**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 13 (1925)

**Artikel:** L'idée de culture et l'histoire de la culture européenne
**Autor:** Godet, Pierre
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380104

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# L'IDÉE DE CULTURE
# ET L'HISTOIRE DE LA CULTURE EUROPÉENNE (1)

---

L'idée de culture est toujours en honneur parmi nous. Il n'est personne qui ne se sente offensé de s'entendre qualifié d'inculte ou d'ennemi de la culture, et si le monde moderne travaille à plus d'un égard contre la chose, il continue de révérer la notion, ou tout au moins le mot.

Ce mot, je note d'abord qu'il est en lui-même très ambigu. Appliqué à l'homme dans le sens figuré, il signifie d'une part l'*action* de cultiver, ou soi-même (la culture du moi) ou quelque autre chose (la culture d'un art, d'une science) ; il signifie d'autre part l'*effet* de cette action, l'état ou la qualité qui en résulte pour l'individu (la grande culture de M. X., la fine culture de M. Z.). Mais, en outre, revêtant une acception qui n'est pas originairement française, car elle est empruntée à l'usage allemand, le mot peut aujourd'hui s'appliquer, aussi bien qu'à l'individu, à une collectivité ; il désigne alors ce qui était compris jadis sous l'unique terme français de civilisation, à savoir l'ensemble des traits distinctifs et des manifestations, principalement intellectuelles et morales, d'un peuple, d'une société, d'une époque ; exemple : la culture grecque. Ces diverses significations, active ou passive, interne ou externe, individuelle ou collective, du même mot, compliquent singulièrement les définitions qu'on voudrait tenter de la chose. J'avertis que je serai moi-même victime, mais victime consciente, de ces ambiguïtés.

(1) Leçon publique d'installation, donnée le 28 octobre 1925, dans la chaire d'histoire de la philosophie de l'Université de Neuchâtel.

L'opinion courante entend généralement par culture une grande quantité de connaissances ressortissant à tous les domaines du savoir humain ; ou, plus exactement, une sorte de compendium, de comprimé portatif de ces connaissances, qu'on juge désirable de voir s'ajouter, à titre d'accessoire de luxe ou d'utilité secondaire, au bagage indispensable des notions techniques et particulières exigées par la profession. C'est dans ce sens qu'on parle volontiers de culture *générale*, pour l'opposer à culture *spéciale*. Si ce n'est pas là mal parler — ces expressions sont entrées dans l'usage, — c'est tout au moins favoriser la confusion qu'on n'est que trop tenté de faire, et que je viens déjà d'indiquer, entre la culture et le savoir.

Bornons-nous à dire provisoirement de la culture qu'elle est un perfectionnement de l'individu : on sent aussitôt, je crois, que ce perfectionnement doit porter sur un tout et non sur des parties, sur tout l'esprit et non sur quelqu'une de ses facultés, mieux encore, sur tout l'être et non sur quelqu'un de ses éléments. Dès lors l'expression de « culture générale » devient une tautologie ; toute culture est par définition générale, et il vaut mieux parler de « culture » tout court. Dès lors, aussi, l'expression de « culture spéciale » devient contradictoire ; il y a des connaissances spéciales, il n'y a pas de culture spéciale.

Sans doute, je puis bien dire sans contradiction que je me cultive par l'étude spéciale ou des mathématiques, ou de l'histoire ou de la musique. Mais il est sous-entendu que cette culture de moi-même, que je poursuis de préférence dans l'étude de telle science ou de tel art, si elle doit réellement être une culture, ne le pourra être qu'en se poursuivant en vue d'une fin d'ensemble, qui est le développement de mon être tout entier, et non point l'hypertrophie d'une de ces capacités, obtenue par l'atrophie systématique ou involontaire des autres. Dès maintenant, donc, nous voyons que la culture n'exclut pas en principe la spécialisation, mais que, sous son régime, la spécialisation s'opérera toujours, si l'on peut dire, à partir d'un centre, et ne s'exercera qu'en fonction d'une certaine unité.

Ainsi la culture porte nécessairement sur un ensemble. Le savoir, au contraire, peut porter sur des parties, et il est lui-même fait de parties, c'est-à-dire de notions, plus ou moins nombreuses. Savoir et culture sont donc nettement distincts. En fait, on

peut trouver le savoir sans la culture et la culture *presque* sans le savoir. Presque, mais pas complètement. Car il est clair que l'être humain ne peut recevoir un perfectionnement ou l'opérer sur lui-même sans posséder un minimum de notions, inculquées ou personnellement acquises, qui sont le moyen du perfectionnement. Et dans le cas de l'homme cultivé supérieur, le savoir sera nécessairement considérable en proportion. C'est même ce qui explique que la confusion puisse se produire, qu'on en vienne à mesurer le degré ou la valeur de la culture à la quantité des connaissances.

Nietzsche, dont on sait qu'il fut hanté par le problème de la culture, a écrit quelque part : « La culture, c'est l'unité dans les manifestations de la vie. » A vrai dire, il a peut-être écrit en réalité : « Le *style*, c'est l'unité dans les manifestations de la vie. » Si c'est le cas, la chose reviendrait à peu près au même, car le style, entendu dans ce sens très vaste que les Allemands donnent volontiers au mot, ce n'est rien d'autre que la forme d'expression que revêt, dans tous les domaines, une culture donnée. On pourrait alors rapprocher cette définition du style de celle qu'en donne M. André Gide. Elle est également très extensible et applicable à notre objet. « Le style, dit M. André Gide, c'est un système de subordination. » Mais si l'on veut une définition, directe celle-là, de la culture, qui complète admirablement, par le côté subjectif, celle de Nietzsche, je citerai celle que j'ai notée au passage dans un roman de M. Abel Hermant et que celui-ci jette au hasard de quelque dialogue ou de quelque peinture de personnage : « La culture, c'est avant tout le sens des proportions ». On notera que M. Abel Hermant, qui est un homme de lettres à sa manière fort instruit, ne fait nullement entrer ici le savoir en ligne de compte.

Unité dans les manifestations de la vie, système de subordination, sens des proportions : ces trois définitions de la culture ou de ses formes d'expression font ressortir le même caractère essentiel : celui de lien organique, d'interdépendance par rapport à une unité. L'expression de « sens des proportions » est particulièrement suggestive. Elle signifie la possession d'un principe d'appréciation des grandeurs sous une même perspective, d'estimation des distances à partir d'un même centre, par quoi l'homme

se trouve capable de mettre les choses à leur place, de leur attribuer leur importance respective, de leur assigner leur rang : à la fois, donc, principe d'ordre et échelle des valeurs. C'est là qu'est l'essence de la culture, et nullement dans la quantité des connaissances.

Remarquons en passant que dans la culture d'un dilettante sceptique, comme est M. Abel Hermant lui-même, le scepticisme fait que l'esprit pourra adopter tour à tour différentes perspectives, différents centres d'estimation, différentes échelles des valeurs ; mais de l'une à l'autre le sens des proportions, qui fait la culture, demeurera.

Je crois que la distinction de la culture et du savoir s'éclaire maintenant davantage. Le savoir est atomique, si l'on peut dire. Les notions particulières qui le constituent s'ajoutent les unes aux autres en nombre indéfini et se juxtaposent sans pouvoir par elles-mêmes s'organiser entre elles, sinon d'une façon toute mécanique. Le savoir, simplement, s'additionne. On est ici dans l'ordre de la quantité. La culture, elle, ne s'additionne pas. Elle ne peut que croître — ou décroître, fleurir ou se flétrir, comme une plante, comme un organisme vivant, qu'elle est en fait. On est ici dans l'ordre de la qualité, qui est celui de la vie.

Culture et savoir, comme je l'ai déjà indiqué, ne sont pas seulement séparables théoriquement ; on peut aussi les trouver réellement séparés. Tel paysan, tel artisan de jadis, qui ne possédait en fait de savoir que les règles de son métier, les renseignements de l'almanach et son catéchisme, pouvait, en tant que participant d'une tradition intellectuelle et morale qui le dominait et l'enveloppait comme une atmosphère, représenter un type de culture complet par lui-même, encore que pris au degré le plus humble. Il était ignorant, mais non pas inculte, parce qu'il y avait en lui une virtualité permanente d'enrichissement cohérent. Qu'inversement on puisse trouver chez tel individu un bagage important de connaissances, sous forme, par exemple, de notions scientifiques et techniques, ou de théories politiques et sociales, mais bagage en quelque sorte appendu à l'extérieur de l'être réel et susceptible de coexister avec une véritable barbarie mentale et morale, c'est là un phénomène dont le monde moderne offre des exemples à foison. Toutes ses tendances vont d'ailleurs à en multiplier le nombre.

Cela dit, il est sûr que l'état normal, du moins aux degrés supérieurs, c'est l'union du savoir et de la culture, celle-ci ne cessant, en tant que principe vivant, de susciter et de s'incorporer de nouvelles connaissances, dont elle a besoin pour se nourrir, pour vivre, pour croître. Si l'on voulait exprimer ce rapport dans un langage plus techniquement philosophique, on pourrait recourir sans lui faire, je crois, trop de violence, à la terminologie d'Aristote, aux deux grands concepts corrélatifs qu'il appelle la *forme* et la *matière*. Et l'on dirait alors : la culture, c'est la forme ; le savoir, c'est la matière ; cette forme exigeant une matière où elle puisse déployer ses possibilités de formation, de configuration ; cette matière, par elle-même amorphe, inorganisée, inanimée, appelant l'empreinte d'une forme, pour pouvoir prendre figure, signification et vie.

Je puis, je crois, me résumer ici en disant que la culture est un principe spirituel de formation ou d'organisation.

*
* *

C'est là une définition abstraite. Pratiquement, dans la réalité, présente ou passée, qu'est-ce que cela signifie ? Je vais essayer de le montrer. Mais avant de considérer ce point, qui fait intervenir l'histoire, il faut marquer que certaines conditions sont nécessaires pour que le principe d'organisation puisse jouer, puisse fonctionner, autrement dit pour que la culture puisse croître, s'entretenir et se communiquer. Ces conditions se résument, je crois, dans les mots de discipline, de gradation et de continuité dans le temps.

Qui dit *discipline*, dit non seulement obéissance — imposée ou volontaire — à une règle, mais encore sacrifice, retranchement, en tout cas correction de certaines parties ou tendances spontanées de la nature. Nature et culture, ici, à la fois s'opposent et se supposent mutuellement. Francis Bacon a dit : *Natura non vincitur nisi parendo*, « on ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant ». Il a mille fois raison. Mais il a commencé par dire qu'il s'agissait de la vaincre, c'est-à-dire, je suppose, de tirer d'elle quelque chose qu'elle ne donnerait point toute seule. L'aphorisme de Bacon pourrait être la devise de toute éducation. Si j'entreprends de cultiver un surgeon de poirier sauvage, je ne

chercherai point, par la greffe, à en faire un sapin ; ce serait tenter vainement de vaincre la nature en la contrariant. Par contre, avec du temps et des soins, je puis fort bien en faire, par exemple, un espalier de poires dites « bons chrétiens ». Mais il y faut, après la greffe, la taille, l'émondage et la fumure, et les ligatures qui *contraignent* les rameaux à suivre le long des fils de fer une certaine voie : toutes choses que le poirier ne ferait point de lui-même, encore qu'on ne lui demande rien que sa nature ne puisse donner. Il y faut, en un mot, l'exact équivalent de ce qu'est pour l'être humain la discipline.

L'opinion moderne, infectée de sentimentalité rousseauiste et du dogme de la bonté naturelle de l'homme, répugne généralement à l'idée de discipline. Mais toute la question est de savoir si vous voulez ou si vous ne voulez pas le « bon chrétien », ou d'ailleurs toute autre poire. Si vous ne le voulez pas, laissez le jeune poirier tranquille ; mais si vous le voulez, vous devez vouloir du même coup l'élément de contrainte, non point contre nature, mais réglé sur les possibilités de la nature, que toute discipline implique. Et alors vous ne ferez pas comme fait, si je ne me trompe, toute une pédagogie moderne — dans la mesure où celle-ci veut être autre chose qu'une psychologie et prétend éduquer, — pédagogie qui frémit d'horreur à l'idée qu'un enfant pourrait être contraint de s'ennuyer pendant dix minutes pour apprendre quelque chose, et dont la méthode, en l'occurrence, consistera à observer pieusement la croissance et les fantaisies du jeune poirier, attendant de la spontanéité sacro-sainte de sa nature qu'elle donne d'elle-même le « bon chrétien ».

Mais la discipline, condition de la culture parce que moyen de l'éducation, pour les peuples comme pour les individus, ne peut faire son œuvre qu'en observant strictement la loi de *gradation* qui est inscrite dans la nature des choses. Toute genèse, toute croissance, toute vie, corporelle ou spirituelle, individuelle ou collective, comporte des degrés, et entre ces degrés *natura non facit saltus*. Il est superflu de préciser les mille applications de cette loi naturelle à l'œuvre de la culture. Il y a ou doit y avoir ici gradation sous tous les rapports et dans tous les sens. Par exemple, toute ingestion de savoir qui ne s'accompagne pas d'une capacité correspondante de digestion par la culture, ou toute confusion des pouvoirs, tout renversement des compé-

tences superposées, au nom d'une égalité purement théorique qui est la plus grande créatrice d'injustice et de barbarie, violent la loi de gradation. On dirait volontiers et plus simplement que toute culture implique hiérarchie, — hiérarchie d'ailleurs incessamment renouvelable dans son personnel — si ce mot n'était irrémédiablement lié dans beaucoup d'esprits à l'idée de privilège gratuit. De sorte qu'on ne sait plus très bien comment s'exprimer pour dire que les choses ont généralement un haut et un bas, que la culture, qui est un édifice, a nécessairement, comme tous les édifices, des fondements et un faîte, avec des étages intermédiaires, et qu'à le méconnaître on ne peut que la détruire. On pense ici à la phrase prophétique qu'Edgar Poë écrivait il y a plus de quatre-vingts ans : « En dépit de la voix haute et salutaire des lois de gradation qui pénètrent si vivement toutes choses sur la terre et dans le ciel, des efforts insensés furent faits pour établir une démocratie universelle... »

La gradation, enfin, est liée elle-même à la continuité dans le temps, en un mot à la *tradition*, à l'action de transmettre, laquelle suppose nécessairement la durée. Bien que la tradition ait aujourd'hui des défenseurs éminents, intellectuellement supérieurs à leurs adversaires, ils demeurent dans l'ensemble peu écoutés, et il reste toujours difficile de faire entendre, par exemple, que la tradition est la première condition du progrès. Du progrès entendu non point, cela va sans dire, comme cette évolution fatale et universelle de l'humanité vers le mieux, qu'on ne peut observer nulle part et que toute l'histoire dément, mais comme la croissance d'un organisme, d'une société, d'une institution déterminée, définie par son but et ses besoins propres ; progrès toujours relatif à la chose qui progresse, le seul que nous connaissions, car il n'y a pas de progrès *en soi*. En ce sens, progrès par la tradition signifie simplement que les hommes n'ont jamais rien construit de grand que par la durée, que, si l'on veut que l'édifice s'élève, il faut poser sa pierre sur les pierres déjà posées, qu'on ne gagne rien, mais qu'on perd beaucoup, à faire à chaque fois table rase de l'expérience accumulée, etc., toutes choses qui ont été mille fois dites et mieux dites. Tout cela simplement pour mémoire.

*
* *

Principe spirituel de formation ou d'organisation : c'est ainsi que je définissais tout à l'heure la culture. Si maintenant nous consultons l'histoire, nous voyons que ce principe consiste ou, plutôt, réside toujours dans ce qu'il faut bien appeler d'un terme un peu pesant, mais difficilement remplaçable, qui est traduit de l'allemand : une « conception du monde » ; une certaine conception de l'univers et de la vie, propre à telle race, à tel peuple ou groupe de peuples, et dont l'action, rayonnant comme à partir d'un centre, s'étend et s'exerce sur toutes les parties de l'être individuel, comme elle détermine, d'ailleurs, et pénètre toutes les manifestations de la vie sociale.

En tant qu'elle s'exprime et se formule, cette conception se présente généralement sous l'aspect de ce que nous appelons une religion ; ce mot pris au sens le plus large, mais désignant quelque chose qui implique toujours une *foi*, ne s'agît-il même, dans certains cas spéciaux, que de la foi en la raison. Religion qui pourra naturellement se ramifier et se disperser en mille croyances secondaires, doctrines distinctes ou adverses, schismes, sectes ou hérésies, mais où on retrouvera généralement aussi, comme un noyau commun, une idée ou croyance centrale, caractéristique précisément de la conception du monde, et qui commande non pas seulement la théologie des prêtres, ou la sagesse des initiés, ou la science des docteurs, mais encore l'inspiration des lettres et des arts, avec leurs formes, leurs règles et même leurs procédés techniques, toutes les institutions de la société, avec le mariage et la famille à leur base, les coutumes et les mœurs, et jusqu'au détail des usages les plus ordinaires.

C'est du moins le spectacle que nous offrent les grandes cultures extra-européennes, comme celles, par exemple, de l'Inde brahamanique ou de l'Islam. Soit que, comme dans la première, la conception de l'univers, incluse dès la plus haute antiquité dans la sagesse sacrée des Védas, s'épanouisse en la plus exubérante et prodigieuse métaphysique que le monde ait connue, soit qu'au contraire, comme dans la seconde, elle apparaisse sous ce rapport remarquablement simpliste et, par comparaison, rudimentaire, dans les deux cas elle munit l'homme, du plus haut placé jusqu'au plus humble, avec les gradations appropriées quant à la complexité, d'un système complet de *valeurs*, organisateur de la pensée et de l'action, répondant à toutes les

interrogations de l'esprit comme à tous les besoins de la vie. Dans les deux cas une certaine conception du monde, principe spirituel d'organisation, est créatrice d'une culture.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que je simplifie à outrance. Je ne fais pas de l'histoire exacte, je raisonne sur un schéma, mais qui n'est pas faux, je crois, en tant que schéma.

Si on applique ce schéma au cas de la culture européenne — et j'entends ici celle de l'ère chrétienne ; à dessein je ne dirai rien de la Grèce et de Rome, qui m'entraîneraient trop loin, — on voit les choses se compliquer. Le cas est plus complexe, il est aussi plus dramatique, — et je crois bien, soit dit en passant, que notre XX^e^ siècle est destiné à voir le dénouement du drame — d'abord parce qu'on a affaire ici à une mobilité, à une activité incessante, qui contraste avec l'immobilisme relatif des grandes cultures asiatiques et qui tient sans doute au caractère de la race blanche ; ensuite, et surtout, parce que cette culture, *notre* culture, n'est pas homogène, n'est pas une en son principe. Il semble bien, en effet, que la conception du monde sur laquelle elle repose soit double, ou même triple. C'est dire que son histoire est faite de conflits. Une et homogène, dès le début elle ne l'était point ; elle a voulu le devenir, et, en dépit de tentatives grandioses, de certains moments de fusion et d'équilibre peut-être plus apparents que réels, n'y est jamais parvenue entièrement ; elle l'est aujourd'hui moins que jamais.

Que le christianisme soit l'élément principal de notre culture européenne, c'est là un fait non seulement incontestable, mais encore tout à fait indépendant des idées et des sentiments personnels des Européens d'aujourd'hui touchant leur religion héréditaire. Le christianisme a modelé depuis dix-neuf cents ans la sensibilité morale de tous les hommes qui sont nés et ont vécu sous son signe, et indirectement aussi, au moins en partie, leur sensibilité intellectuelle, leur mentalité, leur tour d'esprit. L'athée le plus déterminé, le plus farouche adversaire du Christ — un Nietzsche, par exemple, — s'il est un Européen, participe bon gré mal gré par toutes ses fibres de cette formation ancestrale. On peut dire sans paradoxe que son athéisme même tient à son hérédité chrétienne, en ce sens qu'il en est le revers et non point l'absence, et que cet homme, en tant qu'athée, demeure le frère d'un Européen croyant, alors qu'il ne devient point par là le

frère d'un athée chinois, à supposer que les mots de théisme et d'athéisme aient un sens en Chine. Et c'est pourquoi le mot de christianisme, ou, mieux, le beau grand vieux mot de *chrétienté*, désigne autre chose et plus que les millions d'adeptes d'une religion ; il désigne pratiquement une culture spécifique complète ; il désigne une civilisation. Le fait s'impose avec d'autant plus de force, avec d'autant plus d'évidence aujourd'hui que cette civilisation apparaît de toutes parts, du dedans comme du dehors, directement menacée. N'est-ce point un fait symbolique que, dans ce qui fut jadis la Russie, on élève aujourd'hui — dit-on — des statues à Judas Iscariot ?

Ainsi la culture européenne de notre ère est chrétienne d'abord et surtout. Mais en même temps qu'elle étendait son empire à des peuples nouveaux, ceux de l'Occident, puis du Nord de l'Europe, elle demeurait, d'autre part, et se sentait l'héritière du monde gréco-romain, la continuatrice de la culture antique. Ne lui devait-elle pas les plus beaux modèles et les plus beaux ouvrages de la raison humaine, cette « raison naturelle », comme disaient les théologiens du moyen âge, dont elle sentait tout le prix et dont elle ne voulait pas laisser perdre l'usage ? L'essai de fusion entre la foi chrétienne et une pensée rationnelle, fille parfois un peu défigurée ou enjuivée de la Grèce, c'est toute l'histoire de la philosophie médiévale.

Plus tard, d'ailleurs, l'Europe chrétienne devait trouver dans l'Antiquité autre chose encore qu'un modèle pour l'exercice de la raison. Elle y trouva un modèle général de l'*humain*, un modèle d'humanité intégrale et normale, un type de l'homme naturel harmonieusement épanoui par le libre exercice de toutes ses facultés, où elle mit sans doute beaucoup du sien, — ainsi elle le voulait et le concevait toujours « chevaleresque » — mais dont le culte, au temps de la Renaissance, fut bien près de supplanter dans beaucoup d'esprits l'idée chrétienne elle-même. Figure idéale plutôt qu'historique, et qui n'en était que plus vivante, cette image de « l'homme classique » domine comme un symbole ce qu'on devait appeler, de son nom même, les *humanités*.

Enfin — troisième élément — l'esprit européen engendrait peu à peu, dès avant le XVI^e^ siècle, cette chose destinée à devenir formidable, tant par ce qu'elle signifiait en elle-même que par ses conséquences pour ainsi dire indéfinies : la science expéri-

mentale. Si j'avais en vue la science en général, en tant que celle-ci s'appuie sur l'instrument universel de la mathématique, certes il faudrait lui assigner comme origine première l'immortelle création de la géométrie grecque, donc remonter ici encore à la raison antique. Mais les mots de « science expérimentale » désignent quelque chose de plus particulier, par quoi la culture européenne s'est montrée, non point, je crois, continuatrice, mais originale. Quels qu'aient pu être les trouvailles et les aperçus géniaux des Grecs dans l'ordre empirique, ce n'est point de là que notre science expérimentale est partie ; ces trouvailles empiriques de l'Antiquité ont été plutôt, si je ne me trompe, remises en lumière à notre époque. L'observation de la nature et l'expérimentation, fondements de notre science, semblent avoir été chez les Grecs relativement superficielles et hâtives. Il y fallait au point de départ un certain goût, un certain souci de s'absorber dans le particulier et le sensible qui n'était point le fait de l'Hellène, car cette voie ne menait point tout droit à la conception harmonieuse d'un *cosmos* symétrique. Il y fallait une tournure d'esprit spécifique, des vertus nouvelles : cette objectivité minutieuse, cette étonnante faculté de dépersonnalisation, cette patience, surtout, — chose nullement grecque ! — où il n'est pas impossible que l'humilité, l'abnégation chrétiennes soient à l'origine pour quelque chose, et qui sont certainement l'apanage des races auxquelles on doit la civilisation européenne et la science moderne.

Religion chrétienne, rationalisme et humanisme classiques, science expérimentale moderne : il n'est pas question ici, Mesdames et Messieurs, d'examiner en eux-mêmes ces trois grands éléments de notre culture, de dire leurs rapports ou échanges compliqués et divers selon les temps et les lieux, leurs conciliations provisoires, apparentes, parfois même plus ou moins réelles — ainsi christianisme et classicisme dans le XVII^e siècle français, — ou, au contraire, les oppositions irréductibles qu'ils ont révélées toujours davantage. Il m'importait uniquement de rappeler, en me bornant à les distinguer, pourquoi notre culture n'est pas homogène, n'est pas une en son principe, ne pouvait constituer cette « unité dans les manifestations de la vie » où Nietzsche voyait la définition, au moins idéale, de toute culture. Et s'il y a lieu de le rappeler, c'est que nous sommes tellement

faits à cet état de choses, et depuis si longtemps, que nous avons peine à imaginer que d'autres cultures aient pu à peu près ignorer ces oppositions qui nous sont familières au point de nous paraître presque normales : foi et raison, science et religion, art et morale, beauté et vertu, oppositions que nous résolvons chaque jour pratiquement, mais au prix d'une perpétuelle division de l'être et d'un perpétuel déplacement du point de vue. J'ajouterai que ce déplacement du point de vue, multiplié *ad libitum*, adapté à volonté à tous les aspects de la vie, de l'univers et de l'histoire, est précisément typique de l'Européen de grande culture. Il peut signifier à la fois la plus haute liberté de l'esprit et la plus singulière impuissance devant la vie.

*
* *

Notons encore trois points, d'intérêt plus direct et actuel, touchant le christianisme, la science et les humanités à notre époque.

Le christianisme, envisagé non plus, cette fois, comme empreinte héréditaire et civilisation générale, mais comme religion positive, crue et pratiquée selon diverses confessions, n'est plus un principe général de culture dans le sens où il l'était ou pouvait prétendre l'être au temps de saint Thomas. Par la force des choses il se trouve depuis longtemps confiné dans son domaine propre, qui est de piété et d'action morale. Si l'on en pouvait douter, il suffirait de considérer ce simple fait : la science — et l'on sait quel monde ce mot aujourd'hui signifie — non seulement *peut* fonctionner, mais *doit* fonctionner sans tenir aucun compte de la foi chrétienne. C'est cette scission que le « néo-thomisme », aujourd'hui, tient pour contraire à la fois à l'ordre naturel et à l'ordre divin. Percevant vivement ce que signifie une culture dissociée, il pense qu'une civilisation doit mourir quand elle ne vit plus tout entière sous le signe d'une vérité transcendante. On en vient aujourd'hui à se demander : si c'était vrai, du simple point de vue biologique ? Mais c'est pour se demander aussitôt en sens contraire : serait-il possible de replacer la science sous une direction spirituelle que précisément elle ignore ou nie, pour ainsi dire, par définition ? Et serait-il possible de la réintégrer dans un ensemble dont beaucoup contestent précisément qu'il ait jamais existé à l'état d'unité véritable ?

Mais, de son côté, la science, qui est un fruit, et le plus considérable, de la culture européenne, n'est point à elle seule et par elle-même un principe de culture. Elle n'intéresse pas toutes les parties de l'homme, ne répond pas à toutes ses interrogations ni à toutes ses exigences. Je crois que l'accord est à peu près fait aujourd'hui sur ce point. Le projet de tirer de la science comme telle une morale, voire même une religion, n'habite plus que des cervelles qu'on a coutume de qualifier, à tort ou à raison, de primaires. La science n'est qu'une méthode, méthode d'interprétation de l'univers sensible, qui s'est révélée être en même temps un moyen quasi tout-puissant de domination et d'exploitation de cet univers. A ce propos, on ne peut s'empêcher d'observer que la science se trouve ainsi engagée dans une voie où cette authentique fille de notre culture peut aboutir à se tourner contre la culture même. Fondement d'une prodigieuse civilisation matérielle, elle tend, semble-t-il, à écraser l'homme sous le nombre et le poids même des résultats pratiquement utiles qu'elle l'incite à lui faire rendre. Comparable à une force aveugle qu'on aurait inconsciemment déchaînée, à une machine gigantesque qui échapperait au commandement de son propre inventeur, elle tend, avec ses applications qui s'engendrent désormais presque automatiquement les unes les autres sous le fouet des besoins et des intérêts matériels, à se détacher de l'esprit qui l'a créée, pour fonctionner indépendamment de lui. Comme la finance d'aujourd'hui, dont elle est d'ailleurs un des instruments, la science appliquée devient internationale, anonyme et irresponsable. En ce sens elle va directement contre la liberté et la dignité de l'homme, c'est-à-dire contre la culture.

Dans un admirable article, intitulé *La crise de l'esprit*, où M. Paul Valéry envisage l'avenir de l'Europe, et qui a été réimprimé avec d'autres dans un petit volume sous le titre général de *Variété*, je lis ceci : « Mais une fois née, une fois éprouvée et récompensée par ses applications matérielles, notre science devenue moyen de puissance, moyen de domination concrète, excitant de la richesse, appareil d'exploitation du capital planétaire, cesse d'être une « fin en soi », une activité artistique. Le savoir, qui était une valeur de consommation, devient une valeur d'échange. L'utilité du savoir fait du savoir une *denrée*, qui est désirable non plus par quelques amateurs, mais par tout le monde.

Cette denrée, donc, se préparera sous des formes de plus en plus maniables et comestibles ; elle se distribuera à une clientèle de plus en plus nombreuse ; elle deviendra chose du commerce, chose enfin qui s'imite et se produit un peu partout. »

Or quoi, en définitive — ajouterai-je — de plus ennemi de toute culture, de plus barbare, que cette « denrée », grâce à quoi l'Asiatique ou l'Africain, le Mongol ou le Sémite, parfaitement étrangers à l'esprit d'où est née la science, se trouvent aujourd'hui à même de fabriquer l'avion, l'appareil de radiotélégraphie, l'obus asphyxiant, qu'ils pourront tourner — qu'ils tournent déjà, d'ailleurs — contre la race et la civilisation auxquelles ils les doivent ?

Si, maintenant, nous restreignons notre point de vue et qu'au lieu de considérer la culture comme phénomène d'ensemble, nous l'envisagions sous le rapport spécial des études, nous voyons que celles-ci, tout au moins, ont bénéficié pendant deux ou trois siècles d'un élément qui les unifiait et les vivifiait par une discipline de base : c'étaient les humanités classiques. On fait aujourd'hui encore pas mal de latin et de grec dans une partie de nos écoles, beaucoup sentent l'importance de cette étude ; et nous avons toujours, d'autre part, une haute science philologique. Mais les humanités scolaires entendues dans leur plein sens, comme centre et base unique de toutes les études dépassant l'instruction populaire, les vieilles humanités du discours et du vers latin, celles-là sont bien mortes. Elles avaient ceci pour elles qu'en dehors des connaissances, suffisantes ou insuffisantes, utiles ou inutiles, qu'elles procuraient, elles étaient réellement un principe de formation. Bien ou mal, elles formaient. Et elles maintenaient dans l'ordre de l'enseignement, dans l'éducation d'une élite d'ailleurs assez vaste, l'élément d'unité que ne fournissaient pas les conditions générales de la culture ambiante.

Tout ce qui dans notre héritage de culture n'est point christianisme ou science expérimentale, nous vient, je l'ai dit, de l'Antiquité classique. Non point, certes, que nous n'y ayons rien ajouté depuis dix-neuf cents ans ; mais, sur ce point, nous sommes surtout des continuateurs. Dès lors, prendre l'Antiquité comme base des études, c'était simplement prendre le fleuve à sa source, du moins à l'une de ses sources, au lieu de le prendre à son embou-

chure. Les anciennes études gréco-latines élevaient les regards de l'esprit vers cette origine ; elles y faisaient voir un commun patrimoine qui, par son éloignement même des contingences et de la diversité du présent, apparaissait marqué du sceau de l'universel ; elles y montraient une norme de noble humanité, dont il n'était pas indispensable qu'elle correspondît exactement à la réalité historique, instituant ainsi une sorte de « culte des héros », où s'alluma maint enthousiasme, mainte vocation de l'esprit. D'autre part leur intense et rigoureuse discipline formelle développait fortement, avec le sens de l'ordonnance et des proportions, ce sens logique élémentaire dont on commence à signaler la disparition, et qui trouvait son emploi, faisait sentir ses effets dans tous les domaines. Enfin, par la communauté de cette éducation première, elles créaient un puissant lien des esprits, non seulement entre savants, écrivains, artistes d'un même pays, mais entre les hommes de culture de toute l'Europe, y compris ses hommes d'Etat, ce qui était d'assez grande conséquence. C'est grâce au latin, en partie, qu'il y a eu une Europe. L'espéranto ne le remplacera pas dans ce rôle, car c'est lui, la langue de Babel, qui est la « langue morte ».

Je ne m'arrêterai ni aux causes de la mort des anciennes humanités, — à quoi ne faudrait-il pas toucher ? — ni aux raisons décisives qui s'opposaient à leur maintien, du moment qu'en plus de la part croissante à faire aux sciences spéciales, les considérations directement utilitaires, et aussi égalitaires, tendaient à prévaloir dans les systèmes d'enseignement. J'avais seulement à marquer qu'on a renoncé ici à un moyen de culture dont il ne suffit pas de dire qu'il était périmé, si l'on ne peut pas montrer ce qui le remplace.

*
* *

De l'ensemble de cette esquisse je ne tirerai point de conclusions générales. Je pourrais dire d'ailleurs qu'elles y sont implicitement contenues. On pourrait me reprocher, je le sais, d'avoir donné des choses une vue beaucoup trop simpliste et d'avoir exagéré du même coup le caractère hétérogène, divisé, de notre patrimoine intellectuel et moral. En effet, je ne pouvais ici que schématiser grossièrement un gigantesque problème de philosophie historique, et je l'ai fait d'autre part avec le propos de chercher une réponse à cette question, d'intérêt actuel et pra-

tique : pourquoi le problème de la culture, c'est-à-dire, pratiquement, celui de l'éducation et de l'enseignement, tel qu'il se présente à nous, est-il si compliqué, si difficile à résoudre ? Pourquoi oblige-t-il dans beaucoup de cas à chercher la conciliation des inconciliables ? Je crois, après d'autres, en voir les raisons lointaines — il y en a de plus proches — dans la nature même de l'héritage spirituel que nous ont transmis deux mille ans d'histoire.

Deux mille ans d'histoire qui ne sont point à refaire, mais dont le spectacle peut nous aider à mieux apercevoir ce qui nous manque. Après quoi, la tâche quotidienne nous met en présence d'une situation de fait où il n'y a plus à considérer le passé et dont il s'agit de tirer le meilleur parti possible. Nous ne sommes pas devant elle tout à fait impuissants. A un défaut interne et fondamental, mais qu'on peut pratiquement oublier, l'absence d'un principe régulateur, il y a des remèdes partiels, applicables du dehors. Je crois que, dans l'ordre des études, le principal consiste à maintenir le plus possible la liaison entre les diverses parties du savoir que l'enseignement distribue, de façon à créer ou à préserver en quelque mesure dans les esprits ce sentiment des rapports, ce sens des proportions, où consiste essentiellement la culture. Toute science, même la plus spéciale, une subdivision de l'électro-chimie, peut être enseignée avec hauteur et ampleur de vues, avec le sens des rapports et des ensembles ; cela dépend de celui qui l'enseigne. Mais certaines disciplines, de par leur objet même, se prêtent mieux que d'autres à faire entendre que, dans les créations de l'esprit et les œuvres des hommes, tout se tient. Ce sont celles qui portent sur l'histoire des idées, car les idées, elles, portent sur toutes choses.

L'histoire de la philosophie est une de ces disciplines. Qu'on la conçoive comme l'histoire des problèmes, ou comme celle des écoles, ou comme celle des grands penseurs, on a toujours affaire à une vie de l'esprit qui se poursuit à travers les siècles, en se créant, sans doute, au fur et à mesure des besoins, ses procédés spéciaux et son langage technique, mais qui, sous cet appareil abstrait, s'attache en réalité à des objets propres à intéresser directement le commun des hommes. Pour prendre un exemple, d'ailleurs banal, aucun problème ne paraît au premier abord aussi purement scolaire, scolastique, que celui qui, sous le nom de « querelle des universaux », divisa les docteurs du moyen âge

en « réalistes » et « nominalistes ». Les universaux, c'est-à-dire celles de nos idées générales que nous appelons le genre, l'espèce, etc... correspondent-elles à des réalités objectives ou ne sont-elles que des abstractions de notre esprit, simplement fixées par des noms ? Tel est le problème réduit à sa plus simple expression. Or, dès qu'on y regarde d'un peu près, on voit que, du fait des objets auxquels il s'applique inévitablement, il acquiert une portée immense. Appliqué à l'homme, il revient à dire : existe-t-il une humanité, une espèce humaine, ou n'y a-t-il que des hommes ? Ce qui conduisait, par exemple, à demander : le péché originel est-il le péché d'un homme ou le péché du genre humain, de la nature humaine en soi et comme telle ? Et si on étendait la question aux concepts de substance ou d'essence, elle mettait en cause, avec celle des natures et personnes divines, c'est-à-dire de la Trinité, et par suite de l'Incarnation, des sacrements, de la présence réelle, tous les grands dogmes, toute la théologie chrétienne, donc toute la foi de l'Eglise ou des églises, donc toute la destinée de celles-ci dans l'histoire. Et l'on voit qu'au fond, sous des formes ou des noms différents, ou de façon plus ou moins latente, elle n'a pas cessé de se poser jusqu'à nos jours, où on pourrait la retrouver non seulement en théologie et en philosophie, mais, sous des aspects plus familiers à chacun, dans l'idéologie politique et sociale. Liberté, Egalité, Justice, Progrès, sont-ce là autre chose que des façons d'universaux ?

Cette brève indication peut suffire. Montrer le lien des problèmes, sous l'apparent isolement de celui-ci, ses multiples attaches avec d'autres, sous l'apparente usure ou désuétude de celui-là son actualité ; montrer surtout que tout ce qui est dit « philosophique » est en même temps et par là-même religieux, esthétique, moral, social, pratique, — car une idée n'est dite « philosophique » qu'à cause de la forme abstraite qu'elle revêt nécessairement pour devenir générale ; dans son fond elle concerne toujours chacun de nous, fût-ce à notre insu — ; en somme, dégager d'une matière, qui d'ailleurs s'y prête par elle-même, ce qu'elle contient de généralement humain : c'est là le genre de services que l'histoire de la philosophie, envisagée comme contribution à la culture, est susceptible de rendre. C'est à lui en faire rendre quelques-uns que je m'appliquerai dans la mesure de mes modestes moyens.

PIERRE GODET.