisme des XIV^e et XV^e siècles incarne, avant tout, la tendance primordiale de l'humanisme de tous les temps, à savoir la subordination des valeurs pratiques aux valeurs spirituelles et morales. C'est ce qui explique, d'une part, l'admiration presque religieuse professée par ses représentants les plus marquants pour Platon et l'hostilité pour le scientisme aristotélécien ; d'autre part, leur illusion d'avoir ainsi atteint les limites de l'activité de l'esprit, auquel, dans la conviction générale, il ne restait plus qu'à se prosterner devant la Vérité révélée une fois pour toutes dans la synthèse du platonisme et du christianisme.

L'ambiance différente dans laquelle devait se développer ce qu'on appelle le néo-humanisme allemand – avec une certaine approximation, entre 1760 et 1830 – si elle lui a imprimé, comme il fallait s'y attendre, un caractère à part, ne l'a pas exempté même de loin de ce qui, dans le cas de l'humanisme de la Renaissance, nous est apparu comme un leurre. À la croyance des platoniciens de Florence d'avoir atteint les limites de la connaissance, correspond, chez les artistes et penseurs de l'époque mentionnée, la croyance non moins profonde d'avoir découvert le Beau : un beau tout aussi absolu que la sagesse du chrétien avant la lettre qu'avait été Platon, tout aussi miraculeux dans sa perfection que n'importe quel enseignement révélé.

De Winckelmann à Guillaume de Humboldt, en passant par Lessing et Schiller, l'Allemagne du premier éveil national a de la sorte vécu l'illusion d'une Grèce de rêve – sans rapport avec celle de l'histoire – dont les incomparables habitants, artistes et penseurs hors ligne, auraient laissé paraître dans leur propre vie quelque chose de la règle d'or qui les guidait. Du domaine des créations plastiques, où l'auteur de *l'Histoire de l'art dans l'antiquité* avait cru les découvrir, « la calme majesté » et la « noble simplicité » semblaient être passées dans la façon d'être de ces créatures privilégiées, capables des spéculations les plus profondes et des envolées les plus hautes. C'est ainsi que nous avons eu *Les dieux de la Grèce* de Schiller et *l'Hyperion* de Hölderlin : image perpétuée jusqu'à nos jours d'une humanité enivrée d'harmonie, drapée dans sa propre beauté comme d'une chlamyde. C'est encore ainsi que nous avons vu se répandre l'illusion d'un paganisme épargné par le doute, affrontant triomphalement la vie, couronné de violettes...

Combien peu vérité il y avait dans ces créations d'esprits préoccupés par tout autre chose que par la compréhension historique c'est ce que laisse soupçonner le témoignage de Guillaume de Humboldt, selon lequel, pour ses contemporains, les Grecs auraient représenté « non pas un peuple utile à connaître, mais un idéal »³. Cependant la faute d'avoir attribué aux Grecs des qualités qu'ils n'ont pas eues, ou de les avoir généralisées avec légèreté – en répandant sur la civilisation grecque tout entière des traits propres à une seule de ses époques – est dépassée, à notre point de vue, par celle d'avoir cru que – réels ou imaginaires – les aspects favorables d'une civilisation peuvent être appropriés par imitation. Le mot d'ordre de Winckelmann : « le seul moyen de devenir grands – inimitables peut-être –, c'est pour les Allemands l'imitation des Grecs »⁴, donne la mesure de cette erreur, dont les échos – les uns dangereux, les autres plaisants – se font encore entendre parmi nous.

³ « Ueber den Charakter der Griechen », dans W. v. Humboldt's *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Preuss. Akad. der Wissensch., Berlin, 1903 et suiv., t. VII, 2, p. 609.

⁴ *Gedanken über die Nachahmung*, dans J. J. Winckelmann's *Werke*, hrsg. von C. L. Fernow, H. Meyer und J. Schulze, Dresden, 1808 et suiv., vol. I, p. 7.

Quelques années seulement se sont écoulées depuis qu'un écrivain roumain du plus haut mérite, le regretté Paul Zarifopol, montrait son mécontentement envers les adeptes de ce qu'il appelait « la religion classiciste » auxquels, entre autres griefs, il faisait le reproche de ne pas apprécier équitablement tout ce que l'humanité moderne a créé dans les domaines les plus variés et notamment dans celui de la littérature. Venue d'un esprit pondéré, bien que porté parfois au paradoxe, la sortie du pénétrant critique a pu être occasionnée par le zèle d'un fanatique, de l'espèce de ce professeur viennois d'avant la première guerre mondiale, dont il m'est revenu que, pour toute nourriture spirituelle, il se contentait de lire – depuis plusieurs dizaines d'années – *l'Odyssee*. Des excès de ce genre se rencontrent également chez les adorateurs d'autres « religions » que la religion classiciste, et leur constatation ne rend ridicules que ceux qui s'y livrent. Il semblerait toutefois que, parmi ceux qui cultivent les littératures anciennes, le défaut flétri par Zarifopol soit plus répandu que parmi les autres spécialistes, du moment qu'au congrès de Budapest dont j'ai déjà eu l'occasion de parler, un délégué qui se trouvait être le délégué de la Roumanie, s'élevant contre cette tendance, se voyait obligé d'en relever l'absurdité. « L'humanisme, tel qu'on le conçoit d'habitude – faisait observer alors M. Opresco – est une doctrine aristocratique. Cela ne m'effraie pas, car toute haute culture est forcément aristocratique. Mais c'est une doctrine décourageante aussi et voici où cela devient inquiétant. La perfection, nous dit-on toujours, la perfection est uniquement dans le passé. Et la situation est telle que, quoi que vous fassiez, que ce soit dans les lettres, dans les arts ou dans la philosophie, il y a eu quelqu'un, en Grèce ou à Rome, qui a exprimé la même chose et mieux que vous ne sauriez le faire. S'il en était ainsi, cela constituerait dans la vie de ceux qui sont venus après les Grecs et les Romains, un grave inconvénient. Ce serait comme un boulet que nous trainerions à nos pieds et qui nous empêcherait d'être nous-mêmes et de nous manifester entièrement dans la certitude d'être toujours inférieurs à notre tâche⁵ ».

L'objection est trop sérieuse pour pouvoir être esquivée. Elle mérite même une discussion spéciale, à laquelle, en ce qui me concerne, j'ai, dès 1941, consacré une note-réponse à l'article de Zarifopol, publiée dans la même revue où celui-ci avait paru. Sans songer à répéter les explications que j'y donnais, j'aimerais préciser ici en premier lieu que l'idolâtrie, sous n'importe quelle forme, des œuvres de l'antiquité, est une survivance de la mentalité néo-humaniste, manifestée de nos jours par des profanes bien intentionnés plutôt que par des philologues ; ensuite que, loin de gêner la création originale par l'admiration exclusive témoignée aux littératures antiques, la conception de la culture gréco-romaine que professent les plus illustres représentants de notre spécialité est aujourd'hui hostile au préjugé qui conférait à certaines créations du passé une valeur absolue, extra-temporelle. « Quelque soit le nom dont elles s'affublent et quelle qu'en soit l'origine – écrivais-je, s'il m'est permis de me citer, dans la note mentionnée, en commentant les opinions d'un savant italien sur les rapports des littératures antiques et modernes –, des tentatives de ce genre ne cachent qu'à demi la difficulté de réaliser un rapprochement sincère avec les œuvres du passé. Les exclamations laudatives, les épithètes sonores ne rachètent ni l'absence d'esprit critique de ceux qui ne peuvent réaliser autrement que verbalement les véritables raisons de l'admiration pour l'antiquité, ni leur absence de sens historique ». Et, dans le même ordre d'idées : « ...un rapprochement fécond avec l'esprit des littératures anciennes ne saurait être réalisé aujourd'hui qu'à cette double condition : renonciation à la conception statique qui a trop longtemps dominé les études de l'antiquité ; aspiration à une conception historique, capable de renouvellement, pour laquelle les œuvres de nos préférences aient la valeur relative des œuvres littéraires des temps plus récents : non pas des lueurs fixes d'un monde inaccessible, mais des pierres milliaires d'une réalité spirituelle sur le chemin de laquelle nous n'avons pas fini d'avancer »⁶. Tel étant l'esprit qui préside à l'enseignement des littératures anciennes dans les principales universités du monde, on me permettra, j'espère, de considérer l'objection de M. Opresco comme écartée. D'argument contre l'humanisme, sa valabilité s'est réduite à celle d'un reproche – fût-il justifié – adressé à quelques retardataires. Notre tâche en devient d'autant plus aisée et les éclaircissements commencés acquièrent maintenant toute leur signification.

En effet, ce que nous avons appris à rejeter de l'héritage néo-humaniste, ce n'est pas seulement l'idolâtrie dont nous parlions, l'exaltation immodérée de créations auxquelles, conscients de leur

⁵ *Vers un nouvel humanisme*, p. 42.

⁶ *Revista Fundațiilor Regale*, Bucarest, avril 1941, p. 200-210.

exceptionnelle valeur, nous ne nous sentons plus obligés de témoigner une estime exclusive, mais encore la conséquence pratique de cette disposition d'âme, concrétisée dans l'exhortation à imiter les anciens pour devenir comme eux. L'erreur de Winckelmann, dans la phrase que j'ai citée, n'était d'ailleurs pas seulement l'erreur du néo-humanisme, ni même celle de l'humanisme de la Renaissance, qui avait poussé lui aussi assez loin l'illusion que la simple acquisition de certaines qualités formelles aurait le don de ménager un rapprochement en esprit : c'est l'erreur du « classicisme » en général, autrement dit de toute doctrine pour qui les œuvres d'importance des prédécesseurs apparaissent comme des prototypes de valeur absolue, ou comme la matérialisation de lois esthétiques préétablies⁷. Horace se rendait coupable d'une faute analogue, lorsqu'il conseillait à ses lecteurs :

... *uos exemplaria Graeca*

Nocturna uersate manu, uersate diurna

Non moins que les théoriciens littéraires de l'époque hellénistique, ses inspirateurs probables, qui, pour expliquer la perfection des modèles proposés à l'admiration de la postérité, rivalisaient à mettre en lumière l'accord de ceux-ci avec une prétendue « forme idéale ».

De même que la théorie des genres, à laquelle il se rattache et qu'il présuppose, le postulat de la forme idéale connaît de nos jours un crépuscule sans gloire. Révélant dans les uns de simples modes de classification du matériel littéraire, proclamant l'indivisibilité de l'acte créateur, l'esthétique des dernières décades nous a enseigné l'inutilité des tentatives de distinguer entre contenu et expression, ou de voir dans les règles des plus savantes poétiques autre chose que la codification de réussites accidentelles. Aussi l'effort pour assimiler l'esprit d'une littérature par voie d'analyses stylistiques ne nous apparaît-il plus que comme un préjugé, et, comme un préjugé également, la prétention de juger de la valeur d'une civilisation uniquement d'après ses créations artistiques.

C'est le moment d'ajouter qu'une appréciation d'ensemble de la civilisation grecque est aujourd'hui plus aisée qu'elle ne l'était pour les contemporains de Goethe. Un siècle de recherches érudites n'a pas été de trop pour nous donner – sur des aspects jadis à peine entrevus de la vie de l'Hellade – des connaissances plus abondantes et plus précises que n'en a jamais eues une autre période de l'histoire de la philologie. Il n'y a donc pas à s'étonner, si notre attitude à l'égard du phénomène grec s'est modifiée et si, au lieu d'être circonscrit au domaine des lettres et des arts, notre intérêt embrasse maintenant l'ensemble des manifestations de ce peuple exceptionnel.

À commencer par la religion et à finir par la science – en passant par la philosophie et la politique – aucun secteur de son activité publique ou privée n'est resté inexploré. Notre attention a surtout été retenue par les conditions de son développement spirituel, dans la mesure où elles pouvaient dévoiler quelque chose du miracle d'un épanouissement aussi harmonieux. On en est ainsi arrivé – en premier lieu grâce aux travaux de Werner Jaeger – à l'établissement de nouveaux rapports entre le monde moderne et l'antiquité (entre le monde moderne et les Grecs, pour parler plus exactement), à la base desquels il n'y a plus, comme par le passé, la proclamation de l'excellence des créations de ces derniers, mais la conscience que notre système de valeurs tout entier est le système de valeurs des Grecs, de même que sont grecs les moules dans lesquels, depuis plus de deux mille ans, se développe la vie spirituelle de l'Europe. « Si les Grecs sont devenus les maîtres des autres peuples – écrit dans une page du plus haut intérêt l'auteur de *Paideia* –, l'explication en est qu'ils ont découvert le principe conducteur du monde spirituel de l'Occident, le principe par lequel celui-ci se différencie de tous les autres mondes à nous connus. Cette *causa mouens* de notre histoire est le principe de la culture : non pas dans le sens de cette unité stylistique inconsciente, objective, qui caractérise les manifestations de n'importe quel peuple, fût-il à un stade primitif de son développement, mais dans celui de système consciemment élaboré par des esprits créateurs associés dans la poursuite du but le plus élevé qu'un homme puisse se proposer : l'éducation de l'homme⁸ ». Et d'ailleurs, précisant sa pensée : « Tous les peuples connaissent l'éducation, les Grecs connaissent la culture. Les prophètes d'Israël comptent indubitablement parmi les plus éminents

⁷ Pour le sens attribué ici au terme « classicisme », voir l'important essai de M. A. Rostagni, « Letteratura classica senza classicismo », in *Classicità e spirito moderno*, Torino, 1939, p. 43-67.

⁸ « Humanismus und Jugendbildung », dans *Humanistische Reden und Vorträge*, p. 46.

éducateurs de l'humanité, mais leur éducation n'est pas ce que les Grecs entendent par le mot παιδεία. D'autres peuples disent à leurs fils : « Il ne faut pas ! » ; ils les initient aux œuvres de la guerre ou de la paix. Les Grecs, comme des véritables artistes-philosophes, se proposent d'éduquer les hommes avec, sous les yeux, un « type », une « idée » de l'homme, la conception de sa perfection spirituelle et physique, tels les sculpteurs lorsque, de la pierre brute, ils tirent des statues accomplies. Dans l'esprit de l'éducateur grec reviennent inlassablement les images du bâti, du formé, du modelé – celles de l'harmonie et du rythme. À ses yeux l'homme apparaît comme un tout, chaque connaissance et chaque action sont vues en rapport et en fonction de ce tout. Son point de départ est une loi de l'homme ..., autrement dit la propre forme de celui-ci. Ce « moule », il va l'appliquer à l'individu. L'homme cultivé est de la sorte sagement guidé vers une fusion de sa nature particulière avec le type général de l'espèce ».

Inventeurs de l'homme individuel, il n'est pas étonnant que les Grecs nous apparaissent comme des véritables précurseurs du monde moderne. « Sociologiquement parlant, le problème de la culture se pose au moment historique où l'homme – naguère pris dans les liens de l'État et de la religion – se réveille comme individualité, où il acquiert la conscience de son propre moi en opposition avec tout ce qui est non-moi. À ce moment, qui est le moment historique grec, le plus puissant des nouveaux liens en arrive à être la culture. Le moi désenchaîné est introduit à bon escient dans ce que nous avons appelé le « moule » de l'homme. Ceci est la première des caractéristiques de l'éducation grecque : cultiver le moi individuel en vue d'une humanité supra-individuelle, objectivation spirituelle de l'individu libéré de l'étreinte de la communauté⁹ ».

Notre position devant l'héritage antique revêt ainsi un aspect différent de celui des siècles précédents. Alors qu'au cours des deux périodes auxquelles je me suis rapporté, l'attitude à l'égard de la culture gréco-romaine était une attitude de subordination, notre attitude à nous est une attitude indépendante, en ce sens que, pour atteindre à l'idéal rêvé, ce que nous proposons à nos contemporains ce n'est pas telle ou telle valeur culturelle élaborée par les anciens, mais l'exemple d'un monde dont les activités étaient, toutes, orientées vers le perfectionnement de l'individu. Ὡς χαρίεν ἔστ' ἀνθρώπος, ὅταν ἀνθρώπος ᾖ : « quelle aimable chose que l'homme, quand il est homme », s'exclame un personnage de Ménandre, exprimant par là un sentiment qui était celui de la société grecque tout entière ; et quelle aimable chose, pourrait-on ajouter, qu'une culture gravitant autour de l'homme, exaltant ses qualités et faisant du perfectionnement de celles-ci sa préoccupation essentielle ! La religion, l'art, la science – jusqu'à la politique et à la littérature, – nous apparaissent chez les Grecs en fonction « anthropoplastique », autrement dit préoccupées de modeler les virtualités humaines, physiques et morales. Unique au moment où il s'était produit, ce phénomène devait rester unique jusqu'à nos jours, bien qu'au cours des temps, dans l'aire culturelle hellénocentrique, les tentatives de valorisation de l'exemple antique ne pouvaient faire défaut. Parmi celles-ci, le système anglais d'éducation – visant à former le caractère, accordant aux exercices physiques une attention spéciale et poursuivant le mûrissement du jugement plutôt que le nombre de connaissances – peut être considéré comme le plus réussi, dans la mesure où, depuis des siècles, il assure à la Grande-Bretagne les dirigeants dont elle s'enorgueillit et que le monde lui envie. Combien peu représente toutefois même ce remarquable enseignement, comparé à l'action éducatrice exercée par la communauté grecque tout entière, c'est ce qui résulte du simple fait que, dans un cas, il s'agit d'un privilège réservé à une classe restreinte, tandis que, chez les Grecs, le dernier citoyen était à même de bénéficier des éléments de la culture la plus élevée. Je n'oublie pas, naturellement, les facilités découlant de la superficie modeste de la Cité, par rapport à l'étendue des États modernes, ni la simplicité d'un appareil social dans lequel les loisirs d'un petit nombre de maîtres étaient assurés par un grand nombre d'esclaves. Mais, si la tâche de l'éducateur dans les sociétés modernes est complexe, les moyens à sa disposition ne sont pas non plus à dédaigner : l'imprimerie, la radiophonie, l'enseignement obligatoire sont les instruments de formation des esprits d'une puissance incomparable, auxquels il n'a manqué que d'être mis au service d'un idéal humain pour donner les fruits qu'on était en droit d'en attendre. Que cette simple condition n'ait pas encore été remplie ; que, des années durant, d'aussi nobles conquêtes de l'intelligence aient pu être utilisées à répandre le mensonge et la haine, cela restera l'une des hontes de notre époque. Mais le moment est venu pour l'homme de prendre la défense de l'homme, afin que les efforts de la collectivité ne tendent pas uniquement vers une amélioration des conditions

⁹ « Antike und Humanismus », dans *Humanistische Reden und Vorträge*, p. 115-116.

matérielles. À lui seul le bien-être ne fera de personne autre chose qu'un animal gavé, et au mieux payé des citoyens il restera à peine à entreprendre le dur apprentissage de l'humanité. Le mot d'Hölderlin (dans l'avant-dernière lettre d'Hyperion à Bellarmin) : « Tu vois autour de toi des ouvriers, mais pas un homme ; des penseurs, mais pas un homme ; ... des maîtres et des valets, des jeunes gens et des gens posés, mais pas un homme... » – n'a jamais été plus vrai et, au milieu de la confusion où nous nous débattons et qui menace de se prolonger, il se pourrait que le premier devoir des gouvernants et des gouvernés soit le rétablissement de l'homme dans son imprescriptible dignité.

Dans cette oeuvre de restauration morale, quel peut et doit être le rôle de ce qu'on appelle « les humanités » ? La réponse ne saurait revêtir à cette place qu'un caractère de principe, l'examen détaillé de la question nécessitant un autre cadre et un autre loisir. Sous cette réserve, je dirai que personne ne se fait l'illusion que tout le monde pourrait apprendre le latin ou le grec, mais qu'il est à désirer qu'un nombre aussi grand que possible d'individus instruits aient eu l'occasion de méditer sur les aspects fondamentaux d'une civilisation où, comme dans un germe, sont contenus les destins ultérieurs de l'Europe.

Il est ici un aspect du problème sur lequel je me propose de revenir. Pour l'instant, il est nécessaire de considérer un autre trait important de l'humanisme tel que nous le concevons aujourd'hui, le fait que, plutôt qu'une doctrine, celui-ci représente à nos yeux un état d'esprit, une disposition intellectuelle. Cela signifie, ainsi qu'il m'est arrivé de le relever, que l'exclusivisme dont se sont rendues coupables des manifestations passées de l'humanisme ne saurait plus nous être objecté. On ne peut plus nous objecter, en particulier, l'hostilité envers la science professée par les humanistes de la Renaissance, ni l'indifférence envers tout ce qui n'était pas art, ostensiblement propagée par les néo-humanistes du XVIII^e siècle. De nos jours, personne ne songe à nier la valeur morale d'un enseignement scientifique, les seules réserves portant sur l'esprit dans lequel pareilles matières doivent être enseignées. Bien mieux, si, aux époques que je viens de rappeler, la conception humaniste du monde demandait à être complétée par l'apport de la science, de nos jours les résultats atteints par celle-ci ne sauraient contribuer à la formation de l'individu si ce n'est dans le cadre d'une vision humaniste de l'existence. « Un des effets les plus évidents de la science – écrivait récemment un biologiste des plus réputés – a été de conférer à l'homme un pouvoir très augmenté sur l'univers qui l'entoure et de lui donner la perspective d'une augmentation régulière de ce pouvoir. Mais, à ce même moment, la fière conviction d'être le héros du jeu cosmique lui a été volée, il a été déposé de son trône au centre de l'univers et a été relégué dans la position d'un parasite insignifiant produit par un des satellites d'une de ces millions d'étoiles parmi les millions de voies lactées¹⁰ ». La situation est loin d'être flatteuse et ses conséquences pourraient être graves, si, de son insignifiance même, l'homme ne savait tirer les raisons de sa suprême fierté. « Un humanisme qui est aussi scientifique <ou une science pénétrée d'humanisme> – remarque ailleurs le savant en question – voit l'homme doté de pouvoirs infinis de contrôle s'il veut se donner la peine de les exercer. Dans la perspective du savoir scientifique, il voit l'homme se détachant sur son vrai fond, un fond de matière et d'énergie irresponsables qui le composent aussi lui-même, un fond d'évolution lente et aveugle de laquelle il est lui-même un produit. L'humanité apparaît ainsi comme un phénomène très particulier, une fraction de la matière du monde qui en tant que résultat d'un long processus de changements et de luttes, a été rendue consciente d'elle-même et de ses relations avec le reste de la matière universelle, capable de désirs et de sentiments, jugeant et faisant des plans d'avenir. C'est une expérience de l'univers, de conscience rationnelle¹¹ ».

Qu'est-ce à dire, sinon que – perdu dans l'immensité de l'univers – l'homme sera aussi petit ou aussi grand que la conscience de sa condition dont il saura compénétrer ses actes ? Et quelle valeur cette constatation a-t-elle, sinon que, dans sa marche laborieuse, un idéal de perfectionnement personnel doit flotter à ses regards, tout comme, sous le soleil de midi, son ombre précède les pas du voyageur ?

Une fois de plus – et de la manière la plus inattendue – nous sommes ainsi amenés à proclamer la nécessité d'un humanisme de notre temps, d'une synthèse où viendraient se fondre l'idéal traditionnel de l'homme à l'image de Dieu et celui de l'homme pétrissant sa propre statue. Pour y arriver, on partira de la conviction que la seule source de valeurs dans un monde privé de Créateur c'est le lien existant entre l'esprit et cette matière qui est la vie humaine ; que la vie dans sa totalité est plus précieuse qu'un

¹⁰ J. Huxley, *Ce que j'ose penser*, tr. fr. par Le Prat, Paris, 1934, p. 93-94.

¹¹ *Ibidem*, p. 116.

fragment de vie ou qu'un produit de la vie et que, celle-ci étant une, nous nous tromperions en accordant une préférence exclusive soit à un seul ordre de valeurs, soit à un seul aspect de l'existence. Là encore, les Grecs pourraient nous servir de guides, à qui l'on doit le concept objectif-normatif de l'homme et dont l'histoire spirituelle est la création d'un monde de formes où les lois de celui-ci trouvent leur expression la plus parfaite. Ainsi que cela a été observé avec raison, « si notre subjectivisme est ce qui nous distingue le plus des Grecs, c'est encore lui qui est le motif de notre constant besoin de recouvrer – par eux – notre intégrité. Quand, à cause de notre sensibilité exacerbée et pour échapper à l'âpreté et à la rigidité de la civilisation, nous nous réfugions dans la pure contemplation de l'Orient ou dans une intériorisation soumise à toutes les fluctuations, notre attitude n'est qu'une fuite devant la réalité, en dernière analyse faiblesse. Ce qui nous reste alors, c'est la solution de l'humanisme ; l'effort d'infuser de l'intérieur une nouvelle vie à nos formes d'existence, de les recréer en partant de la racine sur laquelle elles ont grandi »¹².

Comme dans toute entreprise humaine, les résultats dépendront de la sincérité et de la continuité de l'effort fourni. Du moins peut-on dès maintenant en indiquer le but, et c'est une disposition d'âme faite de compréhension et d'indulgence, aspirant à s'objectiver dans la liberté et dans la justice ; une disposition qu'avec les paroles de Thomas Mann nous pourrions définir « le contraire du fanatisme » ; un état d'esprit réellement humain, du moment qu'il repose sur des attributs propres à l'homme, qui lui réservent beaucoup de tourments, mais aussi les joies les plus hautes¹³.

Il y a dans cette préférence marquée pour les qualités « humaines » de l'âme, l'aveu implicite d'une primauté de l'esprit sur la vie et aussi d'une hiérarchie des valeurs selon leur degré d'universalité. Aux yeux de l'humaniste, l'homme vaudra toujours plus que l'individu, la cathédrale plus que la somme des pierres dont elle est faite. Ni l'idée d'homme cependant (au sens d'image idéale de l'espèce), ni même celle d'humanité (autrement dit l'ensemble des modes de comportement de l'homme dans le temps) ne sont – à peine est-il besoin de le relever – des données naturelles, mais des créations historiques, lentement élaborées au cours de plusieurs millénaires d'efforts accumulés. Ce qui en découle, c'est une nouvelle justification de l'éducation humaniste, pour autant qu'elle contribue à nous situer dans notre véritable perspective historique, à nous dévoiler l'origine des valeurs permanentes de la culture européenne, en un mot à nous apprendre ce que nous sommes, en fonction des transformations ininterrompues du monde. À cela près toutefois que ce qui nous apparaît à nous comme un mérite, aux yeux d'autrui pourrait constituer un tort, ce qui m'oblige à examiner brièvement un dernier aspect de la question, qui s'y rattache et sur lequel je voudrais conclure.

C'est une constatation banale que celle d'après laquelle le rythme du processus historique serait déterminé par les forces antagonistes de la tradition et de l'innovation, et c'en est une que l'intensité avec laquelle celles-ci se font sentir varie selon les époques, pouvant aller de l'équilibre paisible jusqu'au renversement violent ou à la réaction caractérisée. Une certaine tension entre les contraires fait partie de la nature des choses, et c'est tout juste si elle est enregistrée par la sensibilité commune. Ce qui est moins banal, c'est la conviction que l'histoire ne ferait que commencer, telle qu'elle se fait jour à des moments particulièrement troublés de la vie des peuples, quand aucune des réalisations du passé ne trouve plus grâce aux yeux de la postérité et, dans l'âme des hommes assoiffés de transformations règne l'illusion que de ce qui fut rien ne subsistera. Pareils moments ont été le triomphe du christianisme à la fin du monde antique, ou de la Raison, à la fin du XVIII^e siècle, et un moment semblable paraît être aussi notre époque, dans laquelle – pour ne pas remonter jusqu'à Nietzsche et aux foudres par lui lancés contre l'histoire – sous nos yeux blasés, des régimes politiques évanouis au bout de vingt ans revendiquaient l'honneur d'inaugurer des ères faites pour durer des millénaires.

Ce que l'auteur des *Considérations inactuelles* appelait « le courage suprahistorique » – l'audace de créer dans la perspective de l'éternité immobile et absolue – trouve de nos jours son équivalent dans une disposition que, bien placé pour la connaître et la juger, un penseur contemporain assimile au « futurisme ». Comme la doctrine de Marinetti, le courant flétri par le philosophe en question « se prosterne devant un avenir sans passé, une marche en avant qui est un bond, une volonté qui est arbitraire, une hardiesse qui – pour demeurer impétueuse – se fait aveugle et glorifie la force pour la force, l'action

¹² W. Jaeger, « Die geistige Gegenwart der Antike », dans *Humanistische Reden und Vorträge*, p. 184-185.

¹³ Voir le discours du grand écrivain au congrès de Budapest, dans le volume cité à plusieurs reprises, *Vers un nouvel humanisme*, p. 53-55.

pour l'action, la nouveauté pour la nouveauté, la vie pour la vie, sans se soucier de conserver un lien avec le passé et d'ajouter ses efforts aux efforts du passé »¹⁴, convaincu, semble-t-il, que, de la laborieuse ascension de l'humanité, rien ne mérite de subsister, ni ne pourrait servir à l'édification d'un « demain » baigné dans les couleurs de l'illusion. Devant cet état d'esprit notre devoir est de rappeler que tout renouvellement n'est pas forcément un pas en avant, pas plus que toute tradition n'est un poids mort. Bien comprise, la tradition est une force dont le rôle dans la création ne risque de devenir nuisible que par le manque de maturité du créateur. Plus la personnalité de celui-ci est formée, plus le danger d'une subordination servile est réduit, plus la tradition reste ce qu'elle doit être, un trésor d'expériences accumulées, « une contribution spirituelle du passé, concrétisée dans des formes culturelles nettement définies »¹⁵.

Nous retrouvons ici la position que nous défendions lorsque nous affirmions que, pour une société, la découverte de l'origine de son système de valeurs ne peut avoir comme conséquence qu'une conscience accrue de ces valeurs, un contact plus intime avec l'histoire conçue comme la réalisation dans le temps d'une grandiose volonté créatrice. Cette volonté est la volonté d'auto-éducation de l'homme, par un effort qui le distingue de tout autre être de la création et dont la courbe montante est son plus beau titre d'orgueil. En ce sens, on peut dire de l'histoire qu'elle se propose de reconstituer l'ascension de l'homme sur l'échelle de l'Être et que – selon une admirable caractérisation de Benedetto Croce – « de même que l'humanité ne saurait se passer de la poésie, de même elle ne peut faire à moins de l'histoire, ni des traditions qui la constituent, ni de la liberté qui l'anime ... C'est là la dernière religion qui reste à l'homme – la dernière non pas dans l'acception d'un dernier vestige, mais en ce sens qu'elle est la plus élevée de toutes celles qui sont à notre disposition –, la seule qui soit forte et que n'effraient pas les vents contraires, la seule à même de les affronter et, de cette épreuve même, de sortir raffermie : celle qui n'évite pas, mais recherche la critique et est – à la fois – critique et action, pensée. Ceux qui ne veulent pas en entendre parler et la dénigrent sont, de nos jours, les véritables athées, ceux qui sont dépourvus de religion ... Celui qui ouvre son cœur au sentiment historique n'est plus seul, mais uni à la vie de l'univers, frère et fils et compagnon des esprits qui ont peiné sur la terre et continuent de vivre dans l'oeuvre accomplie, apôtres et martyrs, génies créateurs de beauté et de vérité, pauvres hommes de bonne volonté, généreux du baume de leur bonté, gardiens de l'humaine gentillesse : vers eux, reconnaissant, il dirige sa pensée, d'eux il attend un soulagement dans le tourment et la peine, au milieu d'eux il aspire à se trouver une place, à leur labeur il ajoute son labeur »¹⁶...

D'aussi belles paroles que celles du grand penseur portent en elles-mêmes leur signification. Si, toutefois, je me permets de les gloser, c'est pour souligner à quel point le sentiment qui les anime est le sentiment de l'humaniste, aux yeux duquel l'histoire n'a été et ne sera jamais qu'un épanouissement de la vie, pour qui la justification de l'étude du passé réside avant tout dans la redécouverte des voies qui, de la bête privée de langage, conduisent à Pasteur et à Goethe ... La culture est ainsi au centre des préoccupations de l'humaniste, tout comme elle est au centre des préoccupations des historiens véritables, depuis Burckhardt et Ranke jusqu'à Nicolas Jorga. Sans elle l'histoire perd son centre, sans elle l'humanisme est une parole dénuée de sens. Mais la culture – oeuvre du temps – est l'effort ininterrompu des générations unies à travers les siècles. C'est pourquoi – adeptes attardés du chantre de *Zarathoustra* – à d'autres de prêcher « l'oubli anhistorique » ou « le courage suprahistorique ». Pour nous, humanistes d'aujourd'hui et de toujours, « la conscience historique – qui ne fait qu'un avec la civilisation et la culture – est le bien qui nous a été confié et que nous sommes tenus de garder, de conserver et d'accroître : la conscience historique, trait d'union du passé avec l'avenir, garantie de la fécondité de tout renouvellement, blasphémée comme la liberté, mais, comme la liberté, victorieuse de ceux qui lui créent des obstacles »¹⁷.

D. M. Pippidi

¹⁴ B. Croce, « Punti di orientamento della filosofia moderna. Antistoricismo », dans *Due letture ai congressi internazionali di filosofia di Cambridge, Mass. 1926 e di Oxford 1930*, Bari, 1931, p. 21-22.

¹⁵ Cf. W. Jaeger, « Der Humanismus als Tradition und Erlebnis », dans *Humanistische Reden und Vorträge*, p. 22.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 37.

¹⁷ *Ibidem*, p. 36.