

OSWALD SPENGLER

Le déclin de l'Occident,

I et II



tel gallimard

COLLECTION TEL

Oswald Spengler

Le déclin de l'Occident

Esquisse d'une morphologie
de l'histoire universelle

TOME I

Traduit de l'allemand par Mohand Tazerout

Avant-propos de Johann Chapoutot

Gallimard

© C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
(Oscar Beck) München 1923.
© Éditions Gallimard, 1948,
renouvelé en 1976, pour la traduction française.
© Éditions Gallimard, 2021, pour l'Avant-propos.

*Couverture : Ernst Haeckel (1834-1919) fit connaître les théories
de Darwin en Allemagne et se rendit célèbre par ses planches,
notamment d'animaux marins (ici des ascidies).*

*Photo © Mehau Kulyk / science photo library / sciencephoto.fr
(détail).*

AVANT-PROPOS

Il est parfois difficile d'aller au-delà d'un titre, surtout quand celui-ci semble résumer et exprimer un *Zeitgeist*, l'esprit d'une époque. À la fin de la Grande Guerre, qui a tant éprouvé l'Europe et l'idée qu'elle se faisait d'elle-même, les intelligences du continent bruissent d'idées mélancoliques ou désespérées, sur le mode de la déclamation marmoréenne et solennelle (« Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles », Paul Valéry), du constat démographique et scientifique (*Le Déclin de l'Europe*, Albert Demangeon), ou de la pochade nihiliste (Dada). En Allemagne, cette *Stimmung* européenne est plus angoissée qu'inquiétée. Les cinéphiles le savent bien, qui s'émerveillent, au soleil noir de *Caligari* (1920), de *Mabuse* (1922) ou de *Nosferatu* (1922), d'une efflorescence artistique étrange et tourmentée.

En 1918, les Allemands vivent la fin d'un monde, celui de l'Allemagne wilhelminienne, toute de rodomontades diplomatiques, de succès industriels et d'*hybris* militaire, incarnés par un souverain immature et baroque, qui prétendait lancer l'Allemagne « à toute vapeur » (*mit Volldampf voraus*) vers un destin « mondial » (*Weltreich, Weltpolitik, Weltmacht...*) et qui, en faisant cliqueter son sabre, précipita son pays dans la catastrophe à grands renforts de hurrahs enthousiastes et puérils. Ils vivent aussi, et au-delà, une fin du monde comme ils en ont désormais l'habitude, de grand schisme d'Occident (la Réforme, de 1517 à 1521) en fin du Saint Empire (1806), en passant par la guerre de Trente Ans (1618-1648). L'armistice de 1918 est un choc pour une population certes éprouvée par la guerre et le blocus, mais nourrie, à défaut de protéines et de féculents, aux communiqués tintinnabulants de l'état-major auxquels

on apportait foi, car « armée » rime avec « fidélité » (*Treue*) et avec « succès » (le traité de Brest-Litovsk, le 3 mars 1918, a scellé une victoire écrasante des puissances centrales à l'Est). Un choc que l'on ne comprend pas, et qui s'aggrave, quelques mois plus tard, avec la signature, extorquée à Versailles à des représentants allemands qui n'ont plus de plénipotentiaires que le nom.

Le traumatisme de la défaite résonne avec ceux du passé (décidément, l'Allemagne est maudite), tandis que les contemporains raisonnent tous azimuts : on cherche des explications, des responsables, des coupables, on accorde foi et crédit à tous les complots affabulés et à toutes les trahisons imaginées, on mobilise toutes les ressources de l'idéologie, de la stratégie, de la biologie... pour comprendre ce qui se passe.

C'est dans ce contexte d'immense désarroi et de perplexité généralisée que paraît un ouvrage roboratif au titre proprement providentiel. Parution opportune, quiproquo fécond : l'auteur, Oswald Spengler, ne parle pas du tout de la situation allemande contemporaine, mais de la lente pulsation des siècles. Son titre, *Le Déclin de l'Occident*, était arrêté dès 1912 — à une époque, donc, où personne, et pas même lui, n'imaginait le Reich perdre la moindre guerre, après cette impressionnante série de victoires (1813, 1815, 1864, 1866, 1871) que les armes prussiennes-allemandes avaient remportées depuis un siècle. Il s'inspirait des travaux de l'historien Otto Seeck, élève de Mommsen et professeur à l'université de Greifswald, qui avait entamée, en 1895, la publication d'une monumentale *Histoire du déclin du monde antique*.

Spengler n'est pas une éminence académique comme le Dr Seeck, il n'est pas un historien non plus, mais il a des titres à faire valoir, ainsi qu'une réelle volonté de faire œuvre, sous le patronage littéraire et artistique d'un Goethe. Contrairement à Seeck, Spengler n'a pas de chaire universitaire, car il n'est pas titulaire de l'Habilitation mais, contrairement à Houston Stewart Chamberlain, gendre de Richard Wagner, social-darwiniste convaincu qui a publié, en 1899, d'imposants *Fondements du XIX^e siècle* après avoir été un éternel étudiant papillonnant entre les disciplines et collectionnant les premières années sans diplôme dans un nombre impressionnant d'universités, il est, lui, docteur, après un cycle complet de formation en mathématiques, sciences naturelles et en philosophie. C'est dans cette discipline qu'il rédige une thèse sur *Le Fondement métaphysique de la philosophie héraclitéenne*, sujet qui lui permet de mêler

sciences et lettres par l'étude de ces présocratiques que nous nommons « philosophes » alors qu'ils se voulaient physiciens. La soutenance se déroule mal à Berlin, où l'on refuse de lui accorder le titre de docteur, mieux à Halle, où il se réinscrit en hâte : Spengler a un cursus assez emblématique des étudiants allemands de son temps, conjuguant diverses disciplines, divers lieux, et présentant sa thèse là où on l'acceptera. La voie vers le professorat des universités étant toutefois compromise, Spengler présente, et réussit, en cette même année 1904, les examens d'État (*Staatsexamina*) en mathématiques, chimie, physique, zoologie et botanique qui lui ouvrent les portes du lycée. Entre 1905 et 1911, Spengler enseigne donc dans divers *Gymnasien*, comme stagiaire, puis comme titulaire, entre Sarrebruck et Hambourg. La mort de sa mère le libère doublement : c'est elle qui tenait à ce qu'il enseignât et eût une situation, et c'est elle qui lui lègue un petit héritage qui lui permet de vivre sa vie rêvée, celle d'un *Publizist* pour les rubriques culturelles de divers journaux de Munich, où il s'installe, et d'un *Literat*, qui pourra se vouer à l'écriture. Munich l'intéresse, mais sa scène culturelle et politique, notamment dans le quartier bohème de Schwabing, où il réside, l'écœure : il ne voit dans les artistes et orateurs des cafés de la ville que des symptômes de décadence (intellectuelle et morale), sinon de dégénérescence (biologique).

Prodigieusement cultivé, lecteur infatigable, Spengler travaille à son grand œuvre qui, donc, paraît en septembre 1918. Le titre rencontre son temps, non sans malentendus. L'Occident se dit en allemand *Abendland*, le « pays du soir ». Géographiquement et sémantiquement, il désigne bien plus ce finistère de l'Europe qu'est la France qu'une Allemagne qui s'interroge depuis la Renaissance sur son appartenance audit Occident. Par ailleurs, *Untergang* est un terme diablement polysémique : il peut connoter la catastrophe, le naufrage, mais il dénote plus sûrement le coucher de soleil, *untergehen* signifiant « disparaître en s'abaissant ». Le titre de Spengler désigne donc bien plus le spectacle sublime et apaisant du ponant en fin de journée que l'effondrement d'un Reich... *Habent sua fata libelli* (et, en l'espèce, *tituli*) : le livre de Spengler s'arrache, il est recensé, commenté, discuté, débattu car il semble offrir, à un niveau supérieur d'analyse, une herméneutique du désastre allemand, entre fin du Reich, Versailles et hyperinflation.

Le succès est tel que le titre migre de Vienne, où se situe son premier éditeur, vers Munich, où C. H. Beck, le Gallimard allemand,

publie le second volume en 1922. Entre-temps, Spengler est devenu une figure de la pensée allemande, un homme dont on parle : l'écolâtre, titulaire d'une thèse disputée, jouit de tous les attributs (y compris médiatiques et financiers) de la reconnaissance, tout en s'offrant le luxe de faire la moue devant les lectures qui plaquent son œuvre sur l'actualité contemporaine, sans dédaigner les sollicitations d'une droite nationale et revancharde qui en ferait volontiers son philosophe organique, voire le ministre de l'Éducation d'un gouvernement putschiste quelconque.

L'ambition de Spengler est cependant plus haute : il s'agit de prendre place dans la galerie des bustes du Valhalla, temple néo-antique, réplique du Parthénon surplombant le Danube non loin de Ratisbonne et inaugurée en 1842 par Louis I^{er} de Bavière pour honorer les plus grands penseurs et artistes allemands. Spengler a l'ambition d'un Leibniz, qui excellait en toutes matières, scientifiques et littéraires. Il se réclame de Goethe, à la fois naturaliste, physicien de la lumière et écrivain. Il inscrit volontiers ses pas dans ceux de Hegel et il est, surtout, un incondicional de Nietzsche, dont il pratique la *Kulturkritik* et partage le *Kulturpessimismus*. Oswald Spengler est sans doute celui qui propose la formulation la plus aboutie, la plus systématique et la plus argumentée, la plus séduisante et la plus commentée aussi, de cette sensibilité culturelle allemande que l'on peut faire remonter à Herder (et à sa critique des Lumières en 1774) et dont Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, puis Heidegger et Jünger seraient les figures les plus notables : l'Occident, avec le christianisme universaliste, puis la Révolution française et le libéralisme économique et politique, a pris une voie mauvaise, celle de l'aliénation et de l'inauthenticité, de la perte de soi. En termes concrets, le capitalisme, l'exode rural et l'urbanisation, l'industrialisation et la paupérisation des masses sont les manifestations de cet être-au-monde impropre, dont l'Allemagne, avec sa modernisation à toute vapeur après 1871, est malheureusement l'exemple paradigmatique.

Spengler, armé de ses lectures et de sa culture historiques et philosophiques, mais aussi de sa formation scientifique, en biologie et en zoologie notamment, offre à qui le souhaite le cadre interprétatif général de cet égarement de l'Allemagne, encore aggravé par la défaite de 1918. Son regard embrasse les millénaires et les continents, sur le long terme et en focale large : c'est bien du monde qu'il est question, en une *Weltgeschichte* conceptuelle et systématique dont seul Hegel avait donné l'exemple, un siècle avant lui.

Spengler constate l'état malheureux de l'Allemagne et de l'Occident contemporain, mais l'auteur du *Déclin* n'est en rien décliniste. Au contraire, il puise espoir et consolation dans la biologie qui, à ses yeux, explique tout : chaque grande civilisation (il en identifie huit) est un organisme vivant qui naît, croît, se corrompt et meurt, comme l'exposait déjà Aristote.

Rien d'inquiétant ou de désespérant à cela : le lecteur est invité à identifier le stade où l'on en est, et de s'en accommoder en cultivant un *amor fati* hérité des Stoïciens, par le truchement de Nietzsche. Nulle résignation passive à cela mais, bien au contraire, une activité de l'esprit, restauré dans son intelligence des temps et des lieux : Spengler sera bien mécontent qu'on voie en lui un pessimiste.

Cette lecture organiciste des civilisations nous intrigue aujourd'hui, mais elle n'est pas singulièrement originale dans le contexte fin-de-siècle où Spengler étudie, lit et se forme intellectuellement. On peut avancer sans crainte que, plus que l'histoire, la physique ou l'économie politique (comme on disait alors), la biologie est la grande passion du temps, notamment depuis que Charles Darwin a horrifié les bien-pensants, les curés et les chaisières en proposant, avec son *Origine des espèces* et sa « sélection naturelle », une « histoire naturelle » (concept en vogue alors) merveilleusement aboutie. Grâce à Darwin, on comprenait enfin la distribution des espèces sur le globe et, indirectement, grâce aux darwinistes sociaux, pourquoi le Blanc colonisait le Noir et par quelle justice immanente et naturelle le capitaliste dominait l'ouvrier. La biologie trônait, science du vivant, de la nature et de l'histoire, comme jamais aucune discipline ne l'avait fait depuis la théologie scolastique, le sang remplaçant Dieu et l'immanence la transcendance.

Les biologistes pourront s'offusquer de ces quelques lignes, car ils auront peine à reconnaître leur discipline : la biologie de Spengler n'est pas la leur, ni celle des épistémologues ou des philosophes. Elle est celle d'un bâtisseur de système, qui emprunte des concepts (organisme, croissance, etc.) et des raisonnements (par analogie) où et comme cela l'arrange. Les « organismes » de Spengler sont par ailleurs bien singuliers car, comme les monades de Leibniz, ils n'ont ni portes ni fenêtres : nul transfert, nul échange, nulle connexion entre les civilisations, au rebours de ce que l'on présentait déjà depuis longtemps, et de ce que montre l'histoire mondiale ou connectée.

En 1774, Herder avait réfuté l'idée de progrès défendue par les Lumières françaises, en laquelle il voyait un lit de Procuste,

instrument de torture auquel on arraisonnait chaque culture, en la comparant au seul étalon qui valût — le XVIII^e siècle parisien. Spengler reprend cette idée, en estimant que l'on ne peut et doit juger d'une civilisation qu'à partir d'elle-même : foin des comparaisons ! La seule perspective qui vaille, c'est l'analogie entre organismes, à des stades de développement équivalents : la Rome des Césars est ainsi analogue à l'Occident depuis le XIX^e siècle. La ville y supplante la campagne, l'abstraction détrône le concret, le nomade succède à l'enraciné — bref, la *civilisation* s'installe là où la *culture* s'estompe. L'opposition, classique en allemand depuis le XVIII^e siècle, entre *Kultur* (profonde, authentique) et *Zivilisation* (superficielle, aliénée) n'est plus simplement un couple synchronique : elle devient, avec Spengler, une succession diachronique et très littérale, car le travail de la terre (*colere*, qui a donné « culture », « agriculture », mais aussi « colonisation ») disparaît au profit de la cité (*civitas*) où s'épanouissent, dans un milieu artificiel, non plus des êtres solidement enracinés, mais des fleurs de bitume.

On voit tout le profit que pouvaient tirer les hérauts de certaines sensibilités politiques, à la droite de la droite, des thèses de Spengler, qui conféraient aux particularismes de toute espèce (nationalisme, racisme, antisémitisme) la patine et le prestige d'une culture scientifique et historique impressionnantes.

Spengler ne se cache guère d'être un nationaliste conservateur, voire réactionnaire, et de nourrir une amitié toute tempérée pour quiconque n'est pas blanc ou européen depuis une vingtaine de générations. Approché par certains nazis, il leur oppose toutefois que l'antisémitisme biologique n'est pas son fort, et que son idéal politique est plutôt à chercher du côté de Mussolini, qu'il admire ouvertement, ou d'une dictature militaire nationaliste qui supplanterait avec profit une République de Weimar qu'il déteste cordialement.

Du côté des nazis, on réfute et rejette Spengler comme on fait litière de Gobineau : les publications de la SS, notamment, vilipendent Spengler pour son pessimisme et sa passivité, car l'Allemagne est tout aussi peu appelée à dépérir et à mourir que la race blanche, au rebours de ce qu'écrit Gobineau, à disparaître dans un mélange inéluctable. Aux deux professeurs d'inaction, on préfère la mâle assurance d'un Georges Vacher de Lapouge et des médecins eugénistes qui enseignent que, grâce à la zootechnie, le sauvetage et l'élevage d'une race supérieure sont encore possibles, malgré les migrations et les mixtions de la modernité.

Faute de mieux, et parce qu'il s'en accommodait lui-même, on fera de Spengler un des penseurs de la « révolution conservatrice », oxymore commode qui, depuis les années 1950, désigne ces contempteurs de la modernité qui conjuguèrent critique du capitalisme et amour de la nation, élitisme intransigeant et souci des masses, haine du communisme et exaltation de la communauté. Après l'impressionnant succès du *Déclin*, Spengler creusa, de texte en texte, ce sillon politique, de *Preussentum und Sozialismus* (1919) à *Der Mensch und die Technik* (1931), sans oublier le dernier ouvrage paru de son vivant, *Jahre der Entscheidung* (1934), où il témoigne, une fois encore, de sa tiédeur extrême à l'égard du nazisme et des nazis.

Il est indubitable, toutefois, que Spengler fut lu, reçu et apprécié dans les cercles les plus militants, voire les plus extrêmes, de la droite nationaliste et raciste, la droite *völkisch*, dont il a nourri la culture, flatté les présumés et encouragé les rêves. Spengler se targuait en scientifique, de prévoir ou, du moins, d'anticiper le devenir historique, dont il avait décelé la loi cyclique. Nombre de ses lecteurs puisèrent espoir et courage dans son analogie entre la Rome républicaine et la République de Weimar, qui laissait présager l'avènement d'un *Imperium teutonicum* et d'une *pax germanica* que seuls les nazis se proposaient explicitement de faire advenir.

Alors, pourquoi rééditer ce texte, à l'heure où fâcheux et fascistes se bousculent sur les plateaux de télévision et prennent d'assaut, parfois physiquement, les institutions, font vaciller les démocraties ? N'y a-t-il pas assez de réactionnaires, de mécontemporains et d'ennemis du genre humain sur les étals de nos librairies ? N'entend-on pas suffisamment, jusqu'aux sommets de nos États, une petite musique nous susurrer que Pétain ceci, Maurras cela ?

On pourrait au contraire en tirer argument : l'air est tellement à droite, voire à la droite de la droite, que l'on ne peut que gagner à voir ce qui s'y pense et s'y dit, ne serait-ce que pour voir que tout n'est pas dans tout (Spengler et ses acolytes ne sont pas des nazis) et pour constater, s'il en était vraiment besoin, qu'entre l'auteur de ce livre et les chroniqueurs contemporains, histrions divers et clowns nourris au ressentiment, il y a comme une différence de niveau : la somme de Spengler offre à lire et à penser autre chose que le pavé mal écrit de tel pseudo-philosophe polygraphe ou de tel journaliste vaticinant la déliquescence des valeurs.

Enfin, dans un élan goethéen propre à l'idéal de la *Bildung* allemande, Spengler, le professeur de biologie philosophe, le

mathématicien historien, prétendait réconcilier tous les savoirs dans une synthèse panépigémique, où lettres et sciences contribuent de concert à l'élucidation du monde — c'est du reste ce qui donna bien des difficultés à ses lecteurs, qui ne savaient par où le prendre et auxquels il pouvait répondre : « Je suis oiseau, voyez mes ailes / [...] Je suis souris, vivent les rats. » De cette démarche, et de cette volonté, on peut tirer un avertissement et un enseignement : à l'heure où le darwinisme social se porte d'autant mieux que les inégalités se creusent et où le sociobiologisme, passablement entamé par la défaite des nazis, s'allie à l'expertise génétique pour fantasmer tous les déterminismes imaginables, à l'heure, aussi, où les humanistes sont sommés de céder la place aux spécialistes myopes d'une discipline donnée, il est bon de se souvenir que la distinction entre esprit de finesse et esprit de géométrie ne trace pas une frontière infranchissable entre les sciences et les lettres, et que cultiver les unes et les autres est de bon conseil — pour ne pas tomber dans les trappes béantes ouvertes sous nos petits pieds par les Spengler d'aujourd'hui.

Johann CHAPOUTOT.

I

FORMES ET RÉALITÉ

*Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fliesst,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schliesst ;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem grössten Stern
Un alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh'in Gott dem Herrn.*

GOETHE.

(*Xénies apprivoisés*, livre VI, vers 1766-1773.)
Voir traduction plus loin, p. 193.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Toute la spéculation allemande depuis la grande Révolution de 1789 est emprisonnée dans ces deux antithèses, dont elle n'a pas encore réussi à se dégager même de nos jours : Orient et Occident, Culture et Civilisation. L'Occident, au sens large, c'est l'Europe opposée à l'Asie, antithèse continentale qui constitue le pont aux ânes de tous nos manuels de géographie élémentaire. L'Occident, au sens restreint que lui ont donné d'abord les contre-révolutionnaires du XVIII^e siècle, c'est la France et l'Angleterre ou l'Amérique du Nord, opposées à l'Allemagne politique d'alors. Mais dès qu'on s'élève un peu « au-dessus de la mêlée », cette antithèse purement politique fait place chez les contre-révolutionnaires eux-mêmes à une antithèse « historique », ou prétendue telle, où l'on voit reparaître immédiatement le dilemme antique : graecos et barbaros. C'est ce dilemme qui a revêtu, par un phénomène de refoulement et d'autosuggestion analogue à ceux que décrit la psychanalyse de Freud, la forme antithétique de Culture et Civilisation, après avoir été appelé un moment par les pangermanistes : germanisme et romanisme, ou par certains cléricaux assez rares : protestantisme et catholicisme, si ce n'est tout simplement : christianisme et paganisme. Abstraction faite de toutes les querelles de parti ou de confession, l'idée centrale cachée derrière cette antithèse de rêveur est la suivante : il appartient aux Allemands, peuple de Culture, de réaliser l'Unité de l'Esprit, dissociée par les Asiatiques, peuple de Nature, et par les Occidentaux franco-anglais et yankees, peuple de civilisation, qui est aussi la Nature par opposition à l'Esprit. Il n'y a guère de philosophe, d'historien ou de sociologue allemand de nos jours qui ne fasse une distinction plus ou moins radicale entre les « Sciences de la Nature » et les « Sciences de la Culture », d'autres

disent « de l'Esprit » : Naturwissenschaft d'un côté, Kultur = oder Geisteswissenschaft de l'autre.

Pour la première fois dans l'histoire, le mot « Occident » ne s'oppose plus, chez Spengler, à l'Asie ou à l'Allemagne, mais à l'Antiquité gréco-romaine, d'une part, et, d'autre part, aux autres cultures historiques de notre planète. Spengler nie en conséquence le principe de la « continuité de l'esprit » et il en transfère l'origine historique à la notion de culture même, la réalisation logique à la notion corrélatrice de civilisation, enfin le fondement métaphysique à la notion de Destin. Conformément à la logique du destin, immanente à l'histoire de notre planète, toute culture se réalise nécessairement en civilisation, c'est-à-dire que sa mort est donnée avec sa naissance et en est le sens suprême. La mort de l'Occident, par exemple, c'est-à-dire la Civilisation occidentale depuis Napoléon I^{er}, est une conséquence logique aussi nécessaire que l'ont été successivement les déclinés de l'Égypte, de la Chine, de Babylone, de l'Inde, de l'Antiquité gréco-romaine, de l'Arabie et du Mexique. Quant aux autres cultures, mortes dans le germe ou qui ne sont pas parvenues jusqu'au stade final de civilisation, comme par exemple tout ce que nous désignons du terme vague de « primitifs », elles constituent un objet spécial de la morphologie historique, qu'il faudra étudier selon la même méthode et auquel Spengler consacra un autre livre sous le titre probable de « précultures ».

En attendant la parution prochaine de ce livre, promis depuis 1922 et auquel Spengler travaille sans relâche, nous croyons devoir prévenir les lecteurs de cette première édition française sur le sens dans lequel il faudrait lire ce tome I, et le tome II qui va suivre incessamment. Nous avons lu plus de cent critiques savantes pour ou contre Spengler, aucune ne nous a semblé avoir compris de quoi il s'agit. On reproche en général à l'auteur du Déclin de l'Occident d'être trop sévère pour « la science » moderne, de s'être laissé lui-même aller à des « contradictions », de prêcher le « pessimisme », de ne pas croire à « la vérité » de l'esprit humain, d'être « athée », « réactionnaire », « ignorant », « orgueilleux » et autres balivernes du même genre. Et on croit l'avoir par là suffisamment « réfuté ». Quelle naïveté, ou quelle paresse intellectuelle ! Comme s'il s'agissait vraiment d'un problème de politique « progressiste » ou « réactionnaire », ou même d'une simple « philosophie de l'histoire » ou « théorie de la connaissance » à la mode ! Ou comme si des erreurs, relevées par-ci par-là et accumulées dans la « réfutation », suffisaient vraiment à ruiner la doctrine réelle de la « Morphologie historique » !

Connaisseur de Spengler, que nous étudions depuis huit ans, et sincèrement converti à sa doctrine dans ce qu'elle a de nécessaire et de scientifique — non dans sa politique et ses préférences subjectives, que nous ne partageons pas — nous croyons que le postulat de la non-continuité est la seule hypothèse viable pour une connaissance scientifique des phénomènes de l'histoire. Il n'y a rien qui rattache nécessairement l'homme occidental à l'homme antique, et celui-ci à l'Égyptien, au Chinois, à l'Indou ou à l'Arabe authentiques, si ce n'est précisément le Destin dont nous ne pouvons avoir qu'une connaissance symbolique, c'est-à-dire limitée à ce symbole même, qui est une création de la culture et valable seulement pour elle, donc vrai dans ses limites, non au-delà. Dès que le doute est général sur la vérité de ce symbole primaire exclusif, la « Culture » n'existe plus et passe à la « Civilisation », qui meurt à son tour comme tout le reste, sans aucune possibilité de « renaissance ». Car si cette « renaissance » était possible, elle serait universelle comme la civilisation elle-même avec laquelle elle se confondrait. Or, une « fusion » des peuples est une impossibilité.

TAZEROUT.

La Roche-sur-Yon, 1^{er} mars 1931.

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

La présente édition, qui reprend la traduction effectuée par Mohand Tazerout et publiée pour la première fois en 1931, a été revue et corrigée afin d'en moderniser la ponctuation ainsi que la transcription de certains termes issus de langues étrangères. D'autres termes ou expressions, reflétant les préjugés culturels (« indou ») et raciaux (« nègre ») de leur époque, ont en revanche été conservés.

PRÉFACES DE L'AUTEUR

Édition princeps

Ce livre, résultat de trois ans d'efforts, était achevé sous sa forme première quand la Grande Guerre éclata. Jusqu'au printemps de 1917, il fut refondu une seconde fois et maint détail en a été complété et éclairci. Les circonstances extraordinaires en ont retardé la parution.

Bien qu'il traite d'une philosophie générale de l'histoire, il constitue cependant, en un sens plus profond, un commentaire à la grande époque sous le signe précurseur de laquelle les idées directrices s'étaient formées.

Le titre, fixé depuis 1912, désigne, au sens très strict et parallèlement au déclin de l'Antiquité, une phase de l'histoire universelle embrassant plusieurs siècles, au commencement de laquelle nous vivons aujourd'hui.

Les événements y ont apporté mainte confirmation et aucune infirmation. Ils ont montré la nécessité d'exprimer ces pensées, précisément aujourd'hui et en Allemagne, mais aussi la nécessité de faire dépendre la guerre elle-même des conditions sous lesquelles les derniers traits de la nouvelle image cosmique pouvaient être déterminés.

Car il ne s'agit pas, selon ma conviction, d'une philosophie possible à côté d'autres et ayant seulement sa justification logique, mais de la philosophie, en quelque sorte naturelle, obscurément pressentie par tous. Cela soit dit sans vantardise. Une pensée d'une nécessité historique, pensée, par conséquent, qui ne tombe pas dans une époque, mais qui fait époque, n'est que dans une mesure restreinte la propriété de celui à qui échoit son droit d'auteur. Elle appartient au temps tout entier, elle agit inconsciemment dans la pensée de tous, et seule la conception

privée fortuite, sans laquelle il n'y a pas de philosophie, est, avec ses défauts et ses avantages, le destin — et le bonheur — d'un particulier.

Je n'ai qu'un désir à ajouter : que ce livre puisse ne pas être tout à fait indigne des sacrifices militaires de l'Allemagne.

Oswald SPENGLER.

Munich, décembre 1917.

Édition définitive

À la fin d'un travail qui, depuis la première esquisse brève jusqu'à la rédaction définitive d'une œuvre entière aux proportions insoupçonnées, embrasse dix ans de la vie, il est sans doute permis de jeter un regard en arrière sur ce qui a été voulu et réalisé, sur la manière dont je l'ai découvert et sur ma position actuelle à son égard.

Dans mon introduction à l'édition de 1918 — fragment interne et externe — j'avais dit que, selon ma conviction, ce livre formulait une pensée irréfutable qui ne serait plus discutée, une fois prononcée. J'aurais dû dire : une fois comprise. Car cela demande, comme je m'en aperçois de plus en plus, non seulement ici mais dans l'histoire de la pensée en général, une nouvelle génération née avec des dispositions appropriées.

J'avais ajouté qu'il s'agissait d'un premier essai, avec tous les défauts inhérents à lui, incomplet et certainement non exempt de contradiction intérieure. Cette remarque est loin d'avoir été prise au sérieux, comme je l'avais pensé. Quiconque a jamais jeté un coup de sonde dans les conditions de la pensée vivante sait qu'une connaissance non contradictoire des raisons dernières de l'être ne nous est pas départie. Un penseur est un homme qui a été destiné par son intuition et son intelligence personnelles à donner une représentation symbolique du temps. Il n'a pas de choix. Il faut qu'il pense comme il doit penser, et ce qui est vrai pour lui est, en fin de compte, l'image de l'univers née avec lui. Celle-ci, il ne l'invente pas, mais il la découvre en lui. Elle est lui-même une seconde fois, son essence conçue dans des mots, le sens de sa personnalité métamorphosée en doctrine, invariable pour sa vie parce qu'identique avec elle. Ce symbolique est seul nécessaire,

récipient et expression d'une histoire humaine. Le travail philosophique savant, qui en sort, est superflu et accroît simplement le volume d'une littérature spécialiste.

Je ne peux donc qu'appeler « vrai » le fond de ce que j'ai trouvé, vrai pour moi et, je le crois, aussi pour les esprits d'élite de l'avenir, mais pas vrai « en soi », c'est-à-dire abstraction faite des conditions du sang et de l'histoire, car une telle vérité n'existe pas. Mais ce que j'écrivis en ces années de tempêtes et d'assauts n'était certes qu'un rapport imparfait de ce que j'ai vu distinctement devant moi, et je dus renvoyer aux années suivantes la tâche consistant à donner, par l'arrangement de la matière et l'expression linguistique, la forme la plus persuasive possible à mes idées.

Achever cette forme ne sera jamais possible, car la vie même ne s'achève qu'avec la mort. Mais j'ai essayé encore une fois d'élever aussi les plus vieilles parties de l'œuvre à la hauteur de l'exposition intuitive dont je dispose aujourd'hui. Et je prends congé alors de ce travail, avec ses espérances et ses déceptions, ses avantages et ses inconvénients.

En attendant, le résultat a affronté son épreuve pour moi, et aussi pour d'autres, si j'en juge par l'effet qu'il commence à exercer lentement sur de vastes domaines du savoir. Je dois souligner d'autant plus nettement la limite que je me suis imposée à moi-même dans ce livre. N'allez pas y chercher tout ! Il ne renferme qu'une partie de ce que j'ai sous les yeux, un nouveau regard sur l'histoire seulement, une philosophie du destin, d'ailleurs la première de son espèce. Il est intuitif de part en part, écrit en une langue qui s'efforce de reproduire sensiblement les objets et les relations, au lieu de les remplacer par des séries de concepts, et il ne s'adresse qu'aux lecteurs qui savent également revivre le son des mots et les images. Tâche ardue, surtout quand le respect du mystère — respect goethéen — nous empêche de confondre la dissection des concepts avec la profondeur de la vision.

Or, voilà qu'on crie au pessimisme, injure dont les éternels vieillards poursuivent toute pensée qui ne se destine qu'aux pionniers de demain ! Mais je n'ai point écrit pour ceux qui confondent l'action avec les ratiocinations sur la nature de l'action. Celui qui définit ne connaît pas le destin.

J'appelle comprendre le monde être à sa hauteur. C'est la dureté de la vie qui importe, ce n'est pas le concept de la vie, comme l'enseigne la philosophie idéaliste du paon. Celui qui ne s'en laisse pas imposer par des mots n'y sentira pas non plus de pessimisme ; quant aux autres,

ils ne m'importent point. Pour les lecteurs sérieux cherchant un coup d'œil sur la vie au lieu d'une définition, j'ai indiqué en notes au bas des pages, en raison de la forme trop serrée du texte, un certain nombre d'ouvrages pouvant guider leur regard sur des questions spéciales de notre science.

Pour conclure, je me dois de nommer encore une fois deux noms auxquels tout ce livre est redevable : Goethe et Nietzsche. De Goethe j'emprunte la méthode, de Nietzsche la position des problèmes ; et s'il faut réduire en formule ma position par rapport à Nietzsche, je dirai que j'ai changé ses échappées en aperçus. Mais Goethe était, sans s'en douter, un élève de Leibniz dans toutes les modalités de sa pensée. Je sens donc dans le livre, qui est enfin sorti de mes mains à ma propre stupéfaction, quelque chose que j'appellerai avec orgueil, en dépit de la misère et du dégoût de ce temps : une philosophie allemande.

Oswald SPENGLER.

Blankenburg en Harz, décembre 1922¹.

1. L'édition que nous traduisons est de 1927, elle a paru sans autre préface à l'occasion du 100^e mille atteint par les éditions précédentes.

INTRODUCTION

1

On a osé pour la première fois, dans ce livre, tenter une prédétermination de l'histoire. Il s'agit de poursuivre le destin d'une culture, de la seule culture qui soit en train de s'accomplir de nos jours sur cette planète, la culture occidentale euro-péo-américaine, dans ses phases non encore écoulées.

La possibilité de résoudre un problème d'une aussi vaste envergure n'a pas, manifestement, été envisagée jusqu'à ce jour et, quand elle l'avait été, ou on ignorait les moyens de traiter la question, ou on n'en était maître que d'une manière insuffisante.

Existe-t-il une logique de l'histoire ? Y a-t-il, par-delà tout le fortuit et tout l'imprévisible des événements particuliers, une structure pour ainsi dire métaphysique de l'humanité qui soit essentiellement indépendante de tous les phénomènes visibles, populaires, spirituels et politiques de la surface ? Qui soit au contraire la cause première de cette réalité de second ordre ? Est-ce que les grands traits de l'histoire universelle n'apparaissent pas toujours au regard du clairvoyant sous une forme qui autorise des déductions ? Et dans l'affirmative, à quoi se réduisent ces déductions ? Est-il possible dans la vie même — car l'histoire humaine est l'ensemble des immenses courants vitaux que l'usage linguistique, pensée ou action, assimile déjà sans le vouloir, comme en étant la personne et le moi, à des individus d'ordre supérieur appelés « Antiquité », « culture chinoise » ou « civilisation moderne » — de trouver les degrés qu'il faut franchir et de les franchir dans un ordre qui ne souffre point d'exception ? Peut-être les concepts de naissance, de mort, de jeunesse, de

vieillesse, de durée de la vie, qui sont à la base de tout organisme, ont-ils à cet endroit un sens strict que nul n'a encore pénétré ? En un mot, y a-t-il, au fond de tout ce qui est historique, des formes biographiques primaires et universelles ?

Le déclin de l'Occident, phénomène d'abord limité dans l'espace et le temps, comme le déclin de l'Antiquité qui lui correspond, est, on le voit, un thème philosophique qui, si on l'entend dans toute sa gravité, implique en soi tous les grands problèmes de l'être.

Pour savoir sous quelle forme s'accomplira le destin de la culture occidentale, il faut connaître d'abord ce qu'est la culture, quels rapports elle a avec l'histoire visible, la vie, l'âme, la nature, l'esprit ; sous quelles formes elle apparaît et dans quelles mesure ces formes — peuples, langues et époques, batailles et idées, États et divinités, arts et œuvres d'art, sciences, droits, formes économiques et conceptions philosophiques, grands hommes et grands événements — sont des symboles et doivent s'interpréter comme tels.

2

Le moyen de connaître les formes mortes est la loi mathématique. Le moyen de comprendre les formes vivantes est l'analogie. Ainsi se distinguent la polarité et la périodicité de l'univers.

La conscience a toujours existé que l'histoire universelle a un nombre de formes phénoménales limité, que les âges, les époques, les situations se renouvellent par type. À peine a-t-on jamais étudié Napoléon sans jeter un regard oblique sur César ou Alexandre ; on verra que la première comparaison est morphologiquement impossible, la seconde exacte. À sa situation, Napoléon trouvait lui-même des affinités avec celle de Charlemagne. La Convention entendait l'Angleterre quand elle parlait de Carthage, et les Jacobins s'appelaient Romains. Avec des raisons très diverses, on a comparé Florence à Athènes, Bouddha à Jésus, le christianisme primitif au socialisme moderne, les finances romaines du temps de César à celles des Yankees. Le premier archéologue passionné — l'archéologie elle-même n'est-elle pas l'expression du sentiment de la répétition de l'histoire ? —, Pétrarque, pensait à Cicéron en parlant de lui-même. Et il n'y a pas encore longtemps que Cecil Rhodes, organisateur de l'Afrique australe anglaise, propriétaire d'antiques biographies des Césars qu'il avait fait traduire en propre pour sa bibliothèque, se

prenait lui-même pour Hadrien. C'était le sort de Charles XII de Suède de porter lui aussi, dès sa jeunesse, dans sa poche, la vie d'Alexandre par Rufus et de vouloir copier ce conquérant.

Frédéric le Grand, dans ses Mémoires politiques — comme les Considérations de 1738 — se meut avec une entière assurance dans les analogies, quand il voulait marquer sa conception de la situation politique mondiale. Ainsi, il compare les Français aux Macédoniens sous Philippe et les Allemands aux Grecs : « Déjà les Thermopyles d'Allemagne, l'Alsace et la Lorraine, sont aux mains de Philippe », désignant ainsi exactement la politique du cardinal de Fleury. Il y fait encore un parallèle entre la politique des maisons de Habsbourg et de Bourbon et les proscriptions d'Antoine et d'Octave.

Mais toutes ces comparaisons restaient fragmentaires, arbitraires et correspondaient, en principe, plus à un goût passager de l'expression poétique et spirituelle qu'à un sentiment plus profond de la forme historique.

Tels sont aussi les parallèles de Ranke, un maître de l'analogie artistique ; ceux qu'il fait entre Kyaxarès et Henri I^{er} ou entre les invasions cimmériennes et magyares sont morphologiquement insignifiants ; celui, souvent répété, entre les cités-États helléniques et les républiques de la Renaissance ne l'est guère moins ; celui entre Alcibiade et Napoléon est au contraire d'une profonde exactitude, mais fortuit. Ranke tire, comme les autres, ses parallèles d'un goût plutarquien, c'est-à-dire populaire et romantique, qui ne considère que la similitude de la scène sur le théâtre mondial ; il lui manque la rigueur du mathématicien qui connaît l'affinité interne de deux groupes d'équations différentielles, là où le profane ne voit que la différence de forme extérieure.

Il est facile de noter qu'au fond, ce qui détermine le choix de ces images, c'est le caprice et non une idée ni le sentiment d'une nécessité. Nous restions très loin d'une *technique de la comparaison*. Il y a justement aujourd'hui pléthore de comparaisons, mais elles n'ont ni plan ni cohésion, et quand elles sont justes, dans un sens profond qui reste à déterminer, nous les devons au hasard, plus rarement à l'instinct, jamais à un principe. Personne n'a songé ici à créer encore une *méthode*. On n'a point pressenti l'existence très lointaine d'une racine, la seule qui puisse donner la grande solution du problème de l'histoire.

Les comparaisons pourraient être le bonheur de la pensée historique à condition de mettre à nu la structure organique de l'histoire.

La technique en devrait être étudiée sous l'influence d'une idée d'ensemble, donc jusqu'à la nécessité excluant toute espèce de choix, jusqu'à la maîtrise logique. Elles ont fait le malheur de la pensée historique parce qu'on n'y a vu jusqu'ici qu'une affaire de goût, dispensant de la connaissance et de l'effort nécessaires pour considérer le *langage formel de l'histoire et son analyse* comme la tâche primordiale et la plus difficile de l'historien, tâche non encore comprise ni, à plus forte raison, résolue. Une partie des comparaisons était superficielle, par exemple quand on nommait César fondateur de gazette politique ou, pis encore, quand on désignait par des noms à la mode, comme « socialisme », « impressionisme », « capitalisme », « cléricisme », des phénomènes confus, entièrement étrangers à notre psyché moderne. L'autre partie de ces comparaisons était fautive et bizarre, par exemple le culte de Brutus dans les clubs jacobins — ce Brutus, aventurier millionnaire, qui se fit l'idéologue de la constitution oligarchique, sous les applaudissements du Sénat patricien, pour assassiner l'homme de la démocratie.

3

Le problème, limité d'abord à la civilisation actuelle, s'élargit ainsi en une philosophie nouvelle, *la philosophie de l'avenir*, dans la mesure où elle peut encore naître sur le sol occidental métaphysiquement épuisé, la seule du moins qui appartienne aux *possibilités* de l'esprit européen d'Occident dans ses stades les plus proches : idée d'une *morphologie de l'histoire universelle, de l'univers-histoire* qui, par opposition à la morphologie de la nature, seul thème à peu près jusqu'ici de la philosophie, embrasse une seconde fois toutes les formes et tous les mouvements de l'univers dans leur signification dernière la plus intime, mais dans un ordre tout à fait différent, en en faisant non un tableau d'ensemble de tout le connu, mais une image de la vie, non du devenu, mais du devenir.

L'univers-histoire, considéré par opposition à *l'univers-nature* — intuitivement, par la forme — est un nouvel aspect de l'être humain sur cette terre, dont la science n'a pas encore dégagé jusqu'à ce jour la signification théorique et pratique immense, aspect senti peut-être obscurément, entrevu souvent dans le lointain, jamais étudié hardiment dans toutes ses conséquences. Il y a pour l'homme deux modes possibles de posséder et de vivre intérieurement son

ambiance. Je distingue très rigoureusement, selon la forme, non selon la substance, l'impression cosmique organique et l'impression cosmique mécanique, l'ensemble des formes et celui des lois, l'image symbolique et la formule systématique, le réel d'une fois et le virtuel de toujours, le but poursuivi par l'imagination ordonnatrice et réglée et celui que se propose l'expérience analytique et opportune, ou bien, pour exprimer déjà une nouvelle antithèse très riche qui n'a jamais encore été notée, le domaine du *nombre chronologique* et celui du *nombre mathématique*¹.

Il ne saurait donc être question dans la présente étude d'admettre comme tels les événements d'ordre politico-spirituel qui se voient au grand jour, de les ranger d'après leur « cause » et leurs « effets » et de les poursuivre dans leur tendance apparente accessible à l'intelligence. Une étude de l'histoire... aussi « pragmatique »... ne serait qu'un fragment caché de la science naturelle que les partisans de la conception matérialiste de l'histoire avouent sans scrupule, tandis que leurs adversaires ne diffèrent d'eux que par leur conscience insuffisante de la ressemblance des deux méthodes. La question n'est pas de savoir ce qu'en soi et pour soi *sont* les phénomènes tangibles de l'histoire, comme appartenant à tel ou tel temps, mais *ce que signifie et donne à entendre leur apparition*. Les historiens modernes s'imaginent faire plus qu'il ne faut, en « illustrant » par des détails pris dans la vie religieuse, sociale, en tout cas dans l'histoire de l'art, le sens politique d'une époque. Mais ils oublient l'élément décisif — décisif en ce sens que l'histoire visible est l'expression, le signe, la psyché devenue formelle. Je n'en ai pas rencontré un seul qui étudiait sérieusement la parenté morphologique unissant intérieurement le langage formel de *tous* les domaines culturels ; qui eût par-delà le domaine des faits politiques une connaissance approfondie des pensées dernières et très intimes de la mathématique des Hellènes,

1. Kant a commis une erreur d'une portée considérable, qu'on n'a pas encore redressée jusqu'à nos jours, en liant, d'une manière tout à fait schématique, d'abord l'homme extérieur et intérieur aux concepts très larges et surtout *non invariables* de l'espace et du temps, ensuite, et partant, d'une manière tout à fait fautive, la géométrie et l'arithmétique, à la place desquelles il faut substituer ici au moins l'antithèse bien plus profonde du nombre mathématique et du nombre chronologique. L'arithmétique et la géométrie sont *toutes deux* des calculs spatiaux, impossibles à séparer dans leurs domaines supérieurs en général. Un *concept chronologique*, absolument intelligible à l'homme naïf par le sentiment, résout le problème en posant la question *quand*, non la question *quoi* ni *combien*.

des Arabes, des Indous, des Européens d'Occident ; ou qui connût le sens de leur style décoratif, de leurs formes architectoniques, métaphysiques, dramatiques et lyriques fondamentales, la préférence et la direction données à leurs grands arts, les détails de la technique artistique et le choix des matières, ni à plus forte raison leur signification décisive pour les problèmes formels de l'histoire. Qui donc sait qu'entre le calcul différentiel et le principe dynastique du temps de Louis XIV, entre la forme de la polis antique et la géométrie euclidienne, entre la perspective spatiale de la peinture à l'huile en Occident et la conquête de l'espace par le chemin de fer, le téléphone et les armes à feu, entre la musique instrumentale contrepointique et le système économique du crédit, il y a une profonde connexion de la forme ? Il n'est pas jusqu'aux faits banaux de la politique qui, vus sous cette perspective, prennent un caractère symbolique et franchement métaphysique, et c'est peut-être ici pour la première fois que des choses comme le système administratif des Égyptiens, le régime monétaire antique, la géométrie analytique, le chèque, le canal de Suez, l'imprimerie chinoise, l'armée prussienne et la technique des voies romaines sont *également* conçus comme des symboles et interprétés comme tels.

Ceci montre à quel point nous manquons encore d'un art de la recherche historique théoriquement élucidée. Ce qu'on appelle de ce nom tire ses méthodes à peu près exclusivement du domaine de la science qui est parvenue, elle, à constituer rigoureusement ses méthodes de recherche, savoir : de la physique. On croit faire de la science historique en poursuivant les rapports objectifs de cause à effet. Il est remarquable que la philosophie ancien style n'ait jamais pensé à l'existence d'autres rapports possibles entre l'être humain intelligent et l'univers ambiant. Kant qui a défini dans son œuvre maîtresse les règles formelles de la connaissance a, sans s'en rendre compte et sans que jamais personne s'en fût aperçu, considéré la seule *nature* comme objet d'activité intellectuelle. Savoir est pour lui savoir mathématique. Quand il parle de formes innées de l'intuition et de catégories de l'entendement, il ne pense jamais à l'intelligence des impressions historiques, qui est entièrement différente, et Schopenhauer, qui ne laisse subsister expressément que la causalité parmi les catégories de Kant, ne parle de l'histoire qu'avec mépris¹. Qu'il

1. Il faut pouvoir sentir combien la profondeur de combinaison formelle et l'énergie d'abstraction, dans un domaine comme celui des recherches historiques

existe dans la vie, outre la nécessité causale — que j'appellerais la *logique de l'espace* —, également la nécessité organique du *destin* — la *logique du temps* —, qui est un fait d'une certitude intérieure très profonde, qui remplit toute la pensée mythologique, religieuse, artistique, qui est l'essence et le noyau de toute histoire opposée à la nature, mais qui est inaccessible aux formes de la connaissance dont parle la *Critique de la raison pure* : voilà qui n'est point encore entré dans la voie de la formulation théorique. La philosophie, dit Galilée dans un chapitre célèbre de son *Saggiatore*, est « *scritta in lingua matematica* » dans le grand livre de la nature. Mais on attend toujours qu'un philosophe vienne nous dire dans quelle langue l'histoire est écrite et comment on doit la lire.

La mathématique et le principe de causalité mènent à un classement naturel, la chronologie et l'idée de destin à un classement historique des faits. Chacun de ces deux groupes embrasse pour soi l'univers *entier*. L'œil seul diffère, où et par lequel cet univers se réalise.

4

La nature est la forme par laquelle l'homme des hautes cultures donne aux impressions immédiates de ses sens une unité et une signification. L'histoire est la forme d'où notre faculté d'imagination cherche à comprendre l'être vivant de l'univers par rapport à notre propre vie et à donner ainsi à cette dernière une réalité approfondie. Le problème primordial de toute existence humaine est de savoir si l'homme est capable d'opérer ces figurations et quelles sont celles que domine sa conscience éveillée.

Ici se présentent *deux modes possibles* de figuration de l'univers par l'homme. Ce qui revient à dire que ces possibilités ne sont pas nécessairement des *réalités*. Si donc, dans ce qui va suivre, on veut déterminer le sens de toute histoire, il faudra résoudre d'abord la question jamais encore posée jusqu'à ce jour : Pour qui y a-t-il une histoire ? Question paradoxale en apparence ! Assurément, il y a une

sur la Renaissance ou sur les invasions, retardent sur ce qui est, pour la théorie des fonctions et l'optique théorique, parfaitement évident. À côté du physicien et du mathématicien, l'historien travaille *négligemment* dès qu'il passe de la collection et de la classification des faits documentaires à leur interprétation.

histoire pour chacun de nous, pour chaque homme dans la mesure où il est avec tout son être, et son être éveillé, un membre de l'histoire. Mais il y a une grande différence, suivant qu'un homme vit sous l'impression constante que sa vie est un élément au sein d'un courant vital supérieur s'étendant sur des siècles ou des millénaires, ou bien suivant qu'il conçoit cette vie comme quelque chose d'arrondi et d'achevé en soi. Pour cette dernière espèce d'être éveillé, il n'y a certes aucune histoire universelle, aucun *univers-histoire*. Mais si la conscience personnelle d'une nation entière, si une *culture entière* repose sur cet esprit ahistorique, comment faut-il qu'elle voie la réalité, l'univers, la vie ? Si on songe à la conscience personnelle qu'avaient les Hellènes de transformer toute expérience vivante, leur propre passé personnel comme le passé en général, immédiatement en un fond atemporel, immobile, à forme mythique de la réalité présente chaque fois, de telle sorte que l'histoire d'un Alexandre le Grand se confondait dès avant sa mort, dans le sentiment antique, avec la légende de Dionysos, et que César ne sentait au moins aucune contradiction à être un descendant de Vénus, on sera obligé d'avouer que pour nous, hommes d'Occident, qui sommes doués du sentiment vigoureux des distances temporelles, d'où nous regardons comme évident le calcul journalier des années avant et après la naissance du Christ, il est quasi impossible de revivre de tels états d'âme, mais qu'en face du problème de l'histoire nous n'avons pas le droit de passer simplement ce fait sous silence.

Les Mémoires et les autobiographies ont pour l'individu le même sens que, pour l'âme des cultures entières, la recherche historique dans sa conception la plus large, qui embrasse aussi toutes les espèces d'analyse psychologique et comparative des peuples, des temps, des mœurs étrangers. Mais la culture antique n'avait pas de *mémoire*, pas d'organe historique au sens restreint. La « mémoire » de l'homme antique — il est vrai que nous attribuons ici, sans plus, à une âme étrangère un concept dérivé de notre propre image psychique — est tout à fait différente, parce qu'elle ignore le passé et l'avenir comme perspectives ordonnatrices de l'être éveillé et que le « pur présent », si souvent admiré par Goethe dans toutes les manifestations de la vie antique, surtout dans la plastique, comble cette lacune avec une énergie tout à fait inconnue de nous. Ce pur présent, dont le plus grand symbole est la colonne dorique, représente en effet une *négation du temps* (de la direction). Pour Hérodote et Sophocle comme pour Thémistocle et pour un consul romain, le passé se

volatilise aussitôt en une calme impression atemporelle de structure *polaire, non périodique* — car c'est le sens ultime de la mythologie savante —, tandis que pour notre sentiment cosmique et notre œil intérieur, ce passé est un organisme séculaire ou millénaire avec des divisions périodiques très nettes et une direction vers un but défini. Mais antique ou occidentale, la vie reçoit d'abord de cet arrière-plan sa couleur particulière. Le cosmos du Grec était l'image d'un univers qui ne *devient* pas, mais qui *est*. En conséquence, ce Grec même était un homme qui jamais ne *devint*, mais toujours *fut*.

Aussi, tout en connaissant très bien la chronologie stricte, le calcul du calendrier et donc le sentiment vigoureux de l'éternité et du néant du moment présent, révélés dans la culture de Babylone et surtout d'Égypte par l'observation astronomique grandiose et par la mesure exacte d'énormes espaces de temps, l'homme antique n'en a-t-il rien pu s'assimiler *intérieurement*. Les mentions qu'en font ses philosophes à l'occasion ne furent jamais que des bruits entendus, non des épreuves vécues. Quant aux découvertes de quelques esprits d'élite, notamment Hipparque et Aristarque, dans les villes grecques d'Asie, elles ne trouvèrent d'accueil ni dans la direction donnée aux esprits par les Stoïciens, ni dans le mouvement aristotélien, et elles ne rencontrèrent quelques partisans que chez les spécialistes de la science la plus étroite. Ni Platon ni Aristote ne possédaient d'observatoire astronomique. Dans les dernières années de Périclès, le peuple d'Athènes prit une résolution menaçant de la peine de l'eisangelie quiconque répandait des théories astronomiques. C'était un acte d'une symbolique très intime, où l'homme antique exprima sa volonté de bannir de sa conscience personnelle le lointain sous toutes ses formes.

En ce qui concerne la science historique de l'Antiquité, il suffit de jeter un coup d'œil sur Thucydide. Sa maîtrise consiste dans la faculté purement antique de cet homme à vivre en eux-mêmes les événements du *présent*, à quoi il faut ajouter ce sens magnifique des réalités chez l'homme d'État-né, qui avait été personnellement général et fonctionnaire. Cette *expérience pratique*, qu'on confond malheureusement avec le sens historique, le fait apparaître avec raison, lui simple savant historien, comme un modèle inégalé. Mais ce qui lui est complètement inaccessible, c'est ce coup d'œil perspectif sur l'histoire des siècles écoulés, qui est pour nous de toute évidence partie intégrante du concept d'historien. Tous les chefs-d'œuvre des historiens antiques se bornent à relater la situation politique au

temps de l'auteur, en opposition très tranchée avec nos chefs-d'œuvre historiques qui traitent tous, sans exception, du passé lointain. Thucydide eût déjà échoué au thème de la guerre persique, sans parler d'une histoire générale de la Grèce ou même de l'Égypte. Chez lui, comme chez Polybe et Tacite, également politiciens pratiques, la sûreté du coup d'œil tombe à néant, dès qu'ils se heurtent dans le passé, souvent à une distance de quelques décades seulement, à des forces actives qu'ils ne connaissent pas sous cette forme par expérience personnelle pratique. Pour Polybe, la première guerre punique était inintelligible ; Tacite ne comprenait déjà plus César ; tandis que le sens — jugé à la mesure de notre perspective — totalement ahistorique de Thucydide se révèle dès la première page de son livre par cette affirmation inouïe, qu'il n'était arrivé dans l'univers, avant son temps (vers 400 !), aucun événement important où *μεγάλα ... γενέσθαι*¹.

1. D'ailleurs, les essais tardifs des Grecs pour se constituer, à l'instar de l'Égypte, quelque chose qui rappelle un calendrier ou une chronologie, sont d'une extrême naïveté. Les Olympiades ne sont point une ère, comme la chrétienne par exemple : elles sont en outre un expédient tardif purement littéraire, sans racine profonde dans le peuple. Celui-ci ne sentait nullement le besoin d'une chronologie qui fixât les événements des parents et des grands-parents, malgré l'intérêt que portèrent quelques savants au problème du calendrier. Il ne s'agit pas de savoir si un calendrier est bon ou mauvais, mais s'il est en usage, si la vie collective est réglée par lui. Or la liste olympiadique avant 500 est une découverte, tout comme celle des archontes attiques et des consuls romains, qui lui est antérieure. Nous ne connaissons pas une seule date authentique des colonisations grecques (Ed. Meyer : *Gesch. d. Altert.*, II, 442 — Belloch : *Griech. Gesch.*, I, 2, 219). « En général, dit Belloch I, 1, 125, personne en Grèce n'a pensé avant le v^e siècle à écrire les documents sur les événements historiques. » Nous possédons l'inscription d'un traité entre Hérée et Élis qui est valable pour « 100 ans à dater de cette année ». De quelle année part ce traité, nul ne saurait le dire. On aura donc, quelques années plus tard, perdu connaissance de la durée du contrat, ce que manifestement personne n'avait prévu. Il est probable que ces hommes du présent l'ont bientôt oublié. C'est un trait du caractère légendairement naïf de la conception historique de l'homme antique, qu'une mise en date régulière de faits aussi célèbres que la « guerre de Troie », qui correspond bien pourtant par son stade à nos Croisades occidentales, serait une contradiction flagrante au style de cette conception. Il en est de même de la géographie antique, qui reste bien loin derrière celle de l'Égypte et de Babylone. Ed. Meyer (*Gesch. d. Altert.*, III, 102) montre que la connaissance de la physionomie de l'Afrique par Hérodote (d'après des sources perses) est allée décroissant jusqu'à Aristote. La même remarque s'applique aux Romains, héritiers des Carthaginois. Ils ont raconté les premiers les connaissances étrangères pour les oublier ensuite peu à peu eux-mêmes.

Il en résulte que l'histoire de l'Antiquité jusqu'aux guerres persiques, mais aussi les échafaudages traditionnels de périodes beaucoup plus tardives, sont le produit d'une pensée essentiellement mythique. L'histoire de la Constitution de Sparte — Lycurgue, dont nous connaissons la biographie en détail, n'était certes qu'une pauvre divinité forestière de Taygète — est un poème des temps hellénistiques, et la découverte de l'histoire romaine antérieure à Hannibal n'était pas encore arrêtée au temps de César. L'expulsion des Tarquins par Brutus est un décalque d'un contemporain, du censeur Appius Claudius (310). Et c'est alors qu'on inventa le nom des rois de Rome d'après des noms de familles plébéiennes enrichies (K. J. Neumann). Sans parler de la « Constitution servienne », la célèbre loi agraire licinienne de 367 n'existait pas encore au temps d'Hannibal (B. Niese). Lorsque Épaminondas eut rendu aux Messéno-Arcadiens leur liberté politique, ils se mirent aussitôt à la découverte d'une histoire primitive propre. L'extraordinaire n'est pas que des faits semblables aient eu lieu, mais qu'il n'ait guère existé d'autre espèce d'histoire. On ne peut pas mieux montrer l'opposition entre le sens historique antique et le sens historique d'Occident, qu'en disant que l'histoire romaine avant 250, telle qu'on la connaissait au temps de César, était une falsification et que le peu que nous en savons était entièrement inconnu des Romains de l'époque postérieure. Une caractéristique du mot « histoire » au sens antique est la très forte influence exercée par la littérature romanesque alexandrine sur les thèmes de l'histoire proprement politique et religieuse. On ne songeait nullement à une discrimination de principe entre la matière des documents et leur date. Lorsque, à la fin de la République, Varro voulut fixer la religion romaine qui s'évanouissait rapidement dans la conscience populaire, il divisa les divinités dont l'État exerçait minutieusement le culte en *di certi* et *di incerti* — celles dont on savait encore quelque chose et celles dont le nom seul était resté malgré la continuité du culte public. En effet, la religion de la société romaine de son temps — telle que l'admirent sans défiance, sur la foi des poètes latins, non seulement Goethe, mais Nietzsche — était en grande partie un produit de la littérature hellénisante et presque sans liaison avec le vieux culte que personne ne comprenait plus.

Mommsen a nettement formulé le point de vue occidental en appelant les historiens romains — il songeait surtout à Tacite — des gens « qui disent ce qu'il faudrait taire et qui taisent ce qui est nécessaire à dire ».

La culture indoue, dont l'idée (brahmanique) du Nirvâna est l'expression la plus catégorique possible d'une âme entièrement ahistorique, n'a jamais possédé à un sens quelconque le moindre sentiment du « *quand ?* ». Il n'y a point d'astronomie purement indoue, à condition d'entendre par là la thèse spirituelle d'une évolution consciente. Du cours visible de cette culture, dont la partie organique était close à la naissance du bouddhisme, nous savons encore beaucoup moins que de l'histoire antique, riche certes en grands événements, du XII^e au VIII^e siècle. Toutes deux se sont simplement figées dans une forme de rêve mythique. Ce n'est qu'un millénaire entier après Bouddha, vers 500 av. J.-C., que naquit à Ceylan, au « Mahavansa », quelque chose qui rappelle de loin la science historique.

La conscience cosmique de l'Indou était si dépourvue d'histoire qu'il ne savait même pas qu'un auteur pût dater la parution du livre qu'il écrit. Au lieu d'une série organique d'écrits personnels définis, naquit ainsi peu à peu une masse de textes vagues où chacun écrivait ce qu'il voulait, sans que jamais notion de propriété littéraire individuelle, de développement d'une pensée, d'époque spirituelle, ait joué le moindre rôle. Sous la même figure *anonyme* — qui est celle de l'histoire indoue tout entière — nous rencontrons la philosophie indoue. Comparez-lui l'histoire de la philosophie d'Occident physionomiquement mise à jour de la façon la plus tranchée par les auteurs et les livres !

L'Indou oubliait *tout*, l'Égyptien ne pouvait *rien* oublier. Un art indou du portrait — de la biographie *in nuce* — n'a jamais existé ; la plastique égyptienne ne connaissait guère d'autre thème.

L'âme égyptienne ; éminemment douée pour l'histoire et aspirant à l'infini avec une passion toute cosmique, sentait dans le passé et l'avenir son univers *entier*, et le présent, qui est identique à la conscience éveillée, lui apparaissait simplement comme la limite étroite entre deux lointains immenses. La culture égyptienne est une *incarnation du souci* — pendant psychique du lointain — non seulement du souci de l'avenir, exprimé dans le choix du granit et du basalte comme matériaux¹ de construction, dans les inscriptions

1. À l'opposé, les Hellènes nous offrent un symbole de premier ordre et sans exemple dans l'histoire de l'art, eux qui, placés en face de leurs origines mycéniennes, dans un pays extrêmement riche en pierre de construction, abandonnèrent néanmoins ce matériau pour *retourner* à l'usage du bois, ce qui explique le manque de vestiges architectoniques entre 1200 et 600. La colonne de bois égyptienne était dès le début une colonne en pierre, la colonne dorique était

par le ciseau, dans le système administratif et la canalisation¹ par l'ordre et la minutie, mais encore du souci *nécessairement connexe* du passé. La momie égyptienne est un symbole d'un rang suprême. On *éternisait* le corps du mort, comme on donnait à sa personnalité, à son « Ka », une durée éternelle au moyen de statuettes-portraits, souvent exécutées en séries et considérées comme liant le mort, en un sens très élevé, par leur ressemblance avec lui.

Il y a un rapport intime entre l'attitude qu'on prend envers le passé historique et la conception de la mort exprimée dans la *forme de sépulture*. L'Égyptien *nie* la caducité, l'homme antique *l'affirme* par tout le langage formel de sa culture. Les Égyptiens conservaient même la momie de leur histoire : les dates et les nombres chronologiques. Tandis que rien ne nous est resté de l'histoire grecque avant Solon, ni date, ni nom, ni événement concret — ce qui donne un poids exagéré aux seuls fragments connus de nous —, nous connaissons au contraire, dès le III^e millénaire et au-delà, les noms et même les nombres d'années de règne de nombreux rois égyptiens dont le Nouvel Empire doit avoir possédé une connaissance sans lacune. Un symbole effrayant de cette volonté de durée se lit encore de nos jours sur les traits physiologiques, parfaitement reconnaissables, des grands pharaons qui peuplent nos musées. Sur la pointe de granit poli et luisant de la pyramide d'Amenemhet III, on lit encore aujourd'hui ces mots : « Amenemhet contemple la beauté du soleil », et sur l'autre face de la pyramide : « Haute est l'âme d'Amenemhet, plus haute que le sommet d'Orion, et elle est en relation avec l'univers

une colonne en bois. L'âme attique exprimait par là sa profonde hostilité envers la durée.

1. Une ville hellénique a-t-elle jamais exécuté une seule œuvre d'envergure révélant du souci pour les générations futures ? Les systèmes de routes et de canaux qu'on a découverts à l'époque mycénienne, c'est-à-dire *préantique*, sont tombés dans l'oubli dès que les peuples antiques étaient nés — soit au début des temps homériques. Pour comprendre la bizarrerie du fait que l'écriture littérale n'a été adoptée qu'après 900 par l'Antiquité, dans une mesure d'ailleurs très modeste, sans doute pour les seuls besoins économiques très urgents, ce que prouve avec certitude l'absence d'inscriptions, il faut se rappeler que l'Égypte, Babylone, le Mexique, la Chine se sont constitué un alphabet dès l'époque préhistorique, que les Germains ont créé un alphabet runique et prouvé plus tard leur vénération pour la lettre en inventant sans cesse des caractères décoratifs, tandis que la première Antiquité ignorait totalement les nombreux alphabets en usage au Sud et à l'Est. Nous possédons des monuments épigraphiques nombreux de l'Asie Mineure hittite et de la Crète, nous n'en avons pas un seul du temps d'Homère.

souterrain. » N'est-ce pas une sujétion de la caducité, du pur présent, on ne peut plus opposée à l'antique ?

5

En face du puissant groupe de symboles vivants égyptiens et en connexion avec l'oubli que la culture antique répand sur toutes les parties de son passé extérieur et intérieur, apparaît au seuil de cette culture *l'incinération des morts*. À l'époque mycénienne, la consécration officielle de cette sépulture, indépendante de toutes celles qu'accomplissaient simultanément tous les peuples primitifs de l'âge paléolithique, était entièrement inconnue. Les tombes royales plaident même en faveur de la préférence donnée à l'inhumation. Mais au temps d'Homère comme à celui des Védas, on passe subitement, pour des raisons uniquement psychiques, de l'enterrement à l'incinération qui s'accomplissait, comme le montre *l'Iliade*, avec le pathos complet d'un acte symbolique — celui de la destruction et de la négation de toute durée historique.

À partir de ce moment, la plasticité de l'évolution psychique individuelle prend fin elle aussi. Le drame antique n'autorise pas plus de motifs purement historiques qu'il ne permet les thèmes du développement intérieur, et l'on sait avec quel courage l'instinct hellénique s'est insurgé contre le portrait dans les arts plastiques. Jusqu'à l'époque impériale, l'art antique ne connaît qu'un sujet, qui lui est en quelque sorte naturel : le mythe¹. Même les portraits idéaux de la plastique hellénistique sont mythologiques, autant que les biographies typiques à la Plutarque. Jamais Grec de valeur n'a écrit de Mémoires fixant devant son regard spirituel une époque vécue. Socrate même n'a rien dit de significatif en ce sens sur sa vie intérieure. On se demande si l'hypothèse d'un instinct, supposé pourtant

1. D'Homère aux tragédies de Sénèque, à travers un millénaire complet, les fragments mythiques de Thyeste, Clytemnestre, Héraclès ne cessent d'apparaître sans aucun changement malgré leur nombre restreint. Dans la poésie d'Occident, au contraire, l'homme faustien apparaît d'abord, comme Parsifal et Tristan, puis, transformé dans le sens de l'époque, comme Hamlet, Don Quichotte et Don Juan, enfin dans une dernière transformation, également conforme au temps, comme Faust, Werther et, finalement, comme le héros du roman citadin moderne, mais toujours dans l'atmosphère et sous la condition d'un siècle déterminé.

naturel dans la genèse d'un Parsifal, d'un Hamlet, d'un Werther, pouvait jamais exister dans une âme antique. On cherchera en vain dans Platon la conscience d'une évolution personnelle de sa doctrine. Ses divers écrits sont les rédactions pures et simples de points de vue très différents, adoptés à des moments très différents. Leur lien génétique n'a pas fait l'objet de sa réflexion. Au contraire, dès le début de l'histoire spirituelle d'Occident, se place un fragment d'autoanalyse très intime, la *Vita nuova* de Dante. D'où résulte aussi que chez Goethe, qui n'oubliait rien, dont les œuvres n'étaient, selon ses propres paroles, que les fragments d'une grande confession, il y avait si peu d'éléments antiques, c'est-à-dire purement présents.

Après la destruction d'Athènes par les Perses, on jeta toutes les œuvres d'art antérieures aux ordures — d'où nous les ramassons aujourd'hui — et jamais on n'a vu un Hellène se préoccuper de faire connaître comme faits historiques les ruines de Mycène ou de Phais-tos. On lisait son Homère sans penser, comme Schliemann, à fouiller la colline de Troie. On voulait du mythe, non de l'histoire. Des œuvres d'Eschyle et de philosophes présocratiques une partie était perdue dès la période hellénistique. Au contraire, Pétrarque collectionnait déjà les antiquités, les monnaies, les manuscrits, avec une piété et une dévotion si profondes qu'elles restent la propriété exclusive de notre culture ; il collectionnait en homme qui sent historiquement, qui jette un regard en arrière sur des univers abrupts, qui aspire au lointain — il entreprit le premier l'ascension d'un pic alpestre — qui resta, au fond, étranger à son temps. L'âme du collectionneur ne peut se comprendre que par rapport à son temps. Plus passionné encore peut-être, mais d'une nuance différente, est le goût du Chinois pour les collections. Tous les Chinois qui voyagent cherchent à suivre de « vieilles traces » (*guji*) et seul un profond sentiment historique peut expliquer le concept fondamental intraduisible de la nature chinoise, le tao. Au contraire, l'époque hellénistique ne collectionnait et ne montrait que les curiosités d'un charme mythologique, comme dans les descriptions de Pausanias, où le quand et le pourquoi strictement historiques ne viennent jamais en considération ; tandis que le paysage égyptien s'était transformé dès le temps du grand Thoutmosis en un vaste musée unique de stricte tradition.

Parmi les Occidentaux, c'étaient les Allemands qui inventèrent les *horloges* mécaniques, effrayants symboles du temps qui s'écoule, dont les coups sonores qui retentissent jour et nuit des tours innombrables par-dessus l'Europe occidentale, sont peut-être l'expression

la plus gigantesque dont soit jamais capable un sentiment historique de l'univers¹. On ne trouve rien de pareil dans le paysage et la ville *atemporels* antiques. Jusqu'à Périclès, on n'a mesuré le jour qu'à la longueur de l'ombre et ce n'est que depuis Aristote que la *ώρα* — babylonienne — prit le sens d'« heure ». Auparavant, il n'existait pas en général de division exacte du jour. À Babylone et en Égypte, les clepsydres et cadrans solaires avaient été découverts à une époque très ancienne ; mais à Athènes, c'est Platon le premier qui introduisit une forme de clepsydre pouvant réellement faire office d'horloge ; et plus tard encore on adopta les cadrans solaires, simplement comme d'insignifiants instruments quotidiens, sans qu'ils aient apporté le moindre changement au *sentiment de la vie* antique.

Il faut encore mentionner ici la différence correspondante, très profonde et jamais suffisamment mise en relief, entre la mathématique antique et celle d'Occident. La pensée numérique antique conçoit les choses *telles qu'elles sont, comme grandeurs*, atemporelles, purement présentes. D'où la géométrie d'Euclide, la statique mathématique et la constitution définitive d'un système spirituel par la théorie des sections coniques. Au contraire, nous concevons les choses *telles qu'elles deviennent et se comportent, comme fonctions*. D'où la dynamique, la géométrie analytique et le calcul différentiel². La théorie moderne des fonctions est l'organisation grandiose de cette masse de pensées. C'est un fait bizarre, mais psychologiquement très fondé, que la physique grecque — statique opposée à la dynamique — n'ait ni connu ni manqué d'horloge et qu'elle se soit abstenue de toute mesure du temps, alors que nous comptons par millième de seconde. L'entéléchie d'Aristote est le seul concept atemporel — ahistorique — d'évolution qui existe.

Notre tâche se trouve dès lors toute tracée. Hommes de culture européo-occidentale, doués de sens historique, nous sommes une exception, non la règle. L'« histoire universelle » est *notre* image

1. L'abbé Gerbert (connu sous le nom du pape Sylvestre II), ami de l'empereur Othon III, inventa en l'an 1000, donc au début du style roman et du mouvement des Croisades, premiers symptômes d'une âme nouvelle, la pendule à roues et à sonnerie. C'est en Allemagne aussi que furent inventées vers 1200 les premières horloges d'église et un peu plus tard les montres de poche. On notera le rapport significatif entre la mesure du temps et le bâtiment du culte religieux.

2. Il est remarquable que Newton donne à ce calcul le nom de « fluxionnaire » — à cause de certaines idées métaphysiques sur la nature du temps. Dans la mathématique grecque, il n'y a pas mention du temps.

de l'univers, non celle de l'« humanité ». Pour l'Indou et l'homme antique, l'image d'un univers en devenir est inexistante, et si la civilisation d'Occident venait à s'éteindre, peut-être n'y aurait-il plus jamais de culture et, par conséquent, de type humain, pour qui l'« histoire universelle » sera une aussi puissante forme d'être éveillé.

6

En effet — qu'est-ce que l'histoire universelle ? Une idée organisée du passé, sans doute un postulat intérieur, l'expression d'un sentiment de la forme. Mais un sentiment, si défini soit-il, n'est pas encore une forme réelle, et aussi sûrement que nous vivons et sentons l'histoire universelle, que nous croyons la dominer dans sa forme avec la plus entière certitude, aussi sûrement aussi nous ne connaissons d'elle, même aujourd'hui, que *des* formes, mais non la forme, contre-image de *notre* vie intérieure.

Assurément, ceux qu'on interroge sont tous convaincus qu'ils pénètrent clairement et distinctement, d'un coup d'œil, dans la forme intérieure de l'histoire. Cette illusion repose sur ce fait que personne n'y a réfléchi sérieusement, qu'on doute encore beaucoup moins de son savoir parce qu'on ne pressent pas la qualité considérable de doutes qui peuvent s'élever à cet endroit. En fait, l'*image* de l'histoire universelle est une *possession spirituelle sans examen* que même les historiens de profession se transmettent d'une génération à l'autre sans jamais l'accompagner de cette petite portion de scepticisme qui, depuis Galilée, analyse et approfondit notre image innée de la nature.

Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes : voilà le schéma d'une incroyable indigence qui exerce sur notre pensée historique un pouvoir absolu, voilà le *non-sens* qui nous a toujours empêchés de saisir exactement dans ses rapports avec l'histoire totale de l'humanité supérieure la position véritable, le rang, la forme et surtout la durée de ce petit monde fragmentaire qui depuis l'Empire germanique se développe sur le sol de l'Europe occidentale. Les cultures à venir pourront à peine croire qu'un plan aussi simpliste, rendu encore chaque siècle plus impossible par son cours rectiligne et ses proportions insensées, qui lui interdisent toute intégration naturelle de domaines acquis récemment à la lumière de notre conscience historique, se soit maintenu quand même sans secousse sérieuse. Car les protestations ne signifient rien que les historiens ont, de longue

date, accoutumé d'élever contre ce schéma. Elles n'ont fait qu'estomper, *sans le remplacer*, l'unique plan existant. On a beau parler de « Moyen Âge grec » et d'« Antiquité germanique », ce n'est pas ainsi qu'on arrivera à une image claire et intérieurement nécessaire, où la Chine et le Mexique, les royaumes d'Aksoum et des Sassanides trouveront une place organique. De même, en transférant le point initial des « Temps modernes » des Croisades à la Renaissance et de là au début du XIX^e siècle, on prouve seulement qu'on tient le schéma lui-même pour intangible.

Ce schéma restreint la substance historique et, qui pis est, il en limite encore le théâtre. Ici, le paysage de l'Europe occidentale¹ forme le pôle immobile — mathématiquement parlant, un point unique sur une surface circulaire — et pourquoi si ce n'est parce que nous-mêmes, auteurs de cette image historique, y avons précisément notre domicile ? —, pôle autour duquel tournent des millénaires d'histoire la plus grandiose et des cultures gigantesques établies au loin en toute modestie. Système planétaire de la plus originale invention, en vérité ! On choisit un paysage unique et on décrète qu'il sera le centre d'un système historique. Ici est le soleil central. D'ici se diffuse la vraie lumière qui éclaire tous les événements historiques. D'ici, comme d'un point perspectif, on en peut

1. Ici encore, l'historien est dominé par le préjugé fatal de la géographie — pour ne pas dire par la suggestion de la carte — qui admet un *continent* européen, ce qui lui fait croire à lui aussi qu'il est tenu de tracer une frontière *idéale* correspondante avec l'« Asie ». Le mot « Europe » devrait être rayé de l'histoire. Il n'existe pas de type historique « européen ». Il est fou de parler d'« Antiquité européenne » chez les Hellènes (Homère, Héraclite, Pythagore seraient-ils donc des Asiates ?) et de leur « mission » de rapprocher les cultures asiatiques et européennes. Ces mots issus d'une interprétation superficielle de la carte ne correspondent à aucune réalité. Le terme d'« Europe », avec tout le complexe d'idées qu'il suggère, a seul créé dans notre conscience historique une unité que rien ne justifie entre la Russie et l'Occident. Ici, dans une culture de liseurs, formés par les livres, c'est une pure abstraction qui a conduit à des conséquences réelles immenses. On a faussé pour des siècles, dans la personne de Pierre le Grand, la tendance historique d'une masse populaire primitive en dépit de *l'instinct* russe qui limite très justement, avec une hostilité intérieure incarnée dans Tolstoï, Aksakov et Dostoïevski, les frontières de l'« Europe » à celles de la « Mère Russie ». Orient et Occident sont des concepts à pure substance historique. « Europe » est un son creux. Toutes les grandes créations de l'Antiquité sont nées de la négation de toute frontière continentale entre Rome et Chypre, Byzance et Alexandrie. Tout ce qui s'appelle « culture européenne » est né entre la Vistule, l'Adriatique et le Guadalquivir. Même en supposant que la Grèce de Périclès « fût située en Europe », aujourd'hui elle ne l'est plus.

mesurer la signification. Mais en réalité, c'est ici l'orgueil qui parle, orgueil de l'Européen occidental qu'aucun scepticisme n'arrête et qui déroule dans son esprit ce fantôme d'« Histoire universelle ». Nous lui sommes redevables de l'énorme illusion d'optique, depuis longtemps passée à l'état d'habitude, qui nous fait croire qu'au loin, en Chine et en Égypte, l'histoire de plusieurs millénaires se condense en quelques épisodes, tandis qu'auprès de nous, dans nos régions, depuis Luther et surtout Napoléon, les décades s'enflent comme des fantômes. Nous savons que c'est pure apparence quand un nuage semble se déplacer plus vite de près que de loin, ou un train ramper en traversant un paysage lointain ; mais nous croyons que le tempo de la vieille histoire indoue, babylonienne ou égyptienne fut réellement plus lent que celui de notre passé très proche. Et nous trouvons leur substance plus mince, leurs formes plus faibles, plus étirées, parce que nous n'avons pas appris à tenir compte de la distance — intérieure et extérieure.

Que l'existence d'Athènes, Florence, Paris importe davantage que celle de Lo-yang et de Pataliputra à la culture d'Occident, on le comprend aisément. Mais qu'on fonde un schéma de l'histoire universelle sur ces jugements de valeur, personne n'en a le droit. Il faudrait alors permettre aux historiens chinois d'esquisser un plan d'histoire universelle où nos Croisades et notre Renaissance, César et Frédéric le Grand seraient passés sous silence comme des événements sans portée. *Morphologiquement parlant*, pourquoi le XVIII^e siècle aurait-il plus de poids qu'un des soixante autres qui l'ont précédé ? N'est-ce pas ridicule d'opposer des « Temps modernes », limités à quelques siècles et localisés d'ailleurs essentiellement en Europe occidentale, à une « Antiquité » embrassant autant de millénaires, à laquelle on ajoute en simple appendice, sans autre classification plus profonde, la masse entière de toutes les cultures préhelléniques ? N'a-t-on pas même, pour sauver le schème suranné, supprimé comme prélude à l'Antiquité l'histoire d'Égypte et de Babylone, qui forment chacun pour soi un organisme complet, capable de contrebalancer la soi-disant « histoire universelle » de Charlemagne à la guerre mondiale et au-delà ? Ou bien rejeté en note, au bas d'une page, avec une mine embarrassée, les immenses complexes de la culture indoue et chinoise et ignoré en général les grandes cultures américaines sous prétexte de manquer de « cohésion » — avec quoi ?

J'appelle ce schéma, familier à l'Européen d'Occident, qui fait mouvoir les hautes cultures autour de nous comme autour d'un

centre de tout événement historique, *système ptolémaïque* de l'histoire, et je considère comme une *découverte copernicienne* sur le terrain de l'histoire l'introduction, dans ce livre, d'une doctrine destinée à remplacer celle de Copernic et qui ne donne, en aucune manière, à l'Antiquité et à l'Occident une place privilégiée à côté de l'Inde, de Babylone, de la Chine, de l'Égypte, de la culture arabe et mexicaine — univers particuliers du Devenir qui pèsent un poids égal dans la balance de l'Histoire et qui l'emportent souvent, par la grandeur de conception psychique, par la vigueur de croissance, sur la culture antique.

7

Le schéma Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes a son origine première dans le sentiment magique de l'univers ; il apparut d'abord dans la religion des Perses et des Juifs depuis Cyrus, reçut dans le Livre de Daniel sur les quatre âges une forme apocalyptique et fut transformé en histoire universelle dans les religions postchrétiennes d'Orient, notamment dans les systèmes gnostiques¹.

Dans les limites très restreintes qui en sont le fondement spirituel, cette conception importante avait parfaitement le droit d'exister. Il ne pouvait ici être question d'histoire indoue, ni même de celle d'Égypte. Le mot d'« histoire universelle » désigne dans la bouche de ces penseurs un acte unique, extrêmement dramatique, dont le théâtre était le paysage compris entre l'Hellade et la Perse. Il exprime le sentiment cosmique rigoureusement dualiste de l'Oriental, non dans sa polarité, comme la métaphysique contemporaine, par l'antithèse de l'âme et de l'esprit, du bien et du mal, mais dans sa périodicité², comme une catastrophe imminente, tournant de deux époques comprises entre la création et la fin de l'univers, abstraction faite de tous les éléments non fixés, d'une part, par la littérature antique, d'autre part, par la Bible ou le livre sacré en tenant lieu. Dans cette image de l'univers, « Antiquité » et « Temps modernes » apparaissent comme l'antithèse alors courante du païen et du Juif ou du Chrétien, de l'homme antique et de l'Oriental, de la statue et du

1. Windelband : *Gesch. der Philosophie*, 1900, p. 275 sq.

2. Dans le Nouveau Testament, l'apôtre Paul représente surtout la conception polaire, les apocalypses surtout la conception périodique de l'univers.

dogme, de la nature et de l'esprit sous forme *temporelle*, donc comme le drame de l'anéantissement de l'un par l'autre. La transition historique porte l'empreinte religieuse d'une résurrection. Image bornée, sans doute, et fondée sur des pensées entièrement provinciales, mais logique et parfaite en soi, tout en restant liée à ce paysage, à ce groupe humain et impossible à élargir *naturellement*.

C'est l'addition d'une troisième époque — *nos* « Temps modernes » — qui a introduit, la première, dans cette image, sur le sol occidental, une tendance motrice. L'image orientale était *stationnaire*, antithèse finie persévérant dans son équilibre, avec une action divine unique pour centre. Admise et embrassée par une nouvelle espèce humaine toute différente, elle prit subitement, sans même qu'on eût conscience de la bizarrerie d'un tel changement, la forme d'une *ligne* allant d'Homère ou d'Adam — les possibilités ont augmenté depuis l'apparition des Indo-Européens, de l'homme paléolithique et de l'homme singe — pour monter ou descendre, par Jérusalem, Rome, Florence et Paris, au gré de l'historien, du penseur ou de l'artiste, qui interprète l'image trinitaire avec une liberté effrénée.

Aux concepts *complémentaires* de paganisme et de christianisme, on ajouta ainsi le concept *définitif* de « Temps modernes » qui, par définition, clôt la méthode et qui, sans cesse « étiré » depuis les Croisades, ne semble plus pouvoir admettre de nouvelle extension¹. On pensait, sans oser le dire, que quelque chose de définitif commençait par-delà l'Antiquité et le Moyen Âge, un troisième royaume qui réservait quelque paradis, un summum, un but final, dont chacun s'arroge la connaissance exclusive, depuis les scolastiques jusqu'aux socialistes de nos jours. Connaissance ésotérique aussi commode que flatteuse pour ses auteurs. On avait tout simplement identifié avec le sens de l'univers l'esprit d'Occident tel qu'il se reflète dans le cerveau d'un individu occidental. De grands penseurs tirèrent, ensuite, d'une indigence de l'esprit une vertu métaphysique, en prônant le schéma consacré par le *sensus omnium*, sans le soumettre à une critique sérieuse, comme le fondement d'une philosophie et en importunant chaque fois Dieu comme étant l'auteur de leur « plan universel ». La trinité mystique des âges offrait d'ailleurs pour le goût métaphysique une certaine séduction. Herder appelait l'histoire une éducation du genre humain, Kant un développement de l'idée

1. On le reconnaît à l'expression, désespérée et ridicule, d'« époque contemporaine ».

de liberté, Hegel une autoréalisation de l'esprit universel, d'autres autrement. Mais tous ceux qui ont insufflé dans cette donnée absolue de la trinité des âges un sens abstrait quelconque ont cru avoir assez réfléchi sur la forme fondamentale de l'histoire.

Immédiatement au seuil de la culture occidentale, apparaît le grand Joachim de Flore, mort en 1202¹, premier penseur de la trempe de Hegel, qui ruine l'image cosmique dualiste d'Augustin et, avec le sentiment intégral du Gothique pur, oppose comme un troisième élément le christianisme nouveau de son temps à la religion de l'Antiquité et à celle du Nouveau Testament : règnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il a ébranlé jusqu'au fond de l'âme les meilleurs Franciscains et Dominicains, Dante et Thomas, et éveillé un regard cosmique qui s'empara peu à peu de toute la pensée historique de notre culture. Lessing, qui n'hésite pas à qualifier parfois de « postérité² » son temps opposé aux temps antiques, a transporté cette idée des doctrines mystiques du XIV^e siècle dans son « Éducation du genre humain » (avec ses stades d'enfance, d'adolescence et d'âge mûr), et Ibsen, qui la développa dans son drame *L'Empereur et le Galiléen* (où la pensée gnostique surgit aussitôt sous la figure du magicien Maximos), ne l'a pas dépassé d'un pas dans son célèbre discours de Stockholm en 1887. L'idée d'opposer sa propre personne comme une sorte de norme définitive est, manifestement, un besoin du sentiment de soi-même chez l'Européen occidental.

Mais l'œuvre de l'abbé de Flore était un coup d'œil mystique dans les mystères de l'ordre cosmique de Dieu. Elle devait perdre toute signification dès qu'on vint à en faire une conception rationnelle et le fondement d'une pensée scientifique. Et c'est ce qui est toujours arrivé dans une mesure croissante depuis le XVII^e siècle. Mais c'est une méthode tout à fait fragile d'interprétation de l'histoire universelle que de lâcher la bride à ses convictions politiques, religieuses ou sociales et d'accorder aux trois phases, auxquelles on n'ose rien toucher, une direction qui mène exactement au point où l'on se trouve et qui impose selon le cas, comme mesure absolue, le règne de l'intelligence, l'humanité, le bonheur du plus grand nombre, l'évolution économique, les lumières de la raison, la liberté

1. K. Burdach : *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918, p. 48 sq.

2. L'expression « les anciens », au sens dualiste, se trouve déjà dans *l'Isagoge* de Porphyre (300 av. J.-C.).

des peuples, le pouvoir sur la nature, la paix universelle et autres choses du même genre, à des millénaires d'histoire dont on démontre qu'ils n'ont pas compris ou pas atteint la mesure exacte, alors qu'en réalité ils voulaient tout simplement autre chose que nous. « Dans la vie, dit Goethe, on se propose manifestement la vie, non un résultat de celle-ci. » On devrait objecter cette parole à toutes les tentatives de ceux qui croient naïvement résoudre par un *programme* l'énigme de la forme historique.

Tous les historiens des arts et des sciences particuliers, y compris les économistes et les philosophes, dessinent la même image. On voit ainsi « la » peinture depuis les Égyptiens (ou les hommes des cavernes) jusqu'aux impressionnistes, « la » musique depuis les chants de l'aveugle Homère jusqu'à Bayreuth, « la » sociologie depuis les habitants des cités lacustres jusqu'aux socialistes, suivre un progrès rectiligne fondé sur telle ou telle tendance constante, sans considérer la possibilité d'une limite à la durée des arts, leur liaison à un paysage et à une espèce humaine déterminés dont ils sont l'expression, oubliant donc que toutes ces histoires sont la simple addition extérieure d'un certain nombre d'évolutions particulières, d'arts particuliers, n'ayant de commun entre eux que le nom et quelques éléments de technique manuelle.

Nous savons de chaque organisme qu'il est déterminé dans son temps, sa forme, la durée de sa vie et de chacune de ses manifestations vivantes, *par les qualités de l'espèce* dont il fait partie. Nul ne songera qu'un chêne millénaire est en train de commencer aujourd'hui même le cours réel de sa croissance. Nul n'attendra d'une chenille, qu'il voit grandir chaque jour, qu'elle continue la même croissance probable durant des années. Ici, chacun possède avec une absolue certitude le sentiment d'une limite, lequel est identique à celui de la forme intérieure. Pour l'histoire de l'humanité supérieure et ses progrès futurs, on affiche au contraire un optimisme effréné, au mépris de toute *expérience* historique, et donc organique, de telle sorte que chacun « postule » dans le donné fortuit du moment une « continuité » linéaire tout à fait éminente, non parce qu'il l'a scientifiquement démontrée, mais parce qu'il la souhaite. On compte ici sur des possibilités sans limite — jamais sur une fin naturelle — et l'on tire de chaque moment considéré une théorie de la continuité tout à fait enfantine.

Mais l'« humanité » n'a pas plus que le genre papillon ou orchidée un but, une idée, un plan. Ou bien l'« humanité » est un concept

zoologique, ou bien elle est un mot vide de sens¹. Chassez ce fantôme de la région des problèmes formels de l'histoire et vous verrez surgir une abondance surprenante de formes *réelles*. Ici règnent une richesse, une profondeur, une émotion organiques immenses, qu'on a voilées jusqu'à ce jour par un mot à l'emporte-pièce, un schéma figé, des « idéals » personnels. Au lieu de cette image monotone d'une histoire universelle à forme linéaire, qu'on ne peut conserver qu'en fermant les yeux sur la masse écrasante des faits, je vois le théâtre d'une variété de cultures grandioses qui croissent avec une puissance cosmique originelle au sein d'un paysage maternel, qui sont liées chacune à ce paysage durant le cours entier de leur existence, qui impriment chacune leur *propre* forme à leur substance, l'humanité, et qui ont chacune leur idée, leurs passions, leur vie, leur volonté, leur sentiment, leur mort *propres*. Ici, il y a des couleurs, des nuances, des mouvements, que n'a découverts encore aucun regard spirituel. Il y a une croissance et une vieillesse des cultures, des peuples, des langues, des vérités, des dieux, des paysages, comme il y a des chênes, des pins, des fleurs, des branches, des feuilles, jeunes et vieux, mais il n'y a pas d'« humanité » vieillissante. Chaque culture a ses possibilités d'expression nouvelles qui germent, mûrissent, se fanent et disparaissent sans retour. Il y a beaucoup de plastiques, de peintures, de mathématiques, de physiques, entièrement différentes les unes des autres dans leur nature la plus intime, chacune ayant sa durée limitée, chacune achevée en soi, comme chaque espèce végétale a ses fleurs et ses fruits propres, son type propre de croissance et de décroissance. Ces cultures, natures vivantes de rang suprême, croissent dans une noble insouciance de leur but, comme les fleurs des champs. Elles appartiennent, comme les plantes et les animaux, à la nature vivante de Goethe, non à la nature morte de Newton. Je vois dans l'histoire universelle l'image d'une éternelle formation et transformation, d'un devenir et d'un trépas miraculeux des formes organiques. Mais l'historien d'atelier la voit sous la forme d'un *tænia* « préparant » sans cesse des époques.

En attendant, la série « Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes » a fini par épuiser ses effets. Malgré son étroitesse et son indigence comme fondement scientifique de l'histoire, elle fut cependant la seule philosophie qui ne soit pas entièrement dénuée de philosophie et qui nous a permis de classer nos connaissances : tout ce qu'on a

1. « L'humanité ? Mais c'est une abstraction. De tout temps, il n'a jamais existé que des hommes et il n'existera jamais que des hommes. » (Goethe à Luden.)

classé jusqu'à ce jour en fait d'histoire universelle lui doit un reste de substance. Mais nous avons atteint depuis longtemps la mesure des siècles qu'on pouvait *tout au plus* rapprocher dans ce schéma. L'accroissement rapide de la matière historique, notamment de celle qui est tout entière en dehors de ce schéma, commence à noyer l'image dans un chaos à perte de vue. Tous les historiens le savent et le sentent, qui ne sont pas tout à fait aveugles, et c'est pour ne pas tomber dans un naufrage total qu'ils s'accrochent encore à tout prix au seul schéma connu d'eux. Le mot « Moyen Âge¹ », imprimé en 1667 par le professeur Horn de Leyde, est obligé de couvrir aujourd'hui une masse informe toujours extensible qui trouve une limite purement négative dans ce qu'on ne peut sous aucun prétexte attribuer aux deux autres groupes passablement ordonnés. L'incertitude des théories et des jugements sur l'histoire persane, arabe, russe, en est un exemple. On ne peut surtout pas nier plus longtemps que cette prétendue histoire de l'univers, restreinte en fait au début à la région de la Méditerranée orientale, s'est limitée plus tard, par un changement subit de la scène, depuis les invasions germaniques (événement qui n'a d'importance que pour nous, que nous avons donc fortement exagéré, qui a une signification purement occidentale et ne regarde déjà en rien la culture arabe), à l'Europe centrale et occidentale. Hegel a déclaré en toute naïveté qu'il ignorait les peuples qui ne cadraient pas avec son système de l'histoire. Mais ce n'est qu'un aveu d'honnête homme sur l'hypothèse méthodique, sans laquelle jamais historien n'est arrivé au but. On peut examiner dans ce sens la disposition de toutes nos œuvres historiques. C'est en effet une question de tact historique aujourd'hui que d'indiquer quels sont les courants de l'histoire qu'on étudie *sérieusement* et quels sont ceux qui ne comptent pas. Ranke en est un bon exemple.

8

Nous pensons aujourd'hui en continents. Nos philosophes et nos historiens seuls l'ignorent encore. Que peuvent signifier pour nous

1. « Moyen Âge » est l'histoire de la *région où régnait le latin des prêtres et des savants*. Les prodigieuses destinées du christianisme oriental, qui s'avancèrent jusqu'en Chine par le Turkestan et vers l'Abyssinie par Saba, n'entrent pas en ligne de compte dans cette « histoire universelle ».

les concepts et les perspectives qui prétendent à une valeur universelle et dont l'horizon s'arrête à la frontière spirituelle de l'Europe occidentale ?

Lisez à ce sujet nos meilleurs livres. Quand Platon parle d'humanité, il entend les Hellènes opposés aux Barbares. Ceci correspond tout à fait au style ahistorique de la vie et de la pensée antiques et même dans ces conditions à des résultats justes et pleins de sens *pour des Grecs*. Mais que Kant se mette à philosopher sur des idéals éthiques, il affirme la valabilité de ses principes pour tous les hommes de toutes les espèces et de tous les temps. S'il ne le dit pas expressément, c'est parce qu'il pense que cela est évident pour lui et pour ses lecteurs. Dans son *Esthétique*, le principe qu'il formule n'est pas celui de l'art de Phidias ou de Rembrandt, mais tout de suite celui de l'art en général. Mais les formes nécessaires de la pensée, postulées par lui, ne sont jamais que celles de la pensée occidentale. Un coup d'œil sur Aristote et les résultats essentiellement différents de sa philosophie aurait montré qu'il y avait ici un esprit non moins clair, mais d'une structure différente, qui réfléchit sur lui-même. Pour la pensée russe, les catégories occidentales sont aussi étrangères que pour celles-ci les catégories de la pensée chinoise ou grecque. Une compréhension réelle et parfaite des mots originels antiques nous est tout aussi impossible que celle des mots russes¹ et indous, et pour le Chinois moderne et l'Arabe, dont l'intelligence diffère complètement de la nôtre, la philosophie de Bacon à Kant n'a que la valeur d'une curiosité.

Ce qui manque au penseur d'Occident et qui ne devrait pas manquer *précisément à lui* : c'est de connaître le caractère *historique relatif* de ces résultats, eux-mêmes expression *d'un être particulier et de cet être seul* ; de savoir que leur valabilité a des limites nécessaires ; de se convaincre que ses « vérités immuables » et ses « connaissances éternelles » ne sont vraies que pour lui et éternelles que dans son image cosmique, et que c'est un devoir pour lui de les dépasser pour chercher celles que l'homme des autres cultures a tirées de lui-même avec une égale certitude. Tout cela appartient à la *réalisation* d'une philosophie de l'avenir. Cela seul s'appelle comprendre le langage formel de l'histoire, de l'univers *vivant*. Ici, rien de constant et de

1. Cf. t. II, p. 983, note. L'idée fondamentale du darwinisme pour un Russe authentique est tout aussi insensée que celle du système de Copernic pour l'Arabe.

général. On ne parlera plus des formes de *la* pensée, du principe de *la* tragédie, du devoir de l'État. La valabilité universelle est une inférence toujours fautive de soi sur autrui.

Beaucoup plus suspecte encore apparaît cette image, quand on étudie les penseurs de la modernité occidentale depuis Schopenhauer ; le centre de gravité de la philosophie passe du système abstrait à l'éthique pratique, au problème de la connaissance on substitue celui de la vie — de la volonté de vivre, d'être fort, d'agir. Ici, ce n'est plus l'« Homme », abstraction idéale comme chez Kant, mais l'homme réel des temps historiques, celui qui se groupe en peuplades cultivées ou primitives à la surface de la terre, qui est l'objet des études ; ce qui rend tout à fait insensée la définition de la structure des concepts derniers par le schéma Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes avec la restriction locale qui s'y rattache. Mais c'est le cas.

Voyons l'horizon historique de Nietzsche. Ses concepts de décadence, de nihilisme, de bouleversement de toutes les valeurs, de volonté de puissance, qui sont profondément fondés dans la nature de la civilisation occidentale et décisifs pour son analyse tout court — sur quels fondements reposent-ils à leur tour ? Sur les Romains et les Grecs, la Renaissance et l'Europe contemporaine, en y ajoutant un regard oblique et rapide sur la philosophie — mal comprise — de l'Inde, bref, sur l'Antiquité, le Moyen Âge, les Temps modernes. À parler strictement, il n'est pas allé plus loin, et les autres penseurs de son temps ne l'ont pas dépassé.

Mais quel rapport son concept du dionysisme a-t-il donc avec... la vie intérieure des Chinois très civilisés du temps de Confucius, ou d'un Américain moderne ? Que signifie le type du surhomme... pour le monde de l'Islam ? Et quel sens donnera, comme antithèses créatrices, aux concepts de nature et d'esprit, de païen et de chrétien, d'antique et de moderne, l'âme d'un Indou ou d'un Russe ? Tolstoï, qui nie du tréfonds de son âme humanitaire le monde des idées occidentales tout entier comme étranger et lointain, a-t-il quelque chose à faire avec le « Moyen Âge », avec Dante, avec Luther ? Ou un Japonais avec Parsifal et Zarathoustra ? Un Indou avec Sophocle ? Et Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Hebbel, Strindberg ont-ils un plus vaste horizon intellectuel ? Toute leur psychologie n'a-t-elle pas une signification purement occidentale malgré sa prétention à l'universalité ? Quelle comédie dans le féminisme d'Ibsen, qui se présente aussi avec la prétention d'attirer l'attention de l'« humanité » entière, lorsqu'à sa fameuse Nora, grande bourgeoise nordique dont l'horizon

équivalait environ à un loyer de 2 000 à 6 000 marks avec une éducation protestante, on substitue la femme de César, Mme de Sévigné, une Japonaise ou une paysanne du Tyrol ! Mais Ibsen lui-même n'a que l'horizon de la classe moyenne citadine d'hier et d'aujourd'hui. Ses conflits dont la base psychique date de 1850 environ et survivra à peine à 1950 ne sont ni ceux du grand monde ni ceux de la basse classe, à plus forte raison des villes de population non européenne.

Tout cela est valeur épisodique, locale, le plus souvent restreinte à l'intelligence momentanée des grandes villes de type européen occidental, nullement valeur « éternelle » de l'histoire « universelle ». Et quand bien même il aurait cette valeur pour la génération d'Ibsen et de Nietzsche, ce serait justement méconnaître le sens du mot « Histoire universelle » — qui désigne non un choix, mais un tout — que de subordonner les facteurs situés hors de l'intérêt moderne, de les sous-estimer ou de les négliger. Or, c'est ce qui se fait dans une mesure très grande. Tout ce que l'Occident a dit et pensé jusqu'à ce jour des problèmes de l'espace, du temps, du mouvement, du nombre, de la volonté, du mariage, de la propriété, du drame, de la science, est resté étroit et douteux, parce qu'on visait à trouver *la* solution du problème au lieu de savoir qu'à plusieurs questions correspondent plusieurs réponses, que tout problème philosophique n'est que le désir refoulé de recevoir une réponse certaine déjà donnée dans la question, que les grands problèmes du temps ne sauraient jamais être trop considérés comme caducs et qu'il faut donc admettre un *groupe de solutions historiquement déterminées*, dont seul *l'ensemble* peut — débarrassé de toutes les mesures particulières d'appréciation — dénouer les grandes énigmes. Pour le pur connaisseur d'hommes, il n'existe aucun point de vue absolument exact ou absolument faux. Devant des problèmes aussi ardues que ceux du temps ou du mariage, il ne suffit pas d'interroger l'expérience personnelle, la voix intérieure, la raison, l'opinion des ancêtres ou des contemporains. On n'apprend ainsi que ce qui est vrai pour l'interrogateur et son temps, mais il y a autre chose. L'apparition des autres cultures parle un langage différent. Pour des hommes différents, il y a des vérités différentes. Pour le penseur, elles sont toutes valables ou aucune. On comprend combien la critique occidentale de l'univers peut être élargie et approfondie, combien par-delà l'innocent relativisme de Nietzsche il reste de problèmes à élucider, quelle finesse de sentiment formel, quel degré de psychologie, quel renoncement aux intérêts pratiques, quelle indépendance vis-à-vis d'eux et quelle

immensité d'horizon restent à atteindre avant de pouvoir dire qu'on a compris l'histoire universelle, *l'univers-histoire* !

9

À tout cela, aux formes arbitraires, étriquées, extérieures, dictées par des désirs personnels qui les ont infligées à l'histoire, j'oppose la forme naturelle « copernicienne » du devenir universel, profondément inhérente à ce devenir et cachée seulement au regard prévenu.

J'en appelle à Goethe. Ce qu'il a nommé *nature vivante* est ce qui s'appelle ici « histoire universelle » au sens très large, *Univers-histoire*. Goethe qui ne cessa comme artiste de créer la vie, l'évolution des formes, le devenir, non le devenu, comme le montrent *Wilhelm Meister* et *Poésie et Vérité*, détestait les mathématiques. Chez lui, l'univers mécanique s'opposait à l'univers organique, la nature morte à la nature vivante, la formule à la forme. Chaque ligne qu'il écrivit comme physicien devait montrer la figure en devenir, la « forme empreinte qui se développe en vivant ». Revivre par le sentiment, l'intuition, la comparaison, la certitude intérieure immédiate, l'imagination exacte et sensible : telle fut sa méthode pour serrer de près le mystère du phénomène en mouvement. *Et c'est la méthode de la recherche historique en général*. Il n'y en a point d'autre. Ce regard *divin* lui fit prononcer cette parole au soir de la bataille de Valmy, devant les feux du camp : « De ce lieu et de ce jour date une nouvelle époque pour l'histoire du monde et vous pouvez dire que vous y étiez. » Aucun général, aucun diplomate, sans parler des philosophes, n'a senti l'histoire devenir d'une manière aussi immédiate. C'est le plus profond jugement qui fût jamais porté sur un haut fait historique au moment où il a lieu.

Et comme il est parti de la feuille pour poursuivre l'évolution de la forme végétale, la genèse du type vertébré, le devenir des couches géologiques — *destin de la nature, non sa causalité* — ainsi devons-nous étudier le langage formel de l'histoire humaine, sa structure périodique, sa *logique organique*, en partant de l'abondance des faits particuliers qui tombent sous nos sens.

On a compté jadis l'homme au nombre des organismes de la surface terrestre, et on avait raison. Sa constitution anatomique, ses fonctions physiologiques, son phénomène sensible tout entier appartiennent à une unité supérieure. On ne fait d'exception qu'ici,

malgré l'affinité profondément sentie entre le destin de la plante et celui de l'homme — thème éternel de toute lyrique — malgré la ressemblance de toute histoire humaine à celle de tout autre groupe d'êtres vivants supérieurs — thème d'innombrables contes, fables, légendes. Voulez-vous comparer ? Faites agir purement et profondément sur votre imagination l'univers des cultures humaines, sans le contraindre à rentrer dans un système préconçu ; voyez dans les mots « jeunesse », « croissance », « maturité », « déclin », par lesquels vous exprimâtes régulièrement, et aujourd'hui plus que jamais, sur la société, la morale ou l'esthétique, des jugements de valeur subjectifs et très personnellement intéressés, des noms enfin objectifs d'états organiques ; placez la culture antique comme phénomène achevé en soi, corps et expression de l'âme antique, en face des cultures égyptienne, indoue, babylonienne, chinoise, occidentale, et cherchez ce qu'ont de typique les destinées changeantes de ces grands individus et de nécessaire l'abondance fatale des faits imprévus : vous verrez alors se dérouler l'image de l'histoire universelle qui nous est naturelle à nous, hommes d'Occident, et seulement à nous.

10

Si de là nous revenons au problème restreint, il nous faudra chercher la morphologie de la situation européo-américaine d'Occident d'abord, entre 1800 et 2000. Nous aurons à définir le quand de cette époque dans le cadre de la culture occidentale tout entière, son sens comme chapitre biographique existant nécessairement sous telle ou telle forme dans chaque culture, la signification organique symbolique de son langage formel dans la politique, l'art, les œuvres sociales et spirituelles.

Une étude comparative permet de connaître la « simultanété » de cette période avec l'hellénisme, en particulier de son apogée éphémère — représentée par la guerre mondiale — avec le passage de la période hellénistique à la période romaine. *Le romanisme*, avec son sens très aigu des réalités, son manque de génie, sa barbarie, sa discipline pratique, protestante, *prussienne*, donnera toujours à nous, qui sommes réduits aux comparaisons, la clé de l'énigme de notre propre avenir. *Grecs et Romains* — par là se distingue aussi le destin que nous avons accompli de celui qui est imminent. Car il y a longtemps qu'on aurait pu et dû trouver dans l'« Antiquité » une

évolution dont la nôtre est le pendant parfait, différente dans tous ses détails extérieurs, mais absolument semblable dans la poussée intérieure qui porte le grand organisme vers sa propre réalisation. Nous aurions trouvé trait pour trait, depuis la « guerre de Troie » et les Croisades, Homère et le *Nibelungenlied*, en passant par le dorique et le gothique, le dionysisme et la Renaissance, Polyclète et Bach, Athènes et Paris, Aristote et Kant, Alexandre et Napoléon, jusqu'au stade de la cité cosmopolite et de l'impérialisme des deux cultures, un perpétuel *alter ego* de notre propre réalité.

Mais l'interprétation de l'image historique antique qui a servi ici de base — avec quel parti pris n'a-t-elle pas toujours été attaquée ? Quelle vanité ! Quelle partialité ! Quelle étroitesse d'esprit ! C'est parce que nous nous sentions trop proches parents des « Anciens » que nous nous sommes allégé démesurément la tâche. C'est dans la ressemblance *extérieure* qu'est le danger auquel succombent toutes les recherches sur l'Antiquité, dès qu'elles ont passé de l'identification et de la classification magistrales des fouilles à leur interprétation psychique. Un préjugé vénérable qu'il faudrait finir par détruire veut que l'Antiquité soit notre proche parente intérieure, parce que nous sommes présumés être ses disciples et ses enfants, parce que nous avons été effectivement ses adorateurs. Tout le travail religieux et philosophique, artistique et historique, social et critique du XIX^e siècle était nécessaire, non pour nous apprendre enfin à comprendre les drames d'Eschyle, la doctrine de Platon, Apollon et Dionysos, l'État athénien, le Césarisme — en quoi nous sommes bien loin du compte — mais pour nous faire sentir enfin l'immense distance qui nous les rend intérieurement étrangers et lointains, plus étrangers peut-être que les dieux mexicains et l'architecture indoue.

Nos idées sur la culture gréco-romaine ont toujours flotté entre deux extrêmes dans lesquels, sans exception, le schéma Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes a déterminé de prime abord les perspectives de toutes les « positions ». Les uns, hommes de la vie publique avant tout, économistes, politiciens, juristes, trouvent « l'humanité actuelle » en meilleur progrès, ils l'apprécient très haut et mesurent à elle tout ce qui a précédé. Il n'est pas un parti moderne qui n'ait déjà « apprécié » à ses principes Cléon, Marius, Thémistocle, Catilina et les Gracques. Les autres, artistes, poètes, philologues, philosophes ne se sentent pas chez eux dans le présent ; ils se retranchent donc dans tel ou tel passé de l'histoire, y prennent position et en bannissent en dogmatistes absolus le moment présent. Les premiers voient dans

l'hellénisme un « Je n'y suis pas encore », les autres dans la modernité un « Je n'y suis déjà plus », toujours impressionnés par l'image historique linéaire unissant les deux époques.

Ce sont les deux âmes de Faust qui se sont réalisées dans cette antithèse. Le danger des premiers est la vanité intelligente. De tout ce qui fut culture et reflet de l'âme antique, ils ne conservent plus en mains qu'un faisceau de faits sociaux, économiques, politiques, physiologiques. Le reste prend le caractère de « conséquence secondaire », de « réflexe », d'« accompagnement ». De la prépondérance du mythe dans les chœurs d'Eschyle, de la vigueur terrienne prodigieuse dans la plus ancienne plastique grecque et la colonne dorique, de l'ardeur du culte apollinien, de la profondeur encore tenace du culte impérial des Romains, pas la moindre trace dans leurs livres. Les seconds, romantiques tardifs pour la plupart, comme les trois derniers professeurs de Bâle — Bachofen, Burckhardt, Nietzsche —, succombent au danger de toute idéologie. Ils se perdent dans les régions brumeuses d'une Antiquité qui est un simple reflet de leur mentalité philologiquement constituée. Ils ont foi dans les fragments de la vieille littérature, seul témoignage assez noble pour eux — mais jamais culture ne fut aussi imparfaitement représentée que par leurs grands écrivains¹. D'autres s'appuient davantage sur des sources plus prosaïques, documents juridiques, inscriptions, monnaies, que Burckhardt et Nietzsche avaient trop méprisés à leurs dépens et ils leur subordonnent la littérature traditionnelle avec son sens souvent minime de la vérité et de la réalité. Ainsi, à cause même de leurs fondements critiques différents, ils ne pouvaient l'un l'autre se prendre au sérieux. Je ne sache pas que Nietzsche et Mommsen se soient jamais accordé l'un à l'autre la moindre attention.

Mais ni l'un ni l'autre n'a atteint la hauteur d'où il pouvait dominer cette antithèse et la réduire à néant, ce qui n'était pourtant pas impossible. C'est le principe de causalité qui se venge ici d'avoir été transféré de la science naturelle à la recherche historique. On en

1. Le choix des chrestomathies est décisif, comme ne dépendant pas du seul hasard mais d'une tendance essentielle. L'atticisme du temps d'Auguste, fatigué, stérile, pédant, vivant du passé, a créé le concept de *classiques* et admis pour tels un tout petit groupe d'auteurs grecs jusqu'à Platon. Le reste, dont toute la riche littérature hellénistique, fut rejeté et perdu presque en entier. Ce groupe, dû au choix et au goût des professeurs, qui fut conservé en grande partie, fut ensuite déterminant pour l'image imaginaire d'« Antiquité classique » à Florence aussi bien que chez Winckelmann, Hölderlin, Goethe et même Nietzsche.

vient inconsciemment à un pragmatisme superficiel, imitant l'image cosmique de la physique, troublant et obscurcissant sans l'éclaircir le langage formel de l'histoire, qui est d'une structure toute différente. On ne trouvait rien de mieux, pour soumettre la masse de la matière historique à une étude organisée et approfondie, que de traiter un complexe de phénomènes comme primaires, comme cause, et de lui subordonner les autres comme secondaires, comme effets ou conséquences. Les praticiens ne furent pas seuls, les romantiques aussi tombèrent dans le panneau, parce que l'histoire n'a pas été révélée non plus à leurs regards rêveurs avec sa logique *propre* et que le besoin de définir une nécessité immanente, dont on *sentait* l'existence, était trop puissant quand on ne voulait pas, comme Schopenhauer, tourner désespérément le dos à l'histoire en général.

11

Disons carrément qu'il y a une manière matérialiste et une manière idéologique de voir l'Antiquité. Les partisans de la première déclarent que la descente d'un plateau est causée par la montée de l'autre. Ils démontrent — sans doute de façon péremptoire — que cette règle ne souffre point d'exception. Nous trouvons donc chez eux la cause et l'effet, et — naturellement — les faits sociaux et sexuels, en tout cas purement politiques, représentent les causes, les faits religieux, spirituels, artistiques, les effets (quand toutefois le matérialiste souffre pour ces derniers le nom de « faits »). Inversement, les idéologues démontrent que la montée d'un plateau résulte de la descente de l'autre, et ils le prouvent avec la même exactitude. Ils s'abîment dans les cultes, les mystères, les rites, les secrets du vers et de la ligne, et jugent la vie triviale quotidienne, conséquence pénible de l'imperfection terrestre, à peine digne d'un regard oblique. Alors, la série des causes étant aperçue distinctement, chacun montre que l'autre ne voit pas, ou qu'il ne veut pas voir, la cohésion manifeste des choses, et il finit par traiter son adversaire d'aveugle, de léger, d'idiot, d'absurde ou de frivole, de drôle et d'original ou de vulgaire philistin. L'idéologue est outré quand on lui parle sérieusement de problèmes financiers chez les Hellènes, et qu'au lieu des profonds oracles que rendait la Sibylle de Delphes on lui montre les vastes opérations bancaires auxquelles se livraient les prêtres delphiens avec les trésors du temple. Mais le politicien rit de ceux qui prodiguent leur admiration

aux formules sacrées et au costume des éphèbes attiques, au lieu d'écrire sur la lutte des classes antiques un livre orné de nombreux et grands mots modernes.

Le premier type est déjà préformé dans Pétrarque. Il a créé Florence et Weimar, le concept de Renaissance et de Classicisme en Occident. Le deuxième se rencontre dès le milieu du XVIII^e siècle, aux débuts d'une politique civilisée et d'une économie mondiale citadine, donc d'abord en Angleterre (Grote). Au fond, ce sont les conceptions du cultivé et du civilisé qui s'opposent ici, opposition profonde et trop humaine pour faire sentir et surtout disparaître les lacunes *des deux* points de vue.

Le matérialiste procède aussi à cet endroit en idéaliste. Il a aussi, sans le savoir ni le vouloir, fait dépendre ses connaissances de ses désirs. En fait, tous nos meilleurs esprits, sans exception, se sont agenouillés devant l'image de l'Antiquité et ont renoncé dans ce cas unique à la critique effrénée. Les recherches sur l'Antiquité ont toujours été entravées dans leur liberté et leur force par une sorte de terreur sacrée qui en a obscurci les résultats. L'histoire entière ne connaît pas de second exemple d'un culte aussi passionné voué par une culture à la mémoire d'une autre. Le fait d'avoir enchaîné idéalement l'Antiquité et les Temps modernes par un « Moyen Âge », qui s'étend sur un millénaire d'histoire peu exploité, presque méprisé, n'est-il pas lui-même depuis la Renaissance l'expression de cette dévotion ? Nous autres, Européens d'Occident, nous avons sacrifié aux « Anciens » la pureté et l'indépendance de notre art, en nous interdisant tout travail avant de jeter un coup d'œil oblique sur le « sublime modèle » ; nous avons transféré chaque fois par la pensée, par le *sentiment*, dans l'image que nous nous sommes forgée des Grecs et des Romains, les désirs et les rêves les plus intimes de notre propre âme. Un psychologue spirituel racontera un jour l'histoire de cette illusion fatale de ce que nous avons chaque fois adoré comme antique depuis la période gothique. Peu de tâches seraient plus instructives pour comprendre intérieurement l'âme occidentale, depuis l'empereur Othon III qui fut la première victime du Sud jusqu'à Nietzsche qui en fut la dernière.

Goethe parle avec enthousiasme, dans son *Voyage en Italie*, de l'architecture du Palladio, devant lequel nous observons aujourd'hui une attitude très sceptique à cause de son style académique et froid. Il visite ensuite Pompéi sans nous cacher sa déception et n'en ressent qu'une « impression étrange, presque pénible ». Ce qu'il dit des

temples de Paestum et de Ségeste, chefs-d'œuvre d'art hellénique, est embarrassé et insignifiant. Manifestement, il n'a pas reconnu l'Antiquité quand elle s'est présentée à lui dans toute sa vigueur corporelle. Mais il en fut de lui comme de tous les autres. Ils se gardèrent bien de voir mainte chose antique pour sauver ainsi leur image intérieure. Leur « Antiquité » fut chaque fois l'arrière-plan où ils dissimulèrent un idéal de vie qu'ils avaient eux-mêmes créé et nourri de leur meilleur sang, un réservoir pour leur propre sentiment cosmique, un fantôme, une idole. Ils s'engouent, dans les cercles littéraires et les salons poétiques, pour les descriptions téméraires de la vie des grandes cités antiques par Aristophane, Juvénal, Pétrone ; pour la saleté et la populace du Midi ; pour les scandales, les viols, les pédérastes, les phrynés, le culte phallique, les orgies des Césars — mais le même fragment de réalité observé dans les villes mondiales autour d'eux excite leurs lamentations et leurs rechignements et ils s'en éloignent. « Dans les villes, il ne fait pas bon vivre, on y rencontre beaucoup trop d'ardents. » Ainsi parlait Zarathoustra ! Ils célèbrent la pensée politique des Romains et méprisent ceux qui de nos jours conservent le moindre contact avec les affaires publiques. Il y a une classe de connaisseurs pour qui la différence entre la toge et le paletot, le cirque byzantin et le stand anglais, les voies alpestres antiques et les chemins de fer transcontinentaux, les trirèmes et les bateaux à vapeur, les lances romaines et les baïonnettes prussiennes, voire le canal de Suez, selon qu'il eût pour constructeur un pharaon ou un ingénieur moderne, possède une vertu magique, qui endort infailliblement le regard libre. Ils n'admettraient pas qu'une machine à vapeur soit le symbole d'une passion humaine et l'expression d'une énergie spirituelle, à moins qu'elle ne soit inventée par Héron d'Alexandrie. Et ils accuseraient de blasphème quiconque leur parlerait de chauffage central ou de tenue des livres chez les Romains, au lieu du culte de la Grande Mère du mont Pessinus.

Mais les autres ne voient *rien* de plus. Ils croient épuiser l'essence de cette culture si étrangère à nous, quand ils ont parlé des Grecs comme de leurs sosies, et leurs déductions ne dépassent jamais un système d'identités qui n'effleurent même pas l'âme antique. Ils ne se doutent pas du tout que des termes comme « république », « liberté », « propriété », désignent ici et là des choses qui n'ont pas entre elles la plus légère affinité. Ils se gaussent des historiens du temps de Goethe et de la naïveté avec laquelle ils étalaient leur idéal politique dans leurs œuvres sur l'histoire antique, ou de l'enthousiasme qu'ils

mettaient à défendre ou à condamner les noms de Lycurgue, Brutus, Caton, Cicéron, Auguste ; mais eux-mêmes sont incapables d'écrire un chapitre sans trahir le parti auquel appartient leur gazette du matin. Peu importe d'ailleurs qu'on considère le passé avec les yeux de Don Quichotte ou de Sancho Panza : les deux chemins ne mènent pas au but. En fin de compte, chacun d'eux s'est permis de mettre en relief le fragment d'Antiquité qui répondait le mieux, par hasard, à ses opinions personnelles, Nietzsche l'Athènes présocratique, les économistes la période hellénistique, les politiciens la Rome républicaine, les poètes l'époque impériale.

Est-ce à dire que les phénomènes religieux ou esthétiques précèdent les phénomènes sociaux et économiques ? Non, il n'y a ni antécédent ni conséquent. Celui qui a acquis la liberté absolue du regard ne trouve par-delà *tous* les intérêts personnels, quelle qu'en soit l'espèce, ni dépendance, ni priorité, ni relation de cause à effet, ni en général aucune distinction entre la valeur et l'importance des faits. Ce qui donne son rang à chaque fait particulier, c'est simplement la plus ou moins grande pureté et la plus ou moins grande force de son langage formel, la puissance de sa symbolique — par-delà le bien et le mal, la grandeur et la bassesse, l'utilitarisme et l'idéalisme.

12

Vu sous ce jour, le déclin de l'Occident ne signifie rien de moins que le *problème de la civilisation*. Nous sommes ici en face d'une des questions fondamentales de toute histoire supérieure. Qu'est-ce que la civilisation, considérée comme la conséquence organique et logique d'une culture, comme son achèvement et sa fin ?

Car chaque culture a sa propre civilisation. C'est la première fois que ces deux mots, qui désignaient jusqu'à ce jour une vague distinction d'ordre éthique, sont pris dans un sens périodique pour exprimer une *succession organique* rigoureuse et nécessaire. La civilisation est le *destin* inévitable d'une culture. Ici, le sommet est atteint, d'où les problèmes derniers et les plus ardues de la morphologie historique peuvent recevoir leur solution. Les civilisations sont les états *les plus extérieurs et les plus artificiels* auxquels puisse atteindre une espèce humaine supérieure. Elles sont une fin ; elles succèdent au devenir comme le devenu, à la vie comme la mort, à l'évolution

comme la cristallisation, au paysage et à l'enfance de l'âme, visibles dans le dorique et le gothique, comme la vieillesse spirituelle et la ville mondiale pétrifiée et pétrifiante. Elles sont un terme irrévocable, mais auquel on atteint toujours avec une nécessité très profonde.

Ainsi seulement comprendra-t-on que le Romain est le *successeur* de l'Hellène. Ainsi seulement s'éclaire l'Antiquité tardive d'une lumière qui trahit ses secrets les plus intimes. Car que peut vouloir dire ce fait — contestable seulement par des mots creux — que les Romains étaient des Barbares, des Barbares qui ne précèdent pas, mais ferment une grande évolution ? Sans âme, sans philosophie, sans art, racistes jusqu'à la brutalité, attachés sans vergogne au succès pratique, ils se dressent comme une barrière entre la culture hellénique et le néant. Leur faculté d'imagination visant uniquement au pratique — ils possédaient un droit sacré réglant les rapports entre les dieux et les hommes comme entre personnes privées, mais ils n'avaient pas une seule légende divine d'origine proprement romaine — est un trait qu'on ne rencontre nulle part à Athènes. Âme grecque et intelligence romaine — voilà ce que c'est. Telle est aussi la différence entre culture et civilisation. Et cela n'est pas vrai que pour l'Antiquité. Le type de l'esprit fort, entièrement amétaphysique, surgit sans cesse. Il tient en mains la destinée spirituelle et matérielle de chaque période tardive. Il a exercé l'impérialisme babylonien, égyptien, indou, chinois, romain. C'est en de pareilles périodes que le bouddhisme, le stoïcisme, le socialisme ont mûri et passé à l'état de doctrines mondiales définitives, capables d'enflammer encore et de transformer une autre fois dans toute sa substance un groupe humain en voie de s'éteindre. La civilisation *pure*, en tant que fait historique, consiste dans une *exploitation* graduelle des formes devenues anorganiques et mortes.

Le passage de la culture à la civilisation s'accomplit dans l'Antiquité au IV^e, en Occident au XIX^e siècle. Désormais, les grandes décisions spirituelles n'ont plus lieu, comme au temps du mouvement orphique ou de la Réforme, dans le « monde entier », où il n'y a pas en fin de compte un seul village absolument insignifiant, mais dans trois ou quatre grandes villes mondiales, qui ont attiré à elles toute la substance historique et en face desquelles le paysage entier d'une culture tombe au rang de province, qui n'a plus à son tour qu'à nourrir les villes mondiales avec le reste de ses meilleurs hommes. *Ville mondiale et province* — ces concepts fondamentaux de toute civilisation font apparaître un problème formel d'histoire

entièrement nouveau, que nous sommes justement en train de vivre aujourd'hui sans en avoir le moins du monde saisi toute la portée. Au lieu d'un univers, une *ville*, un *point* où se concentre la vie entière de vastes régions, tandis que le reste se fane ; au lieu d'un peuple aux formes abondantes, qui a grandi dans le terroir, un nouveau nomade, un parasite habitant la grande ville, homme des réalités tout pur, sans tradition, noyé dans la masse houleuse et informe, irrégulier, intelligent, stérile, haïssant profondément le paysanat (et la noblesse terrienne qui en est la suprême expression) — que signifie ce pas de géant vers l'anorganique, vers la fin ? La France et l'Angleterre ont accompli, l'Allemagne est en train d'accomplir ce pas. Après Syracuse, Athènes, Alexandrie, vient Rome. Après Madrid, Paris, Londres, suivent Berlin et New York. Devenir province est le destin de régions entières non situées dans le rayon lumineux de l'une de ces villes, comme autrefois la Crète et la Macédoine, aujourd'hui le Nord scandinave¹.

Jadis on se battait pour la conception de l'idée d'une époque, et la lutte s'engageait sur le terrain des problèmes métaphysiques, posés par le dogme et le culte entre l'esprit terrien de la paysannerie (noblesse et clergé) et l'esprit « mondain » du patriciat des vieilles petites villes célèbres des temps doriques et gothiques. Telles furent les luttes pour la religion de Dionysos — par exemple sous le tyran Kleisthenès de Sikyon² — et pour la Réforme dans les villes impériales allemandes ou dans les guerres des huguenots. Mais de même que ces petites villes finirent par vaincre la campagne — une conscience purement citadine de l'univers se trouve déjà chez Parménide et Descartes — de même elles sont vaincues à leur tour par la ville mondiale. C'est le processus de toutes les périodes tardives, ionique ou baroque. Aujourd'hui, comme au temps de l'hellénisme au seuil duquel se fonde une grande ville artificielle, donc étrangère à la campagne, Alexandrie, ces villes de culture — Florence, Nuremberg, Salamanque, Bruges, Prague — sont devenues villes de province et opposent à l'esprit des villes mondiales une résistance

1. On n'oubliera pas, en étudiant Strindberg et Ibsen, que ce dernier surtout n'a jamais été qu'un hôte dans l'atmosphère civilisée où ses problèmes se passent. Les motifs d'« Incendie » et de « Rosmersholm » sont un mélange remarquable de provincialisme inné et d'horizon citadin théorique et livresque. Nora est l'image primaire d'une provinciale dévoyée par la lecture.

2. C'est lui qui a interdit le culte du héros Adraste et la déclamation des chants d'Homère, afin d'enlever à la noblesse dorienne ses racines psychiques (560).

intérieure désespérée. Ville mondiale signifie « cosmopolitisme » au lieu de « patrie¹ », sens froid des réalités au lieu de respect pour la tradition et ses enfants, irréligion scientifique pétrifiant la religion du cœur qui l'a précédée, « société » au lieu d'États, droits naturels au lieu de droits acquis. *L'argent*, comme grandeur anorganique, abstraite, dépouillée de tout rapport avec le sens du sol fertile et les valeurs d'une économie domestique primitive, est un avantage que les Romains avaient sur les Grecs. Dès lors une conception sublime de l'univers était *aussi une question d'argent*. Ce n'est pas le stoïcisme grec de Chrysippe, mais le stoïcisme tardif de Caton et de Sénèque qui se fonde² sur la fortune, et ce n'est pas non plus la pensée socio-éthique du XVIII^e, mais celle du XX^e siècle — quand elle veut passer d'une agitation professionnelle... lucrative... à l'action — qui est une affaire de millionnaires. La ville mondiale n'a pas un peuple, mais une masse. Son incompréhension du traditionnel, dans lequel elle combat la culture (la noblesse, l'Église, les privilèges, la dynastie, les conventions artistiques, la possibilité d'une limite à la connaissance scientifique) ; son intelligence froide et perspicace, supérieure à celle du paysan ; son naturalisme d'un sens tout nouveau, qui prend sa source dans les instincts les plus vieux et les conditions primitives de l'homme, par-delà Socrate et Rousseau et loin derrière eux, en ce qui concerne toutes les questions sexuelles et sociales ; le *panem et circences* qui reparaît sous le manteau de la lutte des salaires et de la place de sport — tout cela marque, à côté de la culture définitivement achevée, à côté de la province, une forme tout à fait nouvelle et tardive, sans avenir, mais inévitable, de l'existence humaine.

Voilà ce qu'il faut *voir*, non avec les yeux de l'homme de parti, de l'idéologue, du moraliste d'occasion, qui tous regardent les choses sous l'angle de tel ou tel « point de vue », mais d'une hauteur atemporelle, l'œil fixé sur l'univers formel historique de milliers d'années — si l'on veut réellement comprendre la grande crise du présent.

Je vois des symboles de premier rang : dans l'effroyable misère du peuple romain, vanté sur toutes les inscriptions, redouté au loin par les Gaulois, les Grecs, les Parthes, les Syriens, qui habitait au

1. Mot profond, qui prend tout son sens dès que le Barbare devient un homme de culture, et qui le perd à nouveau, dès que le civilisé adopte la devise : *ubi bene, ibi patria*.

2. C'est pourquoï les premiers Romains qui passèrent au christianisme étaient ceux qui, *financièrement*, ne pouvaient pas arriver à acquérir la qualité de stoïques. Cf. t. II, p. 602 sq.

temps du triumvir Crassus, tout-puissant spéculateur en bâtiments, des maisons locatives à plusieurs étages dans les faubourgs obscurs de la capitale, d'où il apprenait avec indifférence ou avec une sorte d'intérêt sportif les succès des expéditions militaires ; dans l'obligation imposée à mainte grande famille de l'ancienne noblesse, héritière des vainqueurs des Celtes, des Samnites et d'Hannibal, d'avoir à livrer ses résidences ancestrales et à déménager dans de sordides maisons locatives pour n'avoir pas participé à l'ignoble spéculation ; dans l'affreuse fosse commune qui, tandis que le long de la Via Appia s'élevaient les mausolées, encore admirés de nos jours, des grands financiers de Rome, recevait, avec les cadavres d'animaux et les ordures de la ville, les morts de la plèbe jusqu'au jour où, par crainte d'épidémies, Auguste fit boucher ce trou qui servit ensuite à Mécène pour fonder son célèbre parc ; enfin dans les constructions arrogantes et colossales des Romains qui avoisinaient l'architecture profonde et modeste des Grecs dans le vieil Athènes dépeuplé, vivant de l'argent des touristes et de la charité des riches étrangers — comme ce roi juif Hérode —, et où les voyageurs de la plèbe romaine trop rapidement enrichie badaudaient devant les œuvres du siècle de Périclès, qu'ils ne comprenaient pas plus que les visiteurs américains ne comprennent la chapelle Sixtine de Michel-Ange, après avoir emporté ou acheté aux prix fantastiques à la mode toutes les œuvres d'art mobilier. Dans ces choses que l'historien n'a pas plus à louer qu'à blâmer, mais à peser morphologiquement, celui qui a appris à voir trouve une idée immédiate et claire.

Car on verra qu'à partir de ce moment, tous les grands conflits d'idées dans la politique, l'art, la science, le sentiment, sont placés sous le signe de cette antithèse unique : Qu'est-ce que la politique civilisée de demain par opposition à la politique cultivée d'hier ? Dans l'Antiquité c'était la rhétorique, en Occident c'est le journalisme, tous deux au service de cette abstraction, qui représente la puissance de la civilisation : *l'argent*¹. L'esprit financier pénètre insensiblement les formes historiques de l'être collectif, souvent sans les modifier ni

1. À Rome et Byzance, on a élevé des maisons locatives de 6 à 10 étages — sur des rues larges de 3 mètres au plus — qui s'écroulaient très souvent avec leurs habitants, à cause du manque de toute prescription de police sur les constructions. La majorité des *cives Romani*, qui ne vivaient que pour le *panem et circenses*, ne possédaient qu'une petite couchette chèrement payée dans l'*insula* grouillante comme une fourmière. (Pöhlmann : *Aus Altertum und Gegenwart*, 1911, p. 199 sq.)

les détruire le moins du monde. Par sa forme, l'État romain est resté du premier Scipion l'Africain à Auguste beaucoup plus stationnaire qu'on le suppose généralement. Mais les grands partis ne sont plus qu'en apparence le centre de gravité des actions décisives. C'est une minorité de cerveaux supérieurs, dont les noms ne sont peut-être pas des plus connus en ce moment, qui décide de tout, tandis que la grande masse des politiciens de seconde zone, rhéteurs et tribuns, députés et journalistes, élus des horizons provinciaux, maintiennent pour la foule l'illusion de la liberté de disposer de soi. Et l'art ? La philosophie ? Les idéals du temps platonicien et kantien valaient pour un groupe humain supérieur en général ; ceux de l'hellénisme et d'aujourd'hui, avant tout le socialisme, son frère spirituel, le darwinisme, avec ses formes tout à fait antigoethéennes de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle, les problèmes féministes et maritiaux d'Ibsen, Strindberg et Shaw, apparentés à leur tour au socialisme, les tendances impressionnistes d'une sensibilité anarchique, toute la clique des nostalgies modernes, des charmes et des souffrances qui s'expriment par la lyre baudelairienne et la musique de Wagner, ne sont pas pour le sentiment cosmique des ruraux et des hommes naturels en général, mais pour le cerveau des grands citadins exclusivement. Plus la ville est petite, moins l'exercice de cette peinture et de cette musique a de sens. À la culture appartiennent la gymnastique, le tournoi, l'agon ; à la civilisation, le sport. Cela aussi distingue la palestre hellénique du cirque romain¹. L'art même devient sport — c'est le sens de l'art pour l'art — devant un public très intelligent de connaisseurs et de marchands, qu'il s'agisse de venir à bout de mesures instrumentales absurdes ou d'obstacles harmoniques, ou bien de « réaliser » un problème de peinture. Une nouvelle philosophie des faits apparaît, qui n'a plus qu'un sourire de reste pour les spéculations métaphysiques ; une nouvelle littérature, besoin nécessaire à l'intellect, au goût et aux nerfs du grand citadin, inintelligible au provincial et détesté de lui. Ni la poésie alexandrine, ni la peinture du plein air ne sont faites pour le « peuple ». La transition est marquée, autrefois comme aujourd'hui, par une série de scandales qu'on ne rencontre qu'à cette époque. L'indignation des

1. Depuis 1873, la gymnastique allemande, avec les formes très provinciales et originelles qu'elle reçut alors de Jahn, est en train de passer rapidement à un exercice sportif. La différence entre un stand berlinois aux grands jours de fête et un cirque romain était déjà très faible en 1914.

Athéniens contre Euripide et les peintures révolutionnaires d'Apollodore, par exemple, se renouvelle aujourd'hui dans la rébellion contre Wagner, Manet, Ibsen, Nietzsche.

On peut comprendre les Grecs sans parler de leur vie économique, les Romains ne se comprennent que par elle. À Chéronée et à Leipzig, on s'est battu pour la dernière fois pour une idée. Dans la première guerre punique et à Sedan, les motifs économiques ne sont pas niables. Les Romains ont, les premiers, par leur énergie pratique, donné à l'esclavage ce style gigantesque qui, pour beaucoup, domine le type de l'économie, de la magistrature et de la vie antiques et qui a rabaisé en tout cas considérablement la valeur interne et la dignité du salarié libre. Parallèlement, ce sont les peuples germaniques, non romans, d'Occident et d'Amérique qui ont tiré les premiers de la machine à vapeur une grande industrie modifiant l'aspect des pays. On n'oubliera pas l'attitude prise envers le stoïcisme et le socialisme. C'est le césarisme romain, amorcé par C. Flaminius, incarné pour la première fois dans Marius, qui enseigna d'abord à l'Antiquité la *splendeur de l'argent* — entre les mains d'hommes d'affaires à l'esprit fort et puissamment doués. Autrement ni César ni la civilisation romaine en général ne seraient intelligibles. Chaque Grec a un trait de Don Quichotte, chaque Romain un de Sancho Panza — toutes leurs autres qualités disparaissent sous celles-ci.

13

En ce qui concerne la domination du monde par les Romains, elle est un phénomène négatif dû, non à une surmesure de puissance — que les Romains n'avaient plus après Zama — mais à un manque de résistance chez leurs adversaires. Les Romains n'ont nullement conquis le monde. Ils n'ont fait que s'emparer de ce qui était le butin de tous. L'Imperium Romanum résulte non de la tension extrême de tous ses moyens militaires et financiers, comme ce fut jadis le cas de Carthage, mais de la renonciation de l'Orient à son ancienne liberté. Qu'on ne se laisse pas éblouir par la splendeur des succès militaires ! Avec une poignée de légions mal exercées, mal commandées, mal disposées, Lucullus et Pompée ont subjugué des empires entiers, ce qui eût été inimaginable au temps de la bataille d'Ipsus. Le danger de Mithridate, danger réel pour ce système de forces matérielles jamais contrôlé sérieusement, n'aurait jamais existé comme tel pour

les vainqueurs d'Hannibal. Après Zama, les Romains n'avaient plus combattu contre une grande puissance militaire et ils ne l'auraient pas pu¹. Leurs guerres classiques étaient la guerre des Samnites, de Pyrrhus et de Carthage. Leur grand jour fut Cannes. Aucun peuple n'a jamais chaussé le cothurne durant des siècles. Le peuple prusso-allemand qui a vécu les heures tragiques de 1813, 1870 et 1914 en a plus que les autres à son actif.

J'enseigne ici l'*impérialisme*, dont l'Égypte, la Chine, le monde romain, indou, islamique, sont les formes pétrifiées qui subsistent encore durant des siècles et des millénaires et qui sont susceptibles de passer de la poigne d'un conquérant à l'autre — corps morts, masses humaines amorphes, sans âme, substance usée d'une grande histoire —, l'impérialisme comme symbole typique de la fin. Impérialisme est civilisation pure. Le destin d'Occident est dans ce phénomène irrévocable. L'homme cultivé a son énergie dirigée en dedans, le civilisé en dehors. Aussi vois-je dans Cecil Rhodes le premier homme d'un temps nouveau. Il représente le style politique d'un avenir plus lointain, occidental, germanique et spécialement allemand. Sa parole, « l'expansion est tout », renferme sous cette forme napoléonienne la tendance très pure de toute civilisation mûre. Elle est vraie des Romains, des Arabes, des Chinois. Il n'y a point ici de choix. Ce n'est même pas la volonté consciente de l'individu, ou de toute une classe, ou d'un peuple, qui décide. La tendance expansive est une fatalité, quelque chose de démonique et de fantastique, empoignant l'homme tardif du stade grand citoyen, le contraignant à son service et abusant de lui, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non². Vivre, c'est réaliser le possible, le pur cerveau ne connaît que des possibilités extensives³. Le socialisme actuel, encore insuffisamment développé, a beau s'insurger contre l'expansion, un jour il la représentera lui-même avec la plus grande distinction, avec

1. La conquête de la Gaule par César était littéralement une guerre coloniale, c'est-à-dire d'activité unilatérale. Le point culminant qu'elle constitue pour la stratégie postérieure ne fait que confirmer la décroissance rapide des œuvres réellement stratégiques des Romains.

2. Les Allemands modernes sont l'exemple illustre d'un peuple devenu expansif sans le savoir ni le vouloir. Ils l'étaient déjà quand ils s'imaginaient être le peuple de Goethe. Bismarck n'a même pas pressenti ce sens plus profond de l'époque fondée par lui. Il crut avoir atteint le terme d'une « évolution politique ».

3. C'est peut-être ce qu'entendait Napoléon quand il disait à Goethe cette phrase significative : « Que veut-on dire aujourd'hui par destin ? Mais la politique, c'est le destin. »

toute la véhémence d'un destin. Ici, le langage formel de la politique — comme expression intellectuelle immédiate d'une espèce humaine — touche à un profond problème métaphysique, au fait, confirmé par la valeur absolue du principe de causalité, *que l'esprit est le complément de l'étendue*.

C'est tout à fait en vain qu'on combattait dans les États chinois en mal d'impérialisme (480-230 = Antiquité 300-50) le principe impérialiste (*lianheng*), représenté surtout dans la pratique par l'« État romain » Qin¹, en théorie par le philosophe Zhang Yi, en lui opposant l'idée d'une société des nations (*hezong*) appuyée sur maintes pensées de Wang Hu, un sceptique profond qui connaissait les hommes et les possibilités politiques de cette époque tardive. Tous deux sont les adversaires de l'idéologie de Laozi et de son abolition de la politique, mais le *lianheng* avait pour lui la tendance naturelle de la civilisation expansive.

Rhodes apparaît comme le premier précurseur d'un type césarique occidental dont l'heure n'a pas encore sonné. Il occupe le centre entre Napoléon et l'homme de violence des siècles futurs immédiats tel ce Flaminius, qui depuis 232 poussait les Romains à dompter les Gaulois cisalpins et à commencer ainsi leur politique d'expansion coloniale, l'avait été entre Alexandre et César. Flaminius était, au sens strict², un particulier exerçant un pouvoir politique prépondérant en un temps où l'idée d'État était sous l'emprise de facteurs économiques, qui furent certainement à Rome le premier type d'opposition césarique. Avec lui finit l'idée de *service d'État* et commence la volonté de puissance, qui ne compte que sur les forces, jamais sur les traditions. Alexandre et Napoléon étaient des romantiques au seuil de la civilisation, dont ils sentaient déjà le souffle évident et frais, mais l'un se plaisait dans le rôle d'Achille et l'autre lisait *Werther*. César était simplement un homme d'affaires d'une intelligence prodigieuse.

Mais Rhodes entendait déjà par politique victorieuse uniquement le succès territorial et financier. C'est le trait romain de son caractère, dont il avait à peine conscience. La civilisation occidentale ne s'était pas encore incarnée avec une telle énergie et une telle pureté.

1. Qui a donc fini par donner son nom à l'imperium chinois, car Qin signifie « Chine ».

2. Car sa puissance réelle ne correspondait plus au sens d'aucune fonction publique.

Seules ses cartes géographiques pouvaient le plonger dans une sorte d'extase poétique, lui fils de pasteurs puritains, arrivé sans argent en Afrique du Sud où il acquit une fortune colossale, instrument de puissance pour ses buts politiques. Son idée d'un chemin de fer transafricain du Cap au Caire, son projet d'Empire sud-africain, sa puissance spirituelle sur les magnats du sous-sol, financiers de fer qu'il obligea à mettre leur fortune au service de ses idées ; sa capitale de Boulouvayo, dont l'homme d'État tout-puissant, sans rapport définissable avec l'État, a fait une résidence future taillée à la mesure des rois ; ses guerres, ses actes diplomatiques, ses systèmes routiers, ses syndicats, ses armées, sa conception du « grand devoir des cerveaux envers la civilisation » — tout cela prélude, grand et magnifique, à un avenir qui nous est encore réservé et qui *doit clore* définitivement l'histoire de l'Européen d'Occident.

Quiconque ne comprend pas qu'on ne peut rien changer à cette fin, qu'il faut *la* vouloir ou rien, qu'il faut aimer ce destin ou désespérer de l'avenir et de la vie ; quiconque ne sent pas ce que renferment aussi de grandiose cette activité des fortes intelligences, cette énergie et cette discipline des natures dures comme fer, ce combat par les moyens les plus ardues et les plus abstraits ; quiconque s'égare dans l'idéalisme d'un provincial en quête du style vivant des temps écoulés : celui-là doit renoncer à comprendre l'histoire, à la revivre, à la créer.

Ainsi l'Imperium Romanum n'apparaît plus comme un phénomène unique, mais comme un produit normal d'une spiritualité rigoureuse et énergique, cosmopolite, éminemment pratique, état final type qui a déjà existé plusieurs fois, mais qui n'a pas pu encore être identifié. Comprenons enfin que le secret de la forme historique n'est pas à la surface et ne peut être révélé par la similitude des costumes ou des scènes ; qu'il y a dans l'histoire des hommes, comme en zoologie et en botanique, des phénomènes qui se ressemblent à s'y tromper sans avoir la moindre parenté intérieure — Charlemagne et Harun-ar-Raschid, Alexandre et César — et d'autres qui en dépit de leur très grande différence extérieure expriment des choses identiques — Trajan et Ramsès II, les Bourbons et le Demos attique, Mohamet et Pythagore. Sachons que le XIX^e et le XX^e siècles, sommets prétendus d'une histoire universelle en progrès rectiligne, sont un degré de croissance qu'on peut examiner réellement, dans chaque culture parvenue à sa pleine maturité, non avec les socialistes, les impressionnistes, les voies électriques, les torpédos et les équations

différentielles, qui n'appartiennent qu'au corps du temps, mais avec notre propre spiritualité de civilisés qui possède, elle aussi, des possibilités toutes différentes de création extérieure. Sachons en conséquence que le moment actuel représente un stade transitoire qui se manifeste avec sûreté dans de certaines conditions ; qu'il y a donc des situations très précises, *postérieures* à notre situation actuelle ; qu'elles ont déjà maintes fois existé dans l'histoire passée et que, par conséquent, l'avenir occidental n'est pas un amont sans rives, ni un progrès dans le sens de nos idéals du moment, avec des espaces de temps fantastiques, *mais un événement particulier de l'histoire, strictement limité, inévitablement défini dans sa durée et sa forme, s'étendant sur peu de siècles et dont les traits essentiels peuvent être perçus et mesurés d'après les exemples précédents.*

14

Quiconque atteint ce sommet y trouvera le fruit tout prêt. À cette *seule* idée se rattachent et se résolvent sans difficulté les problèmes particuliers religieux, esthétiques, métaphysiques, éthiques, politiques et économiques, qui ont occupé depuis des siècles l'esprit moderne avec passion, mais sans succès définitif.

Cette idée appartient aux vérités qui ne peuvent plus être contestées, dès qu'on les a exprimées une fois en toute clarté. Elle relève des nécessités intérieures de la culture occidentale et de son sentiment cosmique. Elle est propre à modifier de fond en comble l'opinion de ceux qui l'auront entièrement comprise, c'est-à-dire intérieurement assimilée. C'est approfondir prodigieusement notre image cosmique naturelle et nécessaire que de pouvoir poursuivre aussi dans l'avenir les grandes lignes de l'évolution historique où nous vivons et que nous avons appris jusqu'ici à considérer dans le passé comme un tout organique. Un tel approfondissement n'a été rêvé jusqu'à ce jour que dans les calculs du physicien. Il signifie, je le répète encore, « substituer en histoire l'aspect copernicien à l'aspect ptolémaïque », c'est-à-dire agrandir immensément l'horizon de la vie.

On était libre jusqu'à ce jour d'espérer de l'avenir ce qu'on voulait. Quand les faits manquent, le sentiment guide. Désormais, chacun aura le devoir d'apprendre de l'avenir ce qui *peut* arriver, donc ce qui *arrivera*, avec l'invariable nécessité d'un destin, donc tout à fait indépendamment de nos idéals, de nos espoirs, de nos désirs personnels.

Si on veut employer le terme équivoque de « liberté », on entendra par là que nous ne sommes plus libres d'accomplir ceci ou cela, mais *le nécessaire ou rien*. Sentir que cette nécessité est un « bien », est le propre de l'homme des réalités. Mais la regretter ou la blâmer n'est pas pouvoir la changer. À la naissance appartient la mort, à la jeunesse la vieillesse, à la vie en général sa forme et les limites prédéterminées de sa durée. Le présent est une époque civilisée, non une époque cultivée. Ainsi toute une série de matières vivantes se révèlent désormais impossibles. On peut le regretter et affubler ce regret d'un manteau de philosophie ou de lyrisme pessimistes — et on le fera dans l'avenir —, mais on n'y pourra rien changer. Il ne sera plus permis d'admettre en toute évidence, dans aujourd'hui et demain, la naissance ou la floraison de ce qu'on souhaite, précisément même quand l'expérience historique s'inscrit en faux contre ce souhait.

On m'objectera qu'un tel aspect de l'univers, qui donne la certitude sur les grandes lignes et la direction de l'avenir et tranche ainsi les espérances lointaines, est une vue pessimiste et qui serait fatale pour beaucoup de gens si elle parvenait jamais à dépasser les limites d'une simple théorie pour devenir la conception pratique du groupe de personnalités entrant réellement en ligne de compte pour l'organisation de l'avenir.

Je ne suis pas de cet avis. Nous sommes des civilisés, non des hommes du gothique ou du rococo ; nous avons à compter avec les faits durs et sévères d'une vie *tardive*, qui n'a pas son pendant dans l'Athènes de Périclès, mais dans la Rome des Césars. Pour l'Européen occidental, il ne sera plus question d'une grande peinture ou d'une grande musique. Ses possibilités architectoniques sont épuisées depuis cent ans. Il ne lui reste plus que des possibilités extensives. Mais alors, je ne vois pas quel inconvénient il y aurait à informer à temps une génération, active et gonflée d'espérances sans borne, qu'une partie de ces espérances la mènerait à un échec certain. Quand bien même ces espérances lui seraient très chères, celui qui est digne de quelque chose finira par triompher. Sans doute, la fin pourrait être tragique pour quelques-uns, s'ils attendaient que les années décisives leur apportent la certitude qu'il n'y a plus rien à conquérir *pour eux* dans le domaine de l'architecture, du drame, de la peinture. Ceux-là peuvent mourir. On s'était entendu jusqu'à nos jours à n'admettre de limite d'aucune sorte dans ces activités ; on croyait que chaque temps avait aussi sa tâche à remplir dans chaque genre d'activité ; on la trouvait même au besoin par la violence et

en maugréant, et ce n'est en tout cas qu'après la mort qu'on savait si cette foi était fondée et si le travail d'une vie entière avait été *nécessaire ou superflu*. Mais tous ceux qui ne sont pas de simples romantiques nieront cette échappatoire. Elle n'est point la fierté caractéristique du Romain. Qu'importe à ceux qui aiment mieux s'entendre dire devant une mine épuisée : « Ici on creusera demain un nouveau filon » — comme on en creuse aujourd'hui dans l'art avec ses théories du style absolument erronées — au lieu de regarder la riche couche de minerai inexploitée à côté d'eux ? Je considère donc ma doctrine comme une grâce pour les générations futures, car elle leur montre ce qui est possible, et donc nécessaire, et ce qui n'appartient pas aux possibilités du temps. Jusqu'ici l'on a gaspillé sur de fausses voies une somme inouïe d'esprit et de force. L'Européen d'Occident, si historique dans sa pensée et dans son sentiment, a une époque de sa vie où il n'est jamais conscient de sa véritable direction. Il tâte, il cherche, il s'égaré, quand les circonstances extérieures ne lui sont pas favorables. Ici, le travail des siècles lui a enfin rendu la possibilité d'apercevoir la situation de sa vie en rapport avec sa culture entière et de vérifier ses capacités et ses devoirs. Si, sous l'impression de ce livre, les hommes de la génération nouvelle se tournent vers la technique au lieu de la poésie lyrique, vers la marine au lieu de la peinture, vers la politique au lieu de la philosophie, ils auront accompli mon désir et on ne pourra rien leur souhaiter de meilleur.

15

Il me reste à définir le rapport d'une morphologie de l'histoire universelle avec la philosophie. Toute recherche historique pure est pure philosophie — ou simple travail de fourmis. Mais le philosophe systématique tourne dans une erreur grave quant à la durée des résultats de ses études. Il oublie que toute idée vit dans un univers historique, dont elle partage par conséquent le destin général de la caducité. Il s'imagine que la pensée supérieure a un objet éternel et invariable, que les grands problèmes sont les mêmes en tous temps et qu'on finira par leur donner une réponse unique.

Mais question et réponse se réduisent ici au même, et tout grand problème qui implique dès la base le désir passionné d'une réponse très précise a simplement la signification d'un symbole de la vie. Il

n'y a pas de vérités éternelles. Chaque philosophie est une expression de son temps et de lui *seul*, et on ne trouverait pas deux époques ayant les mêmes intentions philosophiques, dès qu'il s'agit de philosophie réelle et non de ces fadaises académiques sur les formes du jugement ou les catégories du sentiment. La différence n'est pas entre l'immortalité et la caducité des doctrines, mais entre des doctrines qui ont vécu un temps et celles qui n'ont jamais vécu. L'immortalité des idées devenues est une illusion. L'essentiel est de savoir quel homme elles incarnent. Plus cet homme est grand, plus la philosophie est vraie — vraie notamment au sens de vérité intérieure d'une grande œuvre d'art, ce qui est indépendant de la démonstrabilité et même de la non-contradiction de ses principes particuliers. Dans le cas suprême, elle peut épuiser la substance totale d'une époque, se réaliser en soi et transmettre ainsi cette substance, incarnée dans une grande forme, dans une grande personnalité, à l'époque suivante. Le costume scientifique, le masque savant dont elle s'accompagne ne pèsent pas dans la balance. Rien de plus facile que de fonder un système à la place d'idées qu'on n'a pas. Mais même une bonne idée a peu de valeur si elle vient d'une tête vide. Le seul criterium d'une doctrine est sa nécessité pour la vie.

C'est pourquoi je vois la pierre de touche du penseur dans la valeur de son coup d'œil sur les grands faits de son temps. Cela seul prouvera si ses définitions et ses analyses sont d'adroites jongleries avec une science livresque, ou si c'est l'âme même du temps qui parle dans ses œuvres et ses intuitions. Une philosophie sans prise ni emprise sur la réalité ne sera jamais une philosophie de premier rang. Les présocratiques étaient des marchands et des politiciens de grand style. Platon a failli perdre sa vie pour avoir voulu réaliser ses idées politiques à Syracuse. Le même Platon a trouvé cette série de principes géométriques qui furent pour Euclide les premiers jalons de son système de la mathématique antique. Pascal, en qui Nietzsche ne connaît que le « Chrétien brisé », Descartes, Leibniz furent les premiers mathématiciens et techniciens de leur temps.

Les grands « présocratiques » de Chine, depuis Guanzi (670) jusqu'à Confucius (550-478), furent des hommes d'État, des régents, des législateurs, comme Pythagore et Parménide, Hobbes et Leibniz. Ce n'est qu'avec Laozi, ennemi de toute puissance d'État et de toute grande politique, enthousiaste des petites sociétés pacifiques, qu'apparaissent l'ascétisme et l'inertie d'une philosophie de la chaire à ses débuts. Mais dans l'« ancien régime » chinois de son temps,

il était une exception devant ce type vigoureux de philosophe pour qui théorie de la connaissance signifiait connaissance des grands problèmes de la vie réelle.

Et je trouve ici une objection solide contre tous nos philosophes du passé récent. Il leur manque le rang décisif dans la vie réelle. Aucun d'eux n'est intervenu résolument, même par un acte, même par une grande pensée, dans la grande politique, l'évolution de la technique moderne, des transports, de l'économie politique, dans un problème quelconque de la grande réalité. Aucun ne compte le moins du monde dans la mathématique, la physique, l'économie politique, comme c'était encore le cas chez Kant. Un coup d'œil sur d'autres temps donne la signification de ce phénomène. Confucius fut plusieurs fois ministre ; Pythagore a organisé un important mouvement politique qui rappelle l'État de Cromwell et que les historiens de l'Antiquité ne cessent encore de sous-estimer ; Goethe, dont l'activité ministérielle fut exemplaire et à qui manqua, hélas ! un grand État comme champ d'expérience, s'est intéressé aux canaux de Suez et de Panama dont il prédit exactement les délais de construction et les conséquences économiques mondiales. La vie économique américaine, ses réactions sur la vieille Europe et le machinisme alors en progrès l'ont occupé sans relâche. Hobbes fut un des pères du grand projet annexionniste de l'Amérique du Sud à l'Angleterre, et bien qu'on s'en soit tenu à l'occupation de la Jamaïque, il a du moins l'honneur d'être parmi les fondateurs de l'Empire colonial anglais. Leibniz, certainement l'esprit le plus prodigieux de la philosophie occidentale, créateur du calcul infinitésimal et de l'*analysis situs*, a pris une part active à toute une série de plans de haute politique et exposé notamment, dans un mémoire à Louis XIV, en vue de dégager politiquement l'Allemagne, la signification qu'aurait l'Égypte pour la politique mondiale française. Ses idées étaient si avancées pour le temps (1672) qu'on était convaincu plus tard que Napoléon s'en était inspiré lors de son expédition en Orient. Leibniz constatait dès ce moment ce que Napoléon a compris de plus en plus clairement depuis Wagram : que les conquêtes du Rhin et de la Belgique ne pouvaient améliorer pour longtemps la situation de la France et que le détroit de Suez deviendrait un jour la clé de la domination du monde. Sans doute, le roi n'était pas de taille à comprendre les explications stratégiques et politiques du philosophe.

Quand on a vu des hommes de ce format, on a honte de jeter les yeux sur les philosophes d'aujourd'hui. Quelle frivolité dans la

personne ! Quelle vulgarité d'horizon politique et pratique ! Comment se fait-il qu'à la simple idée que l'un d'eux prouverait son rang spirituel comme homme d'État, comme diplomate, comme organisateur de grand style, comme directeur de telle ou telle grande entreprise coloniale, commerciale, des transports, notre pitié est franchement excitée ? C'est qu'ils n'ont pas de courage, que leur nature intérieure manque de poids. Je cherche en vain à découvrir autour de moi par où quelqu'un s'est conquis un nom dans un problème important du jour, fût-ce en rendant un profond jugement, en devançant le problème décisif. Je ne trouve que provincialisme comme tout le monde en a. Quand je prends le livre d'un penseur moderne, je me demande quels sont ses sentiments sur la réalité de la politique mondiale, sur les grands problèmes de la ville mondiale, du capitalisme, de l'avenir de l'État, des rapports de la technique avec la fin de la civilisation, sur la question russe, sur la science en général. Goethe eût compris et aimé tout cela. Nos philosophes vivants sont aveugles. Ce n'est pas là, je le répète, la substance philosophique, mais un symptôme évident de sa nécessité intérieure, de sa fécondité et de son rang symbolique.

Il ne faudrait pas s'illusionner sur la portée de ce résultat négatif. Il est manifeste que le sens dernier de l'activité philosophique a été perdu de vue. On la confond avec le sermon, l'agitation, le feuilleton, ou la spécialité scientifique. On est descendu de la perspective de l'aigle à celle de la grenouille. Il ne s'agit de rien de moins que de savoir si une philosophie véritable est *possible* aujourd'hui ou demain. Dans la négative, mieux vaudrait se faire planteur ou ingénieur, quelque chose de vrai et de réel, au lieu de ressasser des thèmes usés sous prétexte d'un « récent élan de la pensée philosophique », et il serait plus avantageux de construire un moteur d'avion plutôt que de reformuler d'une manière un peu différente de cent autres prédécesseurs les jugements sur le concept de la volonté ou le parallélisme psychologique. Cela peut être une « profession », la philosophie n'en est pas une. Ce qui n'a ni prise ni pouvoir sur la vie entière dans ses racines les plus profondes devrait aussi passer sous silence. Et le moins qu'on puisse dire est que le possible d'hier n'est plus nécessaire aujourd'hui.

J'aime la profondeur et la finesse des théories mathématiques et physiques, en face desquelles l'esthète et le physiologiste sont des ignorants. Pour les formes d'une clarté ravissante, hautement intellectuelle, d'un bateau à vapeur, d'une aciérie, d'une machine de précision, pour la subtilité et l'élégance de certains procédés chimiques et optiques,

je donnerais tout le fatras du style artistique d'aujourd'hui, peinture et architecture comprises. Je préfère un aqueduc romain à tous les temples et statues de Rome. J'aime le Colisée et la voûte gigantesque du Palatin, parce que la masse brune de leur construction en briques montre à nos yeux modernes le romanisme *authentique* et le sens grandiose des réalités chez ses ingénieurs. Ils me seraient indifférents si le faste arrogant et vide des Césars avait encore conservé dans le marbre ses rangées de statues, ses frises et architraves surchargées. Jetez un coup d'œil sur les forts impériaux restaurés, vous y trouverez le pendant exact des conceptions de la vie moderne, importunes, massives, vides, exhibitionnisme avec des matériaux et des dimensions absolument étrangers au Grec de Périclès et à l'homme du rococo, mais tout à fait dans le goût des ruines de Louxor et de Karnak au temps de Ramsès II ou de la modernité égyptienne en 1300 av. J.-C. Ce n'est pas en vain que le vrai Romain méprisait le *graeculus histrio*, « artiste » et « philosophe » sur le sol de la civilisation romaine. Son temps n'est plus celui des arts et de la philosophie, qui étaient épuisés, surannés, superflus. Son instinct le lui disait devant les réalités de la vie. Une loi romaine pesait alors plus que toute la lyrique et la métaphysique d'école. Et j'affirme qu'aujourd'hui, en maint inventeur, diplomate, financier, il se cache un meilleur philosophe que tous ceux qui exercent le piètre métier de psychologue expérimental. C'est une situation comme on en voit sans cesse à un certain stade de l'histoire. Il serait insensé qu'un Romain spirituel de rang, au lieu de commander une armée comme préteur ou consul, d'organiser une province, de construire des villes et des routes et d'« être le premier » à Rome, voulût ouvrir à Athènes ou à Rhodes quelque nouvelle école de philosophie post-platonicienne. Naturellement, personne n'y a songé non plus. Ce n'était pas dans la direction du temps, et l'idée ne pouvait enthousiasmer que des hommes de troisième rang, qui précisément s'avancent toujours jusqu'à l'esprit de l'avant-veille. C'est une question très grave de savoir si ce stade pour nous a déjà commencé ou non.

Un siècle d'activité extensive pure, excluant la haute production artistique et métaphysique — disons franchement une époque irréligieuse, ce qui traduit tout à fait le concept de ville mondiale — est une époque de décadence. Sans doute. Mais nous ne l'avons pas *choisi*. Nous ne pouvons pas changer notre date de naissance au seuil de l'hiver, en pleine civilisation, et la transférer sous le soleil d'été, dans la maturité d'une culture, au temps de Phidias ou de Mozart. Tout dépend de la manière de comprendre cette situation,

de s'expliquer ce *destin*, dont on peut se faire accroire, mais qu'on ne peut éviter. Celui qui ne se fait pas à lui-même cet aveu n'est pas digne de figurer parmi les hommes de sa génération. Il reste un fou, un charlatan, ou un pédant.

Avant donc que d'aborder un problème du jour, on doit se demander d'abord — question résolue par l'instinct, avant d'être posée, chez ceux qui ont une vocation réelle — qu'est-ce qui est possible pour un homme d'aujourd'hui et qu'est-ce qu'il lui faut s'interdire. Il n'y a qu'un nombre très restreint de problèmes métaphysiques dont la solution est réservée à une époque définie de la pensée. Et il y a déjà tout un monde entre le temps de Nietzsche, où agissait encore un dernier trait de romantisme, et le temps présent qui s'est écarté définitivement du romantisme.

La philosophie systématique était achevée à la fin du XVIII^e siècle. Kant en avait condensé les possibilités extrêmes dans une forme gigantesque et — pour l'esprit occidental — sans doute définitive. À lui succède, comme chez Platon et Aristote, une philosophie de grande ville mondiale spécifique, non spéculative, mais pratique, irréligieuse, éthico-sociale. Correspondant aux écoles de l'« épicurien » Yang Zhu, du « socialiste » Mozi, du « pessimiste » Zhuangzi, du « positiviste » Mengzi dans la civilisation chinoise, qui correspondent à leur tour aux Cyniques, Cyrénaïques, Stoïciens et Épicuriens de l'Antiquité, cette philosophie commence en Occident avec Schopenhauer, qui fit d'abord de la *volonté de vivre* (« force vitale créatrice ») le centre de sa pensée, mais qui découvrit ensuite la tendance plus intime de sa doctrine, en conservant sous l'impression d'une grande tradition les distinctions archaïques entre phénomène et chose en soi, forme et matière de l'intuition, entendement et raison. La même volonté créatrice de la vie est niée à la Schopenhauer dans *Tristan*, affirmée à la Darwin dans *Siegfried*, formulée avec perte et fracas dans *Zarathoustra* par Nietzsche, développée en hypothèse zoologique par le malthusien Darwin et en hypothèse économique par l'hégélien Marx, hypothèses qui ont insensiblement transformé toutes deux le sentiment cosmique du grand citoyen occidental ; elle a produit enfin depuis Judith, de Hebbel, et l'Épilogue, d'Ibsen, une série de conceptions tragiques du même type, et elle a clos ainsi le cercle des possibilités purement philosophiques.

Aujourd'hui, la philosophie systématique est infiniment loin de nous, la philosophie éthique est épuisée. Il reste *une troisième possibilité correspondant au scepticisme antique dans le cadre de l'esprit*

occidental, celle que préconise la méthode jusqu'ici inconnue de la morphologie historique comparée. Possibilité signifie « nécessité ». Le scepticisme antique est ahistorique : il doute en disant simplement non. Le scepticisme occidental doit être historique de part en part, s'il veut posséder une nécessité intérieure et être un symbole de notre psyché au seuil de la tombe. Il commencera par tout comprendre comme relatif, comme phénomène historique. Il procédera physionomiquement. La philosophie sceptique se manifeste dans l'hellénisme comme la négation de la philosophie — déclarée comme étant sans but. Nous considérons, au contraire, *l'histoire de la philosophie* comme le dernier thème sérieux de toute philosophie. C'est *notre* scepticisme. Il renonce aux dogmes absolus, chez le Grec en plaisantant sur le passé de la pensée, chez nous en le concevant comme organisme.

Ce livre essaie d'apporter une esquisse de cette « philosophie aphiosophique » — elle serait la dernière en Occident — de l'avenir. Le scepticisme est l'expression d'une pure civilisation, il décompose l'image cosmique de la culture antérieure. Il réduit à un principe génétique tous les problèmes du passé. Se convaincre que tout ce qui *est* est aussi *devenu*, que tout ce qui est naturel et connaissable suppose une histoire, le monde-réalité un monde-virtualité qui s'est réalisé en lui ; savoir qu'il y a un profond mystère non seulement dans la question Quoi ?, mais aussi dans les questions Quand ? et Quelle durée ? c'est admettre qu'il faut que tout ce qui existe, quelles que puissent être ses autres qualités particulières, est avant tout *l'expression d'un vivant*. Même les connaissances et les jugements sont des actes d'hommes vivants. La pensée d'hier considérait la réalité extérieure comme le produit de la connaissance et l'objet des appréciations éthiques, celle de demain y verra surtout *une expression et un symbole*. *La morphologie de l'histoire universelle devient nécessairement une symbolique universelle*.

Du même coup tombe aussi la prétention de la pensée supérieure à posséder des vérités générales éternelles. Les vérités n'existent que par rapport à un groupe humain déterminé. Il en résulte que ma philosophie même n'exprime et ne reflète que l'âme occidentale *seule*, différente de l'antique et de l'indoue, par exemple, et dans son stade civilisé actuel *seulement*, ce qui en définit la substance comme conception de l'univers, la portée pratique et le terrain d'application.

Qu'il me soit enfin permis de faire une remarque personnelle. En 1911, étudiant certains événements politiques du temps présent et les conséquences qu'on en pouvait tirer pour l'avenir, je m'étais proposé de rassembler quelques éléments tirés d'un horizon plus large. La guerre mondiale, devenue déjà forme extérieure inévitable de la crise historique, était alors imminente, et il s'agissait de l'expliquer selon l'esprit des siècles (non des années) passés. Au cours de ce travail¹, d'abord restreint, la conviction s'était faite en moi que, pour comprendre réellement notre époque, il fallait une documentation beaucoup plus vaste ; que dans une étude de ce genre, il était absolument impossible de borner ses investigations à une période particulière et au petit nombre de faits politiques qui l'accompagnent, de les resserrer dans le cadre des jugements pragmatiques et même de renoncer à des considérations métaphysiques hautement transcendantes, si on ne voulait pas renoncer aussi à toute nécessité profonde des résultats. Je vis clairement qu'un problème politique ne pouvait pas se comprendre par la politique même et que des éléments essentiels, qui y jouent un rôle très profond, ne se manifestent souvent d'une manière concrète que dans le domaine de l'art, souvent même uniquement dans la forme des idées beaucoup plus lointaines encore de la science et de la philosophie pure. Même une analyse politico-sociale des dernières décades du XIX^e siècle, stade d'immobilité tendue entre deux événements gigantesques qu'on apercevait au loin, l'un, la Révolution et Napoléon, qui ont dégagé pour cent ans l'image de la réalité occidentale, l'autre, de portée au moins égale, qui approchait à une vitesse accélérée : même cette analyse se révélait impossible sans faire intervenir finalement tous les grands problèmes de l'être dans toute leur étendue. Car rien dans l'image cosmique, historique ou naturelle, ne se manifeste sans incarner la somme totale de toutes les tendances plus profondes. Ainsi, le thème primitif prit des proportions considérables. Une foule de questions et de rapports inattendus, la plupart entièrement nouveaux, surgissait tout à coup. Et la lumière complète se fit : je compris qu'un fragment d'histoire ne pouvait être réellement éclairci avant que le mystère de l'histoire universelle en général, plus exactement, de l'histoire

1. Qui a passé aujourd'hui au tome II.

du groupe humain supérieur, considéré comme unité organique de structure régulière, ne fût lui-même tiré au clair. Et ce pas, précisément, n'a pas été loin d'être franchi jusqu'à ce jour.

Dès lors, je vis jaillir en flots croissants la foule de rapports souvent pressentis, parfois touchés, jamais compris, entre les formes d'art plastique et guerrières ou administratives, l'affinité profonde entre les figures politiques et mathématiques de la même culture, entre les intuitions religieuses et techniques, entre la mathématique, la musique et la plastique, entre les formes économiques et celles de la connaissance. Plus de doute : la profonde interdépendance psychique entre les théories les plus modernes physico-chimiques et les représentations mythologiques ancestrales des Germains ; la concordance parfaite entre le style de la tragédie, la technique dynamique et la circulation monétaire de nos jours ; l'identité d'abord bizarre, puis évidente, entre la perspective de la peinture à l'huile, l'imprimerie, le système de crédit, les armes à feu, la musique contrepointique et, d'autre part, la statue nue, la polis, la monnaie grecque d'argent, en tant qu'expressions diverses d'un seul et même principe psychique, sont autant de clartés distinctes ; et je vis poindre par-delà, à la pleine lumière du jour, le fait que ces puissants *groupes d'affinités* morphologiques, dont chacun représente symboliquement dans l'image générale de l'histoire universelle une espèce humaine particulière, forment un édifice rigoureusement symétrique. Ce regard perspectif peut seul mettre à nu le style propre de l'histoire. Lui-même symptôme à son tour et expression d'un temps, ce coup d'œil possible, et donc nécessaire, aujourd'hui seulement et pour la seule psyché intérieure de l'homme occidental, ne peut se comparer que de loin à certaines intuitions de la mathématique dans le domaine des groupes de transformations. Telles étaient les pensées qui m'avaient occupé depuis de longues années, mais obscures et floues, jusqu'à ce que cette occasion les fit surgir concrètement.

Je vis le présent (la guerre mondiale imminente) sous un jour tout différent. Ce n'était plus une figure exceptionnelle, qui n'a lieu qu'une fois et résulte de faits fortuits dépendant de sentiments nationaux et d'influences individuelles ou de tendances économiques, figure dont les historiens nous montrent une apparence d'unité et de nécessité par je ne sais quel schème causal d'ordre politique ou social, mais le *type d'un tournant de l'histoire* qui avait depuis des siècles sa place *prédéterminée* biographiquement dans le cadre d'un grand organisme historique, dont on peut déterminer la substance exactement.

Une foule de questions et de réponses très passionnées, paraissant aujourd'hui dans des milliers de livres et de brochures, mais éparpillées, isolées, ne dépassant pas l'horizon d'une spécialité, et qui par conséquent enthousiasment, oppressent, embrouillent, mais sans libérer, marquent cette grande crise. On la connaît, mais on oublie de l'identifier. Citons les problèmes esthétiques dont personne n'a compris la signification dernière, qui sont à la base de nos querelles sur la forme et la matière, la ligne et l'espace, le géométrique et le pittoresque, le concept du style, le sens de l'impressionnisme et de la musique wagnérienne ; puis la décadence de l'art, le doute croissant sur la valeur de la science ; les problèmes ardues nés de la victoire de la ville mondiale sur la campagne : dénatalité, exode rural, rang social du prolétariat en fluctuation ; la crise du matérialisme, du socialisme, du parlementarisme, l'attitude de l'individu envers l'État ; le problème de la propriété et celui du mariage, qui en dépend ; dans un domaine très différent en apparence, les travaux massifs de la psychologie collective sur les mythes et les cultes ; les origines de l'art, de la religion, de la pensée, qu'on traite tout à coup non plus idéologiquement, mais d'une manière strictement morphologique : toutes ces questions ont pour but la seule énigme de l'histoire en général, dont on n'a jamais pu avoir une conscience assez claire. Chacun y avait deviné quelque chose, personne n'a trouvé, de son point de vue étroit, la solution unique générale qui planait dans l'air depuis Nietzsche, lequel tenait déjà en main tous les problèmes décisifs sans oser, romantique qu'il était, aborder la sévère réalité de front.

Mais c'est là qu'est aussi la nécessité profonde de la doctrine définitive qui devait venir et qui ne pouvait venir qu'en son temps. Elle n'est point une lutte contre les idées et les œuvres existantes. Elle *confirme* au contraire tout ce qu'on a recherché et réalisé depuis des générations. Ce scepticisme représente la somme de toutes les tendances réellement vivantes qui existent dans tous les domaines particuliers, quelle que soit leur intention.

Mais avant tout, elle a trouvé l'antithèse unique permettant de saisir l'essence de l'histoire : l'antithèse de *l'histoire et de la nature*. L'homme, je le répète, élément et représentant de l'univers, n'est pas que membre de la nature, mais aussi membre de l'histoire, *autre cosmos* de nature et de substance différentes, que la métaphysique entière a sacrifié au premier. Ma première réflexion sur cette question fondamentale de notre conscience de l'univers

est fondée sur cette observation que l'historien d'aujourd'hui, en croyant déjà appréhender l'histoire, l'histoire qui se fait, le devenir, par le tâtonnement des faits sensibles, tangibles, devenus, renouvelle le vieux préjugé de la connaissance rationnelle, dépouillée de toute intuition¹, qui a déjà déconcerté les grands Éléates, lorsqu'ils prétendaient que le philosophe n'avait pas à connaître du devenir, mais seulement de l'être (de l'être devenu). En d'autres termes, on a confondu l'histoire avec la nature au sens objectif du physicien et on l'a traitée en conséquence. De là l'erreur très grave qui consiste à transporter dans l'image historique les principes de causalité, de loi, de système, c'est-à-dire la structure de l'être figé. On procédait comme si l'être d'une culture humaine était à peu près identique à celui de l'électricité et de la gravitation avec des possibilités d'analyse essentiellement identiques ; l'historien avait l'ambition de copier le naturaliste, en sorte qu'il lui arrivait sans doute de se demander à l'occasion ce que peuvent bien être l'art gothique, l'islam, la polis grecque, mais jamais pourquoi il a *fallu* que ces symboles d'un vivant naquissent précisément *en cette date et en ce lieu, sous cette forme et pour cette durée*. Dès que se manifestait au jour une de ces similitudes sans nombre entre des phénomènes historiques très éloignés l'un de l'autre dans le temps et dans l'espace, on se contentait de l'enregistrer en l'accompagnant

1. Je dois la philosophie de ce livre à la philosophie de Goethe qui n'est guère connue aujourd'hui, et, seulement dans une mesure beaucoup moins grande, à la philosophie de Nietzsche. La place de Goethe dans la métaphysique occidentale n'a nullement été comprise. On ne le nomme même pas quand on parle de philosophie. Hélas ! il n'a pas cristallisé sa doctrine dans un système, c'est pourquoi les dogmatiques ferment les yeux sur lui. Mais il était philosophe. Il prend vis-à-vis de Kant la même position que Platon vis-à-vis d'Aristote, et ce n'est pas chose facile non plus de systématiser Platon. Platon et Goethe représentent la philosophie du devenir, Aristote et Kant la philosophie du devenu. Ici, l'intuition s'oppose à l'analyse. Ce qu'il est à peine possible de comprendre par l'intelligence, Goethe l'a marqué dans des notes particulières ou des poésies telles que « Premières paroles d'Orphée », ou dans des strophes comme celles-ci : « Quand dans l'Infini... » et « Personne ne dira... », qu'il faut considérer comme l'expression d'une métaphysique *tout à fait claire*. Je ne voudrais pas changer un iota aux paroles suivantes qu'il avait dites à Eckermann : « La divinité agit dans le vivant, mais non dans le mort ; elle est dans ce qui devient et qui change, mais non dans ce qui est devenu et figé. Aussi la raison, dans sa tendance vers le divin, ne doit-elle avoir à faire qu'avec ce qui devient, avec le vivant, tandis que l'entendement s'occupera du devenu, du figé, afin d'en tirer parti. » Cette phrase renferme toute ma philosophie.

simplement de quelques remarques spirituelles sur le caractère merveilleux de cette coïncidence, appelant ainsi Rhodes « l'antique Venise » et Napoléon « le nouvel Alexandre », au lieu d'introduire ici, précisément, où le *problème du destin* est le problème historique par excellence — notamment celui du temps — la rigueur extrême d'une physionomie réglée scientifiquement et de répondre ainsi à la question de savoir quelle nécessité d'un tout autre ordre, absolument différente de la nécessité causale, entre ici en jeu. Que tout phénomène pose aussi une énigme métaphysique par là même qu'il se manifeste à une époque *jamais indifférente*, en sorte qu'on est obligé de se demander encore quel rapport vivant existe, à côté du rapport naturel anorganique, dans l'image de l'univers — qui est, comme on sait, reflet de l'homme *total* et non pas de sa seule raison, comme le pensait Kant ; qu'un phénomène n'est pas seulement un fait pour l'entendement, mais aussi une expression de l'âme, pas seulement objet, mais symbole, depuis les plus hautes œuvres de l'art et de la religion jusqu'aux futilités de la vie quotidienne : voilà qui est une nouveauté philosophique.

Enfin la solution se présenta nettement à mes yeux, en traits gigantesques, avec une entière nécessité intérieure, reposant sur un principe unique qui restait à trouver, qui ne l'a pas été encore, qui m'avait hanté et passionné depuis ma jeunesse et qui m'affligeait parce que j'en sentais l'existence sans pouvoir l'embrasser. C'est ainsi que naquit, d'une occasion quelque peu fortuite, ce livre qui est l'expression provisoire d'une nouvelle image de l'univers, entachée, je le sais, de toutes les erreurs d'un premier essai, imparfaite et certainement non exempte de contradictions. Mais il contient, j'en suis convaincu, la formule irréfutable d'une pensée, qui ne sera plus discutée, je le répète, dès qu'on l'aura bien exprimée.

Le thème restreint est donc une analyse du déclin de la culture européenne d'Occident, répandue aujourd'hui sur toute la surface du globe. Mais le but est de développer une philosophie de l'histoire universelle avec sa propre méthode de morphologie comparée, qui sera ici vérifiée. La tâche se divisera naturellement en deux parties. La première, « forme et réalité », part du *langage formel* des grandes cultures qu'elle essaie de sonder jusqu'aux dernières racines de leur origine, et donne ainsi les fondements d'une symbolique. La deuxième, « perspectives sur l'histoire universelle », part des *faits de la vie réelle* et essaie de tirer, de la pratique historique de l'humanité supérieure, la quintessence de cette expérience

historique pouvant servir de base à l'organisation pratique de notre avenir.

Les tableaux suivants donneront un aperçu général des résultats de cette étude. Puissent-ils donner aussi une idée de la fécondité et de la portée de la nouvelle méthode.

TABLEAUX SYNOPTIQUES

I^{er} TABLEAU — LES ÉPOQUES

	L'INDE (depuis 1500 av. J.-C.)	L'ANTIQUITÉ (depuis 1100 av. J.-C.)
<p>PRINTEMPS Intuition et paysage. — Créations grandioses d'une âme rurale, éveillée d'un profond sommeil. — Unité et richesses suprapersonnelles.</p>	<p>1500-1200 : Religion du Vêda. — Légendes héroïques des Ariens.</p> <p>Les plus anciens fragments des Vêdas.</p>	<p>1. NAISSANCE D'UN MYTHE DE GRAND STYLE COMME 1100-800 : Religion populaire de « Déméter » hellénico-italique. — Le mythe olympien. — Homère. — Légendes d'Héraclès et de Thésée.</p> <p>2. ORGANISATION PREMIÈRE, MYSTICO- Orphisme primitif (oral). — Discipline étrusque. — Échos postérieurs dans Hésiode et les Cosmogonies.</p>
<p>ÉTÉ Maturation de la conscience intérieure. — Les premières émotions critiques de l'âme citadine et bourgeoise.</p>	<p>Bramanas, premiers éléments des Upanishads (IX^e-IX^e s.).</p> <p>Les Upanishads.</p> <p>Épuisé.</p> <p>Traces dans les Upanishads.</p>	<p>3. LA RÉFORME : INSURRECTION Mouvement orphique. — Religion de Dionysos et de Numa (VII^e s.).</p> <p>4. DÉBUT D'UNE CONCEPTION PUREMENT PHILOSOPHIQUE Les grands présocratiques des VI^e-V^e s.</p> <p>5. FORMATION D'UNE NOUVELLE MATHÉMATIQUE : Le nombre-grandeur (mesure). — Géométrie et Arithmétique. — Les Pythagoriciens à partir de 540.</p> <p>6. LE PURITANISME : APPAUVRISSEMENT Ligue pythagoricienne à partir de 540.</p>
<p>AUTOMNE L'intellect de la grande ville et l'apogée de la puissance créatrice strictement spirituelle.</p>	<p>Sutras, Sankhyas, Bouddha. — Les Upanishads de date récente.</p> <p>Épuisée. (Le zéro comme nombre déterminé par la place qu'il occupe).</p> <p>Yoga, Vêdânta ; Vaïceshika ; Nyaya.</p>	<p>7. « L'ÈRE DES LUMIÈRES » : FOI EN LA TOUTE-PUISSANCE Sophistes du V^e s. — Socrate † 399. — Démocrite † 360.</p> <p>8. APOGÉE DE LA PENSÉE MATHÉMATIQUE : Archytas † 365. — Platon † 346. — Eudoxe † 355. — Sections coniques.</p> <p>9. LES GRANDS SYSTÈMES Platon † 346. — Aristote, † 322.</p>
<p>HIVER La civilisation cosmopolite commence. — Extinction de la force créatrice de l'âme. — La vie même devient problème. — Tendances éthico-pratiques de la masse irréligieuse, amétaphysique des grandes villes.</p>	<p>Sankhya, Tscharwaka (Lokoyata).</p> <p>Courants bouddhiques.</p> <p>Épuisé.</p> <p>Les « six systèmes classiques ».</p> <p>Bouddhisme depuis 500.</p>	<p>10. CONCEPTION MATÉRIALISTE Cyniques, Cyrénaïques, derniers Sophistes (Pyrrhon).</p> <p>11. LES IDÉALS ÉTHICO-SOCIAUX : Philosophie hellénistique Épicure mort en 270. Zénon mort en 265.</p> <p>12. LE MONDE FORMEL MATHÉMATIQUE Euclide, Apollonios (300). — Archimède (250).</p> <p>13. CHUTE DE LA PENSÉE ABSTRAITE DEVENUE PHILOSOPHIE Académie, Peripatos, Stoïciens, Épicuriens.</p> <p>14. UN DERNIER ÉTAT Stoïcisme hellénistico-romain depuis 200.</p>

SPIRITUELLES « CONTEMPORAINES »

<i>L'« ARABIE » (depuis 0)</i>	<i>L'OCCIDENT (depuis 900 ap. J.-C.)</i>
EXPRESSION D'UN NOUVEAU SENTIMENT DE DIEU : ANGOISSE ET NOSTALGIE COSMIQUES	
0-300 : Le christianisme primitif. — Mandéens, Marcion, Gnose, Syncrétisme (Mithra et Baal). — Évangiles et Apocalypses. — Légendes chrétiennes, mazdéennes et païennes.	900-1200 : Catholicisme germanique. — Eddas (Baldur). — Bernard de Clairvaux, Joachim de Flore, François d'Assise. — Épopée populaire (Siegfried) et chevaleresque (Grael). — Légendes pieuses d'Occident.
MÉTAPHYSIQUE, DE CETTE INTUITION COSMIQUE NOUVELLE : LA HAUTE SCOLASTIQUE	
Origène mort en 254. — Plotin mort en 269. — Mani mort en 271. — Jamblique mort en 330. Avesta, Talmud et littérature patristique.	Saint Thomas mort en 1274. — Duns Scot mort en 1308. — Dante mort en 1321. — Eckart mort en 1329. Mystique et scolastique.
ETHNIQUE COLLECTIVE CONTRE LES GRANDES FORMES DU PASSÉ	
Saint Augustin † 430. — Nestoriens (430). — Monophysites (450). — Mazdak (500).	Nicolas de Cues † 1464. — J. Hus † 1415, Savonarole, Karlstadt, Luther, Calvin † 1564.
DU SENTIMENT COSMIQUE — ANTITHÈSE DES SYSTÈMES IDÉALISTES ET RÉALISTES	
Littérature byzantine, juive, syriaque, copte, persane des VI ^e -VII ^e s.	Galilée, Bacon, Descartes, Bruno, Bœhme, Leibniz (XVI ^e -XVII ^e s.).
CONCEPTION DU NOMBRE COMME UNE HYPOSTASE DE LA FORME COSMIQUE	
Le nombre indéfini (algèbre). — (Reste encore à étudier).	Le nombre-fonction (analyse). — Descartes, Pascal et Fermat (1630). — Newton et Leibniz (1670).
RATIONALISTICO-MYSTIQUE DE L'ÉLÉMENT RELIGIEUX	
Mahomet (622). — Pauliciens et Iconoclastes à partir de 650.	Puritains anglais (1620). — Jansénistes français (1640). (Port-Royal).
DE LA RAISON — LE CULTE DE LA « NATURE » ET LA « RELIGION RAISONNABLE »	
Mutazilites. — Soufisme. — Nassam, Al-Kindi (830).	Sensualistes anglais : Locke. — Encyclopédistes français (Voltaire) ; Rousseau.
LA CLARIFICATION DU MONDE FORMEL DES NOMBRES	
(Théorie des nombres. — Trigonométrie sphérique). Non étudiée.	Euler † 1783. — Lagrange † 1813. — Laplace † 1827. — Le problème infinitésimal.
DÉFINITIFS IDÉALISTES, ÉPISTÉMOLOGIQUES ET LOGIQUES	
Al-Farabi † 950. — Avicenne † 1000.	Goethe et Kant. — Schelling, Hegel, Fichte.
DU MONDE : LE CULTE DE LA SCIENCE, DE L'UTILITÉ ET DU BONHEUR	
Sectes communistes, athées, « épicuriennes », de l'époque abbasside. — Les « frères intègres ».	Bentham, Comte, Darwin, Spencer, Stirner, Marx, Feuerbach.
ÉPOQUE DE LA « PHILOSOPHIE AMATHÉMATIQUE ». — LE SCEPTICISME	
Courants islamiques.	Schopenhauer, Nietzsche ; Socialisme, Anarchisme ; Hebbel, Wagner, Ibsen.
INTÉRIEUREMENT ACHEVÉ. — LES SYSTÈMES DE PENSÉE DÉFINITIFS	
Al-Khwarizmi (800). — Ibn Qurra (850). Al-Kashi et Al-Binini (x ^e s.).	Gauss † 1855. — Cauchy † 1857. — Riemann † 1866.
DE LA CHAIRE ET AFFAIRE DE SPÉCIALISTES — LITTÉRATURE ENCYCLOPÉDIQUE	
Écoles de Bagdad et de Bassora.	Kantiens. — « Logiciens » et « Psychologues ».
D'ÂME COSMIQUE S'ÉTEND SUR LE MONDE ENTIER	
Fatalisme pratique de l'Islam depuis 1000.	Socialisme éthique en progrès depuis 1900.

	ÉGYPTE	ANTIQUITÉ	
	Période thinite (3400-3000).	PRÉCULTURE : CHAOS DE FORMES PRIMITIVES Période mycénienne (1600-1100) : Égyptien tardif (minoën). Babylonien tardif (asiatique mineur).	
<p>CULTURE Histoire vivante d'un style formant l'être extérieur tout entier. — Langage formel de la plus profonde nécessité symbolique.</p>	1. PÉRIODE DE JEUNESSE : L'ORNEMENT ET L'ARCHITECTURE,		
	Ancien Empire (2900-2400).	Le Dorique (1100-650). a) NAISSANCE ET DÉVELOPPEMENT DU STYLE : FORMES	
	IV ^e et V ^e dynasties (2930-2625) : style géométrique des pyramides-pyramides. — Séries de colonnes végétales — Séries de bas-reliefs. — Statues tombales.	XI ^e -IX ^e siècles : Architecture en bois. — Colonne dorique. — Architrave. — Style géométrique (du dipylon). — Les vases mortuaires. b) PERFECTION DU PREMIER LANGAGE FORMEL	
	VI ^e dynastie (2625-2475) : Extinction du style des pyramides et des reliefs épico-idylliques. — Floraison de la plastique archaïque du portrait.	VIII ^e -VII ^e siècles : Fin du plus ancien dorico-étrusque. — Peinture céramique (mythologique) protocorinthienne et vieille-attique.	
2. PÉRIODE DE MATURITÉ : FORMATION D'UN GROUPE D'ARTS CONSCIEMMENT			
Moyen Empire (2150-1800).	L'Ionique (650-350). c) CONSTITUTION DES ARTS		
XI ^e dynastie : Art fragile et important disparu presque sans laisser de traces.	Achèvement du corps du temple (peripteros, temple en pierre). — Colonne ionique. — Prépondérance de la fresque jusqu'à Polygnote (460). — Essor de la ronde-bosse (d'« Apollon de Ténée » à Hageladas).		
XII ^e dynastie (2000-1788) : Temple à pylône. — Le labyrinthe. — La statue de caractère. — Les reliefs historiques.	d) ACHÈVEMENT DÉFINITIF Apogée d'Athènes (488-350) : L'Acropole. — Règne de la plastique classique de Myron à Phidias. — Fin de la fresque stricte et de la céramique (Zeuxis).		
e) ÉPUISEMENT DE LA FORCE CRÉATRICE STRICTE — DISSOLUTION			
Complications (1750). — Rien ne se conserva.	Temps d'Alexandre. — Colonne corinthienne. — Lysippe et Apellès.		
<p>CIVILISATION L'existence sans forme intérieure. — Art citadin comme luxe, sport et excitant nerveux. — Le style cède aux modes passagères rapides sans contenu symbolique. — (Reconstitutions, inventions arbitraires, emprunts)</p>	a) « ART MODERNE » — « PROBLÈMES » ESTHÉTIQUES — ESSAIS DE FIGURATION ET D'EXCITATION		
	Temps des Hyksos (1680-1580). — Art minoen (conservé en Crète seulement).	L'Hellénisme : Art de Pergame (théâtral). — Modes de Peinture hellénistique : vérisme, bizarrerie, subjectivisme. — L'architecture de parade dans les cités des Diadoques.	
	b) TERMES DU DÉVELOPPEMENT DE LA FORME EN GÉNÉRAL : ARCHITECTURE		
XVIII ^e dynastie (1580-1350) : Temple dans le roc de Dar el Bahri. — Colosse de Memnos. — Art de Cnossos et de Tell el Amarna.	Les Romains de 100 av. à 100 ap. J.-C. accumulent les trois ordres de colonnes grecques : Fora, théâtres (le Colisée) et arcs de triomphe.		
c) LA FIN DE L'ART : IL SE FORME UN FONDS DE FORMES FIGÉES			
XIX ^e dynastie (1350-1205) : Monuments gigantesques de Louxor, Karnak et Abydos. — Miniature. — (Plastique animale, tissus, armes).	De Trajan à Aurélien : Fora gigantesques, thermes, rues à colonnades, colonnes de triomphe. — Art provincial (céramique, statues, armes).		

ESTHÉTIQUES « CONTEMPORAINES »

« ARABIE »	OCCIDENT
D'EXPRESSION HUMAINE. — SYMBOLIQUE MYSTIQUE ET IMITATION NAÏVE	
Période persico-séleucide (500-0) : Bas-antique (hellénistique). Indou tardif (indo-iranien).	Période mérovingo-carolingienne (500-900) : « Arabe tardif » (mauritano-byzantin).
EXPRESSION ÉLÉMENTAIRE DE LA JEUNE INTUITION COSMIQUE (« LE PRIMITIF »)	
Le Magique primitif (0-500) : (sassanide, byzantin, arménien, syrien, sabéen, « bas-antique », « vieux chrétien »).	Le Gothique (900-1500).
NOURRIES PAR L'ESPRIT DU PAYSAGE DONT ELLES SONT CRÉÉES INCONSCIEMENT	
I ^{er} -III ^e siècles : Espaces intérieurs du culte. Basilique. — Coupole. — (Le Panthéon comme Mosquée). — Les arcades. — Les motifs cirriformes pour remplir les plans. — Les sarcophages.	X ^e -XIII ^e siècles : Roman et premier gothique. — Les cathédrales à voûtes. — Le système des contreforts. — Vitraux et plastique des cathédrales.
— ÉPUISEMENT DES POSSIBILITÉS ET CONTRADICTIONS	
IV ^e -V ^e siècles : Fin de la peinture persico-syrio-copte. — Essor de la peinture mosaïque et de l'arabesque.	XIV ^e -XV ^e siècles : Gothique tardif et Renaissance. — Floraison et fin de la fresque et de la statue : du gothique Giotto au baroque Michel-Ange. — Sienne, Nuremberg. — La toile gothique de Van Eyck à Holbein. — Contrepoint et peinture à l'huile.
CITADINS, CHOISIS, REPRÉSENTÉS PAR DES ARTISTES INDIVIDUELS « LES GRANDS MAÎTRES »	
Le Magique mûr (500-800) : (perse et nestorien, byzantin et arménien, islamique et maure).	Le Baroque (1500-1800).
MÛRS PAR DES ARTISTES INDIVIDUELS	
Achèvement de l'espace intérieur de la mosquée. — La coupole centrale : Sainte-Sophie de Constantinople. — Floraison de la mosaïque. — Achèvement du style arabesque dans les tapis (Mschatta).	L'architecture picturale de Michel-Ange au Bernin, mort en 1680. — Prépondérance de la peinture à l'huile du Titien à Rembrandt, mort en 1669. — Essor de la musique d'Orlando Lasso à Heinrich Schütz, mort en 1672.
D'UN LANGAGE FORMEL RAFFINÉ	
VII ^e -VIII ^e siècles : Époque des Omeyyades. — Triomphe complet de l'arabesque apicturale, même sur l'architecture.	L'architecture musicale : « rococo ». — Règne de la musique classique de Bach à Mozart. — Fin de la peinture à l'huile classique de Watteau à Goya.
DE LA GRANDE FORME — LA FIN DU STYLE : « CLASSICISME ET ROMANTISME »	
« Harun ar Raschid » (800). — L'« art mauresque ».	« Empire et Biedermeier ». — Goût classique en architecture. — Beethoven et Delacroix.
DE LA CONSCIENCE COSMOPOLITE — TRANSFORMATION DE LA MUSIQUE, DE L'ARCHITECTURE, DE LA PEINTURE EN INDUSTRIES D'ART	
Dynasties des sultans des IX ^e -X ^e siècles. — Apogée de l'art hispano-sicilien. — Samarra.	XIX ^e -XX ^e siècles : Liszt, Berlioz et Wagner. — Impressionnisme de Constable à Leibl et à Manet. — L'architecture américaine.
ET ORNEMENT INSENSÉS, VIDES, ARTIFICIELS, SURCHARGÉS — IMITATION DE MOTIFS ARCHAÏQUES ET EXOTIQUES	
Période des Seldjouki à partir de 1050. — « Art oriental » à l'époque des Croisades.	À partir de 2000.
— PARADES DES CÉSARS AVEC LE MATÉRIAU ET LE COLOSSAL. — INDUSTRIE D'ART PROVINCIALE	
Période des Mongols à partir de 1250. — Monuments gigantesques, dans l'Inde, par exemple. — Artisanat oriental (tapis, armes, outils).	?

3^e TABLEAU — LES ÉPOQUES

	<i>ÉGYPTE</i>	<i>ANTIQUITÉ</i>
	PRÉCULTURE. — TYPE DE PEUPLE PRIMITIF.	
	Époque thinite (Menès). 3400-3000	Époque mycénienne. — (Agamemnon). 1600-1100
<p>CULTURE</p> <p>Groupe ethnique de style marqué et d'intuition cosmique unitaire : « Nations ». Action d'une idée d'État immanente.</p>	1. PÉRIODE DE JEUNESSE : DIVISION ORGANIQUE DE L'EXISTENCE POLITIQUE	
	Ancien Empire (2900-2400). a) FÉODALITÉ : ESPRIT RURAL ET PAYSAN — LA « VILLE » N'EST QU'UN MARCHÉ LUTTE ENTRE L'État féodal sous la IV ^e dynastie. — Puissance croissante des féodaux et des prêtres. — Le pharaon incarnation du Râ.	Les Doriens (1100-650). La royauté homérique. — L'essor de la noblesse (Ithaque, l'Étrurie et Sparte). b) CRISE DES FORMES PATRIARCALES ET
	Division de l'Empire en principautés héréditaires sous la VI ^e dynastie. — Les VII ^e et VIII ^e dynasties et l'Interrègne	Synoïcisme nobiliaire. — La royauté se résout en magistratures annuelles. — Oligarchie.
	2. PÉRIODE DE MATURITÉ : RÉALISATION DE L'IDÉE D'ÉTAT MÔRE — LA VILLE	
Moyen Empire (2150-1800). XI ^e dynastie : Chute des barons par les maîtres de Thèbes. — État centralisé de fonctionnaires. XII ^e dynastie : 2000-1788. — Pouvoir central rigoureux. — Noblesse de cour et d'argent. — Amenemhet et Sésoustris. 1788-1680 : Révolutions et régime militaire. — Chute de l'Empire. — Petits souverains issus, pour partie, du peuple.	Les Ioniens (650-300). c) CONSTITUTION D'ÉTATS Les premiers tyrans du VI ^e siècle : Kleisthènes, Périandre, Polycrate, les Tarquins. — La cité-État. d) DERNIÈRE PERFECTION DE LA FORME POLITIQUE (« ABSOLUTISME ») La polis pure (absolutisme du demos). — Politique de l'agora. — Création du tribunal. — Thémistocle et Périclès. e) COUPS D'ÉTAT (RÉVOLUTION ET NAPOLÉONISME) — VICTOIRE DE LA VILLE SUR IV ^e siècle : Révolutions sociales et seconds tyrans (Denys I ^{er} , Jason de Phérée, le Censeur Ap. Claudius Alexandre le Grand).	
<p>CIVILISATION</p> <p>Dissolution du corps ethnique, désormais doué d'un sens essentiellement cosmopolite, et réduction de ce corps en masse informe. Ville mondiale et province : le 4^e ordre (masse) — Anorganique — Cosmopolite.</p>	a) RÉGNE DE L'ARGENT (« DÉMOCRATIE ») — LES PUISSANCES	
	1680-1580 : Temps des Hyksos. — Décadence très profonde. — Dictature des généraux étrangers (Chian). — Victoire définitive des rois de Thèbes à partir de 1600.	300-100 : Héliénisme politique. — D'Alexandre à Hannibal et à Scipion (200), le roi est tout-puissant ; de Cléomènes III et C. Flaminius (220) à Marius, les chefs populaires radicaux s'y substituent.
	b) FORMATION DU CÉSARISME — VICTOIRE DE LA POLITIQUE DE VIOLENCE SUR L'ARGENT LES NATIONS SE RÉDUISENT EN UNE POPULATION INFORME	
1580-1350 XVIII ^e dynastie. — Toutmès III.	100 av.-100 ap. J.-C. De Sulla à Domitien. — César et Tibère.	
c) VERS LA FORME DÉFINITIVE : POLITIQUE PRIVÉE ET FAMILIALE DES SOUVERAINS — LE MONDE MÊME, CONTRE L'ESPRIT DE RAPINE DES PEUPLES JEUNES OU DES CONQUÉRANTS		
1350-1205 XIX ^e dynastie : Sethos I ^{er} , Ramsès II.	100-300 De Trajan à Aurélien. — Trajan et Sept. Sévère.	

POLITIQUES « CONTEMPORAINES »

CHINE	OCCIDENT
— TRIBUS ET CHEFS DE TRIBUS. — PAS ENCORE DE « POLITIQUE » NI D'« ÉTAT »	
Époque de Shang. 1700-1300	Époque franque. — (Charlemagne). 500-900
— LES 2 PREMIERS ORDRES : NOBLESSE ET CLERGÉ — ÉCONOMIE FÉODALE DES VALEURS PUREMENT TERRIENNES	
1 ^{re} période des Zhou (1300-800).	Période gothique (900-1500).
OU UN BOURG — PALAIS CHANGEANT DE MAÎTRES — IDÉALS CHEVALERESQUES ET RELIGIEUX — VASSAUX OU DES VASSAUX CONTRE LEURS SUZERAINS	
Le pouvoir central (Wang) opprimé par la noblesse féodale.	Saint-Empire romain germanique. — La noblesse aux Croisades. — L'Empire et la Papauté.
LEUR DISSOLUTION — DES LIGUES FÉODALES À L'ÉTAT CORPORATIF	
934-909 : Les vassaux expulsent le 1 ^{er} Wang. — 842 : Interrègne.	Princes territoriaux. — États de la Renaissance. — Lancaster et York. — 1254 : Interrègne.
CONTRE LA CAMPAGNE — NAISSANCE DU 3 ^e ORDRE : LA BOURGEOISIE — VICTOIRE DE L'ARGENT SUR LES BIENS	
2 ^e période des Zhou (800-500).	Période baroque (1500-1800).
POLITIQUES AYANT UNE FORME RIGOUREUSE — LA FRONDE	
« Le siècle des protecteurs » (mingzhu 685-591) et des congrès princiers (460).	Puissance des maisons dynastiques et Fronde (Richelieu, Wallenstein, Cromwell) : vers 1630.
— UNITÉ DE LA VILLE ET DE LA CAMPAGNE (« ÉTAT ET SOCIÉTÉ » — LES « TROIS ORDRES »)	
Période de Chunqiu (« Printemps et Automne ») 590-480. — Les sept grandes puissances. — Forme achevée (li).	« Ancien régime ». — Rococo. — Courtisans de Versailles. — Politique de cabinets. — Habsbourgs et Bourbons. — Louis XIV et Frédéric II.
LA CAMPAGNE (DU PEUPLE SUR LES PRIVILÉGIÉS, DE L'INTELLIGENCE SUR LA TRADITION, DE L'ARGENT SUR LA POLITIQUE)	
480 : Début de la période Zhanguo. — 441 : Chute de la dynastie Zhou. — Révolutions et guerres d'extermination.	Fin du xviii ^e siècle : Révolutions américaine et française (Washington, Fox, Mirabeau, Robespierre, Napoléon I ^{er}).
ÉCONOMIQUES COM-PÉNÈTRENT LA FORME ET LE POUVOIR POLITIQUES	
480-230 : « Période des États batailleurs ». — 288 : Le titre d'Empereur. — Les hommes d'État impérialistes de Qin. — Incorporation des derniers États à partir de 249.	1800-2000 : De Napoléon à la guerre mondiale, c'est le « système des grandes puissances », des armées permanentes, des constitutions. — Au xx ^e siècle, passage de la puissance constitutionnelle à des puissances individuelles informelles. — Guerres d'extermination. — Impérialisme.
— LES FORMES POLITIQUES PRENNENT UN CARACTÈRE DE PLUS EN PLUS PRIMITIF — ÉPUISEES INTÉRIEUREMENT, ET SE CONDENSENT DANS UN IMPÉRIUM QUI RETOURNE PEU À PEU AU DESPOTISME PRIMITIF	
250 av.-26 ap. J.-C. Maison de Wang Zheng et dynastie occidentale de Han. — 221 : Titre d'Auguste (Shi), de César (Huangdi, Wudi).	2000-2200
COMME BUTIN : ÉGYPTIANISME, MANDARINISME — CRISTALLISATION AHISTORIQUE ET IMPUISANCE DE L'IMPÉRIALISME, ÉTRANGER — ASCENSION LENTE DES HOMMES PRIMITIFS VERS UNE VIE HAUTEMENT CIVILISÉE	
25-220 Dynastie orientale de Han. — 58-76 : Mingdi.	Après 2200

CHAPITRE PREMIER

Du sens des nombres

1

Il est d'abord nécessaire de marquer quelques concepts fondamentaux, employés au cours de cette étude dans un sens strict et en partie nouveau, dont la substance métaphysique apparaîtra d'elle-même au cours de l'exposé, mais qu'il faut définir sans équivoque dès le début.

La distinction populaire, également familière aux philosophes, entre Être et Devenir semble impropre à traduire réellement l'essentiel de l'antithèse en vue. Un devenir indéfini (action, « réalité ») peut toujours, à l'instar du concept de mouvement uniformément accéléré, en physique, ou du principe fondamental de la théorie cinétique des gaz, être conçu aussi comme un état et par conséquent, conjugué à l'être. On peut, au contraire, distinguer avec Goethe le *devenir* et le *devenu* comme éléments derniers de ce qui est absolument donné dans et avec l'être éveillé (« conscience »). En tout cas, si on doute de la possibilité de saisir par des concepts abstraits les fondements derniers de la nature humaine, le sentiment très clair et très net d'où naît cette antithèse fondamentale touchant les limites extrêmes de l'être éveillé est la source originelle suprême à laquelle il soit en général possible d'atteindre. Il en résulte avec nécessité qu'un devenir est toujours à la base du devenu, non inversement.

Je distingue encore sous les noms de « propriété » et « altérité » deux faits primordiaux de l'être éveillé dont le sens est évident pour tout homme éveillé — Mingdi donc non pour le rêveur — avec une certitude intérieure immédiate, sans pouvoir être serré de plus près par une définition. Le fait originel désigné sous le nom de *sensation*

(« univers sensible ») n'est jamais sans un rapport quelconque avec ce que j'appelle « altérité ». La faculté philosophique organisatrice des grands penseurs a sans cesse essayé, par des divisions schématiques à demi concrètes, telles que phénomène et chose en soi, monde comme volonté et représentation, moi et non-moi, de saisir ce rapport avec plus de précision, bien qu'une telle tentative dépasse maintenant les possibilités de la connaissance humaine exacte. De même, le fait originel désigné sous le nom de *sentiment* (« univers intérieur ») recèle l'élément appelé « propriété » d'une manière qui échappe également à toute définition stricte par les méthodes de la pensée abstraite.

Je désigne ensuite sous les noms d'*âme* et d'*univers* cette antithèse dont *l'existence est celle-là même de l'être éveillé humain tout pur*. Elle a des degrés de clarté et de netteté, qui sont donc les degrés de *spiritualité* de l'être éveillé, depuis la *sensation intelligente* du primitif et de l'enfant, qui est mate, quoique illuminée parfois jusque dans ses racines — à cette sensation appartiennent les instants, de plus en plus rares aux époques tardives, de l'inspiration religieuse ou artistique — jusqu'à la subtilité extrême de l'être éveillé *pur intellect*, comme dans les états de la pensée kantienne et napoléonienne. Ici, l'antithèse de l'âme et de l'univers est devenue celle du sujet et de l'objet. Cette *structure élémentaire* de l'être éveillé est un fait de certitude intérieure immédiate impossible à sonder davantage par l'analyse des concepts, et il est également certain que ces deux éléments, isolables seulement par des mots et en quelque sorte par artifice, existent toujours l'un avec l'autre, l'un par l'autre et se manifestent toujours comme unité, comme totalité absolue, sans que le préjugé théorique des idéalistes et des réalistes-nés, qui veulent que l'univers ait son origine — sa « cause », disent-ils — dans l'âme ou l'âme dans l'univers, ne soit en aucune manière fondé dans l'être éveillé en soi. Qu'un système philosophique accentue l'un ou l'autre des deux éléments, il y faut voir une simple marque personnelle ayant une signification purement biographique.

Si on applique les concepts de devenir et de devenu à cette structure de l'être éveillé considérée comme la tension entre deux contraires, on donnera au mot *Vie* un sens très précis, étroitement lié à celui du devenir. Devenir et devenu peuvent être désignés comme la forme où existent pour l'être éveillé le fait et le résultat de la vie. Tant que l'homme est éveillé, sa vie propre en progrès, en perpétuel accomplissement, est représentée dans son être éveillé par l'élément

du devenir — *ce fait s'appelle présent* — et elle possède, comme tout devenir, le mystérieux *caractère de direction* que, dans toutes les langues supérieures, l'homme cherche à fixer spirituellement par le mot *temps* et les problèmes connexes et — vainement — à interpréter. D'où un rapport profond *entre le devenu (figé) et la mort*.

Si on appelle l'âme — bien entendu celle qu'on sent et non l'image idéale qu'on s'en forge — *le virtuel* et qu'on lui oppose l'univers comme étant *le réel*, deux mots sur le sens desquels un sentiment intérieur ne laisse subsister aucun doute, la vie apparaîtra comme la *forme où s'accomplit la réalisation du possible*. Par rapport au caractère de direction, le possible s'appelle *futur*, le réalisé *passé*. L'« âme » est ce qu'il faut réaliser, l'« univers » ce qui est réalisé, la vie cette réalisation. Les mots « moment », « durée », « évolution », « substance vivante », « vocation », « étendue », « finalité », « vide » et « plénitude de la vie » prennent ainsi une signification précise, essentielle pour tout ce qui va suivre, notamment pour l'intelligence des phénomènes historiques.

Enfin les mots *Histoire* et *Nature* doivent, comme je l'ai déjà dit, être employés dans un sens très précis qu'ils n'ont pas encore connu jusqu'à ce jour. Ils désignent des modes *possibles* de concevoir la totalité du conscient, devenir et devenu, vie et vécu, dans une *image cosmique* unitaire, sublimée, bien ordonnée, suivant que le devenir ou le devenu, la direction ou l'étendue (le « temps » ou l'« espace ») régit et forme l'impression indivisible. Il s'agit ici de posséder, *non une alternative*, mais une série de possibilités en nombre infini et de nature très diverse, un « univers extérieur » considéré comme le reflet et le témoignage de notre propre être, série dont les membres extrêmes sont une conception de l'univers (littéralement *intuition*) purement *organique* ou purement *mécanique*. Le primitif (dont nous nous imaginons) et l'enfant (dont nous nous rappelons l'être éveillé) ne possèdent encore aucune de ces possibilités avec une clarté de formation suffisante. Comme condition de cette conscience cosmique supérieure, il faut la possession du langage, non d'un langage humain en général, mais d'un langage de culture, qui n'existe pas encore pour le premier et qui est inaccessible, quoique existante, pour le second. En d'autres termes, tous deux ne possèdent pas encore une pensée cosmique claire et distincte ; ils en ont sans doute le pressentiment, mais pas encore un savoir réel sur l'histoire et la nature dans les rapports desquels leur propre être semble incorporé : *ils n'ont pas de culture*.

Cet important vocable prend ainsi un sens précis, hautement

significatif, qu'il faut toujours sous-entendre dans la suite. Corrélativement aux concepts choisis ci-dessus d'âme-virtualité et d'univers-réalité, je distingue la *culture possible* et la *culture réelle*, la culture comme *idée de l'être*, général ou particulier, et la culture comme *corps* de cette idée, comme somme de son expression rendue sensible, devenue spatialement et concrètement : actions, sentiments, religions, États, arts, sciences, peuples, villes, formes économiques et sociales, langues, droits, mœurs, caractères, traits du visage, costumes. Par sa parenté étroite avec la vie, le devenir, *l'histoire supérieure est la réalisation de la culture possible*.

Il faut ajouter que la plupart de ces concepts fondamentaux ne peuvent plus être enseignés par des mots, des définitions et des démonstrations, que leur signification intime demande à être sentie, vécue, observée du dedans. Il y a une différence, qu'on apprécie rarement à sa juste valeur, entre *vivre et connaître expérimentalement*, entre la certitude immédiate qu'offrent les espèces d'intuition (illumination, inspiration, vision de l'artiste, « imagination exacte et sensible » de Goethe) et les résultats de la connaissance rationnelle et de la technique expérimentale. La première emploie, pour se communiquer, la comparaison, l'image, le symbole ; la seconde, la formule, la loi, le schème. Le devenu s'apprend, ou plutôt, comme on le verra, l'être devenu est pour l'esprit humain identique à l'acte de connaissance achevé. Un devenir ne peut être que vécu, senti par un entendement profond et muet. Voilà sur quoi repose ce qui s'appelle la « connaissance des hommes ». Comprendre l'histoire, c'est être un connaisseur d'hommes, au sens suprême du mot. Plus un tableau historique est pur, plus exclusivement accessible il est à ce regard qui pénètre jusqu'au fond des âmes étrangères et qui n'a rien à faire avec les moyens de connaissance qu'étudie la *Critique de la raison pure*. Le mécanisme d'une pure image naturelle, comme l'univers de Newton ou de Kant, se connaît, se comprend, s'analyse, se réduit en lois et en équations, finalement en système. L'organisme d'une pure image historique, comme l'univers de Plotin, Dante, Bruno, s'observe intuitivement, se vit du dedans, se conçoit comme forme et symbole, finalement se traduit en œuvres poétiques ou artistiques. La « nature vivante » de Goethe est une *image historique de l'univers*¹.

1. Et avec un « horizon biologique ».

2

Comme exemple de la manière dont une âme cherche à se réaliser dans l'image de son univers ambiant, par conséquent de la mesure où une culture devenue exprime et reproduit une idée de l'être humain, je prends le *nombre* qui est à la base de toute mathématique une donnée première absolue. Et je choisis le nombre à dessein, parce que le fond de la mathématique étant accessible à très peu de gens, elle prétend occuper un rang unique parmi toutes les créations de l'esprit. Elle est une science de style très strict comme la logique, mais plus vaste et beaucoup plus substantielle ; elle est un art pur à côté de la plastique et de la musique, quant à la nécessité de son inspiration directrice et aux grandes conventions formelles de son développement ; elle est enfin une métaphysique de rang suprême, comme le montrent Platon et surtout Leibniz. Chaque philosophie a grandi jusqu'à ce jour en liaison avec la mathématique *correspondante*. Le nombre est le symbole de la nécessité *causale*. Comme le concept de Dieu, il renferme le sens dernier de l'univers considéré comme nature. Aussi peut-on nommer « mystère » l'existence des nombres et la pensée religieuse de toutes les cultures n'a pas échappé à cette impression.

Comme tout devenir porte la marque originelle de *direction* (irréversibilité), tout devenu est imprégné d'*étendue*, de telle sorte que les deux mots ne peuvent être séparés que par artifice. Mais le véritable mystère de tout devenu, donc de toute étendue (spatiale ou corporelle) est de s'incarner dans le type du nombre *mathématique*, par opposition au nombre *chronologique*. Et il y a dans la nature de ce premier nombre l'intention d'une *limite mécanique*. Le nombre se trouve ainsi apparenté au *mot* qui — en tant que concept, « captant » ou « marquant », délimite également les impressions de l'univers. Il est certain que ce qu'il y a de très profond est impossible à saisir et à exprimer. Le nombre *réel* dont se sert la mathématique, *signe numérique exactement représenté, prononcé, écrit* — chiffre, formule, signe ou figure — est, comme le mot pensé, prononcé, écrit, déjà un symbole rendu sensible et communicable, une chose concrète pour l'œil, intérieur et extérieur, où cette limitation apparaît reproduite. L'origine des nombres ressemble à celle du mythe. L'homme primitif élève au rang de divinités, *numina*, les impressions naturelles impossibles à définir (« l'altérité »), en les limitant, en les captant par un *nom*. De même, les nombres sont des éléments pour délimiter, et

donc capter les impressions de la nature. Par le nom et le nombre, l'intelligence humaine prend pouvoir sur l'univers. Le langage des signes d'une mathématique et la grammaire d'une langue verbale ont au fond la même structure. La logique est toujours une espèce de mathématique et inversement. Il y a donc dans toute action de l'intelligence humaine en relation avec le nombre mathématique — mesurer, compter, dessiner, peser, organiser, diviser¹ — la tendance à délimiter l'étendue, représentée par les formes linguistiques de la démonstration, de la déduction, du principe, du système, et ce n'est que par des actes de cette espèce, à peine encore conscients, qu'il existe pour l'homme éveillé, grâce au nombre ordinal, des qualités, des rapports, des individus, une unité et une pluralité, bref la structure de cette image de l'univers, dont il sent la nécessité et le caractère inébranlable, qu'il appelle « nature » et « connaît » comme telle. *Est nature ce qu'on peut compter, est histoire la totalité de ce qui est sans rapport avec la mathématique.* Voilà à quoi il faut attribuer la certitude mathématique des lois de la nature, l'étonnant jugement de Galilée qui trouve la nature « *scritta in lingua matematica* » et le fait souligné par Kant que la science naturelle exacte est strictement limitée à la possibilité d'emploi des méthodes mathématiques.

Dans le nombre comme *signe d'une limite accomplie* il y a donc, comme l'a compris Pythagore ou je ne sais quel autre encore, avec une certitude profonde intérieure résultant d'une intuition grandiose, absolument religieuse, la nature de tout le réel à la fois devenu, connu, limité. On ne saurait confondre toutefois la mathématique pratique, faculté de penser en nombres, avec la mathématique scientifique beaucoup plus restreinte ou *théorie des nombres*, développée par la parole et l'écriture. La mathématique écrite représente aussi peu que la philosophie, couchée dans les ouvrages théoriques, la possession entière des vues et des pensées mathématiques et philosophiques existantes au sein d'une culture. Il y a encore de toutes autres voies pour concrétiser le sentiment originel qui est à la base des nombres. Au début de chaque culture, on trouve un style archaïque, qu'on aurait pu nommer « géométrique » ailleurs que dans l'ancienne culture des Hellènes. Il y a quelque chose de commun, d'expressément mathématique dans ce style antique du X^e siècle, dans celui des temples de la IV^e dynastie égyptienne avec sa prépondérance absolue de la ligne droite et de l'angle droit, dans le relief des sarcophages du christianisme primitif, dans l'architecture et

1. Il faut y ajouter la « pensée financière ».

la décoration romanes. Chaque ligne, chaque figure humaine ou animale, d'intention nullement imitative, révèle ici une pensée numérique mystique en relation immédiate avec le mystère de la mort (du figé).

La cathédrale gothique et le temple dorique sont une *mathématique pétrifiée*. Sans doute, c'est Pythagore le premier qui conçut scientifiquement le nombre antique comme principe d'un ordre universel des choses *concrètes*, comme *mesure ou grandeur*. Mais le canon strict de la statuaire et l'organisation de la colonne dorique traduisaient déjà alors par le nombre le bel ordre des unités sensibles et corporelles. Tous les grands arts sont des modes de limitation numérique et significative. On n'a qu'à se rappeler le problème de l'espace en peinture. Un grand génie mathématique peut être fécond dans la *technique*, même sans la science, et parvenir sous cette forme à la pleine conscience de lui-même. On ne viendra pas dire, en effet, vu le sens magistral des nombres que supposent dès l'Ancien Empire la division de l'espace dans les temples-pyramides, la technique architecturale, canalisatrice et administrative, sans parler du calendrier égyptien, que l'insignifiant « Livre d'arithmétique d'Ahmes » sous le Nouvel Empire représente le niveau de la mathématique en Égypte. Les Indigènes d'Australie, dont l'esprit appartient tout à fait au stade de l'homme primitif, possèdent un instinct mathématique ou, ce qui revient au même, une pensée en nombres non encore enseignée par des mots et des signes, mais dépassant de beaucoup celle des Grecs en ce qui concerne l'interprétation de la spatialité pure. Ils ont inventé le boomerang dont l'effet, comme arme, suppose chez eux une connaissance intuitive des espèces de nombres que nous attribuerions à l'analyse géométrique supérieure. Ils possèdent en conséquence — par une connexion qui sera expliquée plus tard — un cérémonial extrêmement compliqué et une hiérarchie de la parenté si finement exprimée dans leur langue qu'on n'a pu l'observer nulle part ailleurs, même dans les hautes cultures. C'est ce qui fait que les Grecs à leur époque la plus mûre, sous Périclès, par analogie avec la mathématique euclidienne, ne possédaient ni un sens du cérémonial de la vie publique, ni un sens de la solitude, tout à fait à l'opposé du baroque qui vit naître, à côté de l'analyse de l'espace, la cour du roi-soleil et un système d'États fondés sur la parenté dynastique. C'est le style d'une âme qui s'exprime dans un univers des nombres, mais non dans la seule conception scientifique de cet univers.

3

De là résulte un fait décisif ignoré jusqu'à ce jour des mathématiciens eux-mêmes.

C'est qu'un nombre en soi n'existe pas et ne peut pas exister. Il y a plusieurs univers de nombres parce qu'il y a plusieurs cultures. Nous trouvons un type indou, arabe, antique, occidental de pensée mathématique et par conséquent de nombre, chacun spécial et unique dès l'origine, chacun expression d'un sentiment cosmique différent, chacun symbole d'une valeur exacte aussi scientifiquement limitée, principe d'une organisation du devenu, où se reflète la nature intime d'une seule âme et d'aucune autre, précisément de celle qui est le point central de cette culture et d'aucune autre. Il existe par conséquent plus d'une mathématique. Car il n'est pas douteux que la structure interne de la géométrie euclidienne diffère totalement de celle de Descartes, l'analyse d'Archimède de celle de Gauss, non seulement par leur langage formel, leur intention et leurs moyens, mais surtout par le fond, par le sens originel et non choisi du nombre qui en représente l'évolution scientifique. Ce nombre, le sentiment de limite qu'il incarne avec évidence, donc la nature entière aussi, univers étendu dont l'image est née de cette limitation et n'est toujours accessible qu'à ceux qui le traitent par cette seule espèce de mathématique : tout cela ne parle point d'humanité en général, mais d'un groupe humain, chaque fois nettement déterminé.

Tout dépend donc, pour le style d'une mathématique qui naît, de la culture où elle prend racine, de l'espèce d'hommes qui réfléchissent sur elle. L'esprit peut amener à épanouissement scientifique les possibilités qu'elle comporte, il peut les manipuler, atteindre à leur contact la suprême maturité, il est tout à fait incapable de les modifier. Les plus anciennes formes d'ornement antique et d'architecture gothique ont réalisé l'idée de la géométrie euclidienne et du calcul infinitésimal plusieurs siècles avant la naissance du premier savant mathématicien de ces deux cultures.

Une épreuve intérieure intime, qui est proprement *le réveil du moi*, qui rend l'enfant homme supérieur et membre de la culture à laquelle il appartient, marque le début de l'intelligence des nombres comme du langage. C'est seulement alors qu'il existe pour l'être éveillé des objets comme choses numériquement délimitées et spécifiquement différenciées ; alors seulement, il y a pour lui des qualités, des concepts, une

nécessité causale, un système de l'ambiance, une forme de l'univers, des lois universelles posées avec précision — le « posé » est toujours par nature le limité, le figé, le soumis au nombre — et un sentiment subit, presque métaphysique de respect et d'angoisse envers le sens profond des mots « mesurer », « compter », « dessiner », « figurer ».

Or voici que Kant divise la possession du savoir humain en synthèses *a priori* (nécessaires et universelles) et en synthèses *a posteriori* (résultats d'expérience des cas particuliers), et il attribue aux premières la connaissance mathématique. Sans doute, il a apporté ainsi un vigoureux sentiment intérieur dans la conception abstraite. Mais outre l'absence de limite tranchée que devrait absolument requérir l'origine entière du principe — la mathématique et la mécanique supérieures modernes le démontrent surabondamment — l'*a priori* même apparaît comme un concept rempli de difficultés, bien qu'il soit certainement une des conceptions les plus géniales de toute critique de la connaissance. Kant pose par lui à la fois, sans se donner la peine de le démontrer — ce qui est d'ailleurs impossible, — et l'*invariabilité de la forme* de toute spiritualité et son *identité pour tous les hommes*. En conséquence, il passe entièrement sous silence un fait dont on ne saurait trop exagérer la portée, surtout que Kant, pour vérifier ses pensées, n'a fait intervenir que l'attitude spirituelle de son temps, pour ne pas dire que la sienne propre. Il concerne le *degré chancelant* de cette « universelle valabilité ». À côté de quelques traits à longue portée sans doute, qui du moins semblent indépendants de la culture et du siècle du philosophe, toute pensée est encore fondée sur une nécessité de la forme absolument différente, à laquelle l'homme se soumet, précisément *en tant que membre d'une culture déterminée et d'aucune autre, avec évidence*. Ce sont deux espèces très différentes de la substance *a priori*, et c'est une question à jamais insoluble, parce qu'au-delà de toute possibilité de la connaissance, que de savoir où en est la limite et si jamais il en existe une. On n'a pas encore eu le courage jusqu'à ce jour d'admettre que la constance de la structure de l'esprit, tenue jusqu'ici pour évidente, est une illusion et que l'histoire visible offre plus d'un style *du connaître*. Mais n'oublions pas que, dans les choses non encore devenues des problèmes, l'unanimité n'est pas seulement une vérité générale, mais aussi une illusion collective. Un doute obscur a toujours existé dans tous les cas, et la non-unanimité de tous les penseurs, révélée à chaque coup d'œil sur l'histoire de la pensée, aurait dû déjà fournir la mesure du vrai. Mais cette divergence n'a pas pour cause une

imperfection de l'esprit humain, elle n'est pas le « pas encore » d'une connaissance définitive, elle n'est pas un défaut, mais une nécessité historique du destin — et c'est cela qui est une *découverte*. La nature dernière des choses ne peut être déduite de leur constance, mais uniquement de leur *variété* et même de la *logique organique* de celle-ci. *La morphologie comparée des formes de la connaissance* est un problème encore réservé à la pensée d'Occident.

4

Si la mathématique était une science pure, comme l'astronomie et la minéralogie, on pourrait en définir l'objet. On ne le peut ni ne l'a jamais pu. L'Européen d'Occident a beau violenter le concept proprement scientifique du nombre, et l'appliquer à ce qui occupait le mathématicien d'Athènes ou de Bagdad, il est certain que le thème, le but et la méthode de la science, qui porte ici et là le même nom, sont tout à fait différents. *Il n'y a pas une, il n'y a que des mathématiques*. Ce que nous appelons « histoire de la mathématique », réalisation prétendue progressive d'un idéal unique et invariable, est en effet, dès qu'on écarte l'image trompeuse de la superficie historique, une *variété* d'évolutions qui sont achevées en soi, indépendantes l'une de l'autre, naissance renouvelée, appropriation, transformation et dépouillement d'univers formels étrangers, organisme qui grandit, mûrit, se fane et meurt dans une *durée* déterminée à laquelle il reste lié. Il ne faut pas s'illusionner. L'esprit antique a créé sa mathématique presque du néant ; l'esprit occidental, doué historiquement, possédant déjà — extérieurement, non intérieurement — la science *apprise*, était obligé d'acquérir la sienne par une modification et correction apparentes, par une destruction réelle de la mathématique antique étrangère à lui par nature. La première création fut celle de Pythagore, la seconde celle de Descartes. Les deux actes sont au fond *identiques*.

La parenté du langage formel d'une mathématique avec celui des grands arts voisins¹ ne fait donc pas l'ombre d'un doute. Le sentiment de la vie diffère beaucoup chez les penseurs et les artistes, mais les moyens d'expression de leur être éveillé ont intérieurement la même forme. La sensation de la forme chez le sculpteur, le peintre,

1. Ainsi qu'avec celui du droit et de la finance.

le poète lyrique est une sensation essentiellement mathématique. L'analyse géométrique et la géométrie plane du XVII^e siècle révèlent le même ordre parfait d'un univers infini que celui que voudraient faire revivre, appréhender, scruter, d'une part la musique contemporaine par le moyen de l'harmonique, cette géométrie de l'espace sonore issue de l'art de la basse fondamentale, d'autre part la peinture à l'huile, sa sœur, par le principe d'une perspective, cette géométrie sentie de l'espace coloré, qui n'est connue que de *l'Occident seul*. Cet ordre est ce que Goethe appelait *l'Idée dont la forme est perçue immédiatement dans l'objet sensible par l'intuition*, tandis que la science pure ne percevrait rien et se bornerait à la simple observation et à l'analyse. Mais la mathématique dépasse l'observation et l'analyse. Dans ses moments suprêmes, elle procède par visions, non par abstraction. C'est Goethe aussi qui nous a légué cette parole profonde, que le mathématicien n'est parfait qu'à condition de sentir en lui-même *la beauté de la vérité*. On peut sentir ici la parenté étroite entre le mystère qui est dans la nature du nombre et celui que renferme la création artistique. Aussi le mathématicien-né prend place à côté des grands maîtres de la fugue, du ciseau et du pinceau, qui veulent eux aussi et doivent mettre en symboles, réaliser, enseigner cet ordre grandiose de toutes choses que le simple contemporain de leur culture porte en soi sans le posséder réellement. Ainsi le royaume des nombres se mue en reproduction de la forme cosmique, à côté du royaume des sons, des lignes et des couleurs. C'est pourquoi le mot « produit » a un sens plus étendu en mathématique que dans les sciences pures. Newton, Gauss, Riemann étaient des natures d'artiste. Relisez leur surprise subite le jour de leurs grandes conceptions. Le vieux Weierstrass disait : « Un mathématicien qui n'est pas en même temps un fragment de poète ne sera jamais parfait mathématicien. »

La mathématique est *donc aussi un art*. Elle a ses styles et ses périodes de style. Elle n'est pas, comme pense le profane — ou le philosophe quand il juge en profane — invariable par sa substance, mais soumise comme tout art, d'époque en époque, à des modifications inattendues. On ne devrait jamais traiter de l'évolution des grands arts sans jeter un coup d'œil oblique, assurément jamais stérile, sur la mathématique contemporaine. Certaines particularités dans les rapports très profonds entre les changements de la théorie musicale et l'analyse de l'infini n'ont jamais été étudiées, bien que l'esthétique eût pu en tirer plus de leçons que de toute la « psychologie ». Plus

féconde serait encore une histoire de l'instrumentation, si on l'étudiait, non comme toujours en partant de la production technique du son, mais des dernières racines spirituelles de la nuance et de l'effet sonore proposés. Car le désir quasi nostalgique de produire une infinité spatiale de sons a engendré dès l'époque gothique, en opposition avec la lyre et le chalumeau antiques — lyre, cithare, aulos, syrinx — et les sons arabes, les deux familles dominantes d'instruments à vent — ou à clavier — et d'instruments à corde. Toutes deux, quelle qu'ait pu être leur origine technique, sont nées de par leur âme sonore dans le Nord celto-germanique entre l'Irlande, le Weser et la Seine, l'orgue et le clavicorde certainement en Angleterre. Les instruments à corde ont reçu leur forme définitive en Italie septentrionale entre 1480 et 1530 ; l'orgue s'est développé principalement en Allemagne, où il est devenu l'instrument particulier de domination de l'espace, d'une grandeur colossale et sans pareil dans toute l'histoire de la musique. Le jeu d'orgue libre de Bach et de ses contemporains est proprement l'analyse mathématique d'un vaste et grandiose univers sonore. C'est par conformité également à la forme intérieure de la pensée mathématique occidentale, non antique, que les instruments à corde et à vent se développent non isolément, mais selon le registre des voix humaines, dans des groupes entiers de même nuance sonore (quatuors d'instruments à corde, bois, chœurs de trompettes), de telle sorte que l'histoire de l'orchestre moderne avec toutes les découvertes d'instruments nouveaux et les modifications apportées aux instruments anciens est en réalité *l'histoire unitaire* d'un univers sonore qu'on pourrait très bien décrire avec les mots de l'analyse mathématique supérieure.

5

Lorsque les milieux pythagoriciens, vers 540, arrivèrent à savoir que *le nombre était l'essence de toutes choses*, ils ne faisaient point « un pas en avant dans l'évolution de la mathématique », mais ils tiraient des profondeurs de la psyché antique une mathématique entièrement nouvelle, qui prenait conscience d'elle-même, après s'être longtemps annoncée dans les problèmes métaphysiques et les tendances formelles de l'art. Mathématique aussi nouvelle que l'égyptienne qui ne fut jamais écrite, et la babylonienne qui prit la forme algébrico-astronomique avec ses systèmes de coordonnées

écliptiques, toutes deux nées une seule fois, à une heure décisive de l'histoire, et éteintes alors depuis longtemps. La mathématique antique, achevée au II^e siècle av. J.-C., disparut de l'univers, malgré l'apparence d'existence qui se perpétue encore dans notre mode de notation, pour faire place à la mathématique arabe lointaine. Ce que nous savons de la mathématique alexandrine suppose dans ce domaine un grand mouvement, dont le centre de gravité tout entier a dû se situer dans les universités d'Édesse, Gondichapour et Ctésiphon, et dont quelques particularités seulement passèrent dans le domaine linguistique de l'Antiquité. En dépit de leurs noms grecs — Zénodore qui traita des figures isopérimétriques, Sérénos qui s'occupa des propriétés d'un faisceau lumineux harmonique dans l'espace, Hypsiclès qui introduisit la division chaldéenne du cercle, Diophante surtout — les mathématiciens d'Alexandrie sont sans doute tous Araméens et leurs écrits une toute petite partie d'une littérature en langue principalement syrienne. Cette mathématique trouva son achèvement dans la science arabo-islamique et fut suivie à son tour, après un long intervalle, comme d'une création entièrement nouvelle sur un sol nouveau, par la mathématique occidentale, *la nôtre*, qu'une étrange illusion d'optique nous montre comme étant *la* mathématique en général, le sommet et le but d'une évolution bimillénaire, dont les siècles presque écoulés aujourd'hui sont aussi strictement mesurés.

Cet aphorisme de Pythagore, selon lequel le nombre représente la nature de toutes les choses *accessibles aux sens*, est resté le plus précieux de la mathématique antique. Par lui, le nombre est défini comme une mesure, et cette définition renferme le sentiment cosmique tout entier d'une âme passionnément orientée vers l'actuel et le tangent. Mesurer, en ce sens, signifie « mesurer un objet proche et corporel ». Rappelons-nous la substance de l'œuvre d'art antique, la statue isolée d'un homme nu : tout ce qu'il y a d'essentiel et d'important dans l'être, son rythme tout entier, y est entièrement rendu par les plans, la mesure, les rapports sensibles des parties. Le concept pythagoricien de l'harmonie des nombres, bien que dérivé peut-être d'une musique ignorant la polyphonie et l'harmonie et dont l'instrumentation avait pour but une note unitonique pastichée, presque corporelle, semble porter absolument l'empreinte de cet idéal plastique. La pierre qu'on façonne n'est quelque chose qu'à la condition d'avoir des dimensions nivelées, une forme mesurée, d'être ce que l'a *rendue* le ciseau de l'artiste. Supprimez ce travail et elle est un *chaos*,

un non-encore réalisé, donc momentanément un néant. Transposé et agrandi, ce même sentiment crée en opposition à l'état de chaos l'état de *cosmos*, état avivé de l'univers extérieur de l'âme antique, ordre harmonieux de tous les objets particuliers aux contours bien définis et concrètement présents. La somme de tous ces objets est déjà l'univers *total*. La distance qui les sépare, *notre* espace que nous remplissons avec tout le pathos d'un grand symbole, est le néant, τὸ μὴ ὄν. Pour l'homme antique, étendue signifie « corporéité » ; pour nous, espace dont la fonction est de faire « apparaître » les objets. En jetant d'ici un regard en arrière, nous résoudrons peut-être l'énigme de la métaphysique antique, le concept très intime d'ἄπειρον chez Anaximandre, qui ne peut se traduire dans aucune langue occidentale : il est ce qui n'a point de « nombre » au sens pythagoricien, ni de grandeur et de limite mesurées, ni de nature par conséquent, donc *Incommensurable*, la statue non encore extraite du bloc par le ciseau du sculpteur. On l'appelle l'ἀρχή sans limite ni forme optiques, que seule une limitation, une individualisation transformera en quelque chose, en univers. Il est la forme fondamentale *a priori* de la connaissance antique, corporéité en soi à laquelle est substitué, dans l'image cosmique kantienne, l'espace exactement correspondant, d'où Kant prétend « pouvoir tirer toutes choses par la pensée ».

On comprend maintenant ce qui distingue une mathématique d'une autre, et notamment l'antique de l'occidentale. De par son sentiment cosmique tout entier, la pensée antique mûre ne pouvait voir dans la mathématique que la doctrine des rapports de grandeur, de mesure et de figure entre des corps incarnés. Partant de ce sentiment, si Pythagore a prononcé la formule décisive, c'est que le nombre était pour lui précisément un symbole *optique*, non une forme en général ou un rapport abstrait, mais le signe-limite du devenu dans la mesure où celui-ci apparaît dans des unités concrètes perceptibles aux sens. Toute l'Antiquité sans exception concevait les nombres comme des unités de mesure, des grandeurs, des lignes ou des plans. Une autre espèce d'étendue lui est inconcevable. Toute mathématique antique est au fond une *stéréométrie*. Euclide qui en acheva le système au III^e siècle pense avec une nécessité très profonde, en parlant d'un triangle, à la surface-limite d'un corps et jamais à un système de 3 droites qui se coupent, ni à un groupe de 3 points dans l'espace à 3 dimensions. Il appelle la ligne une « longueur sans largeur », μήκος ἀπλατές. Dans notre bouche, cette définition serait piteuse ; dans le cadre de la mathématique antique, elle est exemplaire.

Le nombre occidental n'est pas non plus, comme le pensait Kant et même Helmholtz, un produit du temps considéré comme forme *a priori* de la sensibilité, mais une espèce spatiale particulière considérée comme l'ordre des unités de même espèce. Comme on le verra de plus en plus clairement, le nombre réel n'a rien de commun avec les choses mathématiques. Les nombres appartiennent exclusivement à la sphère de l'étendu. Mais il y a autant de possibilités, et donc de nécessités, d'imaginer l'étendu organisé qu'il y a de cultures. Le nombre antique n'est pas une pensée des rapports spatiaux, mais des unités tangentes délimitées *pour l'œil charnel*. L'Antiquité ne connaît donc — c'est une conséquence nécessaire — que des *nombres « naturels »* (*positifs, entiers*), dont le rôle est tout à fait effacé parmi les espèces numériques nombreuses et extrêmement abstraites de la mathématique occidentale avec ses systèmes complexes, hypercomplexes, non-archimédiens, etc.

Aussi la représentation de nombres irrationnels, donc de fractions indéfinies de notre système numérique, resta-t-elle impossible pour l'esprit grec. Euclide disait — et on aurait dû le comprendre mieux — que les lignes incommensurables ne se comportent « *pas comme les nombres* ». Il y a en effet dans le concept réalisé du nombre irrationnel la séparation complète entre le *concept de nombre* et celui de *grandeur*, car un nombre, comme π par exemple, ne pourra jamais être ni délimité ni représenté exactement par une ligne. Mais il en résulte que, dans un carré par exemple, si on représente le rapport du carré et de la diagonale par le nombre antique, *qui est une limite sensible absolue et une grandeur finie*, on touche tout à coup à une autre espèce de nombre qui, pour le sentiment cosmique antique, reste profondément étranger et par conséquent peu rassurant, comme si on était sur le point de dévoiler un dangereux mystère de son propre être. C'est ce que révèle un mythe étrange de la Grèce tardive, qui veut que le savant qui a divulgué le premier le secret de l'irrationnel périt dans un naufrage, « parce qu'il fallait que l'ineffable et l'invisible restassent toujours cachés ». Quiconque sent l'angoisse qui est à la base de ce mythe — la même angoisse n'a cessé de faire frémir le Grec des temps très mûrs devant l'extension de ses minuscules cités-États en pays politiquement organisés, devant l'alignement de rues larges et d'allées aux vastes perspectives et aux bornes déterminées, devant l'astronomie babylonienne scrutant les espaces sidéraux infinis et devant la navigation en Méditerranée sur des voies frayées depuis longtemps par les navires égyptiens et phéniciens ; profonde

angoisse métaphysique devant l'anéantissement du présent et du tangent sensibles, dont l'être antique s'était entouré comme d'un paravent derrière lequel dormait quelque chose d'inquiétant, abîme et gouffre originel de ce cosmos créé en quelque sorte et maîtrisé artificiellement —, celui qui comprend ce sentiment a compris aussi et le sens du nombre antique, *mesure opposée à l'incommensurable*, et le haut éthos religieux de son emploi restreint. Le naturaliste Goethe l'a très bien compris — et c'est pourquoi il s'insurge, quasi angoissé, contre la mathématique ; mais ce que personne n'a encore bien compris, c'est que sa révolte involontaire vise absolument la mathématique *non antique*, le calcul infinitésimal qui sert de fondement à la science de son temps.

La religiosité antique se concentre avec une intensité croissante dans des cultes présents et sensibles — attachés à un lieu — correspondant au seul Panthéon « euclidien ». Les *dogmes* abstraits, planant dans les espaces extra locaux de la pensée, lui sont toujours restés étrangers. Un tel culte est à un dogme du pape comme la statue à l'orgue de la cathédrale. Il restera toujours sans doute quelque chose de cultuel dans la mathématique euclidienne. On n'a qu'à penser à la doctrine ésotérique des Pythagoriciens et à une signification qu'avait la théorie des polyèdres réguliers pour l'ésotérisme des milieux platoniciens. À quoi correspond, d'autre part, une parenté intime entre l'analyse de l'infini, depuis Descartes, et la dogmatique contemporaine, qui va en progrès croissants depuis les dernières décisions de la Réforme et de la contre-Réforme jusqu'à un déisme pur exempt de tout trait sensible. Descartes et Pascal furent mathématiciens et jansénistes, Leibniz mathématicien et piétiste ; Voltaire, Lagrange, D'Alembert sont contemporains. La psyché antique sentait dans le principe de l'irrationnel, donc dans la destruction de la série statufiée des nombres entiers représentant un ordre universel parfait en soi, un blasphème contre le divin même. Chez Platon, dans *Timée*, ce sentiment est indéniable. La transformation en *continuum* de la série discontinue des nombres met en effet en question, non seulement le concept antique du nombre, mais aussi le concept même de l'univers antique. On comprend maintenant que même les nombres *négatifs*, que nous nous représentons sans difficulté, *a fortiori* le nombre *zéro* — création subtile et d'une étonnante énergie d'abstraction donnant franchement la clé du sens de l'être, pour l'âme indoue qui l'a conçu comme fondement du système de la position des chiffres — soient impossibles à la

mathématique antique. L'expression $-2 \times -3 = +6$ n'est ni concrète ni représentative de grandeur. Avec $+1$ la série des grandeurs est finie. Dans la représentation graphique des nombres négatifs ($+3 + 2 + 10 - 1 - 2 - 3$) les espaces à partir de zéro se

transforment subitement en symboles *positifs* de quelque chose de négatif ; ils *signifient* quelque chose, ils ne *sont* plus rien. Mais la réalisation de cet acte n'était pas dans la direction de la pensée mathématique antique.

Tout ce qui est né de l'être éveillé antique n'a donc été élevé au rang du réel que par sa limite plastique. Ce qui ne peut pas se dessiner n'est pas non plus un « nombre ». Platon, Archytas et Eudoxe parlent de nombres-plans et de nombres-corps pour dire 2^e et 3^e puissances, et il va de soi que le concept de puissance supérieure à ces nombres entiers n'existe pas pour eux. Une 4^e puissance serait un non-sens pour le sentiment fondamental qui donne aussitôt à ce mot une étendue à quatre dimensions et matérielle. Même une expression du type e^{-ix} qui apparaît constamment dans nos formules, ou bien simplement l'expression $5^{1/2}$ déjà connue de Nicolas Oresme au XIV^e siècle, leur eussent paru tout à fait absurdes. Euclide appelle « côtés » (πλευρά) les facteurs d'un produit. On compte par fractions — définies, s'entend — en cherchant le rapport de nombre entier entre deux lignes. Ce qui rend justement la représentation du nombre zéro tout à fait impossible, puisqu'il n'a aucun sens géométrique. N'allez pas objecter, selon les habitudes de notre pensée différemment constituée, que ceci est précisément le « degré primitif » de « la » mathématique en général. Dans le cadre de l'univers que l'homme antique s'était créé autour de soi, la mathématique antique est quelque chose d'achevé. Elle n'est *imparfaite que pour nous*. Les mathématiciens de Babylone et de l'Inde avaient fait depuis longtemps de ce qui était insensé pour le sentiment antique du nombre les parties essentielles de leurs mathématiques, et maint penseur grec le savait. « La » mathématique, nous ne cesserons de le répéter, est une illusion. Une pensée mathématique et, en général, scientifique est juste, convaincante, « logiquement nécessaire », quand elle répond entièrement au sentiment de la vie de ses auteurs. Sinon, elle est impossible, avortée, insensée ou, selon le mot favori de notre orgueil d'esprit historique, « primitive ». La mathématique moderne, chef-d'œuvre de l'esprit occidental — « vraie » en tout cas pour lui seul — eût paru à Platon

comme une méthode aberrante et ridicule pour se rapprocher de la *vraie*, entendez de l'antique mathématique ; il est certain que nous nous faisons à peine une idée de tout ce que nous avons laissé périr des grandes pensées des cultures étrangères, parce que les bornes de *notre* pensée ne nous permettaient pas de nous les assimiler, ou, ce qui revient au même, parce que nous avons senti qu'elles étaient fausses, superflues, insensées.

6

La mathématique antique, théorie des grandeurs concrètes, cherche à interpréter exclusivement les faits actuels et sensibles ; elle borne donc ses investigations et ses applications aux cas concrets et tangibles. Devant la justesse de cette conséquence, il y a dans l'attitude pratique de la mathématique occidentale quelque chose d'illogique qu'on n'a proprement connu que depuis l'invention des géométries non euclidiennes. Les nombres sont des phénomènes de l'entendement débarrassé de la sensation sensible, des phénomènes de pure pensée. Ils portent en eux-mêmes leur caractère abstrait. Leur applicabilité rigoureuse à la réalité de la sensation intelligente est au contraire un problème pour soi, sans cesse posé et jamais résolu d'une manière satisfaisante. La concordance des systèmes mathématiques avec les faits de l'expérience quotidienne n'est d'abord rien moins qu'évidente. Malgré le préjugé profane de l'évidence mathématique immédiate de l'intuition, comme on le trouve chez Schopenhauer, la géométrie euclidienne qui possède une identité superficielle avec la géométrie populaire de tous les temps ne s'accorde qu'approximativement et dans des limites très restreintes (« sur le papier ») avec l'intuition. Pour les grandes étendues, nous sommes instruits par ce simple fait que les parallèles pour notre œil se touchent à l'horizon. Toute la perspective de notre peinture est fondée sur ce fait. Kant recula cependant, ce qui est impardonnable pour un penseur occidental, devant la « mathématique du lointain », en appelant à la rescousse des exemples de figures, dont la petitesse même empêche précisément de dégager le problème spécifique d'Occident, celui de l'espace infinitésimal. Sans doute, Euclide aussi, pour démontrer la certitude concrète de ses axiomes, avait évité de faire intervenir quelque triangle dont les points seraient représentés par la station de l'observateur et par deux étoiles fixes, donc impossible

OSWALD SPENGLER

Le déclin de l'Occident

Esquisse d'une morphologie
de l'histoire universelle

Déracinement par l'exode rural, aliénation par le travail, nervosité et neurasthénie de la vie urbaine, mais aussi migrations et mélanges... Oswald Spengler se penche en philosophe sur ces questions et y voit le déclin de l'Occident, perçu comme une dégénérescence biologique. Chaque grande civilisation est un organisme vivant qui naît, croît, se corrompt et meurt, puis est remplacé par un nouveau au rythme de la lente pulsation des siècles.

Le premier volume paraît en 1918, au moment de l'effondrement allemand, le second en 1922, et Spengler semble fournir à un public en désarroi une herméneutique de son malheur, ainsi qu'un message d'espoir.

Le pédagogue inconnu devient une figure majeure de la «révolution conservatrice», qui prône de réagir au déclin et aux effets négatifs de la modernité par l'instauration d'un régime autoritaire et d'un socialisme national, qui n'est cependant pas, tant s'en faut, le national-socialisme.

Traduit de l'allemand par Mohand Tazerout

Préface de Johann Chapoutot



Le déclin de l'Occident
Tomes 1 & 2
Oswald Spengler

Cette édition électronique du livre
Le déclin de l'Occident - Tomes 1 & 2 d'Oswald Spengler
a été réalisée le 5 mai 2021 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782072941948 - Numéro d'édition : 379669).
Code Sodis : U37851 - ISBN : 9782072941962.
Numéro d'édition : 379671.