

113 04672 x + 03

NIETZSCHE & JACOB BURCKHARDT

LEUR PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

PAR

CHARLES ANDLER

Document



0000005762323

NIETZSCHE ET JACOB BURCKHARDT :

LEUR PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ¹

Il faut, quand on parle de l'amitié qui a uni Jacob Burckhardt et Nietzsche, faire un grand effort d'impartialité. Ils ont tous deux des admirateurs qui tenteront d'accaparer pour l'un ou pour l'autre, à l'exclusion du rival, le mérite d'une œuvre entreprise par eux en commun. Représentons-nous ce que fut, dans la vie réelle, cette amitié. Burckhardt était le plus ancien de beaucoup, cinquantenaire déjà quand Nietzsche avait vingt cinq ans ; et la déférence de Nietzsche pour son aîné ne se démentit jamais. Cette différence d'âge pourtant ne crée pas entre eux une inégalité trop grande. Nietzsche, de bonne heure, eut une prédilection pour les hommes âgés, ne se sentait à l'aise qu'avec eux et ne trouvait que chez eux la maturité qu'il fallait pour entendre et juger sa pensée nouvelle. Burckhardt, de son côté, se prit tout de suite de sympathie pour ce groupe de jeunes amis : Nietzsche, Erwin Rohde, le baron de Gersdorff, où il devinait une des forces intellectuelles de l'avenir. De Nietzsche il dit que « jamais les Bâlois ne reverront un maître pareil ² ». Sans doute l'éloge n'est pas excessif, ni même considérable, puisqu'il concerne l'activité de Nietzsche à l' « Institut pédagogique », où étudiait l'élite des lycéens qui se préparaient à entrer à l'Université. « Un bon maître d'école », voilà tout ce que reconnaissent, au premier abord, les plus sympathiques, en celui qui souffre de la détresse de toute l'humanité et se croit l' « éducateur » de ses contemporains ! Cet éloge attristait

1. Cette étude fait partie d'un ouvrage en préparation sur *Frédéric Nietzsche, sa vie et sa pensée*.

2. Nietzsche à Gersdorff, 26 sept. 1875. (*Correspondance*, t. 1, 218).

Nietzsche¹. Mais sous la discrétion de l'éloge décerné par Burckhardt on sent l'estime profonde d'un homme naturellement rude et réservé. Nietzsche et Jacob Burckhardt se connurent bien. Le sujet le plus fréquent de leurs entretiens, ce furent les Grecs. Dès 1871, il fut certain « qu'on pouvait apprendre maintes choses là-dessus à Bâle² » ; mais l'étude de la civilisation grecque les conduisit à une notion générale nouvelle de toute civilisation. Nietzsche savait que, dans cette étude, Jacob Burckhardt avait une notable avance. C'est pourquoi, comme un simple étudiant, il vint s'asseoir aux leçons de Burckhardt sur « la grandeur historique », et à son cours introductif aux études d'histoire³. Toutes les semaines alors ils confrontaient leurs pensées et vérifiaient, par une commune étude des faits, leur conviction doctrinale. Sur les croyances fondamentales ils étaient d'accord. Un esprit schopenhauérien pénétrait tout l'enseignement de Burckhardt ; mais il y était latent. Burckhardt, au dire de Nietzsche, était de ceux « qui se tiennent sur la réserve par désespoir⁴ ». Il lui manquait, au jugement de Rohde, « la force de nourrir une illusion salutaire⁵ ». Il était l'intellectuel pur, en qui la faculté critique s'est hypertrophiée. Son stoïcisme était très pur, mais un peu passif. Il n'altérait pas la vérité, mais parfois, disait Nietzsche, il la taisait, et ne trouvait pas le courage de lutter pour elle⁶. Cette « vérité » était alors, pour Nietzsche, le schopenhauérisme. Burckhardt, plus mûr, distinguait entre la vérité de la science, méthodiquement acquise, et la certitude morale des croyances personnelles. Il ne se croyait tenu de s'exprimer que sur ce qu'il tenait pour vrai scientifiquement. Il ne se laissa pas entraîner par la fougue impatiente de ses jeunes amis. Son schopenhauérisme le servait, en ce qu'il lui imposait l'obligation scrupuleuse de voir les faits d'un regard clair et avec une intelligence impassible. Mais son pessimisme était littéral et strict, était « désespoir ». De telles croyances sont discrètes, et Burckhardt en gardait la confiance pour de rares intimes. C'est pure inexpérience et confusion juvénile, si Nietzsche s'étonne de sa faible ardeur de prosélytisme. Burckhardt était une profusion vivante d'idées claires. Il débordait

1. Nietzsche à Rohde, 7 oct. 1875 (*Corr.*, II, 510).

2. Nietzsche à Rohde, 20 déc. 1871 (*Corr.*, II, 277).

3. Nietzsche à Gersdorff, 7 nov. 1870 (*Corr.*, I, 404).

4. Nietzsche, *Fragments posthumes*, *Werke*, X, 460.

5. Rohde à Nietzsche, 24 mars 1874 (*Corr.*, II, 453).

6. Nietzsche à Gersdorff, 7 nov. 1870 (*Corr.*, I, 404).

de raison caustique, mais cachait son sentiment. Au demeurant il était ouvert à toute pensée, prenait de toute main avec reconnaissance, empruntait aux plus jeunes sans morgue et avouait sa dette sans jalousie.

Dans cette œuvre qu'ils ont élaborée ensemble, à savoir une interprétation neuve de la civilisation grecque et de toute civilisation, pouvons-nous établir ce qui est dû à l'un ou imputable à l'autre? Il y faudrait un petit livre. Il y a cependant des faits tangibles. Il est matériel que le livre de Burckhardt sur la *Civilisation de la Renaissance italienne* est antérieur à l'arrivée de Nietzsche et que l'érudition italienne de Nietzsche est de seconde main. Si, ultérieurement, par fulgurations, des vues érudites sur la Renaissance italienne traversent les écrits de Nietzsche, dont la ressemblance avec Burckhardt nous paraisse frappante, nous aurons de bonnes raisons de penser que Nietzsche ne les crée pas, mais que ce sont des réminiscences émergées, à son insu, du fond d'idées qu'il prit à Jacob Burckhardt. Nous possédons aujourd'hui ce cours d'*Introduction aux études historiques*, dont Nietzsche fut l'auditeur exact et cette conférence sur *la Grandeur en histoire* qui l'a tant saisi¹. Nous possédons le grand cours sur l'*Histoire de la civilisation grecque*² dont Nietzsche se fit remettre, par différents étudiants, des rédactions étendues³. Comment reconnaître, dans la trame burckhardtienne, le fil des idées d'emprunt qui peuvent venir de Nietzsche? Mais tout d'abord il semble bien que la structure générale du système est toute de Burckhardt. Il paraît assuré aussi que Burckhardt cite toujours ses sources, quand il emprunte. C'est par des allusions transparentes qu'il lui arrive de saluer Nietzsche au passage. Jamais il n'a parlé de « cette mystérieuse origine », qui fit naître la tragédie « de l'esprit de la musique », sans désigner en termes immédiatement reconnaissables l'écrivain qui a tenté cette explication du tragique. De son côté Nietzsche, dans sa correspondance, s'est félicité surtout de voir son interprétation du « phénomène dionysiaque », qui donna tant à penser à Burckhardt, passer définitivement dans l'enseignement de son

1. M. Jacob Oeri a publié ces leçons sous le titre de *Wellgeschichtliche Betrachtungen*, von Jacob Burckhardt, 1905.

2. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 vol. posthumes édités par Jacob Oeri, 1898-1902.

3. Nietzsche à Gersdorff, 21 juillet 1875 (*Corr.*, I, 214). Nietzsche relut encore le cours de Burckhardt en 1877. V. Lettre à Malwida de Meysenbug, 5 juin 1877 (*Corr.*, III, 545).

ami. Il ne paraît donc pas imprudent de délimiter ainsi la part de chacun. L'idée générale que Burckhardt se fait des civilisations, du rôle et de la fortune dans les sociétés humaines des grands hommes, la notion qu'il s'est faite de la Grèce, lui appartiennent en propre ; et Nietzsche chez qui ses idées se retrouvent, tout d'abord sans modification, les lui doit. Mais il faut réserver l'interprétation de la vie intellectuelle des Grecs, et notamment la théorie de l'origine du tragique, qui est l'apport évident et probablement unique de Nietzsche. Assez de propositions secondaires sont modifiées par cet unique contact de la thèse nietzschéenne pour que l'influence de Nietzsche sur Burckhardt reste, malgré tout, très considérable.

Au total, il ne paraît pas douteux que Nietzsche, jusqu'à l'heure où s'est dessiné en lui son troisième système, n'ait été sous la dépendance intellectuelle de Burckhardt. Il se détache de lui peu à peu. Je serais enclin à penser que quelques-unes des déformations mentales dont s'accompagne, selon sa terrible *II^e Intempestive*, l'abus des études historiques, ont été étudiées par lui sur ses amis Jacob Burckhardt et Franz Overbeck. Alors sa préoccupation fut de découvrir une médication qui le mit à l'abri. Plus tard, quand il trouva sa synthèse nouvelle, il nia, avec une force de négation préméditée, quelques-unes des théories sur lesquelles, durant les années bâloises, il était tombé d'accord avec Burckhardt. Mais il y en a d'autres auxquelles, jusqu'au bout, il reste tenacement attaché.

I

LES FACTEURS PRINCIPAUX DE LA CIVILISATION

La méthode de Jacob Burckhardt est, en apparence, dénuée de prévention. Il étudie l'État, la religion, la culture intellectuelle des peuples dans leurs rapports. Il se demande comment ils se conditionnent. C'est le plus libre disciple de Montesquieu que le xix^e siècle ait connu, et, pour son temps, le plus instruit. Mais on s'aperçoit bientôt qu'il a un sentiment puissant et qui prédomine : sa défiance de l'État et de la religion.

Il dénonce les religions, bien que toute culture intellectuelle

soit issue d'elles, comme des forces qui tendent à s'emparer de toute la culture ; et il dénonce les organisations ecclésiastiques comme des pouvoirs qui tendent à supplanter tout pouvoir¹. Ce qui a fait la singulière liberté d'esprit des Grecs et des Romains, c'est que chez eux la religion était politique et traduisait les besoins de la cité. Ils échappèrent ainsi au danger grave d'une civilisation gouvernée par l'idée du « sacré ». Car cette idée, une fois ancrée, pénètre aussitôt les moindres actes de la vie ; et les peuples qui ont été une fois pliés à cette servitude de l'âme peuvent accomplir de grandes choses : ils sont impropres à la liberté. L'idée du « sacré » vicie leur intelligence pour toujours. Avant tout, la caste « sacrée » usurpe le pouvoir de décréter le savoir permis, l'art permis. Toute activité et toute pensée individuelles sont réputées criminelles devant les grands despotismes hiératiques qui ont fondé les États religieux de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse. Ce qu'ils atteignent du premier coup, c'est le « style », c'est-à-dire cette marque commune et cette unité qui décèlent une même pensée présente dans toutes les formes de l'activité matérielle et morale.

Mais la plus noble des facultés humaines, la faculté de se rajeunir, leur fait défaut². Ils produisent tout ce que peut créer de grand la répétition indéfinie des mêmes formes monumentales. Les arts et les sciences chez eux sont précoces ; mais ils sont stérilisés aussitôt par le mystère qui enveloppe le savoir et par l'interdiction de toucher aux formules saintes³. Qu'il s'ajoute à tout cela une religion attachée à la notion d'un « au delà », la contemplation triste et l'ascétisme paralyseront à jamais l'énergie d'un tel peuple. L'Égypte n'a jamais été qu'une vaste nécropole. Ce grand dessèchement de la sève vitale, voilà ce dont a péri la civilisation grecque, lorsque, à Byzance, par l'avènement de la religion chrétienne, triompha la croyance en un « au delà » immatériel, où la prière en communication des prêtres accueille les âmes ou dont elle les bannit. Pour Burckhardt, c'est la péripiétie la plus considérable de la vie de l'Occident. Car à dater de là, il n'y a plus d'événement moderne où ne se mêle la considération du surnaturel et l'intérêt d'une caste de prêtres qui en revendiquera la défense, intolérante de toute

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 97.

2. *Ibid.*, p. 85.

3. *Ibid.*, p. 106.

innovation, révoltée contre les États qui ne lui prêtent pas le secours du bras séculier, amie de ceux-là seulement qu'elle trouve disposés à exercer, pour elle, des persécutions.

Nietzsche, à l'époque tardive où il écrira le *Wille zur Macht*, gardera cette haine de la discipline religieuse qui énerve les peuples, du mensonge sacré qui invente par delà le réel un Dieu chargé d'appliquer exactement le code de la prêtrise¹, de cette philosophie presbytérale qui fait de la vie recluse des prêtres le modèle de la vie parfaite, tandis que la vie profane est l'objet à la fois du mépris public et de la mésestime intérieure des consciences humiliées. Toute cette mort du bonheur, cet étiolement de l'énergie vitale, qui est le propre de la civilisation chrétienne, Nietzsche l'a imputé à « l'esprit prêtre » (*Priester-Geist*), et à ce grand héritage de débilité qui vient de la discipline empruntée par le christianisme aux théocraties immobiles de l'Orient ancien, et à l'Égypte tout d'abord². Mais c'est là une idée centrale de la doctrine de Burckhardt.

C'est pourquoi Nietzsche, comme Burckhardt, a suivi avec sympathie l'État moderne dans son effort pour remédier à cette pétrification sacrée qui fige à tout jamais les peuples gagnés par le maléfice des religions. Ni l'un ni l'autre ne pouvaient, puisqu'ils restaient bons Wagnériens et Schopenhauériens orthodoxes, être des admirateurs de l'État. Il ne fait pas bon, Burckhardt l'insinue à de fréquentes reprises, regarder de trop près les origines de l'État et la façon dont il s'acquitte de sa tâche. Ce qu'on voit, c'est que l'État est né de luttes terribles. La physionomie brutale qu'il garde aujourd'hui même atteste un long passé de sanglantes crises³. Que son origine et sa fonction première soit une organisation de classe instituée par quelques bandes de proie sur une multitude vaincue, Burckhardt, sans oser dire que ce soit le cas le plus général, l'admet comme le cas le plus fréquent. L'État accomplit une besogne de force, soit au dedans, soit au dehors : Schopenhauer l'avait dit. Toutes les définitions hégéliennes qui lui demandent de travailler à « réaliser la moralité sur la terre » lui paraissent méconnaître l'infirmité de la nature humaine. La moralité appartient au for intérieur. C'est beaucoup que l'État maintienne par la force le pacte qu'il a imposé aux individus et par lequel il les

1. Nietzsche, *Wille zur Macht*, édition de poche, § 441.

2. *Wille zur Macht*, § 143.

3. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 29.

— 7 —

contraint à observer entre eux une trêve dénuée de violence et de fraude trop évidente¹. Ainsi l'État a sa justification dans la somme de brutalité qu'il prévient par la crainte. Mais en lui-même il est force, et « la force est de soi le mal² ». Il a une tendance naturelle à s'agrandir, à soumettre autrui. C'est un fait général et qui revêt comme l'aspect d'une fatalité. Les peuples et les dynasties, dans cette gestion de l'État, sont également avides d'étendre leur domination. Il y a là comme une loi humaine, observée par Burckhardt et que Nietzsche généralise. Ce que veulent une nation et un État, dit Burckhardt, c'est la puissance. De là les grandes agglomérations des temps modernes, l'État centralisé d'un Louis XIV, d'un Frédéric II. On trouve sans doute des prétextes ; la mode est aujourd'hui d'en trouver d'économiques : comme de faciliter le commerce, concentrer des efforts épars, de simplifier le trafic compliqué, de créer ainsi de la liberté³. D'autres disent que la civilisation supérieure a un droit naturel à s'assimiler les inférieures, attribuant une mission providentielle aux nations viriles qui se sont assurées l'avantage de la force. Qu'il y ait dans les grandes nations une concentration des ressources et des possibilités d'action que ne connaissent pas les petites, Burckhardt est trop historien pour le contester. La vie sociale est si ingénieuse qu'elle trouve à se déployer même au milieu des ruines et des vastes défrichements que cause le passage brutal d'une grande conquête. La liberté et la culture s'insinuent ainsi dans les interstices que laisse l'œuvre de force. Mais ce que Burckhardt hait, c'est l'hypocrisie par laquelle la nation et l'État se donnent cette mission qu'ils n'ont jamais eue, et tirent gloire de résultats qui ne sont pas leur mérite. Ce qui est le fait de l'État, c'est la passion de s'arrondir, de défier autrui. *In erster Linie will die Nation vor Allem Macht*⁴. C'est cette « jouissance désolée » et vide de la force (*blosser öder Machtgenuss*)⁵, que l'État donne à ceux qui participent en quelque mesure à sa gestion. Schopenhauer avait transmis à Nietzsche la notion claire de la vulgarité de l'État, et de cette grossière ou sanglante besogne qu'il accomplit au dedans. Avec Burckhardt, à présent, l'État apparaît

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 33. Nietzsche dira : « Die Macht, die immer böse ist. » *Ouvrages posthumes*, IX, p. 152 (fragment de 1870-71).

3. *Ibid.*, p. 36.

4. *Ibid.*, p. 96.

5. *Ibid.*, p. 94.

comme un monstre froid, avide de déchirements ; et Nietzsche, lui, en veut à l'État de son hostilité foncière à la culture. Mais ce grand fait lui imposa : les hommes, quand ils s'associent pour une besogne qui marque dans l'histoire, ne songent qu'à des œuvres de force. Cette remarque reste gravée dans sa mémoire. Il n'en tire pour l'instant aucun parti. Il faut remarquer seulement que l'œuvre militaire de l'Allemagne en 1870 ne le trouve pas aussi indigné que Burckhardt. Il assiste à ce spectacle avec un pathétique hégélien, déçu sans doute après coup de voir les Allemands si indifférents à compléter leur victoire par une œuvre de civilisation digne d'eux. Mais ce qui, pour Burckhardt, était un résultat historique, est pour Nietzsche une leçon de choses apprise au contact des régiments allemands et des dirigeants qu'il a connus. « Ce que veut une nation, c'est avant tout la force », Nietzsche le pense comme Burckhardt, et si ce sont des hommes d'élite en qui l'instinct foncier se réduit ainsi à l'appétit de dominer, combien davantage les simples, et les fauves, la vie élémentaire, et toute vie. Emerson le constatait avec joie. La vie à laquelle il pensait était une expansion de sentiments, compréhensive, surabondante, fraternelle. Comment cette doctrine d'Emerson s'est-elle transposée dans Nietzsche jusqu'à devenir celle de la volonté d'être « fort » ? Le réalisme vrai vint à Nietzsche des leçons de l'histoire.

Mais quel sens peut avoir, dans Burckhardt ou dans Nietzsche, la protestation humaine contre cette œuvre inéluctable de la force ? Car nous verrons comment Nietzsche à l'époque de la *III^e Intempestive*, sait faire un mérite à un historien, de ne pas tomber dans la bassesse d'une pure et simple justification du réel. Il y a là certainement une survivance de sentimentalité schopenhauerienne ; et, croyons-nous, un résidu d'une autre pensée de Burckhardt. L'histoire n'a pas à enregistrer que des œuvres de force ; et si l'État n'est jamais admirable, du moins n'est il pas, en tout, également odieux. Quelle forme d'État préfère Burckhardt ? Il le dit avec discrétion, mais on voit que ce sont les petites démocraties, les cités grecques, les communes du moyen âge, les villes italiennes de la Renaissance. Et à cela sa nationalité suisse se reconnaît. C'est qu'il se préoccupe de savoir comment la civilisation peut naître sans être menacée par la force. Dans un petit État, le despotisme est impossible, car un petit État en meurt. Ce qui fait la marque des petits États, c'est qu'il leur est

nécessaire de faire participer à la liberté le plus grand nombre possible de citoyens. Avec l'initiative individuelle, la civilisation est assurée ; et quand il n'y aurait que cela pour justifier les petits États, ils compensent par là tous les avantages matériels qui ne sont réservés qu'aux États géants, sans oublier la force elle-même¹. Mais une telle doctrine est une doctrine idéaliste, et elle suppose qu'on ait le mépris de ce qui n'existe que par cette raison triomphante d'être réel et de prédominer. Il est bien évident que l'histoire pure, dont la fonction est seulement de comprendre, s'éloigne de cette façon de penser. Une prédilection s'accuse donc chez Burckhardt, qui est toute personnelle. A tout ce qui est puissance d'immobilité, aux grandes constructions matérielles et métaphysiques, qui unissent les hommes pour les œuvres prodigieuses parfois de la force et de la croyance, mais qui détruisent en eux la personnalité, il préfère l'épanouissement des énergies intérieures de l'homme, et pour lui il n'y a pas d'autre définition de la civilisation que cette floraison spontanée de créations de l'esprit, où la contrainte n'est pour rien.

Ceci nécessite une autre estimation des choses que celle qui envisageait la simple puissance du fait et l'étendue des phénomènes. Toute sa philosophie de la *grandeur historique* est conditionnée par cette foi en la valeur de ce qui atteste ou suscite une forte vie intérieure. En tête donc de cette philosophie, cette maxime : *Grösse ist zu unterscheiden von blosser Macht*². Ce qu'il faut viser à créer, c'est une civilisation qui soit une pépinière de grands hommes ; et l'on n'est pas grand parce qu'on est heureux dans ce monde, parce que l'on a été un militaire victorieux, ou que d'une façon matérielle on a amené un changement dans la destinée de beaucoup³. Faut-il dire que le grand homme soit hostile à l'emploi des moyens matériels ? Il ne faudrait pas prêter à Burckhardt ce moralisme attendri. Il est un grand immoraliste déjà parce qu'il sait que la moralité n'est pas la civilisation. La moralité traditionnelle s'attache trop à « dompter l'individu » pour que la culture vraie ne lui soit en aversion par tout ce qu'elle suppose de variété, de « bigarrure », de mépris pour les formes consacrées⁴. A un

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 32.

2. *Ibid.*, p. 239.

3. *Ibid.*, p. 240.

4. *Ibid.*, p. 65.

grand homme il faut d'emblée passer les « incorrections », les irrégularités, les infamies de sa vie. Il le faut, d'abord parce que nous sommes moins grands que lui, et que nous ne sommes donc pas ses juges. Dans le fait, et quand même quelques rigoristes garderaient pour les crimes des héros leur sévérité, la foule n'a aucun souci de leur appréciation. La multitude pour qui le génie travaille ne lui reproche pas les moyens dont il use. Elle les lui passe et elle les oublie ; et il n'y a pas de souffrances qu'elle ne lui pardonne de lui avoir imposées, pourvu qu'il l'ait menée au but où tendait son instinct obscur. Si Napoléon III avait accompli une œuvre aussi glorieuse que Napoléon I^{er}, croit-on qu'on ne lui eût pas passé le crime de décembre ¹ ? Dans ce culte que les peuples vouent à leurs grands hommes, sans leur savoir mauvais gré d'en avoir été martyrisés, il apparaît que le grand homme a une fonction sociale. Son rôle est « d'accomplir une volonté qui dépasse celle de l'individu ² ». Ce que la foule des hommes d'un temps ou d'un pays ne conçoit peut-être pas clairement, ce qu'elle appelle d'une aspiration confuse, le génie le réalise d'un acte sûr. Une solidarité mystérieuse existe entre l'égoïsme qui pousse cet individu d'élite et l'intérêt ou la pensée de la collectivité qu'il conduit.

Burckhardt essayera-t-il de définir, de dévoiler les moyens d'action dont dispose un grand homme ? Il ne serait pas alors schopenhauérien. Il sait au contraire que le vouloir profond qui unit entre eux les individus à leur insu ne livre pas son secret. Si le génie est vraiment l'interprète de cette volonté collective, ses racines plongent plus profond que ne saurait atteindre notre investigation rationnelle : *Die wirkliche Grösse ist ein Mysterium* ³. Ce qu'on voit le mieux si l'on essaie de suivre à la piste la démarche du génie, c'est la facilité prodigieuse de l'intellect, pour qui toute complication s'évanouit ; qui voit clair dans la pire confusion, qui discerne les moindres détails avec la même sûreté que les ensembles, et qui surtout avance, avec une certitude inexplicable, dans l'appréciation exacte des réalités. Nulle apparence ne le trompe, nulle vaine clameur, nulle mode. L'opinion ameutée ne l'induit pas en erreur sur ce qui sera la résistance réelle ou ce qui restera fanfaronnade pure. Il évalue exactement les forces vives ; il sait comment

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 247.

2. *Ibid.*, p. 244.

3. *Ibid.*, p. 242.

et quand elles atteignent leur limite d'action ; et, de son côté, devine impeccablement l'instant d'agir. Sa volonté est si vigilante qu'elle ne perd jamais une occasion d'être souveraine¹. Mais principalement aussi c'est cette volonté qui est décisive ; et le génie, pour Burckhardt, est donc une volonté concentrée, énorme, sûre, et dont la fascination magique entraîne de gré ou de force, dans une admiration dénuée de résistance, la masse des hommes². Nietzsche, le Nietzsche sceptique des *choses humaines, trop humaines*, essaiera d'approfondir le mystère de cette action magique ; et c'est elle qui fera le sortilège le plus inexplicable de son Zarathustra.

Après cela le goût de la lutte, le besoin de vivre dans la tempête, le choix du danger et de la guerre, quand la paix ou le compromis seraient possibles, à seule fin d'imposer l'œuvre pour laquelle il se sent fait. Parmi les disciplines que Nietzsche considérera comme indispensables à la production d'une grande œuvre, il y aura ce précepte d'affronter constamment le risque le plus grand, l'effort le plus douloureux, la vie la plus dangereuse. Mais c'est là *la force d'âme*, telle que l'avait définie Burckhardt³, à laquelle Nietzsche discrètement essayait de joindre cette autre qualité plus haute, et dont l'absence fait la vulgarité des « grands actifs », l'art d'abdiquer pour rester pur, la force de renoncer par délicatesse et par bonté intérieure aux avantages d'une situation acquise afin de se consacrer à une œuvre désintéressée. Mais cela, qui est la *grandeur d'âme*, est le privilège de ceux qui ne touchent pas aux besognes de conquête matérielle.

Au total, il résultait pour Burckhardt de la considération des siècles que les grands hommes ont dans la vie des peuples un rôle nécessaire. Ce qui les fait grands, Burckhardt n'essayait pas de le dire. Cela fait partie du plan obscur que poursuit, indépendamment de notre pensée, le vouloir qui anime l'univers ; et ce vouloir porte un nom par analogie avec le nôtre, mais la ressemblance s'arrête là. Il n'est pas question pour une conscience humaine de pénétrer jusqu'aux profondeurs où s'élaborent les destinées du monde. Être « grand », c'est participer d'un mystère, et le caractère le plus évident de l'homme supérieur c'est cet aspect énigmatique dont il est revêtu

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 234-236.

2. *Ibid.*, p. 222, 236.

3. *Ibid.*, p. 236.

aux yeux de l'intelligence. Mais ce qui est non moins certain, c'est que le vouloir de l'univers se propose, quand il engendre le génie, une œuvre qu'il ne pourrait pas réaliser sans lui. En sorte que le second caractère évident de la supériorité, c'est que rien ne la remplace¹. Personne n'est indispensable, dit le vulgaire, et il a raison pour les hommes du vulgaire. Mais les hommes dont malgré tout on ne peut se passer, sont grands.

Il est vrai qu'on peut se demander comment se constate cette qualité de l'homme supérieur d'être indispensable. C'est une difficulté qui embarrasse Burckhardt comme elle a toujours arrêté les historiens. A supposer que l'on ait des raisons de croire que la marche des choses se fût effectuée d'une façon nécessairement différente, sans l'action de certaines qualités personnelles, sans cette plénitude d'intelligence et cette volonté torrentielle qui fait l'homme supérieur, comment prouver que c'est cet homme qui était indispensable? Et si une situation donnée appelle, d'un besoin urgent, de certains hommes, comment prouver que l'humanité n'ait pas tenu en réserve d'avance une multiplicité d'hommes pareils en presque tout, dont l'un sera forcément élu, si l'autre fait défaut? Question qui, sans doute, vient à préoccuper Burckhardt². Elle est assez embarrassante pour l'amener à conclure qu'en effet nous ne pouvons pas toujours *prouver* qu'un homme a été indispensable. Mais tout d'abord il nous suffit que nous puissions le prouver quelquefois; et ensuite il ne faut pas se représenter trop fournie cette réserve de grands hommes où la nature va chercher les remplaçants de l'œuvre d'élite. A l'inverse de Nietzsche qui aura une tendance à admettre une folle prodigalité des ressources naturelles, Burckhardt s'imagine que les voies de la nature sont parcimonieuses (*die Natur verfährt dabei mit ihrer bekannten Sparsamkeit*³). Non seulement il ne se la représente pas riche, mais il la croit gauche. Elle est impropre à susciter avec une abondance drue la vie supérieure. Mille dangers constamment étouffent cette vie en germe. La croissance du génie, à supposer qu'il soit venu au monde avec la plénitude de ses moyens, n'est pas assurée; et quand on le supposerait épanoui, adulte, il y a encore mille causes qui le font méconnaître. L'État et la foule s'en-

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 213.

3. *Ibid.*, p. 214.

tendent également mal avec le génie; l'État parce qu'il le trouve insuffisamment obéissant; la foule parce qu'elle le trouve trop différent d'elle. Et pourtant il y a des moments où tout plie devant l'homme supérieur. Il se trouve des besognes pour lesquelles il est qualifié seul; et le jeu naturel d'une sorte de gravitation fait que spontanément le plus qualifié se place au centre où il est nécessaire à l'équilibre social. L'État lui-même ne lui résiste plus, et le besoin de soumission, aussi naturel à la foule que son besoin vain de clabauder et de railler, facilite encore sa tâche¹. Il s'est passé, dans les profondeurs du sentiment collectif des hommes, quelque négociation secrète entre leur besoin urgent et cette force individuelle prodigieuse qu'on appelle un individu supérieur. Le voici à sa place et déployant le ressort de sa volonté; et, du coup, on sent que la destinée collective est transformée.

Il n'est donc pas possible d'être grand en toutes choses. Les travaux de l'intelligence pure ne comportent pas tous une supériorité. On devine quelque chose de l'esprit qui inspirera à Nietzsche la *III^e Intempestive*, quand on lit chez Burckhardt qu'un historien ne peut être grand. Laisser défiler devant soi le réel, être le premier à le constater, ou à découvrir dans les archives la trace de ce qui fut, cela peut être un mérite, mais n'a pas de grandeur. Est grand dans la science quiconque découvre une loi importante de la vie; et l'histoire n'a jusqu'ici découvert que des lois partielles et contestables. Elle n'a encore rien fait pour nous aider à vivre, puisqu'elle n'asseyait pas encore de résultats généraux et assurés. Découvrir que le soleil ne tourne pas autour de la terre, voilà certes une découverte grande, et la pensée humaine est émancipée depuis lors. On peut accorder à Burckhardt qu'une ère nouvelle de civilisation commence avec une découverte de cette importance. Mais ne reconnaît-on pas la prévention philosophique dans cette remarque: « C'est avec les grands philosophes seulement que commence le domaine de la grandeur vraie, unique, que rien ne remplace; le domaine de la force anormale, de la personnalité dévouée à ce qui est général² »? Et à côté des philosophes il place les poètes et les grands politiques. Leur fonction à tous est de prendre conscience de ce qui, obscurément, tourmente les foules; la fonction des poètes est de l'exprimer en symboles lumineux et

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 244, 251.

2. *Ibid.*, p. 248.

sonores. De cela seul qu'une idée ou une forme nouvelle puisse surgir dans une pensée de philosophe ou d'artiste, il suit que quelque chose de profond est changé dans la conduite des hommes. Car cette idée et cette forme n'émergerait pas sans un obscur besoin qui l'a appelée et qui est le besoin des foules. Lentement ainsi, à travers les affirmations discontinues et ténues de Burckhardt, une pensée filtre : il n'y a pas de hasard absolu dans l'apparition des hommes de génie. Une nécessité les sollicite ; il faut admettre que la conscience des hommes plonge comme dans une nappe souterraine de vouloir vague et collectif et que de certains esprits descendent, les yeux ouverts, dans cette profondeur. Ces esprits ont, pour toujours, la vision de ce qui est éternel dans la vie d'un peuple. Les penseurs découvrent ainsi, par explorations successives, les régions de l'âme ; et les hommes d'action réalisent les conditions extérieures sans lesquelles une civilisation n'est pas possible. Mais, dans l'un et dans l'autre domaine, ceux-là seuls sont grands qui ont fait passer un peuple d'une phase de civilisation à une autre phase. Des crises terribles marquent « les épousailles des temps anciens avec l'ère nouvelle » ; et l'homme de génie en est le premier rejeton.

Avons-nous eu tort de soutenir que la préoccupation foncière de cet historien en apparence impassible est métaphysique ? Mais cette thèse de la communion entre le vouloir de génie et le vouloir de la foule, Nietzsche la reprendra ; et nous aurons à dire comment il essaie de concevoir cette mystérieuse solidarité, quand Burckhardt seulement l'affirme nécessaire et inconcevable.

Il reste que pour Burckhardt la civilisation, si elle tient à la possibilité de sélectionner le génie, doit avoir des destinées fragiles. Comment admettre que la crise nécessaire, d'où doit sortir le grand homme, soit féconde à coup sûr ? N'y a-t-il pas aussi des avortements, des périodes où il y a pénurie d'hommes ? Une société entière peut périr de cette disette ; mais qu'est-ce donc qui force l'univers à garantir l'existence d'une société ? Ça été là une difficulté que Burckhardt a très bien vue. Il a reconnu qu'il y a des besoins sociaux qui cherchent leur grand homme sans le trouver, et qu'il y a peut-être des grands hommes pour des besoins non encore manifestes. Quelle effusion, chez un historien, que sa plainte sur la « platitude du temps présent », et que cette confession de l'espoir qu'il nous faut mettre en un « sauveur » qui

viendra de nuit.'? Nous n'ayons à lui confier que notre souffrance et la grande misère morale de notre vie de labeur ploutocratique; nous ne voyons clair aucunement dans un avenir d'émancipation, auquel nous tenons pourtant d'une espérance obstinée. Burckhardt pense que périodiquement les sociétés ont de tels élancements et des périodes critiques de désir. Comment arrivent-elles à changer, et à trouver la formule de délivrance? C'est qu'elles fondent instinctivement des institutions de salut et de médication. Elles inventent une façon de capitaliser les efforts qui permettent de faire fructifier à coup sûr leurs espérances. Elles créent spontanément des centres où naissent en foule les hommes supérieurs. Ce grand problème platonicien, que Nietzsche reprendra : « comment créer à volonté le génie? », Burckhardt observe, par la méthode historique, comment les sociétés vivantes le résolvent; et Nietzsche est ici son auditeur attentif. Burckhardt se dit qu'il faut observer la nature, pour l'imiter ensuite et l'aider dans l'enfantement d'une élite sur-humaine. Les grandes villes de quelques grands peuples cultivés sont ainsi des matrices de vie géniale. Ce n'est pas que ces villes accumulent toujours plus de moyens *matériels* de culture que d'autres; et le prodigieux outillage scientifique ou industriel de nos capitales modernes ne s'est pas révélé propre à enfanter des supériorités nombreuses. Burckhardt et Nietzsche ne sont aucunement des admirateurs de cet américanisme envahissant. Dans les villes où est éclosé une civilisation supérieure, c'est un autre fait psychologique et social qu'on peut, selon Burckhardt, saisir sur le vif. Il se crée, dans ces villes, un immense préjugé local, un amour-propre démesuré, qui fait que l'on se croit capable et que l'on se croit tenu, en ces villes orgueilleuses, de réaliser toute supériorité. Dans une prodigieuse rivalité, où les facultés de chacun sont stimulées au *maximum*, et où chacun sent les regards de tous fixés sur lui, s'allume alors la fièvre créatrice. Quels sont les peuples, où se sont allumés de tels foyers d'éclosion du génie? La vie entière de Burckhardt s'est passée à le chercher. Il a décrit deux types principaux de civilisation géniale, la civilisation des cités grecques et celle des cités de la Renaissance; il a décrit un type classique de société décadente, c'est Byzance. Nous avons à dire, maintenant, combien sur les Grecs il s'entend avec Nietzsche,

1. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 251.

et il est dès à présent certain que toute la sociologie par laquelle tous deux se sont expliqués la formation de l'élite géniale, a été arrêtée dans ses grandes lignes par Jacob Burckhardt.

II

L'INTERPRÉTATION NOUVELLE DE LA VIE DES GRECS

Burckhardt, que Nietzsche était un peu disposé à considérer comme le modèle de la méthode « objective » et rigoureuse, savait le péril des recherches auxquelles il se livrait. Mais il croyait qu'on n'échappe pas à ce péril ; et l'importance du résultat à découvrir lui paraissait nécessiter une exploration historique pleine de tâtonnements. Il ne croyait pas que la méthode travaille pour nous à la façon d'une machine. La pensée des peuples du passé est enfermée dans des enveloppes dures, difficiles à ouvrir, où une vie cependant demeure latente. Essayer de forcer le secret de cette vie est inutile à qui n'apporte pas un esprit analogue à l'esprit qui, autrefois, s'est donné cette forme. Il faut savoir écouter finement, avec une patience discrète, et on entendra la pensée sourdre des documents : « *ein leises Aufhorchen bei gleichmässigem Fleiss führt weiter* »¹. On peut ne pas aimer ces métaphores littéraires. Elles signifient qu'il faut de l'habitude et du tact, et que la pensée des hommes du passé ne nous est intelligible qu'en fonctions de notre pensée, affinée sans doute et adaptée à des façons de s'exprimer qui ne sont plus les nôtres, mais nécessairement pareille en son fond à la pensée antique, faute de quoi cette pensée du passé nous demeurerait effectivement close à jamais.

Ce qui rassurait Burckhardt sur le danger de cette reconstitution, c'est le nombre immense d'occasions qui s'offrent pour la vérifier. L'histoire des civilisations compense les causes d'erreur inévitables dans le détail, par l'infinité des observations qu'elle accumule et qui se corrigent l'une par l'autre. Les grands faits généraux sont d'une certitude plus complète que la foule des menus faits qui servent à les établir. Burckhardt admettait difficilement

1. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, I, p. 5.

que de la quantité de documents dont disposait son érudition il n'eût pas tiré une idée des Grecs véritable dans son ensemble. Ce qui le préoccupait plutôt, c'était d'apporter à ce travail un esprit dégagé de prévention idéaliste. Surtout il faut éviter de regarder les Grecs avec un esprit façonné par le classicisme allemand. Voilà certainement par où Burckhardt a été l'éducateur de Nietzsche. L'idée scolaire qu'on se fait des Grecs d'après Winckelmann et Goethe est une image noble et fautive. L'importance des Grecs est assez grande pour qu'on essaie de les connaître tels qu'ils furent, avec tous leurs défauts. Il n'y a de continuité de la pensée et de la civilisation que depuis les Grecs. C'est pourquoi tout esprit préoccupé du problème de la civilisation doit prendre dans l'hellénisme son point de départ. Pourtant les Grecs ont péri brusquement, après la plus courte et la plus riche floraison. Quelle étude pour qui veut savoir ce qui assure la *durée* et ce qui fait la *qualité* d'une civilisation !

I — Le vice de méthode introduit par Winckelmann, a été de se figurer la vie grecque d'après les monuments figurés de la courte période péricléenne. Cette erreur s'ajoute à une autre qui venait des poètes : Goethe, ou avant lui Lessing et Voss, et tous ceux qui avaient créé et répandu ce mythe d'une affinité mystérieuse et sacrée (εὐρὸς γάμος) de l'esprit allemand et de l'esprit grec, s'étaient construit leur notion de l'hellénisme d'après Homère et la forme sophocléenne de la tragédie. Ils ont construit ainsi la doctrine de la « sérénité grecque ». C'est cette doctrine que Burckhardt prétend contrôler par une révision totale des documents de toute date et de toute provenance. Il ne s'est fié à aucun dépouillement fait avant lui. « Nous ne pouvons découvrir que nous-mêmes et seuls ce qui répond à notre préoccupation ¹. » Mais bientôt on s'aperçoit que Burckhardt, lui aussi, aborde les textes avec une hypothèse : « Nul répertoire de citations ne peut remplacer la combinaison chimique qu'un texte découvert par nous-mêmes forme avec nos pressentiments et notre attention ². » On peut objecter que l'historien vrai ne devrait peut-être rien « pressentir ». L'affinité des Grecs et de l'esprit classique allemand est certainement une chimère. Mais leur affinité avec les romantiques allemands est-elle moins chimérique ? Burckhardt a abordé la réalité de la vie grecque avec

1. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, I, p. 9.

2. *Ibid.*

un « pressentiment » pareil à celui de Frédéric Schlegel ou de Creuzer. « *Die Griechen waren unglücklicher als die meisten glauben* », a-t-il dit après Boeckh. Mais le malheur des Grecs, à quoi a-t-il tenu? Burckhardt s'est efforcé de le savoir, et c'est le progrès qu'il fait sur Creuzer. A l'entendre, la poésie grecque tout entière livre le secret du pessimisme hellénique. En foule, il amoncelle les textes. L'impression qu'il veut donner, c'est qu'on peut les ramasser presque au hasard, et à toutes les époques. Il nous invite à prêter nous-mêmes l'oreille à ce qui chante en eux; et il ne croit pas être dupe des rumeurs vagues qui passent. Les plus grands sont d'accord avec les plus petits, et les textes épiques avec les textes d'histoire. L'Iliade sait déjà que, des deux jarres pleines qui attendent au seuil de Zeus, celle qui contient les destins mauvais sert plus souvent que celle où sont enfermés les lots de bonheur¹, et que Zeus crée les hommes pour le labeur et pour la détresse². Hésiode ajoute que « la nourriture leur a été cachée par les dieux³ ». A travers Hérodote se traîne la même lamentation sur le bonheur qui n'est que hasard fugace. Pour Pindare, « la vie est le rêve d'une ombre; le temps fallacieux est suspendu sur les hommes et roule avec lui les flots de la vie⁴ ». « La vie est meurtre, sang versé, jalousie et haine; après quoi nous attend, chargée de honte, grommelante et solitaire, une vicillesse de maladie et de débilité », gémissent les vieillards de Sophocle⁵. Y a-t-il de l'habileté et du parti pris dans ces rapprochements? Burckhardt a-t-il choisi arbitrairement des textes significatifs pour en exagérer la portée? On peut dire plutôt qu'il lit les Grecs dans un esprit nouveau, celui du romantisme et du pessimisme allemands. Il pense que nous retirerons, d'un commerce assidu avec les Grecs, cette impression dominante de mélancolie, et que nous entendrons à travers leur littérature à tous les âges un même et grand thrène funèbre, qui aurait pour contenu la sagesse de Silène torturé: « La plus désirable des conditions pour l'homme serait de n'être pas né; mais ce qui serait préférable en second lieu, ce serait de mourir le plus tôt possible. »

Et comme les textes des poètes, les mythes mêmes sur lesquels

1. *Iliade*, XXIV, 527, citée par Burckhardt.

2. *Ibid.*, X, 70.

3. Hésiode, *Erga*, 42.

4. Pindare, *Pyth.*, VIII, 95; *Isthm.*, VII, 13.

5. *Œdipe à Colone*, 1211.

ils travaillent, parlent déjà confusément. On a analysé à l'infini l'idée du Destin grec inéluctable et qui lie la volonté des dieux eux-mêmes. Combien il nous paraît plus redoutable si nous savons que notre destinée, où Zeus lui-même ne peut rien, courbé qu'il est sous la menace d'un oracle qui lui prédit sa fin, est une destinée de permanent désastre! Pour Burckhardt il n'y a pas de mythologie plus ténébreuse dans sa tristesse que la grecque. Elle crie les injustices de la vie par toutes ses légendes, par la chute prématurée de ses héros les plus sympathiques. Que de larmes sur une jeunesse charmante ou héroïque, fauchée dans sa fleur! Sur Linos, sur Hylas, sur Adonis! Les demi-dieux les plus bienfaisants et les plus pitoyables aux hommes sont ceux qui souffrent le plus douloureux martyr. Le supplice d'Héraklès ou de Prométhée suffirait à entretenir dans les âmes, au dire de Burckhardt, un mépris obscur de la marche des choses et une révolte.

Je ne peux pas suivre ici Burckhardt dans cette explication qu'il essaie du sens véritable des mythes. Il croit ce sens caché sous des couches multiples et stratifiées d'expressions imagées qu'il faut déchiffrer. Ce qu'il nous faut dire c'est que Nietzsche a suivi passionnément Burckhardt, surtout dans la recherche des témoignages préhomériques. Mais en disant franchement que la méthode scientifique ne suffit pas à cette recherche¹, Nietzsche a avoué plus clairement l'arrière-pensée doctrinale qui le guidait. Il a constaté comme Burckhardt, mais il l'a fait avec une sorte de satisfaction désolée, que cette régression par delà l'époque d'Homère menait à une région ténébreuse de cruauté. A l'origine des Grecs il n'y a aucune « sérénité ». Le monde préhomérique, qui fut le sein vivant et fécond d'où est sorti l'hellénisme, a dû appartenir aux « enfants de la nuit », à toutes les forces du mal. On devine une époque sombre de férocité, de ténèbres béotiennes, remplie d'une sensualité funèbre comme celle des Étrusques, et d'une vie de meurtre et de vengeance. Une Grèce très voisine de ce que fut l'Orient antique, voilà ce qu'il nous faut nous figurer avant Homère; et cela Creuzer l'avait bien vu². Il restait à Nietzsche une découverte à faire, et où Burckhart ne l'a point aidé. Car sans doute le spectacle permanent d'un monde de lutte et de cruauté doit donner le dégoût de vivre

1. Nietzsche, *Œuvres posthumes*, t. X, 495 (écrit en 1875).

2. Nous aurons à dire brièvement en quoi consiste l'influence de Creuzer sur Nietzsche.

et fait concevoir l'existence comme le châtimeut de quelque crime mystérieux qui tient à la racine même de l'être : c'est là ce que disent les mythes orphiques et tous les poèmes qui en sont pénétrés. Mais ce n'est là qu'une réponse donnée par les Grecs à la question que leur pose le réel ; ce n'est pas la réponse proprement grecque. Ce pessimisme, les Orientaux qui l'ont inventé, le creuseront aussi. Pour Nietzsche, ce qui fait la supériorité originale des Grecs, c'est qu'ils ont su s'accommoder à un monde où ils voyaient sévir la passion sauvage et meurtrière. Tous les instincts fauves, qui font la substance de la vie humaine, ils ont su les tenir pour légitimes. D'une vie de lutte et de meurtre, ils ont su se faire une joie forte ; une victoire sanglante les met au paroxysme du sentiment vital épanoui. Ils ont affirmé que cette vie meurtrière valait la peine d'être vécue pour ses enivremens féroces, et de cette habitude de la joie inhumaine, mais enivrée et robuste, ils ont tiré une civilisation, mais tout d'abord une mythologie nouvelle. Le problème de Nietzsche fut, dès 1870 et 1871, de savoir comment les Grecs sont arrivés à cette sérénité de leur art et de leur poésie, car cette « sérénité » est acquise et non primitive. Pour Nietzsche elle est la clarté d'une onde fourmillante de monstres et qui recouvre des abîmes. Sous la surface admirable et la calme apparence de l'art grec dorment les antiques profondeurs d'effroi¹, et toute la difficulté est justement de savoir comment les artistes grecs ont su en venir à concevoir ces lignes pures et précises, ces couleurs lumineuses et chaudes, cette humanité douce et héroïque. Il y a là un immense effort de volonté, dont Nietzsche a voulu être le premier à démêler les mobiles. Mais il lui fallait poursuivre sa recherche jusque dans cette analyse si pessimiste que Burckhardt avait tracée du *tempérament* grec.

II. — Nietzsche n'aurait pas contesté à Burckhardt le mérite d'avoir tiré des mythes, de la poésie orphique et des monuments les plus anciens qui attestent la civilisation grecque une induction heureuse et neuve au sujet du tempérament hellénique. Cent fois il approuve Burckhardt d'avoir démontré qu'il ne faut pas se tromper au rire des Grecs, à leur goût des manifestations bruyantes, à leur art de tirer un parti alerte des circonstances.

1. *Œuvres posthumes*, t. IX, pp. 138-139. [1^{re} préface à Richard Wagner.]

La recommandation fréquente de prendre la vie comme elle vient (εἰς τι) prouve encore de la résignation, non de l'espoir, non de la confiance dans les hommes. La médiocrité morale et la méchanceté foncière de l'homme sont pour les Grecs ont croyance enracinée. Les vertus ont quitté la terre, dit Hésiode, et parmi elles la Pudeur et le Respect; — la fidélité, la modération et les Grâces, dira Théognis, sont exilées. Et ce disant, les poètes disent vrai de l'humanité grecque. La mythologie hellénique est cruelle; c'est qu'elle traduit un état social délabré et sanglant. La férocité dans les mœurs est la même que dans l'idéal héroïque. L'homme grec est d'une cruauté sans bornes. Il se livre tout à sa passion. Il est lâche et astucieux. Il avoue ses instincts bas, et ne rougit pas de son avidité. Violent toujours, c'est dans la vengeance surtout qu'il est impitoyable. Comment ne pas réfléchir devant ce fait monstrueux : jamais, même chez les poètes tragiques les plus purs, l'âpreté d'une vengeance trop obstinée ne passe pour déceler une âme basse; et le goût du mensonge est plus effronté encore que la rancune n'est vile. Jamais peuple n'a été aussi aisément parjure que les Grecs, malgré l'appareil terrible dont ils entouraient les serments; ou plutôt la solennité même du serment prouve que la simple parole donnée n'était d'aucune solidité. On se parjurait d'un cœur léger. « Il est permis de flatter l'ennemi pour mieux le perdre, ensuite », dit Théognis. Il y a peu de nations qui aient eu une moralité individuelle aussi médiocre.

Mais la moralité collective ne valait pas mieux, à entendre Burckhardt. Les villes et les partis, comme les individus, pratiquent des maximes de violence et de dol. C'est une vertu civique de haïr la cité voisine. A mesure qu'on avance, et au ^v^e siècle surtout, il n'y a plus de traité qui soit sacré. On ne connaît plus le respect de la foi jurée. La paix est précaire, et la guerre, sans ménagements. Ces faits ne sont pas nouveaux sans doute. Ils sont familiers à quiconque a reçu une culture grecque. Un résumé brillant en avait été présenté dans le livre de *La Cité antique* auquel Burckhardt doit tant; et l'on croit lire le chapitre fameux de Fustel de Coulanges sur « les relations entre cités ¹ », quand Burckhardt décrit l'acharnement sauvage des procédés de guerre helléniques. Les Grecs, sans exception de tribu, se sont toujours

1. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, livre III, chap. xv.

conduits comme s'ils n'avaient pas été une nation parlant une même langue ; comme si le sang hellénique eût été inépuisable ; comme si la barbarie n'eût pas constamment guetté aux portes. Cela, au temps où déjà Hérodote proteste ; où Aristophane signale le danger barbare ; où Platon supplie qu'on ménage la race appauvrie et se révolte contre l'idée même d'une guerre entre Hellènes. Grave responsabilité des cités. Et comment pourraient-elles plaider l'ignorance, quand les avertissements des penseurs se multiplient et quand une civilisation plus haute est déjà présente à la pensée des meilleurs ?

Mais, au dedans de la cité, la vie n'est pas meilleure. Que l'on n'envisage pour l'instant la cité grecque que par son aspect le plus brillant, et comme une collaboration de citoyens libres. Oublions, pour y revenir tout à l'heure, que cette société si sereine, est établie sur l'esclavage. Comment oublier qu'entre les hommes libres il y a des différences de classe immenses ? Les aristocrates continuent dans la cité la vie héroïque. Un respect pathétique consacre dans l'opinion la supériorité de quiconque est riche et de bonne race. Quand la multitude médiocre ne serait pas livrée aux caprices de la force, elle serait prosternée par son propre préjugé. Mais, de plus, entre les aristocrates, un esprit de féroce jalousie allume des guerres civiles incessantes. Burckhardt n'a eu là encore qu'à utiliser pour sa thèse la marche connue des événements telle que l'avait systématisée Fustel. Que la discorde des grands vint à menacer la cité dans son existence, qu'un aristocrate se crût méconnu et lésé profondément, alors qu'il sentait en lui l'étoffe d'un chef, il se soulevait, imposait la paix, et assouvissait en même temps son appétit de régner en promettant son appui au peuple. Un coup de force soutenu par la multitude des pauvres le portait à la *tyrannie*. La première forme de la démocratie, dans un peuple politiquement inculte et dénué d'organisation, était cette tyrannie d'un seul. Elle durait tant que durait sa force, et jusqu'à ce que le tyran, usé par une courte vie d'excès et haï pour ses cruautés souvent nécessaires, périt dans un guet-apens. Il restait alors la masse informe, elle-même remuée par les mêmes passions effrénées. Dans un peuple aussi passionné, et après l'écroulement des régimes d'aristocratie et de tyrannie, sujets aux mêmes excès que la foule, la démocratie est le seul régime durable, parce qu'elle peut renverser instantanément les supériorités qu'elle a dressées sous

l'empire d'une nécessité ou d'un engouement passagers. C'est pourquoi la plus grecque des cités antiques et la plus passionnée, Athènes, dut se donner une constitution démocratique.

L'égalité politique a été créée d'abord pour tenir tête à la férocité naturelle des riches. De là ce mécanisme ingénieux, mais fragile, qui morcelle toutes les hautes fonctions politiques et militaires. Athènes n'eût pas été tranquille, si le pouvoir militaire n'avait été divisé entre dix stratèges. Pour compléter le système des garanties ou s'abriter cette démocratie, irascible et soupçonneuse, il lui faut l'ostracisme, garantie publique, et la délation, garantie occulte, établie par l'influence des sycophantes. S'ensuit-il que la démocratie athénienne ait été préservée des abus auxquels sa destination était de parer? La pensée de Burckhardt est que les travers du tempérament d'un peuple reparaissent dans toutes ses institutions. Le « monstre » de la démocratie athénienne, tous les vices des anciens tyrans et des vieux aristocrates. Burckhardt compare à l'Inquisition du moyen âge pour la dureté, pour le fanatisme cruel et pour la fertilité les procès d'*asébie* ou d'irréligion que multiplia le régime des sycophantes athéniens. La malédiction de la cité était terrible comme une excommunication. Des peines, insensées par l'exagération, atteignaient, pour des crimes infimes, la vie, les biens, l'honneur du nom et de la descendance.

Disons-nous que Burckhardt tombe dans le défaut de faire un tableau de la Grèce par l'exemple d'une cité? Notre résumé l'interpréterait mal, si nous donnions cette impression. En foule l'enseignement de Burckhardt amoncelait les exemples analogues et dans leur similitude trouvait la preuve que les mêmes vices étaient communs aux Grecs de toute origine. Il signalait partout, dans l'époque démocratique, des luttes de classe d'une égale violence. Ce fut, proprement, un pillage des riches par les pauvres. Nulle propriété n'était sainte. La vie de la démocratie est une suite ininterrompue de révolutions et de contre-révolutions, où ce qui discipline la faction au pouvoir, c'est la seule crainte de la défaite prochaine, des prochaines représailles. Mais sortait-il de sa lâcheté, le démos devenait féroce. Il extirpait les adversaires par des massacres en masse comme à Corinthe; assommait les riches à coups de matraque comme à Argos¹. L'abus financier des démagogues

1. Burckhardt, *ibid.*, I, 268.

était permanent. A Athènes, l'État amenait une hausse factice des denrées apportées par mer, prélevait des impôts usuraires, imposait subitement l'obligation de payer les dettes à un taux d'intérêt plus fort que le taux contractuel, l'excédent devant revenir à l'État. Quoi d'étonnant si l'aristocratie se défendait ? Mais elle se défendait avec brutalité, comme elle s'était établie. Mieux armée, et aidée par ses esclaves, elle décimait à son tour la démocratie d'hommes libres qui n'était forcément pas très nombreuse ; elle l'expulsait en masse, et des guerres nouvelles recommençaient entre les fugitifs et les proscripteurs.

Le régime municipal a dû périr par cette lutte également sauvage dans la cité et entre les cités. Mais nulle mort d'un régime ne fut jamais plus difficile. La vie de la *πόλις* a été tenace. On voit dans l'antiquité des Juifs et des Africains, les citoyens de Carthage et de Numance, combattre et mourir avec leur cité détruite. Ce qui est le propre des Hellènes, c'est que leur cité est indéracinable. Que des fugitifs réussissent à en sauver quelques débris, la cité renaît de ses cendres, pareille, quoique transportée au loin. Et toujours les exilés ne conservent qu'une espérance, qui est de reconquérir la patrie perdue, de gré ou de force. Ce fut dans ces convulsions que se démenèrent fiévreusement les cités helléniques même à l'époque macédonienne, et jusqu'à ce que vint la paix romaine¹.

Nietzsche a réfléchi très profondément à ces leçons où Burckhardt avait vérifié par des faits nouveaux les généralisations de Fustel de Coulanges. Elles lui suggéraient des pensées nouvelles et encore plus générales. Dans ses théories ultérieures sur les races nobles, dans l'idée qu'il se fera de l'origine cruelle de toute morale, on sentira toujours un résidu de son érudition grecque. Cette « mnémotechnie sanglante », par laquelle il lui apparaîtra que les peuples, à l'origine de leur civilisation, gravent dans leur mémoire la loi civique et la loi morale, c'est chez les Grecs qu'il l'a épelée ; et c'est chez eux qu'on apprend le mieux ce qu'il en coûte de devenir un peuple intelligent et attaché à la loi. Il y faut beaucoup de massacres ; et c'est au fer rouge qu'on marque dans la mémoire des hommes les préceptes de justice.

Cette information historique au sujet de la civilisation grecque posera chez Nietzsche les assises d'un pessimisme social, sur lequel

1. *Ibid.*, I, p. 266-281.

il appuiera ses affirmations morales ultérieures les plus osées. Il ne croit pas à une *humanité* qui soit séparée de la nature. Les qualités humaines qui sont les plus hautes et les plus nobles selon notre présente évaluation, plongent encore dans la pure nature et dans des qualités terribles, mystérieuses et inhumaines qu'il faut transformer en leur fond, mais sans lesquelles ne naîtrait pas la fleur d'humanité. Les Grecs nous paraissent aujourd'hui les plus « humains » des hommes. Il est donc d'un haut intérêt de savoir qu'ils ont eu en eux, toujours, une veine de férocité, et comme un instinct de « tigres ». Burckhardt n'en voulait pour preuve que leur mythologie qui épouvante. Nietzsche ajoute que les héros de leur histoire sont pareils aux héros de leurs mythes. Alexandre, ordonnant de percer les pieds du vaillant défenseur de Gaza, Batis, et attachant à son char le corps vivant de l'ennemi qu'il traîne dans la boue parmi les sarcasmes des soldats, qu'est-il autre chose qu'une caricature répugnante d'Achille traînant le corps d'Hector ? L'âme grecque a été un abîme de haine¹. Assouvir sa haine est pour l'homme grec un besoin et un droit. Sans ce déversement de sa haine, il ne se sent pas un individu. Le droit grec est né du meurtre et de la vengeance. La vie politique a été une jalousie sanglante des partis contre les partis, des villes contre les villes, et les massacres qui terminent les révolutions ou les capitulations sont considérés comme conformes au droit public et au droit des gens. Comment une humanité sereine a-t-elle pu sortir de tout ce sang versé et de cette avidité meurtrière ? L'histoire grecque enseigne la possibilité d'utiliser au service d'une moralité d'élite des appétits monstrueux en eux-mêmes. La haine s'est transformée par le seul jeu des ressorts psychologiques chez des hommes terribles dans leur passion, mais que la nécessité de vivre ensemble obligeait à émousser leur rancune. La haine a été utilisée à des fins de sociabilité. Elle s'est appelée *rivalité*. Mais cette sociabilité a dû naître, parce qu'elle est une nécessité de nature, et que, spontanément, il s'organise une force capable de discipliner les instincts indomptés et qui s'appelle l'*État*. Vivre de jalousie folle, et vivre incapables de l'assouvir dans la contrainte imposée par l'*État*, est-ce vie qui vaille la peine d'être vécue ? C'est une vie digne des meilleurs, s'il doit naître de cet instinct comprimé une possibilité

1. Nietzsche, *Fragments posthumes* (*Werke*, t. IX, p. 273).

d'existence consolante, que Nietzsche, comme son maître Schopenhauer, croit reconnaître dans la vie de l'art. Au terme, l'État grec, et les appétits forcenés qui le rendent nécessaire, travaillent à créer un art qui donnera à toute la vie humaine son sens vrai. C'est la déduction que Nietzsche essaiera. Mais Burckhardt lui a fourni plusieurs des chaînons de cette déduction.

III. — Je ne crois pas qu'un autre historien avant Burckhardt ait formulé aussi nettement que lui cette définition de la civilisation grecque qui la décrit par son « caractère agonal ». On avait coutume de remarquer que le sens de l'individualité est plus vigoureux chez les Grecs que chez tout autre peuple de l'antiquité. Hegel et les hégéliens avaient tiré de là de très ingénieuses conclusions sur l'évolution du droit grec. Les spécialistes d'aujourd'hui, forts d'une discipline sociologique nouvelle, seront tentés de corriger et de nuancer très notablement cette opinion ancienne. Ils savent que le sens individualiste des Grecs n'est pas de vieille date, et que, même à Athènes, il n'est pas plus vieux que l'époque de Solon¹. Burckhardt, bien qu'il soit un des précurseurs de l'école sociologique en histoire, n'est pas aussi précisément informé. Mais il croit que cet individualisme grec, une fois né, explique l'évolution des formes sociales elles-mêmes. Le Grec n'est heureux que s'il se sent distinct et supérieur. « Être les premiers toujours et tendre en avant des autres », telle est l'instruction que reçoivent de leur père Achille et Glaucos quand ils partent pour la guerre de Troie. Ils doivent s'attendre non seulement aux coups de l'ennemi, mais à la jalousie folle de tous ceux que leur mérite prétend dépasser. Il en est ainsi toujours. Mais de là une vertu sociale éminente chez les Grecs : c'est ce besoin de considération générale qu'ils ont, alors que leur sensibilité si vive et leur activité impétueuse menace constamment de morceler la cité. Leur premier mobile est l'amour de la gloire (τιμή); et leur souffrance la plus grande est d'être distancés. Toutes les fois qu'une civilisation reposera sur l'amour on constatera ces mêmes effets. Cette transformation de la haine en rivalité est la première grande purification de l'âme grecque². Rien n'éclaire mieux cette âme dans ses profon-

1. Voir notamment Gustave Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904.

2. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. II, 365, 386.

deurs que la distinction, établie par Hésiode, entre la bonne et la mauvaise Éris. Il y a l'Éris blâmable, celle qui provoque les guerres et les querelles farouches, qui courbe les hommes sous le joug de la détresse. Mais il y a l'Éris qui pousse les hommes à rivaliser d'efforts, à travailler, quand ils voient leurs voisins plus riches qu'eux, pour obtenir pareille et plus grande richesse par des semailles aussi soigneuses ou par une épargne semblable. Cette Éris est bonne ; et elle ne provoque pas de luttes, mais des rancunes salutaires, et des envies qui stimulent les hommes. Il ne vient pas à l'esprit d'Hésiode que la rancune, l'envie, la colère sourde puissent être des bassesses morales.

Les formes grecques de la sociabilité supérieure dérivent toutes de cette prodigieuse ambition, allumée au cœur des individus : Il s'agit toujours d'évincer un rival dans une lutte devant des juges¹ ; de gagner un prix. Être le meilleur gymnaste, avoir les meilleurs chevaux : fins suffisantes pour qu'un Grec y dirige son activité. Une couronne pour lui vaut plus que bien des trésors. Et ce ne sont pas seulement les individus, ce sont les villes qui rivalisent. Elles fixent la récompense de l'Olympionique ; lui construisent son char, lui élèvent sa statue². Les poètes chantent sa gloire. Mais aussi bien on lutte au service des Muses. La légende ne veut-elle pas qu'Hésiode ait lutté contre Homère à Chalcis et remporté le trépied d'airain³ ? Mais les luttes des citharèdes aux jeux pythiques, les chœurs qui rivalisent aux cérémonies athéniennes, les représentations tragiques ou comiques inconcevables autrement que sous la forme de concours : autant de faits qui attestent cette même et profonde volonté d'être le plus fort.

Dira-t-on que ces institutions ou d'autres analogues se retrouvent en toute aristocratie ? Le riche seul peut être l'ἱπποτροφεύς victorieux à l'Olympie, et seul il peut subvenir à la dépense d'un chœur tragique. Où est la classe riche qui n'essaie pas d'éblouir ? cela n'a rien, peut-on dire, de spécifiquement grec. La tragédie, les luttes d'Olympie, tout périlite, dès que l'aristocratie n'est plus. Qu'est-ce que cela prouve si ce n'est que c'étaient des institutions aristocratiques ? Mais Burckhardt reprend : Le démos ne respecte peut-être plus le vainqueur d'Olympie ; il respecte et admire l'éloquence ;

1. Burckhardt, *ibid.*, IV, 89.

2. *Ibid.*, IV, 108.

3. *Ibid.*, IV, 93.

sur un autre terrain et avec des moyens différents, c'est la même rivalité qui recommence. La « kalokagathie » n'est certes plus nécessaire aux capteurs des suffrages plébéiens, mais les applaudissements qui montent vers la tribune aux harangues valent ceux qui accueillent les vainqueurs du pentathlon. Ce n'est pas une autre sorte d'hommes qui arrive au pouvoir avec la démocratie; et les ressorts intérieurs de l'homme ne sont pas changés. Ce n'est pas de cette persistance de la rivalité que la cité grecque a péri, puisque c'est au contraire la rivalité réglée par la considération publique qui a permis à cette cité une durée limitée. La menace véritable qui a pesé sur elle, selon Burckhardt, c'est qu'une nouvelle kalokagathie intellectuelle se soit fondée quand les philosophes se détournèrent de l'État et se vantèrent, comme Socrate, d'être restés à l'écart des choses publiques ou, comme Platon, d'être demeurés loin de l'agora. C'est alors que ce fut la fin de la cité grecque.

Comment ne pas être frappé de l'accord entre Nietzsche et cette doctrine de Burckhardt? Avant tout cette interprétation psychologique, qui pour trait distinctif et profond du caractère grec reconnaît l'envie, une envie avouée, invincible, inconsciente de sa bassesse, semble bien décidément chez Nietzsche un emprunt¹. Que cette envie chez les Grecs, engendre les rivalités qui sélectionnent le génie, et qu'il ne faut donc pas la reprocher comme basse à la démocratie d'aujourd'hui, c'est là une conséquence inaperçue de Nietzsche. La jalousie bargneuse des démocraties modernes l'a choqué toujours comme l'ostracisme, comme toute tentative collective d'écraser l'individu d'élite et l'homme de génie. Il y a là un illogisme latent chez lui; et sur ce point il n'a pas assez appris des Grecs. Mais il reprend la déduction burckhardtienne en disant que l'homme grec est avant tout une volonté individuelle tendue et qui s'avoue le danger de cet ambitieux effort. Sitôt le bonheur atteint, la gloire et la richesse conquises, le Grec sent qu'il a mérité d'être frappé. Être glorieux, puissant et heureux, c'est la prérogative des dieux; et les dieux grecs sont jaloux, puisqu'ils sont des Grecs. La faute secrète de tout Hellène est qu'il tente de se mesurer avec la condition divine; sa faute publique sera l'*hubris* toujours. Essayer d'extirper, comme fait l'éducateur moderne, cette racine du vouloir ambitieux, l'éducateur grec n'y songerait pas. Il sait

1. Nietzsche, *Homers Wettkampf*, 1874-72 (*Œuvres posthumes*, t. IX, p. 278).

qu'un caractère n'est ni bon ni mauvais. Il est un ressort puissant ou faible. La valeur morale lui vient de la fin qu'il sert ; les Grecs cultivent l'égoïsme, mais ils le font servir à des fins sociales.

On voit donc l'idée de Burckhardt reparaitre chez Nietzsche. L'ambition antique n'est pas l'ambition grossière des modernes, car elle veut briller devant la cité, pour la cité. L'homme antique veut le triomphe, mais pour que sa ville natale en ait la gloire. Vainqueur à la course, à la lutte, ou dans les jeux des aèdes, c'est aux dieux de la cité qu'il offre ses couronnes. L'art lui-même est un dernier combat de cette sorte, et comme une imitation lointaine de la guerre pour le salut de la Patrie. En ce sens, les cités rivales guerroyaient encore quand elles mettent en présence, dans une lutte légendaire, Homère et Hésiode. Il est certain que ni Homère ni Hésiode n'ont existé ; leurs noms mêmes, dit Nietzsche, ne sont encore que des prix donnés et comme des couronnes ¹. Chacun de ces noms consacre la découverte d'une forme d'art, mais le nom des inventeurs a disparu sous la couronne que leur a décernée l'opinion hellénique ; et ce sont des genres poétiques qui sont entrés en lutte, et non des hommes.

On doit remarquer un titre commun aux deux grands ouvrages de Jacob Burckhardt : *Die Kultur der Renaissance, Griechische Kulturgeschichte* ; et il faut s'attendre à un litige avec la science allemande quand on essaie de traduire ce mot de *Kultur*. Est-il sûr qu'il puisse se traduire par le mot de « civilisation » ? Les Français, qui sont un peuple de vieille culture et qui ont écrit les plus anciennes histoires de la civilisation, entendaient par « civilisation », au temps de Guizot, non seulement « la pure perfection des relations sociales, de la force et du bien-être social », mais encore « le développement de la vie individuelle, de la vie intérieure, le développement de l'homme lui-même, de ses facultés, de ses sentiments et de ses idées ² ». Les auteurs allemands, au contraire, entendent par le mot de « culture » la seule civilisation intellectuelle, et peu s'en faut qu'ils ne reprochent aux Français de manquer de mots, parce qu'ils sont étrangers à la chose. Quelques polémistes outranciers, à l'époque où Nietzsche gran-

1. *Wir glauben an den einen grossen Dichter der Ilias und der Odyssee, aber nicht an Homer als diesen Dichter.* (Discours d'ouverture prononcé à Bâle, 1869. — *Œuvres posthumes*, t. IX, 21.)

2. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 1^{re} leçon.

dissait, allaient jusqu'à dire que l'on peut reconnaître aux Français la qualité de « civilisés », mais qu'ils ignorent la vie véritable de l'esprit, c'est-à-dire la « culture »¹.

Déjà F. A. Wolf souffrait de cette manie pédantesque et il nous faut le dire, car il a été, lui aussi, avec Burckhardt, une des lectures préférées de Nietzsche. Pour F. A. Wolf, la « civilisation » est tout ce qui fait une société policée, la sécurité, l'ordre et la commodité des relations sociales². La « culture de l'esprit » ne naît pas toujours de la civilisation et ne la suppose pas nécessairement ; la littérature notamment, où toute culture aboutit, peut naître dans un peuple heureusement doué avant l'ordre et avant le calme des relations extérieures. Beaucoup de peuples ont été civilisés avant les Grecs : il n'y en a pas un, selon F. A. Wolf, qui ait eu, comme les Grecs, cette « culture de l'esprit » dont l'essence est que, dans un peuple cultivé, tous les hommes doivent y participer.

Quand on demande à Burckhardt de définir ce qu'il entend par « culture », il suit correctement la discipline allemande. La « culture » est ce développement spontané de l'esprit, par lequel l'activité d'une race s'organise en activité consciente et s'achève en réflexion pure, comme dans la philosophie³. Mais précisément pour lui la « culture » est la fin nécessaire et l'épanouissement de la civilisation, et Nietzsche pense comme Burckhardt avec cette différence qu'il est plus profondément atteint du préjugé germanique. Il pense que l'État est une condition de la « culture », mais n'en fait pas partie. Il arrivera que Nietzsche, pour préparer le terrain d'une « culture » allemande nouvelle, voudra la ruine de l'État, du *Reich*. Il pense que de certaines formes politiques et sociales mûrissent sans culture nationale et que d'autres l'entravent. Mais la « culture » n'est que cette fleur de conscience et d'humanité dont avaient parlé Burckhardt et F. A. Wolf.

Peut-être apprendrons-nous beaucoup sur l'idée que se faisait Nietzsche de la civilisation des Grecs, quand nous posséderons dans leur intégrité les cours professés par lui à Bâle et dont les

1. C'était la doctrine, en particulier, de Constantin Frantz et de Richard Wagner, dans *Deutsche Kunst und Deutsche Politik*.

2. F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaften (Kleine Schriften)*, t. II, 817.

3. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 36. Remarquer l'embarras de Burckhardt dans le chapitre : *die drei Potenzen*. L'État, la religion, la culture, sont trois « facteurs », mais de quoi ? Il n'ose dire de la « civilisation », mais la lecture de ses livres ne laisse pas de doute.

cahiers sont déposés au *Nietzsche-Archiv*. Ce qui en a été publié¹ montre une érudition très personnelle, mais accuse fortement l'influence de Jacob Burckhardt; et à mesure que Nietzsche s'approche de sa période voltairienne, il semble que l'action de Burckhardt ait augmenté. La thèse burckhardtienne principale empruntée par Nietzsche, c'est que la culture supérieure se reconnaît à une marque de plus en plus individuelle imprimée à toutes les œuvres de l'esprit et au nombre croissant d'individus fortement différenciés. Mais cette différenciation tient d'une part au tempérament qui porte les Grecs à la haine et à la rivalité effrénée; de l'autre aux formes sociales qui ont servi à discipliner cette passion fouguese.

Burckhardt et Nietzsche ont essayé sur les Grecs une démonstration qu'il serait aujourd'hui encore intéressant de reprendre sur d'autres peuples. Ils ont essayé la première interprétation sociologique des faits littéraires. Voilà une de « ces choses qu'on pouvait apprendre à Bâle à propos de la Grèce », au temps de Nietzsche et de Burckhardt; et l'on peut affirmer que le mérite de ces deux hommes, le jour où une sociologie littéraire sera constituée, paraîtra très grand. Il s'agit, dans la formation des genres, de faire leur part aux individus d'élite et sa part à la collectivité. Ils sont d'accord pour admettre que la part de la collectivité est la première. Burckhardt était amené à le penser parce qu'un historien incline à considérer les formes littéraires comme des faits généraux. Nietzsche le pense parce que, en romantique wagnérien, il tend à expliquer le génie comme une participation à la conscience obscure des multitudes. Mais ce contact avec la foule doit, selon tous deux, engendrer et fortifier la suprématie des personnalités éminentes. La littérature grecque est « originale », parce qu'elle est l'expression de la première culture humaine qu'il y ait eu.

Ce qui la caractérise, selon Nietzsche, c'est qu'aucune littérature ne fut moins livresque, mais cette pensée est de Burckhardt. C'est Burckhardt qui a montré comment la littérature grecque se nourrit d'une vivante sève sociale : le culte, les fêtes publiques, le banquet, les luttes athlétiques où il fallait glorifier le vainqueur, les concours de poésies où il fallait triompher, voilà les occasions pathétiques où s'allumait l'inspiration. L'art littéraire était tout

1. *Vorlesungen* de Nietzsche, publiées par Ernest Holzer dans les *Süddeutsche Monatshefte*, juillet 1907.

entier un art de la parole débitée à haute voix. Il fallait parler pour un certain public¹. Il fallait prévoir l'effet produit par la parole sur un auditoire passionné, en un moment décisif. Aussi chez les Grecs, tout spontanément, un rapport exact s'est-il établi entre le style et l'œuvre d'art. Dans les littératures modernes, Nietzsche trouvera des traces de décadence ou plutôt de malformation initiale, parce que la plupart des œuvres, faites pour être lues, accusent un soin très excessif de la forme écrite. Sans doute il y aura des moments, plus tard, où Nietzsche glorifiera les Romains d'avoir créé cet art du burin littéraire qui en fera pour jamais les maîtres du style en prose². A ses débuts, au contraire, Nietzsche a appris de Burckhardt que toute œuvre d'art est faite pour « un instant et pour l'auditeur présent³ ». Il pense avec lui qu'elle ne tient ses droits à la durée que de l'importance de cet instant, reflété par elle. Burckhardt se borne à simplement constater le fait. Chez Nietzsche se joint à cette constatation le mépris de notre modernité écrivante. La culture supérieure ne lui paraissait pas exiger le secours de la notation écrite qui, indispensable à la science, propage aussi l'état d'esprit scientifique. Et dans sa première période, du moins, Nietzsche croyait que l'état d'esprit scientifique diminue l'intensité de la vie intérieure et de la faculté imaginative. Le fait capital de la vie littéraire grecque à toutes les époques, c'est que chaque genre littéraire s'adresse à un public préexistant et répond à un besoin social tout à fait précis. Le besoin social primitif qui, aux yeux de Burckhardt, engendre les œuvres littéraires, c'est le besoin religieux. Pour Nietzsche aussi, la poésie est d'abord une fascination des esprits, et chez les Grecs notamment, elle est une opération magique, par laquelle on se concilie la faveur divine, tandis que l'auditoire se prenait lui-même au sortilège des formules qui devaient incliner jusqu'à lui la volonté des dieux. Mais cette attitude du poète qui se grimé et se vêt en Apollon et qui est acclamé comme le dieu, ou cette salutation du chœur olympique au vainqueur considéré comme l'incarnation même d'Héraclès, qui ne voit qu'elles sont pour Nietzsche une confirmation nouvelle de la théorie qui lui explique l'origine de toute tragédie? Dans une extase qui se communique à l'audi-

1. *Süddeutsche Monatshefte*, juillet 1907, p. 107.

2. *Götzendämmerung*, *Was ich den Allen verdanke*, § 1.

3. *Süddeutsche Monatshefte*, juillet 1907, 100.

toire, le chœur voit surgir l'apparition miraculeuse des dieux et personne¹.

Jacob Burckhardt a toujours considéré comme une émancipation la séparation de la religion et de l'art. Nietzsche est arrivé avec lenteur à la même opinion. Nietzsche constate, dans sa période wagnérienne, avec une satisfaction très étrangère à Burckhardt que le poète est primitivement un prêtre. Le concours entre poètes dans les fêtes religieuses est une bataille à coups de sortilèges. C'est ainsi que Nietzsche s'est toujours aussi représenté le succès littéraire. L'attitude hiératique ne lui a pas manqué, non plus qu'à Wagner de qui il s'inspire, et la lutte entre eux, où il s'agissait de vaincre la foule wagnérienne par des ensorcellements plus forts que ceux du maître, a toujours été conçue par lui comme une lutte entre aèdes formés à l'école des Grecs. Chez les Grecs, le poète qui avait fait l'impression la plus forte voyait son chant fixé par la coutume. Son œuvre se répandait par la colonisation, par la communauté du culte amphictyonique, par ses propres voyages. On l'appelait de loin. Ses incantations étaient nécessaires pour tirer les villes d'un danger pressant, pour conjurer une peste ou une sédition. Dans les grandes fêtes nationales, le poète, comme le lutteur ou le coureur, représentait sa cité natale. Il était une force sociale. Il parlait en des moments d'enthousiasme qui l'élevaient au-dessus de lui-même. Le recueillement religieux ou l'ardeur patriotique l'obligeaient à être un puissant créateur de mots. La forte individualité des poètes trouvait moyen de se détacher dans l'arène que lui faisait une vie collective passionnée. La personnalité de tous se tendait dans cet effort de rivalité. Le succès étendait peu à peu leur rayon d'action. De ville en ville, des rhapsodes salariés portaient l'art des incantations ou des chants de gloire. Il naissait par eux une culture panhellénique, non seulement parce que les rhapsodes faisaient connaître en dehors de leur ville des légendes, des variétés de mythes et des façons de sentir qui n'auraient pas trouvé moyen sans eux de s'exprimer, mais surtout parce qu'il se formait une classe de poètes dont le métier était de comprendre des sensibilités et des religions diverses; des formes légendaires et des gloires de famille qui devenaient par eux un patrimoine de tous les Grecs. La dernière grande tentative dans le

1. *Süddeutsche Monatshefte*, *ibid.*, p. 111.

sens d'une culture panhellénique fut cette tragédie athénienne dont Nietzsche devait présenter ensuite une si retentissante interprétation. Aucun genre ne paraissait, par toute son histoire, apporter une confirmation plus triomphale aux idées de Jacob Burckhardt et de Nietzsche. L'origine religieuse de la tragédie ne faisait pas de doute. C'est elle surtout qui est l'œuvre des *χοροδιδάσκαλοι* salariés par les villes. Mais les grands tragiques, comme les grands comiques, appartiennent à des familles de prêtrise. Voilà bien le cadre social habituel : un mystère religieux à célébrer devant la cité. Un poète-prêtre dresse un chœur en vue de cette célébration où accourt tout le peuple. Un concours très disputé met aux prises et stimule les génies. Puis, c'est la propagation du genre, une émigration des chefs-d'œuvre : *les Perses*, d'Eschyle, joués à Syracuse, la cour macédonienne remplie de poètes tragiques venus d'Athènes. Jamais le fait social par lequel la poésie naît de la religion et par l'enthousiasme religieux lui-même, par la compénétration de l'esprit individuel et de l'activité créatrice des mythes vivante dans les foules, n'a été plus visible. Les genres littéraires sont nés de la cité et de son culte. Mais en Grèce ils germent aussi de l'antique disposition belliqueuse qui rendait les Grecs incapables de la pure soumission à la croyance et qui les poussait à organiser un jeu de rivalités jusque dans l'acte religieux.

Comment donc a pu se substituer à ce public tout religieux qui écoute, et n'écoute que des vers, un public qui lit de la prose ? Ce ne fut pas du premier coup. Deux nécessités y contribuent : les besoins de l'action juridique et politique, et les besoins de la science.

Cette analyse des conditions de la naissance du langage scientifique et du langage de la tribune a été faite plus d'une fois, et je ne sache pas qu'on puisse reconnaître ici à Burckhardt ou à Nietzsche le mérite de la nouveauté. Il va sans dire que la doctrine qui attribue aux Grecs un esprit de gageure cruelle qui les met constamment aux prises dans une joute sans merci, reçoit une éclatante confirmation de toute l'histoire de la parole publique à Athènes. *L'agora*, c'est encore la lice où l'on se dispute la palme, où l'on s'arrache le pouvoir. La discussion sophistique est encore un corps à corps. La vie intellectuelle des Grecs est pénétrée d'un esprit de concurrence comme leur vie sociale. Comme l'éducation

athlétique de l'adolescent, sa vie intellectuelle aussi est une constante alternative de victoires et de défaites, une perpétuelle distribution de couronnes jusqu'à la plus haute gloire : celle de vaincre dans le concours tragique. Mais comment ne pas reconnaître encore une fois, dans ce constant effort pour vaincre, l'esprit tyrannique des Grecs transformé, ennobli, en concurrence intellectuelle, par une sociabilité avisée ?

Nietzsche toutefois poussera plus loin son enquête sociologique. Il essaiera d'établir si la constitution de la cité ne trouve pas son reflet dans la différenciation des genres. C'est une déduction que Burckhardt n'avait pu lui fournir. Nietzsche remarque que les poètes sont du *démos*. La prose a été inventée par les hommes de la plus haute naissance. Ingénieuse théorie, mais surtout allusion à peine cachée à la notion que se faisait Nietzsche de son propre rôle. La poésie est conservatrice. Elle revêt de magie verbale les mythes traditionnels et la coutume ancienne. Ce sont les aristocrates au contraire qui ont d'abord le privilège de l'esprit critique et de la formation raffinée de l'esprit. Ils sont les Mécènes de la poésie, parce qu'ils en aiment la musique, et qu'elle prolonge une croyance propre à consolider leur pouvoir. Mais quand ils créent eux-mêmes, ils créent les genres de la prose, c'est-à-dire les genres qui travaillent pour la liberté de l'esprit. Les philosophes, de Thalès à Platon, sont de souche aristocratique ou royale. Les orateurs d'Athènes sont comme Antiphon les chefs de la noblesse ; ou, comme Andocide ou Eschine, ils sortent de la haute prêtrise¹.

Dans ce changement paradoxal des rôles, Nietzsche voit un fait profond qui se vérifie pour toute aristocratie et qui a dû être vrai deux fois de l'aristocratie hellénique. L'aristocrate de naissance a le goût naturel de la distance, de la hauteur et de la contemplation méprisante. Il aime dépasser son point de vue de caste, au moins en idée. Qu'un de ces aristocrates, de sens spéculatif, mais plein de cet esprit tyrannique qui est leur tare à tous, se sente méconnu dans sa cité, il forgera contre sa caste elle-même les armes qui la livreront à la vengeance des classes d'en bas. Le préjugé de caste brisé dans un esprit d'élite, il ne lui reste plus que cette féroce jalousie ancestrale qui ne veut reconnaître aucune supériorité. Il s'en prend à la croyance religieuse elle-même, sur laquelle

1. Nietzsche, *Vorlesungen*. (*Süddeutsche Monatshefte*, juillet 1907, p. 114-118.)

repose la cité ; son scepticisme engage la lutte contre l'esprit mythologique d'où naissent, avec les illusions de la croyance sociale, le dévouement aussi qui attachait les âmes à la cité. La raison, la critique, la science, sont des armes aristocratiques. Platon lui-même, qui abhorre le peuple, s'insurge contre Homère et l'éducation poétique. Les historiens livrent le secret de la politique de la cité et la jugent avec une hauteur de vues, qui se sent au-dessus même de la patrie. C'est que l'aristocrate n'est supérieur que là où il s'est émancipé, mais il ne s'émancipe que par ambition haineuse. S'il est lié par sa croyance et par son intérêt de caste, il ne donne pas sa mesure. La poésie par surcroît est un métier laborieux et l'aristocrate n'aime que l'oisiveté noble. Les aristocrates, qui se sont résignés au travail que nécessite la ciselure patiente des vers ; l'ont appris dans la misère de l'exil. Le métier des vers appartient à des gens de peu tels qu'Hésiode et aux petits fonctionnaires de la prêtrise inférieure, d'où sortirent Pindare et tous les grands tragiques. Ainsi la poésie est une montée des humbles vers la culture ; mais par la croyance qu'elle maintient elle est une mainmise prolongée de l'esprit nobiliaire sur les foules. Les classes inférieures apportent à l'œuvre poétique une piété plus ingénue et l'opiniâtreté qui sait aimer la peine. C'est ce qui ne doit pas nous faire oublier que la croyance religieuse, quand elle s'épanouit en œuvres d'art, est déjà surannée. Le scepticisme des aristocrates l'a détruite et du coup la chute de l'aristocratie est certaine. Nietzsche prétend dégager de ce fait une grande leçon générale.

Le progrès ne lui paraît possible que par ce double déclassement. Le *démos* s'attache à la gloire des traditions aristocratiques et s'ennoblit par elles. L'aristocratie entreprend la lutte de l'esprit parce qu'elle est seule assez intelligente pour se juger elle-même et par là travailler à l'émancipation de tous les individus comme de la cité. Les choses se passeront toujours ainsi. Les aristocrates de l'esprit feront toujours le travail souterrain qui mine les croyances vieilles, et rien n'est plébéien comme la dévotion attardée des poètes pour les superstitions imagées qui soutiennent un ordre social ancien. Cela était enseigné en 1874, au temps où Nietzsche avait ses premiers scrupules à l'endroit du wagnérisme. Il est douteux qu'à cette époque il fût encore dans cette période d'enthousiasme qui lui faisait trouver naturelle, en 1871, la

comparaison de Wagner et d'Eschyle. Mais il faut noter, à part un sentiment refroidi, un grief nouveau chez lui. L'attachement de la poésie pour les mythes, à un certain point de l'évolution des sociétés, est un signe plébéen. L'aristocrate vrai est celui qui, dans une pleine liberté d'esprit, fait litière des croyances anciennes. Sa révolte ne va-t-elle pas frayer la voie à la démocratie? On touche ici à la doctrine la plus secrète de Nietzsche, et qu'il faudra préciser plus tard. Nietzsche pense qu'il faut préparer l'avènement de la démocratie et abolir les anciennes croyances, mais ne pas le dire. Il sera le grand taciturne destiné à débayer le terrain de toutes les erreurs soit aristocratiques soit plébéennes. Par delà ces erreurs, sa besogne vraie pourra commencer.

Cette pensée secrète de la sociologie de Nietzsche ne lui est pas suggérée par Jacob Burckhard; mais elle le dépasse dans le sens de la direction suivie par Burckhardt lui-même; et elle est fortifiée par leur commune croyance schopenhauerienne. Burckhardt et Nietzsche croient à des retours réguliers en histoire et à des périodicités cycliques. Ils pensent par surcroît qu'il a été donné aux Grecs de parcourir en son entier ce cycle de la culture humaine et qu'ils sont par là un éternel exemple. Pour Burckhardt, l'histoire des Grecs autorisait une inférence qui allait dans le sens de ses opinions spéculatives: le fruit le plus noble et le plus rare qu'on pût espérer des luttes humaines sanglantes et basses était l'éclosion en foule d'individus supérieurs et ce résultat suffisait à le consoler. Pour Nietzsche, le même fait n'était que l'illustration historique d'une grande doctrine métaphysique: à savoir, que l'ordre moral qui règne dans l'univers est orienté uniquement vers la sélection du génie.

Le berceau de la civilisation grecque est cette petite cité grecque, ce *πολιέθρον*, ce *πόλισμα*, qui sert de défense contre le dehors. Il ne faut pas croire que la cité ait été la fondation librement concertée d'hommes qui sentaient le besoin de se protéger. Beaucoup eussent préféré la vie primitive éparse dans les campagnes, par villages clairsemés. Pour fonder le *synœcisme*, le groupement fortifié, condition de toute grandeur future, il a fallu détruire et abandonner la vie dispersée et rurale auprès des tombes des ancêtres. Ce fut une détresse pour beaucoup. On les y contraignit par des dévastations et des massacres. D'emblée la cité est un amas de douleurs,

même pour ses citoyens. Il fallait qu'elle naquit de la sorte pour qu'elle fût fondée dans les âmes plus solidement encore que dans ses murailles. Et poursuivant l'étude de cet enchaînement de faits par lequel la société policée est sortie d'un état de choses primitif par la force, Nietzsche admire ce que Burckhardt constatait impassiblement. Il prend parti pour l'esclavage. Il glorifie le « marteau de fer », le conquérant (*W.*, ix, 104) qui forge d'un métal servile l'humanité. Cela veut-il dire qu'il plaide la cause de l'État, du régime de la force, du succès brutal? Nous aurons à montrer qu'il n'en est rien. Mais cet État, qui est œuvre de haine et source permanente de misères, on ne peut pas méconnaître qu'il soit aussi le créateur de la civilisation. Il la crée par la force, en réduisant à l'obéissance des hommes qui ne bénéficieront pas de la civilisation qu'ils rendent possible. Nulle part n'apparaît plus clairement que dans cette discussion de l'esclavage la différence de l'esprit de Burckhardt et de l'esprit de Nietzsche. Personne n'accusera Burckhardt de sensiblerie. Il sait qu'il n'y a pas eu une société qui ne se soit établie par l'esclavage, et que chez les Grecs il est attesté aussi haut que remonte la tradition littéraire. Ce qui l'étonne, c'est le mépris du travail chez l'homme libre en Grèce, tandis que Nietzsche trouve dans cette préoccupation du loisir intelligent (εἰς σχολάζειν δύνασθαί) une suprême vérification de son pessimisme. C'est avec une sorte de triomphe que Nietzsche analyse cette institution de l'esclavage qui confirme les aperçus les plus sombres de Schopenhauer. « *Wie entstand der Sklave, der blinde Mauthwurf der Cultur?* » Une nécessité redoutable veut que la foule travaille et saigne pour qu'un petit nombre arrive à l'intelligence. Mais la nature ne crée nulle beauté sans une épouvantable rançon. Les Grecs sont des hommes qui savent regarder en face l'épouvante¹.

L'humanité de tout temps a mené une vie de tourmente laborieuse et misérable. Les modernes idéalisent cette détresse tant ils en sont stupéfaits. Ils n'osent se rendre compte clairement du néant de l'existence humaine. Et comment le travail aurait-il une

1. Cette question de la différence des modernes et des anciens en ce qui touche à l'estimation du travail, fut une de celles que ce groupe intelligent des trois professeurs de Bâle : Burckhardt, Overbeck, Nietzsche, examinait avec une curiosité passionnée. V. Frauz Overbeck, *Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche* (dans *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, 1, 1875).

dignité si la vie, qu'il a pour objet de nourrir, n'en a pas? Notre métaphysique se refuse à reconnaître dans notre infatigable peine la preuve de notre aveugle vouloir-vivre, un instinct chimérique et toujours déçu, comparable à l'effort qui attache des plantes grêles à des rocailles sans terreau. Les Grecs ne sont pas ainsi hallucinés d'idéal. Ils disent ouvertement que travailler est une honte. Ou du moins, si la vie vaut d'être vécue, ce n'est que pour ceux qui savent charmer leur loisir par les joies délicates de l'artiste, et ceux qui sont artistes, ce ne sont pas les travailleurs. Il est bon de dire que dans cette interprétation de la vie des Grecs Nietzsche et Burckhardt ne sont ni les premiers ni les seuls. Le grand philologue, qui fut leur maître commun, F. A. Wolf, que Nietzsche cite à cette occasion, a déjà pensé ainsi. « C'est une question très digne de réflexion que celle de savoir si, sans ce fait de l'esclavage, de grands progrès du développement de l'esprit eussent été possibles où que ce soit. En ce sens notre humanité d'aujourd'hui, dont la plante aurait poussé difficilement dans l'Europe moderne, n'a pas lieu de se trop lamenter sur ce reste de mœurs asiatiques chez les anciens habitants de la Grèce et de l'Italie. Il y aurait contradiction à faire des reproches à une humanité antérieure qui a dû créer d'abord, en asservissant des hommes, les conditions du loisir intelligent, sans lequel notre humanité haute et affinée n'eût pas été possible¹. » Faut-il condamner la civilisation, si elle est achetée à ce prix sanglant? Il faut, dit Nietzsche, condamner la vie. Elle n'aurait pas été meilleure par l'absence de la civilisation, mais de la civilisation naît l'art, qui apporte au mal de vivre, non pas sans doute un remède, mais une consolation. Les Grecs ont senti, d'un instinct profond, ce néant de l'existence, et c'est ce qui a fait d'eux le peuple le plus artiste qui fut jamais.

Il reste pourtant un fait surprenant auquel Burckhardt et Nietzsche se heurtent tous deux : c'est cette mésestime qui chez les Grecs ravalait les artistes au rang des manœuvres. Tous deux sont arrêtés par le texte fameux et brutal de Plutarque à ce sujet². Burck-

1. Le passage est pris dans F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaften*, 1807. V. aussi *Kleine Schriften*, t. II, 1875, note, et le t. VI des *Vorlesungen über Altertumswissenschaftl.*, 483 s.

2. Plutarque, *Vie de Périclès*, 1-2, trad. Amyot. « N'y eut jamais jeune homme de bon cœur et de gentille nature, qui en regardant l'image de Jupiter, laquelle est en la ville de Pise, souhaitast devenir Phidias, ny Polycleetus en regardant celle de Juno qui est en Argos, ne qui desirast estre Anacreon, ou Philemon, ou Archilochus pour avoir

hardt fait de vains efforts pour tergiverser¹. Il est mal à l'aise dans son impassibilité². Nietzsche persiste dans sa logique pessimiste en faisant l'éloge des Grecs pour cette insensibilité devant la condition médiocre de l'artiste. Le labeur, d'où l'œuvre d'art est issue, absorbe et courbe l'homme, lui laisse la tare physique de son effort, et lui paraît honteux comme un engendrement dont il faut cacher le mystère. La vérité est sans doute que ni le malaise de Burckhardt, ni le triomphe de Nietzsche ne se justifient. Les faits signalés par eux n'ont certainement rien de plus choquant que la contradiction par laquelle chez les mêmes Grecs l'artisanerie est réputée servile, tandis que l'agriculture et le commerce sont occupation noble. Il faut de toute nécessité que la différence des classes de la société se retrouve dans l'estimation qui est faite du travail. Il y a des survivances dans l'estime accordée à de certaines occupations, Burckhardt le remarquait avec justesse, et l'agriculture a bénéficié auprès de toutes les aristocraties d'un souvenir vague qui persistait de la vie héroïque; et c'est ainsi encore que dans toutes les civilisations raffinées il se constitue un public d'amateurs auprès desquels l'artiste n'a pas nécessairement grand crédit social. L'esprit critique se développe avec l'affinement de l'esprit dans les aristocraties pour des raisons que Nietzsche a notées mieux que Burckhardt. Ainsi la société grecque jusque dans son estime de l'art, limitée à l'œuvre et refusée à l'artiste, se trouve, aux yeux de Nietzsche, conséquente avec elle-même. La cité grecque n'est aimable par aucun de ces aspects. Elle a inventé l'organisation de castes solides qui différencie l'esclave de l'homme libre et le plébéien du patricien. Elle discipline le vouloir rude en lui assignant des fins licites. Elle précise les rivalités, les surveille et par là les rend moins dangereuses. Au terme, ces rivalités sont des rivalités d'artistes. Le dieu national des Grecs, l'Apollon cruel, dieu de l'État, et l'Apollon citharède, ne sont qu'un seul et même dieu.

quelque-fois pris plaisir à lire leurs œuvres... Bien souvent prenant plaisir à l'œuvre, nous en méprisons l'ouvrier, comme es compositions des parfums et es teintures de pourpre : car nous nous délectons de l'un et de l'autre et neantmoins estimons les parfumeurs et teinturiers personnes viles et méchaniques. »

1. Il fait remarquer que Plutarque ne cite pas un tragique parmi les poètes méprisés et que les peintres qui n'assujétissaient pas le pénible travail du ciseau ou du fourneau de fonte sont comblés de considération.

2. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. IV, 137. — Nietzsche, *W.*, t. IX, 148-151.

Le dieu de l'État est ce sagittaire nocturne dont parle Homère et dont l'arc résonne si terriblement : ce n'est partout que la lueur des bûchers funèbres quand il a passé. Quelques siècles s'écoulent et l'on s'aperçoit que ces bûchers, où flambent les débris du vouloir-vivre, sont les œuvres d'art. Éloquent symbole et qui illustre une grande doctrine de Schopenhauer. C'est à la lumière de l'art qu'il faut voir l'univers pour se consoler de la mort éternelle.

Il reste à savoir ce que devient cette humanité grecque pétrie séculièrement par les institutions de la cité, par les corporations d'une prêtrise géniale, qui fut une pépinière de poètes, ou par des castes d'aristocrates audacieux où se recrutaient les émancipateurs de la pensée. Le vrai chef-d'œuvre que tous les efforts contribuent peu à peu à créer est, en effet, cette humanité grecque elle-même toute pénétrée d'art et de pensée.

Nietzsche a adopté dans toutes ses grandes lignes la description de Jacob Burckhardt. Mais ses aperçus sont fragmentaires. Quand il parle de l'humanité grecque, il songe généralement aux Grecs des guerres médiques. Ce qui le frappe chez les Grecs de ce temps, c'est qu'ils tiennent tout d'abord à la santé et à la force physique, à la bonne race et au bon entraînement. Effrénés en matière morale, les Grecs sont modérés dans la satisfaction des besoins du corps. Nietzsche aimera proposer les Grecs comme modèles d'une sobriété qui chez eux était besoin esthétique (W., x, 388). Et Burckhardt n'avait-il pas remarqué que les Grecs parlaient avec une piété recueillie des vins délicats, mais qu'ils y étaient si sensibles, ayant un système nerveux tout vibrant et neuf, qu'une coupe de vin mélangée de vingt parties d'eau leur paraissait donner à une amphore un parfum qui donnait l'ivresse divine ? Toujours, pour Nietzsche, l'intégrité physique sera la marque des civilisations durables, et, parmi les pires causes de la décadence moderne, il comptera l'usage fréquent des breuvages alcooliques. Mais chez les Grecs naissait la sociabilité sobre du *συμπόσιον*, la conversation légère mais non bruyante, générale et sans *a parte* perfides, qui exigeait de l'esprit une grâce discrète et un tact dont les limites étaient définies, bien que différentes de celles que nous admettons.

A côté d'une volonté restée toujours violente et passionnée, une

1. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, p. 151 sq. ; 251-261.

sensibilité d'enfant, excessive, instable, due à une prédominance prodigieuse du système nerveux : voilà quel fut leur fond. Aucune espèce d'hommes ne fut moins raisonnable. Menteurs à eux-mêmes comme à autrui, ils sont sincères dans leur mensonge ; et ouverts à leur façon, en ce qu'ils sont ennemis de toute convention ; ils sont ingénus même dans le mal, et par là purs et comme sacrés. (*W.* ix, 157, x, 386.) Les Égyptiens, peuple de vieille caste, calculateurs, enclins à l'abstraction, sentaient bien ce caractère primesautier et enfantin des Grecs (*W.*, x, 398). Cet esprit, selon Nietzsche, n'était pas « spirituel ». L'esprit (*Witz*) est né de la contrainte théologique, de l'obligation de ruser avec la vérité, de s'ingénier aux interprétations ambiguës des mots. Voilà pourquoi l'ironie socratique qui nous paraît un peu lourde, même chez Platon, avait produit une impression si extraordinaire (*W.*, x, 225). Elle n'était pas familière aux Athéniens, et leur facilité imaginative combinait les images comme par jeu, mais non sans une crédulité profonde. Voilà un de ces points où l'influence de Nietzsche sur Burckhardt est certaine. Burckhardt avait montré souvent que l'« esprit » sous toutes ses formes, l'ironie narquoise et la caricature mordante surgissent avec nécessité de cette lutte jalouse des intelligences, continuée jusque dans la conversation la plus polie, qui fait qu'en toisant les rivaux et en tâchant de saisir leur faible, on accuse aussi sa propre supériorité¹. Quand la nation se trouve infiniment intelligente, c'est alors surtout qu'elle invente les formes de la plaisanterie, inconnues à la sensibilité lente et grave des premiers temps.

Dans l'histoire de la Renaissance italienne Burckhardt reconnaîtra comme une preuve de vigueur et de fantaisie individuelle le haut goût de la plaisanterie et la truculence sardonique. Comment se fait-il qu'à propos des Grecs cette même conjuration contre le sérieux, qui est si loin d'ailleurs de prouver une vue optimiste des choses, lui paraisse non seulement un « changement notable » mais un signe de décrépitude ? C'est que Nietzsche a passé par là, et c'est Nietzsche qu'il cite². La manie de la plaisanterie ininterrompue, insouciance, capricieuse et la recherche de l'esprit, c'est Nietzsche qui l'avait dénoncée comme un signe de sénilité fantasque, comme une vengeance d'esclave effrayé de la

1. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, 45.

2. *Ibid.*, IV, 160 ; IV, 400.

vie¹, enfin comme un produit déjà très tardif de l'esprit socratique. Mais l'idée que se fait Nietzsche des qualités sérieuses des Grecs à l'époque forte et tragique, peut tenir en quelques traits ; et cette idée est personnelle. Il les aime pour le don de la généralisation vaste et pratique, pour leur sens profond de la réalité présente, pour la pitié qu'ils ont de toute vie qui souffre, et parce qu'ils sont remplis du sentiment que la souffrance est générale. Ils ne sont nullement savants. Ils ne notent pas en notations abstraites, comme les Égyptiens, des émotions, qui dorénavant seraient mortes. Ils ne se souviennent jamais et ne veulent rien apprendre que d'une expérience de la vie incessamment, directement, follement renouvelée (*W.*, x, 387).

Réceptifs à l'infini, comme des enfants, ils ont toutefois une inventivité sans cesse en éveil qui transforme tous leurs emprunts. Ils se jouent de ce qu'ils prennent à antrui, et il ne leur suffit pas de s'en parer, ils s'en pénètrent. C'est aux Phéniciens qu'ils ont emprunté la forme de leur cité et nombre de leurs dieux ; d'autres cultes sont des résidus de peuplades antérieures auxquelles les Grecs se sont mélangés au physique, mais qu'ils ont absorbées au moral (*W.*, x, 390, 393). Il y a un temps où l'on peut dire de leur civilisation qu'elle est vraiment un chaos de formes et de notions sémitiques, babyloniennes, lydienes, égyptiennes. Mais ils ont su organiser ce chaos. Ce qui était survivance de besoins disparus périssait dans leur esprit, était rayé de leur pratique². Ils recréaient en assimilant.

Aucun peuple ne fut moins atteint de cette « maladie de l'histoire » dont souffrent les modernes et qui fait de leur esprit un entassement de notions mortes. C'est qu'ils sont, au dire de Nietzsche, « un peuple génie ». Non pas sans doute qu'ils fussent tous exceptionnellement doués (et c'est par les individus d'élite que ce peuple

1. *Geburt der Tragödie*, I, 80.

2. Déjà F. A. Wolf avait fait la même observation et c'est évidemment à lui que Nietzsche la doit : « Il se peut qu'ils aient emprunté beaucoup à l'Orient civilisé avant eux, et pourtant dès leurs premières associations et constitutions politiques, dans leurs mœurs, dans leur langue, dans ce qui fait le caractère spécifique d'un peuple, ils semblent aussi le peuple le plus original qui fut jamais. Ils savaient mettre à tout ce qu'ils empruntaient du dehors une telle empreinte de leur génie, l'enrichir et le féconder à ce point que tout devenait bientôt leur bien propre ; et ainsi ils parcoururent dans toute la marche de leur formation une échelle où on peut, comme sur un baromètre de la culture, suivre la marche même de toute évolution humaine. » F.-A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaft (Kleine Schriften)*, t. II, 320.

fit de grandes choses comme tous les peuples), mais nulle part le don exceptionnel ne fut aussi fréquent. Ce fut là le privilège d'un peuple qui resta plus près qu'un autre de la nature ¹.

Avec ce grand sens de la réalité, le peuple grec a eu aussi à un degré éminent le don de créer une vie de rêve : et c'est encore là du pragmatisme excellent, s'il est vrai que le rêve seul rende tolérable la douleur de la vie. Schopenhauer a dit des Romains que « la gravité ferme et industrielle qu'ils apportent dans la vie suppose que l'intelligence ne quitte jamais le service de la volonté pour s'égarer dans ce qui ne relève pas du vouloir » (W., x, 388). Chez les Grecs, l'intellect ailé s'élève d'emblée à la région du rêve, d'où il projette sur le vouloir la clarté de ses images consolantes. Les Grecs excellent à saisir les réalités profondes de la vie, mais aussi à les fixer, comme Pindare, en symboles immenses qu'ils veulent éternels (W., x, 397). Ils savent notre misère, et c'est pourquoi ils s'évertuent à inventer d'audacieux mensonges qui nous persuadent de la supporter.

C'est un mensonge de cette sorte, qu'ils ont fait, lorsqu'ils ont imaginé la vie divine. Car, pour l'homme il n'est d'autre perfection que de supporter la vie funeste héroïquement. « La vraie grandeur consiste à supporter (τλῆναι) les situations les plus affreuses, voilà ce que les Grecs ont toujours compris », nous dit Burckhardt ². Et Nietzsche remarque après lui que l'idéal hellénique de la vie humaine s'incarne dans de grands héros de la souffrance, Prométhée, Héraklès, Ulysse. « *Der Dulder ist hellenisch* » (x, 397). Mais si la vie de l'homme est si dure, il est juste de concevoir la vie des dieux comme facile, et l'embellissement le plus parfait que l'univers puisse recevoir du désir de l'homme lui sera conféré par cette croyance en la sérénité des dieux. Pour ces dieux calmes, la douleur des hommes serait un spectacle émouvant, mais doux. On conçoit alors que les Grecs aient inventé la tragédie. Trouver belle la douleur humaine, s'en faire une émotion joyeuse, c'est s'élever à la condition même des dieux, et l'art, qui nous donne ces émotions, en effet nous divinise (W., x, 396). Ainsi, par degrés, la

1. Nietzsche, W., ix, 68 ; x, 237, 386-390. — Ceci est une réponse de Nietzsche à R. Wagner, qui avait dit des Grecs de l'époque créatrice des mythes : « Keiner war ein Genie, weil es Alle waren. » (Wagner, *Eine Mittheilung an meine Freunde*; *Schriften*, IV, 249.)

2. Burckhardt, *Griech. Kulturgesch.*, II, 413.

culture qui a conçu l'idéal divin le réalise aussi dans la nature humaine.

Nietzsche s'est souvenu longtemps de cette notion des Grecs, qu'il s'est faite de première main, d'après des textes que Burckhardt lui avait appris à interpréter. Il n'a jamais cessé d'avoir les yeux fixés sur cette image éclatante, et quand il aura compris que l'ambition d'une nouvelle civilisation à venir devra être de « dépasser les Grecs », c'est encore d'une intelligence approfondie et nouvelle des Grecs qu'il espère ce progrès. Toutes ses œuvres seront pleines de ce *leitmotiv*. Dans les *Choses humaines, trop humaines*, il admirera leur civilisation virile où les femmes tiennent si peu de place, où elles ont simplement pour mission d'enfanter des corps admirables et forts, afin d'assurer à la race une santé musculaire capable de suffire à la dépense nerveuse que produit l'effort d'une pensée constamment vibrante¹. Il soulignera l'étrangeté de leur vie morale si difficilement pénétrable aux chrétiens, mais où il voit la condition première de leur supériorité; le don de l'absolue sincérité, la liberté de l'esprit dans la discipline des penchants, leur respect de la vie instinctive, le soin qu'ils ont de l'endiguer, mais de lui garder aussi sa force, cette habitude de ne point cacher leurs passions mauvaises ni le fond dangereux d'animalité qui demeure au fond de l'homme cultivé. Et c'est de tout cela qu'il fera un jour pour une grande part l'idéal de son immoralisme. Grâce à ces fêtes données à des passions dangereuses, et qui seraient mortelles si on ne leur permettait de se satisfaire en de certaines formes socialement tolérées, les Grecs maintiennent leur humanité intacte et saine, et la cité qui les permet reste à l'abri des soubresauts que produirait la passion opprimée.

Le Voyageur et son Ombre montre encore l'habileté sociale qu'il y eut de la part de la cité grecque à organiser entre citoyens égaux des concours athlétiques ou artistés où leur appétit de triomphe peut s'assouvir². Il n'admire plus autant cette féroce jalousie latente en tout Grec, et plus particulièrement en tout aristocrate, et qui « n'attendait qu'une occasion pour se jeter sur sa proie naturelle, la tyrannie ». Il lui paraît que l'absence de tout point d'honneur, de tout sentiment de justice, le goût trop prononcé du mensonge, du meurtre, et cette propension à la trahison, pour qui la patrie elle-

1. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 259.

2. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, § 226.

même cesse d'être sacrée, contrebalançant dangereusement les qualités sérieuses et charmantes de leur instinct¹. *L'Aurore* reproduit les mêmes réserves : il reconnaîtra que le don de s'adapter instantanément aux circonstances s'accompagne de trop de rancune astucieuse et impitoyable, est trop peu scrupuleux sur les moyens. L'histrionisme éternel des Grecs, leur constante et inconsciente duplicité² a beau recouvrir un vouloir opiniâtre, héroïque, étrangement transformable : il comporte trop peu de noblesse profonde, et la survivance en nous de nos vertus médiévales et chevaleresques, dont il faudra seulement changer l'objet, nous assure sur les Grecs une supériorité dont il appartiendra aux législateurs futurs de tirer parti. Mais leur goût de se jouer de la vie paraîtra toujours à Nietzsche une qualité enviable. Cette façon d'adoucir par les mensonges d'une imagination riante les excès d'un tempérament cruel, et la force critique d'une intelligence qui n'eut jamais aucune illusion sur la vie, seront toujours à ses yeux la marque du peuple d'élection³. Il interprêtera toujours, comme J. Burckhardt, leur faculté de création. Il répète qu'ils empruntent à l'étranger sans scrupule, et ne leur reconnaît guère que le talent d'ordonner, de créer de la beauté en surface⁴.

Leur don de s'exprimer sobrement, de créer du sublime avec des moyens simples et grands, dans l'architecture comme dans les mots, aura toujours son admiration⁵. Ils y montrent une souplesse athlétique, une aisance de gestes qui a supposé le plus grand effort. La clarté architecturale des compositions grecques, comme la limpidité de leur style, est lentement acquise. A mesure que Nietzsche s'éloigne du romantisme wagnérien, il admirera davantage leur prose, œuvre laborieuse comme un défrichement, qui porte la hache dans les végétations asiatiques, luxuriantes et sombres, pour frayer à la pensée un chemin droit vers la lumière⁶. Il trouvera une supériorité de culture dans le « refroidissement » de l'émotion et pensera que les Grecs de l'époque de Démosthène ont atteint à cette supériorité. Au temps où la réflexion sévère, la simplicité, la réserve du sentiment l'emportent en lui-même, il

1. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, § 499.

2. Nietzsche, *Morgenröthe*, § 306.

3. *Morgenröthe*, 154.

4. *Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 21; *Morgenröthe*, § 169.

5. *Menschliches, Allzumenschliches*.

6. *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 495.

reconnaîtra que les Grecs en ont donné d'admirables exemples. Et au total, ce fut pour lui la race humaine la plus heureuse de toutes que cette humanité grecque de sens ouverts et délicats, et friande des nourritures les plus exquises de l'esprit : « Sentir en soi une âme forte, audacieuse, téméraire, traverser la vie d'un regard tranquille et d'un pas décidé, être prêt toujours aux événements extrêmes comme à une fête, avec une curiosité de connaître l'inconnu des mondes et des mers, des hommes et des dieux, prêter l'oreille à toute musique alerte, comme si elle signifiait que des hommes courageux, des soldats, des marias s'accordent une halte brève et une joie courte, et dans la plus profonde délectation qu'on puisse tirer de l'instant présent, succomber aux larmes et à toute la mélancolie empourprée de l'homme heureux » ; ce fut l'état d'âme des Grecs depuis Homère jusqu'à l'époque tragique, et qui ne voudrait l'avoir vécu, ne fût-ce qu'en imagination ?

Mais une humanité telle, et qui semblait trouver en elle les ressources inépuisables de rajeunissement, comment a-t-elle pu périr ?

Il y a là une énigme à laquelle Nietzsche donne des réponses contradictoires. C'est la question entre toutes douloureuse et difficile. Sans doute la Grèce a survécu en des formes politiques nouvelles jusqu'à la fin de Byzance. Mais ce qui importe, c'est le sort d'une certaine culture de l'esprit, qui a atteint à l'époque de la tragédie sa plus haute floraison. Nietzsche donne alors de sa ruine deux raisons différentes. Tantôt il voit dans la chute des Grecs, non pas une décadence, mais une catastrophe. Leur faute est certaine, et ils ont orgueilleusement provoqué la destinée. Mais la qualité de leur génie héroïque n'eût pas été la même, s'ils n'avaient couru le risque où ils ont péri. Tantôt il s'aperçoit que la civilisation grecque ayant été l'œuvre de la cité grecque, elle a dû périr avec cette cité elle-même.

Or, pour Burckhardt et pour Nietzsche, l'État, malgré sa dureté, n'est encore qu'une force magique, une manière souveraine de fasciner les âmes, et en son fond un fait moral. La ruine de la cité tient donc à la décomposition des qualités de passion et d'intelligence qui avaient fait la cité grande.

Burckhardt avait enseigné que les causes de la catastrophe

1. *Fröhliche Wissenschaft*, § 82.

grecque tiennent à la victoire grecque elle-même. Les défauts de la cité grecque éclatent depuis lors. Les guerres contre les Mèdes sont un immense ἀγών, où chaque État grec cherche à remporter la palme. A l'issue de ces guerres, la jalousie des cités ne connaît plus de bornes. Alors commence la lutte pour la suprématie militaire entre Sparte et Athènes. Aussitôt les Spartiates, au dire d'Isocrate, sont remplis d'injustice, d'immoralité, de désobéissance aux lois, et leur État ne se fait plus aucun scrupule de mépriser les serments et les traités¹. Mais à Athènes aussi naît le rêve mégalomane d'un Empire attique fondé en Sicile, et la folle expédition a lieu dont Athènes ne se relèvera pas. La préparation militaire permanente de Sparte oblige les Athéniens à rester pour toujours sous l'armure. La lutte intérieure contre le parti aristocratique, qui « lacédémonise », devient plus sanglante, étant doublée de la préoccupation du danger extérieur². Thucydide est le maître à la fois de Burckhardt et de Nietzsche, quand il s'agit de décrire l'immoralité des partis qui se déchaine alors; la mauvaise foi préméditée dans les contrats privés, le besoin de s'assurer l'avantage et le renom de l'astuce par l'abus de confiance constant, par la violence ou le vol ouvertement pratiqués dans la gestion des affaires publiques; l'avènement d'une démocratie qu'Aristophane a pu appeler une populace de malandrins et d'aigrefins, soucieuse uniquement de se soustraire au devoir civique. Et malgré cela, la cité grecque dure. Elle est un organisme d'une vigueur effroyable qui se défend à outrance contre une effroyable maladie. Les Grecs prétendent maintenir jusque dans l'extrême misère l'autonomie de cette cité³. L'autonomie est la chose sacrée pour laquelle une population décimée par les massacres, par la colonisation, renouvelée par les mélangés, se bat et se sacrifie. Car l'autonomie assure l'égalité des citoyens et l'esprit d'égalité est la dernière vertu sociale des Grecs, celle qui survit par la haine elle-même de tous contre tous; et qui aurait disparu si les cités avaient été fondues dans un grand ensemble panhellénique.

Pour Burckhardt, il y avait dans cette irréductibilité de la cité un danger surtout national que l'intelligence grecque aurait dû suffire

1. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, 302.

2. En tout, Nietzsche suit ici son guide habituel : « Wie graesslich war es, dass der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen musste, — das kann gar nicht tief genug betrachtet werden. » (W., IX, 227).

3. Burckhardt, IV, 503.

à prévenir. Les invasions perse, gauloise, macédonienne, romaine, donnaient des leçons d'union qu'on aurait dû écouter. Il faut en venir aux patriotes clairvoyants du dernier grand siècle, à Xéno-phon, à Epaminondas, aux Pythagoriciens de la seconde génération (Philolaos, Clinias, et Archytas de Tarente, Eurytos de Métaponte), à Philopœmen enfin et à Aratos, pour que les Grecs conçoivent une discipline civique où l'homme vertueux se met au service de toute la nation. Est-ce là une déchéance ? Pour Nietzsche, aux temps de son wagnérisme pur, c'est toujours une déchéance que de décider les destinées de la cité par raison. Il n'est pas dans la logique intellectualiste de Burckhardt de le soutenir ; et si chez Burckhardt lui-même on sent une mésestime vague pour ces patriotes de la dernière grande heure, c'est que sa doctrine accuse ici un fléchissement sous l'influence de son ami. La cité, pour Nietzsche, est une enveloppe rude qui porte au dedans d'elle une image immatérielle et brillante : un mythe. Ce qui l'a emporté lors des guerres contre les Perses, ce fut un mouvement de raison. La défensive raisonnée souleva un enthousiasme plus fort que le culte de la cité. Par là, la religion de la cité passe au second rang dans la sensibilité grecque (*W.*, ix, 69). La victoire contre les Perses est ainsi une première cause de ruine, parce qu'elle est en même temps la victoire de l'intelligence. Elle l'est d'autant plus, selon Nietzsche, qu'elle donne la suprématie à Athènes, c'est-à-dire à la cité de la dialectique, du raisonnement critique et stérile, du socratisme. Par là des possibilités admirables de vie hellénique se trouvent ruinées du coup et nous aurons à dire que la poésie grecque elle-même en fut comme desséchée. Burckhardt empruntera à Nietzsche cette idée d'une victoire fatale à la civilisation des vainqueurs. Ce chapitre où il démontre qu'avec les sophistes, avec Anaxagore et Socrate, la poésie elle-même avec Euripide se détourne peu à peu du mythe¹, porte une empreinte toute nietzschéenne. C'est en paroles empruntées à Erwin Rohde que Burckhardt décrit le fait qui se produit, « l'éveil d'une faculté de se représenter sans images le monde et la vie, et dès lors de se détourner des images illusoire des anciens dieux mythologiques² ». Et Rohde n'est ici que l'écho de Nietzsche.

Après l'affaiblissement de la discipline morale qui donnait la croyance, on peut prévoir une conséquence qui, dans le système

1. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, IV, 271.

2. Emprunté au livre de Rohde sur le roman grec, p. 13.

Burckhardtien, se déduisait d'elle-même et que Nietzsche à son tour maintenant lui emprunte. La victoire trop complète déchaîne l'orgueil grecque et cette tyrannique et sanguinaire ambition qui est le fond du caractère hellénique. Nietzsche a profondément regretté qu'il n'ait pas pu s'établir au-dessus des peuplades grecques une civilisation qui les eût fondues en une nation unique (*Volkskultur*; *W.*, x, 232). L'idée d'une fédération panhellénique devait flatter l'esprit d'un Allemand préoccupé de réaliser l'unité de la patrie. Mais il voulait une nation hellénique animée d'une pensée artiste et d'une philosophie nationale qui sût se revêtir de formes belles.

Puisque la réforme panhellénique par les philosophes n'a pas eu lieu, la défaite des Grecs n'était-elle pas nécessaire et souhaitable? Nietzsche leur garde, même après le crime de Socrate et de la philosophie grecque, une tendresse. Ce peuple unique a cela de particulier que sa victoire lui fut fatale à lui-même, mais que sa défaite fut fatale au monde. C'est depuis ce temps-là qu'une civilisation n'est possible « qu'armée jusqu'aux dents et avec des gants de boxe aux poings » (*W.*, x, 392). Et cet état de choses dure jusqu'aujourd'hui. « Être philhellène, c'est donc d'abord être ennemi de la force brutale » (*W.*, x, 392). Nietzsche a quelque mérite à avoir pensé ainsi en 1873 et à trouver enviable la destinée des Grecs qui, par une série de catastrophes foudroyantes, leur épargne une longue agonie.

III

L'IDÉE DE DÉCADENCE ET DE RENAISSANCE

Il est visible ainsi que Nietzsche répugne à admettre une décadence grecque, mais il lui faut bien ouvrir les yeux, quand il étudie le grand fait social qui, à partir de la domination romaine le préoccupe, le christianisme. Dans l'interprétation qu'il en fait, il est tributaire surtout de Franz Overbeck. Ce qu'il emprunte à Burckhardt est sans doute ici secondaire. Mais il doit à l'un et à l'autre d'avoir aperçu les raisons précises qui font que dans l'hellénisme lui-même l'esprit chrétien se prépare de longue date. Nul

doute que le livre de Burckhardt sur l'*Époque de Constantin* n'ait fait impression sur Nietzsche. Mais cette impression est moins forte parce que le livre lui-même manque de cohésion interne. Il est visible que dans cet ouvrage, écrit le premier, Burckhardt ne tient pas encore toute sa doctrine. Il n'affirme pas encore le lien entre la forme politique, la croyance religieuse et la civilisation. Y a-t-il un rapport entre l'avènement de la tyrannie militaire qui s'achève sous Septime Sévère et la déchéance de l'esprit d'inventivité en Grèce et à Rome? La mollesse civique qui confie la défense de la société à une armée de métier, qui n'est même plus romaine mais barbare, tandis que le citoyen romain désormais se voue à une vie médiocre de paix et de bien-être, pourquoi entraîne-t-elle le vieillissement général de toutes les forces morales de l'homme? ou pourquoi en est-elle le symptôme? C'est une démonstration que Burckhardt n'a pas essayée. On sent présente l'allusion politique du Second Empire français. Mais Nietzsche n'a rien pu prendre dans cette description qui pût alimenter son antipathie contre l'Empire allemand nouveau.

En revanche, l'idée même de décadence a reçu chez Burckhardt une définition paradoxale et nouvelle, dont Nietzsche est resté impressionné pour la vie. Ce qui l'a frappé dans Burckhardt, c'est qu'il n'y a pas trace chez lui de cette opinion moralisante qui établit un rapport entre la décadence des nations et la moralité moyenne de ces nations. Burckhardt est très moderne, très latin en ce qu'il prend pour règle d'appréciation unique la valeur individuelle. Il sait appeler « décadente » une époque où le gouvernement paraît plus préoccupé que jamais de mesures d'humanité générale¹, au point que de certaines prescriptions, comme celle du *maximum* du prix des vivres, prennent figure de socialisme d'État. Il sait que jamais la moralité privée ne fut plus haute et jamais moindre le scandale des mœurs. La vie privée de Constantin est exempte de reproches. Ammien lui-même, malgré sa mauvaise humeur, ne signale aucunement une démoralisation comparable à celle qui indigna Juvénal². Il y a un progrès universel de la moralité consciente qui va jusqu'à l'ascétisme. L'époque entière se prépare à accueillir la vie chrétienne.

On ne peut même pas dire que le néoplatonisme ait été cause de

1. Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, 257.

2. *Ibid.*, 435.

cette pureté plus grande des mœurs. Aucune doctrine sans doute n'avait jamais assuré jusque là un rang aussi éminent à la vie de l'âme que ce système qui en faisait une émanation du divin, et la croyait capable, en de certains moments mérités par une vie pure, d'apercevoir Dieu¹. Burckhardt croit que le succès de cette doctrine prouve une mentalité qui d'avance appelait le christianisme, et la moralité si austère que le néoplatonisme imposait à ses disciples correspond à une certaine attitude qu'avaient adoptée avant lui bien des âmes². La vénération populaire allait d'elle-même, non plus aux divinités plastiquement présentes du paganisme ancien, mais à des génies immatériels. L'habitude d'accorder moins de réalité à l'apparence tangible qu'aux ombres qu'elle abrite, voilà désormais le contenu de la vie mentale. Or, cette impuissance où se trouvent les hommes à se représenter exactement la réalité terrestre, et à s'en contenter, fait précisément cette diminution de vigueur et ce manque d'équilibre intellectuel où consiste la « décadence ». C'est là une doctrine que Nietzsche a tout entière admise, et pour lui l'avènement du christianisme, après la victoire romaine, a été le second grand malheur qui ait frappé les Grecs, puisque dès lors commence l'ère des « intelligences fumeuses » (*der dumpfen Intellekte*, *W.*, x, 392). Mais il sait par Burckhardt que ces ténèbres de l'intelligence étaient primitives chez les Grecs et que leur sobre clarté avait été le résultat d'un effort prolongé de volonté qui cessa naturellement, quand cessa la foi des Grecs en eux-mêmes. Ce que signifie la victoire du christianisme, c'est le retour à un état préhellénique de croyance en une magie omniprésente dans l'univers, d'angoisse superstitieuse, de torpeur extatique et d'hallucination (*W.*, x, 400). Loin d'avoir triomphé du monde antique, le christianisme est lui-même un morceau d'antiquité, mais d'une antiquité primitive, souillée et retombée à des origines basses ; et en cessant d'être chrétiens, c'est une notable, mais une assez méprisable portion d'esprit antique que nous perdons pour jamais (*W.*, x, 407). Toute la Grèce a cru à la distinction de l'âme et du corps, à la réalité du miracle, à la position centrale d'une terre qui serait le souci direct de la divinité (*W.*, x, 407). De cette conception les Grecs ont su tirer pendant un temps de beaux symboles d'art, mais ils ont superposé à ces

1. Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, 217.

2. *Ibid.*, 216.

croyances grossières une morale sociale virile et très antichrétienne en tout ce qui concerne le miracle, l'esclavage, l'État (W., x, 406). Ils leur ont opposé dans la science des conceptions rationnelles et probes, d'où dérivent encore les idées de la science d'aujourd'hui. Ce sont les conceptions grossières qui repirent le dessus, quand l'intelligence de la Grèce fléchit par la défaite.

Dans l'idée de décadence burckhardtienne, ce qui domine, c'est l'hypothèse d'un vieillissement social. Hypothèse admise aussi par Nietzsche qui ne l'a jamais oubliée, même à l'époque où la décadence lui apparut comme une crise de croissance, qui nécessite une débilitation provisoire, afin de rendre possible une régénération dans une vie plus affinée. Ce vieillissement social, pour Nietzsche, a toujours été d'abord physique. La guerre de Trente Ans qui ruine pour deux siècles l'Empire allemand fut pour Nietzsche, comme pour Burckhardt, l'événement par lequel il se fit une idée de ce grand fait de pathologie sociale, la décadence. C'est le sang même de la nation qui est épuisé ou vicié par la peste, les massacres, la famine et tout un apport de sang barbare¹. La thèse de Burckhardt est que l'époque de Constantin présente le spectacle d'une débilitation pareille. L'irrégularité grimaçante du type physique, scrofuleux ou bouffi, frappe dans l'art de son temps, et s'il n'y avait pas eu de décadence de la main-d'œuvre, la laideur des modèles aurait suffi à empêcher l'idéal classique de se maintenir. Mais l'essentiel est précisément cette décrépitude de l'esprit, qui d'un modèle de basse qualité ne sait plus tirer une forme ennoblée. De même Nietzsche, jusqu'au bout, considérera la faculté artiste comme le don de créer le type supérieur, et avant tout, pour lui, la beauté est coordination exacte. Or c'est Burckhardt dont il reproduit ainsi l'enseignement. Il y a décadence quand prédominent les matériaux, le luxe des couleurs et des pierres; quand les détails absorbent l'attention, au détriment des ensembles; quand le fourmillement des figures remplace l'unité de composition ou que l'œuvre d'art n'est que l'enveloppe et le symbole d'une idée abstraite, qui est censée en être la vraie signification. Mais tel est le cas, selon Burckhardt, dans l'architecture et dans la plastique constantiniennes: sous le luxe des matières précieuses, la polychromie, la dorure, les mosaïques, disparaît la simplicité des

1. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, 1853, p. 291.

lignes. Le goût du décoratif l'emporte. L'idée chrétienne asservit l'art à des répétitions nécessitées par l'orthodoxie. La lassitude et le dégoût s'emparent des poètes quand il s'agit de revenir aux mythes dont avait vécu l'antiquité¹. La virtuosité vide d'une rhétorique tout à fait indifférente à son sujet achève la décomposition, dans l'art de la parole, qui tout entier manque ou bien de foi s'il est païen, ou de forme s'il est chrétien². — De cette sévère appréciation où il faut voir une esthétique réduite à ses linéaments, il n'y a pas une ligne qui ne reparaisse chez Nietzsche, en souvenirs vagues ou en formules presque littéralement pareilles, surtout à la fin de sa période hâloise, où, son wagnérisme se trouvant en ruines, il lui reste le pur et clair regard d'un pessimisme tout intellectuel. Alors on l'entendra dire que « le style surchargé résulte d'un appauvrissement de la force organisatrice³ », que la dépense immodérée des moyens est en art un procédé pour faire illusion sur la richesse vraie⁴. L'apparition du style baroque qui, dans les arts de la parole autant que dans la plastique et dans l'architecture, procède par le colossal, par la sublimité laide, par le choix des tours rares, des moyens d'expression osés, il le considérera des lors comme « un déflourissement du grand art » et comme un phénomène naturel, parfois merveilleux, mélancolique toutefois comme une agonie⁵.

La décadence antique sous Constantin est donc plus qu'un événement de conséquences graves, c'est un de ces faits généraux qui dans l'histoire reviennent avec régularité. Il reste dans l'Europe d'alors deux centres : Athènes, qui avait connu toute la profusion des forces de l'âme, est une petite ville encore glorieuse par ses souvenirs, où l'on savait goûter avec modestie la vie philosophique et où l'on venait encore chercher la fine culture de l'esprit⁶. D'autre part, Rome, puissante, luxueuse, mais vouée à une culture déjà barbare, malgré son érudition, à une littérature de collectionneurs, à un style composite et savant qui immobilise l'esprit dans l'admiration des grands modèles morts. Nulle part, même au milieu des grands monuments conservés, « la pure harmonie des formes architecturales, la libre grandeur des statues divines ne

1. Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 319.

2. *Ibid.*, 320.

3. Nietzsche, *Choses humaines, trop humaines*, II, § 447.

4. *Ibid.*, II, § 454.

5. *Ibid.*, II, § 444.

6. Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 98.

parle plus à l'esprit de ce temps¹ ». L'allusion est manifeste à notre propre temps, partagé lui aussi entre le luxe grossier des grandes capitales, une littérature d'épigones, et une érudition qui amasse en foule les notions disparates sans avoir le courage d'une préférence active.

II. — Mais le second fait général et consolant, c'est qu'il y a des moments où, après un long épuisement, les ressources d'énergie se sont accumulées de nouveau, et où l'inventivité, le don de l'élaboration et le don du style se retrouvent. Il peut se produire en tout pays une Renaissance, sous des conditions que nous ne connaissons pas encore. Et rien ne serait passionnant comme de découvrir ces conditions mystérieuses. Ce grand fait s'est produit une fois, avec un éclat incomparable, en Italie, et de là rayonna sur l'Europe. Il était naturel que Nietzsche demandât à Burckhardt le secret d'une telle régénération, dont le retour possible était la seule espérance européenne.

Il y a en un temps où l'on tenait la Renaissance surtout pour un fait intellectuel, dû à la transmission d'une civilisation d'art et d'une littérature venue de Grèce par l'émigration des savants de Byzance. C'était la faire consister surtout dans l'humanisme. On oubliait alors qu'à Byzance où les monuments de la Grèce n'étaient pas tombés dans l'oubli, qu'en Occident où les Latins avaient toujours été lus, ces monuments ne parlaient plus à l'âme contemporaine. La Renaissance, c'est un esprit public transformé, et une civilisation intégrale et nouvelle que les modèles antiques ont pu aider à éclore ; mais ces modèles n'auraient pas été compris sans une affinité d'esprit qui rapprochait d'eux les temps nouveaux. Burckhardt essaya de décrire par tous ses aspects ce renouvellement de la vie sociale.

De nouveau il s'émerveillait de voir qu'une certaine matière humaine fût pétrie par de certaines formes politiques. Mais elle en sortait avec des empreintes qui toutes étaient individuelles. Le moyen âge avait offert des hommes qui portaient la marque d'un peuple, d'une corporation, d'une famille. Il régnait une grande uniformité du type humain et de la structure des esprits. Vers la fin du XIII^e siècle, au contraire, l'Italie brusquement fourmille de

1. Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, p. 502.

« personnalités ». Nul n'éprouve de gêne à paraître singulier, à être ou à paraître différent d'autrui¹. Au sommet, une foule de tyrans grands et petits, d'instincts violents; des condottières vainqueurs qui réclament des couronnes. Tous livrés à l'égoïsme le plus effréné et pleins du mépris de la justice. Un grand irrespect des droits traditionnels favorise tous les coups de mains. Partout une cruauté sans frein qui va droit aux fins les plus chimériques que se propose la fantaisie. Dans tout cela Burckhardt admire à tout le moins la vigueur des tempéraments, une force de la volonté qui n'eut point d'égale, et une grande robustesse physique de la race, si différente de la débilité byzantine². Comme dans son ouvrage sur *Constantin*, c'est par ce réalisme que Burckhardt a le plus de prise sur Nietzsche. Au lieu de moraliser, il proclame que chez ces hommes tous les vices ont un aspect par où ils apparaissent comme des vertus³. Les Italiens de la Renaissance sont irréligieux et méchants, voilà pourquoi ils atteignent au développement intellectuel le plus haut. Ils manquent de considération pour les pouvoirs publics nés de l'usurpation, de l'astuce et de la force. Ils se sentent mal protégés par eux et à cause de cela se chargent eux-mêmes du soin de se faire justice. Quand il y a un meurtre, la sympathie de tous est d'abord du côté de l'assassin. Le brigandage fleurit. Qu'importe? Cette universelle violence et l'universelle vertu du courage devant la mort atteste un peuple viril. Le respect de la loi est petit. Mais la soif de gloire est immense. N'est-ce pas là une grande ressemblance avec les Grecs de la période tragique?

Ils ont dans la vengeance un acharnement qui leur vient de la vivacité même avec laquelle leur imagination leur représente les injures subies. Cette vengeance, ils la veulent atroce, inexpiable. Ils veulent que leur vendetta ait pour elle l'admiration, la terreur et le rire de tout le monde, et dans les familles paysannes italiennes il se passe des tragédies comparables à celles qui souillent la famille des Atrides⁴.

Que, dans une société où tout encourage les pires excès de la passion, il se produise des exemplaires de pure, d'absolue et

1. Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, p. 105.

2. *Ibid.*, p. 351.

3. *Ibid.*, p. 341, 364.

4. *Ibid.*, p. 347.

d'atroce méchanceté, comment s'en étonner, puisque d'emblée, par son mépris de la religion et de la loi, l'Italien est sans frein moral? L'empoisonnement, l'assassinat mercenaire font partie de ce remous de passions violentes; mais cette violence et cet irrespect pouvaient avoir de belles conséquences et sont un ressort social d'une infinie élasticité. C'est parce qu'il y a eu un César Borgia, fils de pape, soldat cruel, qui ne recula devant aucun meurtre, que la libération de l'Italie et du monde a pu être un instant possible. Quelle perspective s'ouvrirait, si César Borgia était devenu pape, comme il a désiré l'être, et comme il le serait certainement devenu s'il avait vécu! Il n'aurait pu gouverner l'État pontifical sans détruire le papisme à jamais. « Quel conclave ç'aurait été que celui où, armé de tous les moyens dont il disposait, il se serait fait élire pape par un collège de cardinaux opportunément réduits par le poison, en un temps où aucune armée française n'était dans le voisinage? L'imagination se penche sur un abîme à suivre de telles hypothèses »; et il n'y a pas d'hypothèse qui démontre davantage, pour Burckhardt, l'utilité relative de la passion pure et de l'absolue immoralité.

Et que veut-on exiger de plus d'un peuple chez qui cette immoralité eut toujours comme contrepoids un sentiment de l'honneur où se mêlaient l'égoïsme le plus sain et la conscience la plus délicate, et où se retrouvaient et se retrempeaient toutes les qualités vraiment nobles de l'homme? Par là se rétablit à la place de la vertu et de la sainteté chrétienne un idéal antique de la grandeur de l'homme. Burckhardt se refuse à concéder qu'aucune autre société ait jamais pu être moralement préférable.

Et aucune ne fut plus cultivée. Sans doute, la culture de cette société en reflète les défauts autant que les qualités. Le talent de la raillerie insolente, du burlesque méchant, de la parodie blasphématoire y foisonne. Il y a des *spadassins* de la littérature comme de la rue, et leur jalousie basse demande des hécatombes (p. 128). Ainsi toute la sociabilité, la littérature ont deux faces, dont une redoutable; et l'humanisme lui-même, qui est la gloire intellectuelle la plus incontestée de ce temps, n'est pas sans tache. Les humanistes traversent sans discipline serrée, et sans aucun support moral pour leur notion nouvelle de la vie païenne, cette grande crise de la Renaissance, où se décomposent toutes les croyances. Ils mènent une vie précaire, pleine de misère et de gloire, mais où

se compromet trop la dignité personnelle¹. C'est par eux cependant, par leur activité auprès de la grande bourgeoisie, des dilettantes riches et des princes, que la culture antique devint un besoin profond et fut estimée comme un bien si précieux, que l'on voulut dans les familles nobles que les femmes elles-mêmes y participent (p. 174). Ils donnèrent dans tout le pays la notion d'une universalité d'esprit qu'on n'a plus revue depuis. Un humaniste est un érudit au xvi^e siècle, mais il est poète aussi. Il est historien, naturaliste et cosmographe, et encore peintre ou architecte parfois comme Léon Battista Alberti ou ce Léonard de Vinci qui a réalisé cet idéal de *l'uomo universale* avec une absolue maîtrise². Il se prépare de la sorte une culture des esprits rationnelle, imagée et réaliste, analogue à celle que répandaient en Grèce les sophistes au temps du grand art hellénique. Les papes la toléraient par scepticisme supérieur. Ces Italiens violents de la Renaissance se disciplinent ainsi par la seule ambition de la gloire, et par une noble croyance en la beauté. Ils fondèrent une société qui devenait une œuvre d'art elle-même dans les moindres manifestations, pleine de fêtes où le talent vivait en tous de mimer leur personnalité, de la faire apparaître en allégories éloquentes et en masques expressifs. En sorte que la vie de tous était comme une marche dans un perpétuel cortège triomphal, où l'éclat des personnalités fortes était salué par l'acclamation des foules.

Qu'on se souvienne à présent de la prédilection de Nietzsche pour la Renaissance. Où vent-on qu'il ait puisé à ce sujet son érudition ? Il a connu l'Italie assez bien, mais il l'a visitée, le *Cicerone* de Burckhardt à la main. Au près de qui, du reste, aurait-il pris de meilleurs conseils ? La « transvaluation des valeurs chrétiennes, la tentative entreprise par tous les moyens, par tous les instincts, avec tout le génie possible, d'amener la victoire des mondes », voilà ce que fut pour Nietzsche la Renaissance. Quoi d'étonnant s'il ajoute que le problème de la Renaissance est son propre problème ? « Meine Frage ist ihre Frage »³. Ainsi dans les *Choses humaines, trop humaines*, il soutiendra que la Renaissance italienne cachait en elle déjà « toutes les forces positives auxquelles on doit la civilisation moderne, l'émancipation de la pensée, l'irrespect des

1. Burckhardt, *Kultur der Renaissance*, p. 214 sq.

2. *Ibid.*, p. 113.

3. Nietzsche, *Antichrist*, § 61.

autorités, le triomphe de la culture de l'esprit sur la morgue de la naissance, l'enthousiasme de la science et du génie scientifique des hommes, l'épanouissement des individus, la flamme de la vérité, le dégoût de la pure parade et de la recherche de l'effet ¹ ». Mais ce sont là comme les manchettes marginales, et le plan même du grand livre de Burckhardt.

Nietzsche a appris de Burckhardt à aimer la Renaissance comme une époque où le crime savait être grand et témoigne par son épanouissement d'une sorte de vertu virile, débarrassée de l'infection moralisante, et plus estimable dans sa capacité de sacrifice que notre temps de vertu calculatrice et étiolée ². Il l'aimera, comme Burckhardt, pour le nombre de fauves humains redoutables et grands qu'elle a produits et dont la pullulation est à elle seule un signe de force. Il n'ignore pas qu'une foule d'hommes d'élite périssent dans les prodigieux conflits qui ne peuvent manquer de s'allumer dans une humanité ainsi faite ³. Mais « ceux qui réchappent sont forts comme le démon ⁴ ». Une civilisation infiniment libre et éclairée devint par là possible. Éclairée, et par conséquent éminemment propre à assurer le pouvoir des âmes vraiment supérieures. Car le rationalisme énerve la volonté de la foule et la rend ainsi plus besogneuse de soutien. Voilà pourquoi les papes intelligents de la Renaissance, avec le sûr instinct de la souveraineté qui vit en eux, ont toléré le progrès des lumières ⁵. Et comme symbole prodigieux et bizarre de cette faiblesse générale et de ce scepticisme propice à la domination des volontés sans scrupules, Nietzsche cite, après Burckhardt, le hasard qui mit César Borgia à deux doigts du trône pontifical. « César Borgia pape, me comprendra-t-on ? Eh bien ç'aurait été là les victoires que je réclame aujourd'hui, le christianisme par là aurait été aboli ⁶. » Trouverait-on encore du paradoxe maintenant à entendre Nietzsche glorifier, dans *Par delà le Bien et le Mal* et dans le *Crépuscule des Idoles*, « les civilisations tropicales, où, comme dans des forêts vierges rôdent des monstres de parfaite santé morale, tels que César

1. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 237 ; v. aussi § 125.

2. Nietzsche, *Wille zur Macht.*, § 740.

3. *Ibid.*, § 1017.

4. *Ibid.*, § 131.

5. *Ibid.*, § 129.

6. Nietzsche, *Antichrist*, § 61.

Borgia¹ »? On peut dire que Nietzsche utilise, pour une propagande pratique, les résultats de Burckhardt.

Il ne se décourage pas de leur tristesse. Quand Burckhardt soutient que la Renaissance ne pouvait avoir qu'une floraison courte dans sa magnificence, il admettra la mélancolie de ce positivisme : mais aussitôt il s'interroge et creuse. Pourquoi cette brièveté? Pourquoi ce triomphe nécessaire des faibles sur les forts, cette défaite de la vigueur, de tout ce qui est de bonne venue? « Le gaspillage, dira Nietzsche, fut trop grand. Il manqua jusqu'à la possibilité d'amasser, de capitaliser. L'épuisement vint tout de suite : ce sont des temps où tout est jeté à pleines mains, où la force même qui amasse, capitalise, amoncelle richesses sur richesses, se gaspille². » La Renaissance a eu ainsi la destinée des Grecs, pour les mêmes raisons, et elle en est plus enviable. — Était-ce la pensée de Burckhardt? Il ne l'a pas exprimée. Son livre s'achève sans conclusion et cache ses postulats. Nietzsche, en sociologue métaphysicien, s'élève tout de suite aux généralisations : « Le règne de l'individualité ne peut-être que bref. » N'oublions pas que ce qu'il prétend fonder, c'est le règne de l'individualité. D'avance il accepte donc la destinée tragique de l'œuvre projetée, et c'est par la valeur seulement, qu'il la veut éternelle.

C'est une intéressante question, et très débattue, que celle de savoir s'ils ont senti tous les deux cette solidarité de leur pensée que nous croyons si réelle. Il reste six lettres de Burckhardt à Nietzsche réparties sur douze années³; cinq lettres de Nietzsche à Burckhardt pour un temps à peine plus long. Faut-il les lire avec méfiance? La controverse pendante entre le *Nietzsche-Archiv* et le représentant de la tradition bâloise, Carl-Albrecht Bernoulli, n'a pas d'autre point de départ⁴. Pour être impartial, citons les textes. Burckhardt traitait les *Choses humaines, trop humaines* de « livre souverain, qui contribuerait à augmenter l'indépendance

1. *Jenseits*, § 197; — *Götzendämmerung* (*Was den Deutschen abgeht*, § 37).

2. *Wille zur Macht*, § 93, 401.

3. 1874-1886. V. la *Correspondance*, t. III^a.

4. Carl Albrecht Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, 1908, t. II, p. 102 sq. — Richard Oehler, *Nietzsche und Jacob Burckhardt* (*Der Neue Weg*, 1909, fasc. 2). — Bien entendu, c'est Carl Albrecht Bernoulli qui, pour tout ce qui concerne la vie bâloise de Nietzsche et de Burckhardt, est le mieux informé.

des esprits¹ ». Et dans ce livre, comme dans l'*Aurore*, il admirait « les perspectives hardies que Nietzsche ouvrait sur l'antiquité² ». Il insinuait qu'il avait eu un premier pressentiment déjà de ces choses, et n'était-ce pas discrètement rappeler à Nietzsche sa dette ? Mais il ajoute : « Quant à vous, vous avez une vision claire, vous voyez plus et au delà. »

En revanche la métaphysique de Nietzsche lui a toujours paru une ascension vers des cimes où le vertige le saisissait. Si la lettre où il remercie Nietzsche de l'envoi de son *Gai savoir* est toute chaude d'admiration, il refuse là encore de suivre son ami dans sa construction philosophique ; il se borne à souhaiter qu'il soit donné un jour à Nietzsche d'exposer *ex cathedra* l'histoire universelle « éclairée de lueurs et vue de l'angle qu'il a choisi ». Il aime cette façon de présenter l'histoire qui va contre le consentement actuel des foules. Ce n'est pas qu'il promette de s'y vouer. Il tâche, pour sa part, d'exposer les faits « sans trop de compliments ni de plaintes ». On devine son sourire, quand il écrit : « Bien des choses de ce que vous écrivez, et les plus excellentes, je le crois, passent par dessus ma vieille tête. » Malgré tout, la plus grande et la plus affectueuse considération persistait sous ce désaccord d'idées, et ni le respect ni l'affection de Nietzsche ne se démentaient. Peut-être Nietzsche s'exagérait-il l'impressionnabilité de Burckhardt, quand il croyait lui « faire mal » par des innovations d'idées trop violentes ; et l'historien flegmatique des Grecs et de la Renaissance était plus aguerri qu'il ne présume. Mais il ne se trompe pas, quand il estime que Burckhardt continue à lui vouloir du bien. Je ne crois pas qu'il faille voir une habileté dans ce billet si intelligent que Burckhardt lui écrivit sur le *Zarathoustra* : « Pour moi, il y a un plaisir très particulier à entendre un homme placé sur un observatoire à une telle hauteur au-dessus de moi, crier à haute voix les horizons et les profondeurs qu'il aperçoit³. » Il se disait, quant à lui, superficiel, par honnêteté et par métier, parce que le travail de l'historien est en effet un simple levé de plans, très attaché à la terre.

Quelques années après, vint *Par delà le Bien et le Mal* qui

1. Tradition verbale rapportée par M^{me} Förster-Nietzsche (*Corresp.*, III¹, 179).

2. Burckhardt à Nietzsche, 20 juillet 1881 (*Corresp.*, III¹, 181).

3. Nietzsche à Burckhardt, 10 sept. 1881 (*Corr.*, III¹, 186).

crovait dire les mêmes vérités que le *Zarathoustra*, mais dans un exposé plus appuyé sur des faits d'histoire. Ce sont les années où Nietzsche souffre le plus du grand silence qui s'est fait autour de lui. Il s'approche de Burckhardt presque en suppliant. « Si je n'ai plus le droit de vous adresser la parole, à qui aurais-je encore le goût de l'adresser? Je crois que vous avez aperçu les mêmes problèmes que moi, que ces problèmes pareils vous causent une souffrance semblable à la mienne, et peut-être encore plus forte et plus profonde, parce que vous êtes plus taciturne... Les conditions mystérieusement redoutables qui rendent possible la croissance de la civilisation, le rapport infiniment étrange qu'il y a entre ce que l'on appelle « amélioration » ou plus simplement « humanisation » de l'homme et *l'agrandissement* du type humain, la contradiction surtout qu'il y a entre toutes les notions morales et toute notion scientifique de la vie : il suffit... Il y a visiblement là un problème dont probablement nous ne partageons le souci qu'avec un petit nombre d'hommes, soit parmi les vivants, soit parmi les morts ¹. »

Combien la réponse de Burckhardt, en regard, est cette fois glacée! « Je n'ai jamais été en état de suivre des problèmes pareils aux vôtres, ni même d'en tirer au clair les prémisses. » Cependant ce sont les appréciations historiques de Nietzsche et ses vues sur l'avenir qu'il comprend et aime. Approuver ou désapprouver n'est pas son fait, bien évidemment. Sa prudence, toujours très grande, s'est enveloppée de plus de précautions encore avec l'âge. Il éprouve à propos des idées d'autrui une joie intellectuelle, mais qui évite les adhésions fermes. Nietzsche respecte cette « taciturnité ». Il y voit un effet de la grande solitude morale qui a entouré Burckhardt, comme elle s'est refermée sur lui-même. Il ne lui en a pas voulu d'avoir répondu très brièvement à l'envoi de la *Généalogie de la Morale* et, pour le soixante-dixième anniversaire de la naissance de Burckhardt, Nietzsche lui a écrit un peu plus tard : « Je n'ai pas ignoré qu'il y a eu récemment un jour où la piété de toute une ville s'est souvenue avec une profonde gratitude de son premier éducateur et bienfaiteur. Je me suis permis, en toute modestie, de déposer mon propre sentiment auprès de celui d'une ville entière ². »

1. Nietzsche à Burckhardt, 22 sept. 1881 (*Corr.*, III^e, 187).

2. *Id.*, automne de 1888 (*Corr.*, III^e, 193).

Nous nous sommes efforcé dans ce qui précède de définir les raisons de cette reconnaissance intellectuelle et nous croyons devoir retenir la définition finale que Nietzsche donne de Burckhardt. Une fois encore il l'a répétée depuis, et il a appelé Burckhardt un des rares « éducateurs qu'il y ait en pays allemand de son temps », celui auquel Bâle est redevable de « sa prééminence en matière d'humanité »¹. Nietzsche s'était fait, d'après les grands anciens et d'après Schopenhauer, son idée de l'« éducateur », qui donne l'exemple de la grande personnalité, mais, sur le tard, il trouve cette idée plus applicable à Jacob Burckhardt. A mesure que son esprit dégagé du romantisme comprend mieux les conditions sociales de l'œuvre qu'il médite, Nietzsche se rapprochera de Burckhardt et n'espérera être compris que d'un petit nombre d'esprits pareils à lui. L'œuvre pratique de la sélection de l'humanité supérieure ne pouvait sans doute entrer dans la préoccupation de Burckhardt. Mais Burckhardt avait étudié, sur quelques sociétés-types, comment naît et disparaît une grande civilisation. La sélection savante de l'humanité supérieure suppose que l'on connaisse les lois exactes de la décadence et de la renaissance des civilisations, et aussi qu'on sache faire une évaluation exacte de la grandeur historique. Voilà ce que Nietzsche apprit de Burckhardt; c'est pour cela que tous ses livres sont traversés de réminiscences burckhardtiennes et que, dans ses dernières années, il se tourne encore vers Burckhardt comme vers un maître. Il nous reste à dire comment Nietzsche a conçu l'ambition, à mesure qu'il vieillissait, quand fut éteinte la génération de Jacques Burckhardt, d'être lui-même l'éducateur de l'humanité nouvelle.

1. Nietzsche, *Goetzendaemmerung* (*Was den Deutschen abgeht*, § 5).

Extrait de la *Revue de Synthèse historique*.

Octobre 1907 — Avril 1909.

