

---

## « Jeter un pont entre la science et la vie » : Werner Jaeger et le Troisième humanisme

Anthony Andurand

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1473>

DOI : 10.4000/kentron.1473

ISSN : 2264-1459

### Éditeur

Presses universitaires de Caen

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 53-76

ISBN : 978-2-84133-343-1

ISSN : 0765-0590

### Référence électronique

Anthony Andurand, « « Jeter un pont entre la science et la vie » : Werner Jaeger et le Troisième humanisme », *Kentron* [En ligne], 25 | 2009, mis en ligne le 12 mars 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1473> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1473>

---



*Kentron* is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

## « JETER UN PONT ENTRE LA SCIENCE ET LA VIE » : WERNER JAEGER ET LE TROISIÈME HUMANISME

« Nous ne voulons servir l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie (*nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen*) »<sup>1</sup>. La formule de Nietzsche, qui apparaît au seuil de sa *Seconde considération inactuelle* (1874), pourrait résumer l'ambition de Werner Jaeger (1888-1961). Le philologue allemand ne fut pas seulement l'une des plus éminentes figures de l'*Altertumswissenschaft* de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Il fut aussi, dans l'entre-deux-guerres, un intellectuel engagé dans les débats culturels et politiques de son temps. « On sait quelle noble ambition anime l'œuvre de ce grand éducateur qu'est Werner Jaeger », écrivait Henri-Irénée Marrou en 1946. « Humaniste, il ne sépare pas la connaissance de la vie; ses études sur l'histoire spirituelle du monde grec sont pour lui un moyen de travailler au développement de la culture du temps présent »<sup>3</sup>. Le savant devint ainsi, au début des années 1920, la figure de proue d'un mouvement que d'aucuns ont appelé – en référence au « Premier » humanisme d'Érasme et au « néo-humanisme » (*Neuhumanismus*) de la *Goethezeit* – le « Troisième humanisme » (*der dritte Humanismus*).

C'est à Eduard Spranger, collègue et ami de Jaeger à l'université de Berlin, que revient la paternité de l'expression. Quant à Jaeger lui-même, il fut plus réservé dans l'usage de celle-ci. La seule occurrence de la formule, sous sa plume, apparaît dans l'édition originale du premier volume de son œuvre maîtresse, *Paideia* (1934-

---

1. Cf. Nietzsche 1954, 209.

2. La publication, en 1923, de son *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, renouvelle le champ des études aristotéliennes. Jaeger s'impose alors comme une référence dans le domaine de l'histoire de la philosophie et de la culture grecques. C'est en 1934 que paraît le premier volume de son *opus magnum*: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter & Co (dont il donne une seconde édition en 1936; les deuxième et troisième volumes ne paraissent respectivement qu'en 1943 et 1944). En 1936, Jaeger émigre aux États-Unis, à l'université de Chicago, avant de rejoindre Harvard trois ans plus tard. Il se consacre alors à ses travaux sur les rapports entre le christianisme et la *paideia* grecque.

3. Cf. Marrou 1946, 142.

1944)<sup>4</sup>. De ce mouvement auquel il hésitait à donner le nom programmatique de « Troisième humanisme », Werner Jaeger fut pourtant l'initiateur. En 1919, lors d'une conférence qui marque les débuts de son engagement<sup>5</sup>, le philologue invitait la communauté des antiquisants à formuler les principes d'un « humanisme nouveau et vivant, qui jette un pont entre la science et la vie (*ein neuer lebendiger Humanismus, der zwischen der geschichtlichen Wissenschaft und dem heutigen Leben die Brücke schlägt*) »<sup>6</sup>. Au sortir de la Première Guerre mondiale, tandis que la critique nietzschéenne resurgit dans le débat sur l'historisme qui traverse le champ des études historiques, Werner Jaeger ambitionne de rétablir les ponts – selon lui rompus – entre la « science » et la « vie ».

Le Troisième humanisme, comme le *Neuhumanismus* du début du XIX<sup>e</sup> siècle, vise à remettre l'Allemagne contemporaine en contact avec les « valeurs » (*die Werte*) contenues dans l'héritage hellénique. Il se propose, néanmoins, de rompre avec le classicisme esthétisant des humanistes du siècle précédent. Le temps de la contemplation des chefs-d'œuvre intemporels de l'hellénisme avait vécu ; parce que l'homme des Grecs fut toujours un homme politique, parce que « l'esprit » hellénique fut inséparable de celui de la cité – il s'agit là de la principale leçon de *Paideia* –, l'humanisme traditionnel devait laisser place à un humanisme proprement *politique*. C'est dans cette « politisation » de l'humanisme, son extension à la sphère de l'éthique et de l'action humaines, que réside l'originalité du projet jaegerien.

Le Troisième humanisme apparaît donc comme un discours à la fois de réaction, de retour aux idéaux culturels du siècle précédent, et de rénovation, de régénération de la *Bildung* contemporaine. Il s'inscrit à la croisée des progrès de l'*Altertumswissenschaft* réalisés au XIX<sup>e</sup> siècle et de la tradition allemande du « *Griechenglaube* »<sup>7</sup> initiée par le *Neuhumanismus*. Il importe par conséquent, pour comprendre les enjeux propres au programme de Jaeger, de situer l'analyse entre la « science » et la « vie », dans cet espace où, dans un va-et-vient permanent entre la Grèce antique et l'Allemagne contemporaine, s'élaborent les principes du Troisième humanisme.

4. Cf. Spranger 1925, 7 : « *Aber ein Unterschied unseres Humanismus, den man den dritten nennen könnte gegenüber jenem zweiten...* ». Dans la première édition de *Paideia* (Berlin, 1934), Jaeger fait allusion, dans l'introduction (p. 16), à un « *kommender dritter Humanismus* ». Dans les éditions ultérieures, en revanche, il n'est plus question que d'un « *künftiger Humanismus* », un « humanisme futur » (voir par exemple Jaeger 1959, I, 16). Ces renseignements figurent chez White 1992, 268.

5. Cf. White 1992, 275-277.

6. Cf. Jaeger 1919, 24.

7. Cf. Landfester 1988, 44.

I

En 1960, un an avant la mort de Werner Jaeger, paraît la deuxième édition du recueil de ses *Humanistische Reden und Vorträge*, qui rassemble les conférences prononcées par le philologue dans l'entre-deux-guerres. C'est l'occasion pour l'auteur de revenir sur la genèse et les motivations de son engagement humaniste. Jaeger, dans la préface de cette nouvelle édition, décrit le Troisième humanisme comme une tentative de « rénovation de l'esprit humaniste au sein de l'université et de l'école autant que dans la vie de la nation (*Erneuerung des humanistischen Geistes auf Universität und Schule wie im Leben der Nation*) »<sup>8</sup>. Le témoignage de celui qui fut le principal instigateur du Troisième humanisme appelle une double interrogation : à quelle réalité renvoie cet « esprit de l'humanisme » (*humanistischer Geist*) ? Pour quelles raisons la « rénovation » (*Erneuerung*) de celui-ci, si l'on en croit l'auteur de *Paideia*, apparaissait-elle, au début des années 1920, comme une impérieuse nécessité ?

Pour répondre à ces interrogations, il est nécessaire de revenir sur le contexte scientifique et intellectuel au cours duquel s'élabore le discours humaniste de Jaeger. En avril 1925, le philologue prononce à Berlin une conférence sur le thème « L'Antiquité et l'humanisme » (*Antike und Humanismus*). Dès les premières pages de ce discours, Jaeger s'applique à lever un « malentendu » (*Mißverständnis*) concernant la nature de l'humanisme dont il s'est fait le promoteur depuis quelques années :

Il va de soi que la connaissance scientifique de l'Antiquité (*wissenschaftliche Altertumskunde*) est l'instrument principal (*das Hauptorgan*) du maintien en vie des influences issues de l'Antiquité. La science de l'Antiquité (*die Altertumswissenschaft*) d'aujourd'hui, cependant, ne considère plus les anciens comme au temps de Wilhelm von Humboldt ou de Friedrich August Wolf, c'est-à-dire du point de vue de leur valeur formatrice (*Bildungsbedeutung*). Elle est devenue une discipline de recherche purement historique (*eine rein historische Forschungsdisziplin*). Ce qui intéresse les philologues et les spécialistes de l'Antiquité ne présente absolument aucune valeur humaniste ou du moins, en grande partie, pas plus que tout autre savoir historique. L'érudition n'est pas l'humanisme (*Gelehrsamkeit ist nicht Humanismus*)<sup>9</sup>.

Le Troisième humanisme se présente donc, avant toute chose, comme un discours sur l'évolution de la science allemande. La critique que Jaeger adresse à l'*Altertumswissenschaft* de son temps fait apparaître, en négatif, ce qu'il entend par « esprit humaniste ». Selon Jaeger, celui-ci renvoie à l'union, réalisée au début du XIX<sup>e</sup> siècle, entre le projet éducatif du néo-humanisme et le programme de l'*Altertumswissenschaft*. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le sillage des travaux de

---

8. Cf. Jaeger 1960, « Vorrede zur zweiten Auflage », v.

9. Cf. Jaeger 1925 a, 107 (« Antike und Humanismus »).

Winckelmann, artistes et intellectuels allemands découvrent dans l'Hellade « un lien de consubstantialité entre la beauté (naturelle et artistique), le bonheur (individuel et collectif) et la liberté (du citoyen et de la cité) »<sup>10</sup>, pour reprendre la formule de Lucien Calvié. Chez Wilhelm von Humboldt, théoricien du *Neuhumanismus*, la Grèce antique, forme accomplie des potentialités optimales de l'humanité, devient un modèle pour la formation culturelle (*Bildung*) de l'Allemagne contemporaine. Le néo-humanisme exerce une profonde influence sur la vie intellectuelle d'alors. La réforme du système éducatif allemand menée par Humboldt en 1809-1810 – réforme du *Gymnasium* et création de l'université de Berlin notamment – marque durablement la société allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. Le programme néo-humaniste est alors intimement lié au projet théorique de la nouvelle « science de l'Antiquité », qui se constitue à la même période. L'ambition de Friedrich August Wolf, auteur de la fameuse *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* (1807) – longtemps considérée comme le texte fondateur de la discipline –, ne fut pas exclusivement scientifique : constituée en objet de science, la Grèce ancienne pouvait également servir le projet éducatif de formation de l'individu et de la *Bildung* allemande au miroir de la culture antique.

Pour Jaeger, l'association des idéaux éducatifs du *Neuhumanismus* et des ambitions théoriques de la science de l'Antiquité a permis, au XIX<sup>e</sup> siècle, les progrès de l'érudition allemande. À l'heure où le savant s'interroge sur la situation et l'avenir de l'*Altertumswissenschaft*, cependant, l'idéal humaniste initial semble s'être transformé en un idéal purement scientifique. L'approche historique et critique de l'héritage hellénique a pris le pas sur les valeurs éducatives, la science sur la *Bildung*. C'est dans ce changement de paradigme à l'intérieur même de l'*Altertumswissenschaft* que réside le besoin d'une « rénovation » de « l'esprit humaniste ».

Pour rendre compte de cette transformation, de ce passage de l'humanisme à la pure érudition, Jaeger invoque les changements intervenus dans la science de l'Antiquité au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette période, en effet, la mise en place du projet de la science de l'Antiquité paraît définitivement achevée. À l'époque fondatrice de la discipline, celle de Wolf, Niebuhr et Böeckh, pour ne citer qu'eux, succède alors le temps de ce que Theodor Mommsen désigne comme la « *Großwissenschaft* »<sup>11</sup>, la « science à grande échelle ». Les progrès des savoirs sur l'Antiquité grecque, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, sont solidaires de l'affirmation d'un nouveau paradigme scientifique<sup>12</sup> (spécialisation et division du travail de recherche, cloisonnement disciplinaire, élargissement et recueil systématique de la documentation).

10. Cf. Calvié 1999, 473.

11. Cf. Mommsen 1905, 210.

12. Sur les transformations de l'*Altertumswissenschaft* dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, cf. Ampolo 1997, 79-98.

Ce n'est pas sans difficulté que le discours humaniste de Jaeger, au début des années 1920, intègre ce changement de perspective. Contre les méfaits de la spécialisation et du cloisonnement disciplinaire, le philologue entend renouer avec l'approche du passé grec dans sa totalité idéale et la conception unitaire de l'*Altertumswissenschaft*, qui prévalaient selon lui au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Au progrès de la connaissance des aspects matériels, quotidiens et concrets du passé de l'Hellade, permis par le développement de disciplines telles que l'archéologie, l'épigraphie et la numismatique, Werner Jaeger oppose un profond mépris pour les *realia* et la certitude que seule la philologie, science des textes « classiques », permet d'accéder à la vérité éternelle de l'expérience hellénique. Le savant se plaît enfin à dénoncer les tendances « positivistes » et « historistes » qui se sont, selon lui, imposées à l'intérieur de la communauté des hellénistes de la génération précédente. Dans l'introduction de *Paideia*, en 1934, il fustige « le danger d'un historisme sans limite et sans but, nuit où tous les chats sont gris (*die Gefahr eines ufer- und ziellosen Historismus, in dessen Nacht alle Katzen grau sind*) »<sup>13</sup>. Contre le positivisme et l'historisme, synonymes d'érudition stérile et de relativisme historique, Jaeger, héritier sur ce point de la critique nietzschéenne, insiste sur les « valeurs durables » (*die dauernde Werte*)<sup>14</sup> transmises par l'héritage grec, qui fondent la vocation pédagogique de la science de l'Antiquité.

Le Troisième humanisme se veut une réponse au déclin de « l'esprit humaniste », c'est-à-dire au divorce progressif entre la science de l'Antiquité et la vocation pédagogique qui présidait à sa formation au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour enrayer le déclin de la tradition humaniste, il s'agit donc de réaffirmer l'unité théorique et la mission éducative du projet de la science de l'Antiquité.

Mais parce la philologie classique doit renouer avec sa vocation pédagogique, son sort est intimement lié à celui de la culture du temps présent. Dans *Paideia*, Werner Jaeger rappelle le rapport consubstantiel qui unit *Wissenschaft* et *Bildung*:

Le développement de la science de l'Antiquité moderne et historique s'est accompagné d'un changement de perspective. La pensée historique récente se proposa de découvrir ce qui arriva effectivement et pour quelles raisons cela arriva. Dans sa quête passionnée d'une perception claire du passé (*reine Schau der Vergangenheit*), même l'Antiquité est devenue pour elle une simple partie de l'histoire – certes privilégiée –, tandis que l'on ne s'interrogeait qu'à contrecœur sur les influences directes qui en sont issues. Il s'agissait là d'une question privée (*Privatsache*), et on laissait à l'appréciation de chacun le soin de juger de son importance (*ihr Wert*)<sup>15</sup>.

---

13. Cf. Jaeger 1959, I, 15.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, 19.

Loin de considérer le passé hellénique comme une « simple partie de l'histoire », le Troisième humanisme entend rétablir l'influence directe de la Grèce sur la culture moderne. Le discours de rénovation de l'*Altertumswissenschaft* devient ainsi un discours de régénération de la *Bildung* contemporaine.

Pourquoi est-ce à la Grèce que Jaeger assigne cette mission de régénération de la *Bildung*? Le discours jaegerien fait apparaître deux types d'arguments.

D'une part, pour le philologue, c'est aux Grecs qu'il revient d'avoir élaboré, les premiers, ce qu'il appelle « l'idée de la culture » (*Kulturidee*). Pour comprendre cette proposition, il est nécessaire d'examiner, une fois encore, le texte de *Paideia* :

La plupart du temps, dans la pratique langagière usée d'aujourd'hui, nous avons l'habitude d'appliquer le concept de culture (*Begriff der Kultur*) non au seul idéal propre à l'humanité post-hellénique (*ein nur der nachgriechischen Menschheit angehöriges Ideal*), mais plus généralement, dans un sens passablement vulgarisé, à l'ensemble des peuples de la terre (*alle Völker der Erde*) et même aux peuples primitifs. Nous n'entendons par culture rien d'autre que l'ensemble des manifestations et des modes de vie caractéristiques de tout peuple (*die Gesamtheit der Lebensäußerungen und Lebensformen, die für ein Volk charakteristisch sind*). Ainsi, le terme de culture a fini par devenir un concept anthropologique purement descriptif (*ein bloß beschreibender anthropologischer Begriff*) ; il ne désigne plus un concept normatif supérieur (*ein höchster Wertbegriff*), un idéal conscient (*ein bewußtes Ideal*). Dès lors, il devient permis de parler, selon une vague et fade analogie, d'une culture chinoise, indienne, babylonienne, juive et égyptienne, bien qu'aucun de ces peuples ne dispose d'un mot ou d'une idée claire qui correspondent au concept de culture [...]. Mais, au sein de la hiérarchie des problèmes fondamentaux de l'histoire, il devrait toutefois être possible de se faire une idée claire de la différence (*der Unterschied*) radicale qui sépare le monde préhellénique (*die vorgriechische Welt*) et le monde qui commence avec les Grecs, monde dans lequel fut élaboré, pour la première fois, l'idéal de la culture comme principe formateur conscient (*ein Kulturideal als bewußtes Gestaltungsprinzip*)<sup>16</sup>.

Ce que définit Jaeger dans ce passage, c'est, à proprement parler, une exception grecque : dans l'Antiquité, seuls les Grecs seraient parvenus à concevoir une forme authentique de culture. Leur *paideia* – puisque c'est de cela qu'il s'agit – fonde leur originalité intrinsèque.

Telle fut l'idée audacieuse et créatrice qui ne pouvait naître que dans l'esprit de cette nation d'artistes et de penseurs. Le plus grand chef-d'œuvre (*das höchste Kunstwerk*) des Grecs, celui qu'ils se donnèrent pour tâche, ce fut l'Homme vivant (*der lebendige Mensch*). Avec les Grecs se fit jour, pour la première fois, l'idée que même l'éducation (*die Erziehung*) devait être un processus conscient de modelage (*ein Prozeß bewußten Aufbauens*). Le mot de culture ne peut s'appliquer, dans sa

16. Cf. Jaeger 1959, I, 6 sq.

signification véritable, qu'à ce type d'éducation que l'on rencontre pour la première fois chez Platon, lorsque celui-ci utilise, pour désigner l'activité éducative, la métaphore plastique. Notre mot allemand *Bildung* indique parfaitement la nature de l'éducation au sens grec, platonicien du terme. Il se réfère tout autant à l'activité formatrice, plastique de l'artiste qu'au modèle directeur (*das normative Bild*), l'« *Idea* » ou le « *Typos* », auquel il songe en son for intérieur<sup>17</sup>.

La culture – définie comme processus de formation, de « modelage » de l'individu à l'aune d'un modèle d'humanité, d'une « idée de l'homme » – demeure ainsi un privilège hellénique. Elle porte l'empreinte de la singularité du génie des Grecs. Ce serait par conséquent un contresens que d'appliquer pareil concept aux nations « barbares » de l'Antiquité ou aux peuplades « primitives » de l'époque moderne, sinon dans une acception purement descriptive et superficielle. L'idéal de culture, que les Grecs léguèrent à l'humanité sous forme de *paideia*, est un idéal à la fois normatif et exclusif : il fonde, dans le Troisième humanisme, la supériorité non seulement de la civilisation de l'Hellade, mais aussi de la culture européenne qui en est issue. Il sépare les nations pré- ou non helléniques des nations dites « hellénocentriques » : nous tenons là le deuxième argument propre au discours humaniste de Jaeger.

Le thème de « l'hellénocentrisme », qui fait son apparition dans les conférences présentées par Jaeger au milieu des années 1920, constitue la pierre de touche du Troisième humanisme. Il renvoie, dans la terminologie jaegerienne, à une double réalité : au processus historique de diffusion de la *paideia*, de l'idéal grec de culture dans la civilisation occidentale, d'une part ; aux liens intellectuels organiques, d'autre part, qui unissent ces nations dont la Grèce est en quelque sorte la matrice spirituelle. En 1919, dans le discours intitulé « Der Humanismus als Tradition und Erlebnis », Jaeger propose une métaphore de ce « phénomène hellénocentrique » : « Dans sa course longue de plus de deux mille ans, l'étoile changeante de l'esprit européen est sans cesse entrée en conjonction avec le soleil hellénique »<sup>18</sup>. La métaphore astrale fait place, dans l'introduction de *Paideia*, à l'image de « l'origine » :

Aujourd'hui encore, notre histoire – dans la mesure où elle dépasse les limites de celle de notre peuple et pour autant que nous nous considérons comme membre d'une communauté de peuples (*ein großer Völkerkreis*) reliés par un profond attachement (*eine tiefe Verbundenheit*) –, cette histoire ne commence pas avant l'avènement des Grecs. C'est la raison pour laquelle j'ai qualifié cette communauté de peuples d'hellénocentrique. Le « commencement » en question n'est pas tant le départ dans le temps (*zeitlicher Anfang*), que l'arkhè, l'origine spirituelle (*geistiger Ursprung*), vers laquelle, à chaque stade de notre évolution, nous revenons afin qu'elle nous oriente<sup>19</sup>.

---

17. *Ibid.*, 12 sq.

18. Cf. Jaeger 1919, 25.

19. Cf. Jaeger 1959, I, 3.



La Grèce, dans le Troisième humanisme, est conçue comme l'*arkhè* – au sens fort de « principe » – de la communauté des peuples hellénocentriques. Elle est à la fois la première expérience de culture et le modèle de toute culture à venir. À l'intérieur de ce groupe de nations dont elle est « l'origine spirituelle », la Grèce occupe une fonction rectrice : elle constitue une norme idéale qui oriente l'ensemble du développement de la civilisation européenne.

Quelle place Jaeger réserve-t-il à l'Allemagne dans le concert des nations « hellénocentriques » ? Certes, le Troisième humanisme ne s'adresse pas exclusivement aux seuls représentants de la *Bildung* allemande<sup>20</sup>. Pourtant, il n'a de cesse de mettre en valeur, comme autrefois le *Neuhumanismus*, l'importance de la culture grecque dans la formation de l'identité et de la culture allemandes. Il déclare en 1925 :

Aucune idée n'a davantage marqué, voire exalté, l'âme allemande (*die deutsche Seele*) que celle de l'éducation de l'homme issue de l'Antiquité (*antike Menschen-erziehung*), de l'exigence d'épanouissement de soi (*freie Selbstentfaltung*) née de l'esprit grec, de l'idée de culture (*Idee der Kultur*) non comme simple mécanisme utilitaire (*Zweckmechanismus*), mais comme le modèle formateur de toute existence (*die erzieherische Form alles Lebens*)<sup>21</sup>.

L'Allemagne, pour les tenants du Troisième humanisme, apparaît comme la plus « hellénocentrique » des nations « hellénocentriques » : c'est à la science allemande que revient la tâche de remettre la civilisation européenne en contact avec la source grecque. À l'exception historique que représente l'Hellade correspond un privilège allemand dans la préservation et l'interprétation de son héritage.

Le discours humaniste de Werner Jaeger, de ce point de vue, se propose de réactiver les potentialités intellectuelles contenues dans ce que certains historiens ont appelé le « mythe grec allemand »<sup>22</sup> (*deutscher Griechenmythos*). Cette notion désigne la tradition de retour aux Grecs qui a marqué la vie culturelle allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle renvoie, par ailleurs, à l'idée d'un rapport privilégié, d'une parenté spirituelle idéale entre Grecs anciens et Allemands modernes, unis – selon la formule élaborée par Wilhelm von Humboldt dans les années 1790 – par une manière « d'affinité élective » (*Wahlverwandtschaft*). Le mythe grec allemand, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, érige les représentants de la *Bildung* allemande au rang d'héritiers légitimes et uniques de l'héritage grec. Dès lors, pour les représentants du Troisième humanisme, ce n'est qu'en retrouvant l'élan impulsé par le néo-humanisme, qui sut s'approprier les formes de la civilisation grecque pour construire une culture allemande authentique, que la culture contemporaine recouvrera sa vigueur.

20. Cf. Näf 1992, 138.

21. Cf. Jaeger 1925 a, 115.

22. Cf. Landfester 1996 ; Bruhns 2005, 21-27.

Car, pour Jaeger, la culture de l'Allemagne de Weimar, coupée de son « origine spirituelle », est traversée par une « crise » profonde. Le retour aux Grecs qu'il appelle de ses vœux est solidaire d'un tel diagnostic :

Peut-être n'est-il pas suffisant de dire des Grecs qu'ils furent les créateurs de l'idée de culture (*die Schöpfer der Kulturidee*) : cette paternité pourrait même passer, dans une époque fatiguée de culture par bien des aspects (*in einer vielfach kultur-müde Zeit*), pour une tare (*eine Belastung*). Mais ce que nous appelons aujourd'hui culture n'est que le produit atrophié, la métamorphose finale de l'idéal originel (*das Ursprüngliche*)<sup>23</sup>.

Selon Werner Jaeger, la « crise » qui affecte la culture contemporaine est en réalité une crise de la modernité, qui menace jusqu'aux fondements de la civilisation. « Américanisation » (*Amerikanisierung*), « matérialisme » (*Materialismus*), « évidemment et aplanissement rationalistes de l'existence » (*rationalistische Entleerung und Abplattung des Lebens*), « désert intellectuel de ce monde de moyens sans fin » (*intellektualistische Einöde dieser Welt der Mittel ohne Zweck*) : les mots que choisit Jaeger en 1925 pour décrire la « sombre réalité » (*die graue Wirklichkeit*) de l'Allemagne contemporaine<sup>24</sup> traduisent le sentiment d'un désenchantement et d'une perte de sens. De ce point de vue, le Troisième humanisme semble se faire l'écho du *Kulturpessimismus*<sup>25</sup> ambiant, né dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle et repris dans l'entre-deux-guerres par la droite conservatrice allemande.

Le discours humaniste de Jaeger prend place dans le constat d'une « crise » de la culture du temps présent, accablée par les maux de la modernité. Dans ce contexte, le philologue forge une conception normative de la culture. Cette image idéale de la *Bildung* véritable, que Jaeger élabore au miroir de la *paideia* grecque, remplit une double fonction dans son propos : elle sert de révélateur de la détresse contemporaine, mais elle en est aussi le remède.

Aussi le Troisième humanisme, par l'ambition de rénovation de la culture et de la société allemandes qui l'anime, revêt-il un contenu explicitement politique. C'est dans cette « politisation »<sup>26</sup> de la référence grecque que s'affirme l'originalité du discours jaegerien – par rapport au *Neuhumanismus* de la *Goethezeit* notamment :

L'homme que dévoilent les chefs-d'œuvre des Grecs est un homme politique (*politischer Mensch*). [...] Tout humanisme futur devra être guidé par ce trait fondamental de l'éducation grecque : pour les Grecs, l'humanité (*die Humanität*), la « condition humaine », (*das "Menschsein"*) furent toujours liées, par essence (*wesenhaft*), à la

23. Cf. Jaeger 1959, I, 7.

24. Cf. Jaeger 1925 a, 103 sq.

25. Cf. Eichler 1996, 275 sq.

26. Sur les étapes de la « politisation » de l'humanisme jaegerien, cf. Näf 1992, 134-137.

spécificité de l'homme comme être politique (*die Eigenschaft des Menschen als politisches Wesen*)<sup>27</sup>.

Il s'agit là de l'axiome premier du Troisième humanisme : parce que l'homme des Grecs fut un homme politique, parce que les plus remarquables réalisations de l'esprit grec – au premier rang desquelles la *paideia* – trouvent leur origine dans l'existence communautaire de la *polis*, il ne saurait y avoir d'humanisme que politique. Quelle signification revêt cependant cette « politisation » ?

Comme au temps du néo-humanisme, la régénération de la *Bildung* allemande passe par un contact renouvelé avec la source hellénique. Le Troisième humanisme, toutefois, condamne le rapport purement esthétique des hommes du *Neuhumanismus* à la Grèce :

L'idéal de l'homme propre aux Grecs ne fut pas l'ombre d'un rêve, détaché du temps et de l'espace. Ce fut un modèle vivant, né sur le sol nourricier de la communauté (*auf dem mütterlichen Boden der Volksgemeinschaft*) [...]. Ce fait, la pensée anhistorique du classicisme et de l'humanisme d'autrefois l'a ignoré, en concevant "l'humanité", la "culture", "l'esprit" des Grecs et de l'Antiquité comme l'expression d'une humanité absolue et intemporelle (*der Ausdruck eines zeitlos absoluten Menschentums*)<sup>28</sup>.

Parce qu'eux-mêmes vivaient à un « âge apolitique »<sup>29</sup> (*unpolitische Zeit*), les représentants du néo-humanisme n'ont pas su déceler dans l'héritage grec les racines qu'il plongeait dans la vie de la *polis*. À cette « conception de l'esprit comme royaume de la vérité et de la beauté éternelle situé au-dessus des commotions du destin des peuples »<sup>30</sup>, le Troisième humanisme oppose sa propre vision de l'histoire de l'Hellade :

Pour les Grecs de la meilleure époque, un esprit étranger à l'État (*ein staatsfremder Geist*) était aussi inconcevable qu'un État étranger à l'esprit (*ein geistfremder Staat*). Les chefs-d'œuvre de l'hellénité sont les monuments d'un sentiment pour l'État d'une grandeur unique en son genre (*die größten Werke des Griechentums sind Monumente einer Staatsgesinnung von einzigartiger Großartigkeit*)<sup>31</sup>.

27. Cf. Jaeger 1959, I, 16. C'est ainsi que Jaeger interprète le *zôon politikon* d'Aristote (*Pol.* I, 2, 1253 a) : « L'État est antérieur à l'homme ; l'homme, autrement dit, n'est homme que par son appartenance à l'État. L'État est l'essence de l'homme dans la mesure où il incarne les plus hautes valeurs de l'existence (*der Staat ist früher als der Mensch, d. h. der Mensch ist Mensch durch seine Staatlichkeit. Staat ist das Wesen des Menschen, insofern er der Inbegriff der höheren Werte des Lebens ist*) » (Jaeger 1924, 89).

28. Cf. Jaeger 1959, I, 14.

29. *Ibid.*, 16.

30. *Ibid.*, 15.

31. *Ibid.*, 16.

## II

Le projet humaniste de Jaeger, nous l'avons dit, prétend reposer sur une stricte continuité entre la « science » et la « vie », entre l'érudition et la culture, entre le passé grec et le présent de l'Allemagne. Il nous faut désormais déterminer et comprendre les modalités de ce retour aux Grecs, de cette utilisation de la référence antique pour répondre aux sollicitations du temps présent.

Notre première tâche consistera à analyser le rapport à l'Antiquité grecque que construit le discours jaegerien. Parce que le Troisième humanisme se veut une réponse à la crise de « l'esprit » humaniste, il présuppose la recherche d'un nouveau rapport à la Grèce antique. Cette quête d'une nouvelle relation au passé hellénique est marquée, dans l'économie du Troisième humanisme, par un double refus.

Celui du classicisme traditionnel, d'une part. Le temps du classicisme, de la contemplation nostalgique des œuvres immortelles du génie des Grecs, est, pour les tenants du Troisième humanisme, définitivement révolu. Jamais Jaeger n'entend réaffirmer l'autorité d'un tel paradigme pour la science de l'Antiquité.

Nous ne pouvons plus, aujourd'hui, fonder l'étude de l'Antiquité (*Altertumsstudium*) sur le plaisir purement esthétique que procurent les œuvres des Anciens ou sur une idée aussi abstraite que celle de l'exemplarité des Grecs, qui a satisfait pendant deux mille ans les exigences d'une sensibilité historique naïve<sup>32</sup>.

Les progrès de l'*Altertumswissenschaft* ont donc rendu caduque toute référence au classicisme allemand du début du XIX<sup>e</sup> siècle. La légitimité intellectuelle du Troisième humanisme ne saurait reposer sur l'autorité indiscutable des modèles absolus transmis par l'héritage hellénique.

Le discours humaniste de Werner Jaeger se caractérise, d'autre part, par un refus catégorique de la pensée des Lumières. Le traumatisme de la Première Guerre – expérience fondatrice pour le Troisième humanisme<sup>33</sup> – a sapé les fondements de l'idéologie du Progrès et n'a fait que confirmer l'impérieux besoin de continuité et de maintien de la tradition. Cette critique du Progrès se traduit, sur le plan scientifique, par une condamnation du paradigme « historiste » et « positiviste ». Pour Jaeger, nous l'avons dit, l'idée d'un progrès irrésistible de la science, indépendamment de la valeur de son objet, s'avère parfaitement irrecevable.

---

32. Cf. Jaeger 1921, 42.

33. Cf. Jaeger 1929, 164: « Puis vinrent la guerre, la révolution et le terrible ébranlement de la tradition (*Erschütterung der Tradition*) qu'elles provoquèrent [...]. Notre existence tout entière éprouva soudain le besoin le plus ferme de se concentrer sur l'essentiel (*Konzentration auf das Wesentliche*). Nous nous repliâmes vers les rares positions absolument sûres, vers les fondements (*Fundamente*). Ce moment signifia également, pour la science de l'Antiquité, un changement intime : être ramenés aux fondements, cela ne signifiait-il pas, aussi, être ramenés à l'Antiquité ? ».

*In fine*, le Troisième humanisme est comme pris entre deux refus, celui du classicisme et celui de l'historisme. C'est le constat que dresse le philologue dans *Paideia*:

Parallèlement à la diffusion toujours plus large d'une conception factuelle et encyclopédique de l'histoire de l'Antiquité (*sachlich-enzyklopädische Historie des Altertums*) – qui, en vérité, était chez ses premiers représentants beaucoup moins “axiologiquement neutre” (*wertfrei*) qu'il ne leur paraissait –, demeurait quelque chose comme une “culture classique” (*etwas wie eine “klassische Bildung”*). Aussi longtemps que celle-ci se maintenait dans la pratique (*die Praxis*), on pouvait faire fi des raisons pour lesquelles elle gardait une place encore indiscutée. Mais alors que la recherche historique ébranlait les conceptions historiques propres au classicisme, il était de la responsabilité de la science de refonder les idéaux de cette culture classique<sup>34</sup>.

C'est précisément cet effort que Jaeger vise à entreprendre. Il s'agit, dans cette perspective, de réconcilier la vision normative de l'héritage hellénique transmise par le classicisme avec une approche proprement historique du passé grec, de fonder *scientifiquement* le classicisme. C'est le problème qui occupe les représentants du Troisième humanisme lors du colloque organisé en 1930 à Naumburg<sup>35</sup>, *Das Problem des Klassischen und die Antike*. L'occasion pour Jaeger de réfléchir à la possibilité de fonder théoriquement l'approche renouvelée du passé grec qu'il se propose de mettre en œuvre. « L'effort pour donner une signification scientifique à la notion de classique (*das Klassische*) », suggère-t-il dans la conférence introductive, « réside dans le problème fondamental de la compatibilité (*Vereinbarkeit*) d'une connaissance historique objective avec la compréhension vivante des valeurs dans l'histoire »<sup>36</sup>. Tout l'enjeu du Troisième humanisme, d'un point de vue scientifique, est de réconcilier la connaissance historique scientifique et la recherche de valeurs permanentes dans le devenir historique. Hors de leur environnement historique, comme dans le classicisme, les œuvres et les valeurs transmises par l'héritage hellénique perdent toute leur signification; réduites au contexte de leur formation, elles ne sont alors qu'un témoignage du passé. Entre ces deux approches, Jaeger opte pour un moyen terme: ce n'est qu'adossées à la réalité dont elles sont issues que les plus hautes créations de l'esprit grec peuvent révéler ce qu'elles recèlent de permanent et de durable. Le rôle du philologue est dès lors de révéler, à partir d'un

34. Cf. Jaeger 1959, I, 19.

35. Parmi les communications: J. Stroux, « Die Anschauungen vom Klassischen im Altertum »; W. Schadewaldt, « Begriff und Wesen der antiken Klassik »; P. Friedländer, « Vorklassisch und Nachklassisch »; E. Fraenkel, « Die klassische Dichtung der Römer »; M. Gelzer, « Gibt es eine klassische Form in der politischen Entwicklung? »

36. Cf. Jaeger 1931, « Einführung », vii.

travail de reconstruction de la réalité historique, ce que les œuvres des Grecs ont de « classique », ce qu'elles ont de valable pour l'homme présent.

Dans quelle mesure, toutefois, les ambitions scientifiques et intellectuelles du Troisième humanisme étaient-elles compatibles avec les réalités de l'Allemagne de son temps? Afin de déterminer les modalités du retour aux Grecs prôné par Jaeger, intéressons-nous à un problème auquel il semble avoir prêté une attention particulière: celui de la rénovation de la vie politique allemande ou, pour reprendre la terminologie jaegerienne, celui des rapports entre « État » (*Staat*) et « culture » (*Kultur*).

En février 1932, à Berlin, Werner Jaeger prononce une conférence sur ce thème devant la *Vereinigung für staatswissenschaftliche Fortbildung*. La République de Weimar, après une période de redressement, est alors dans une situation critique. Aux effets de la crise économique s'ajoute la profonde instabilité de la vie politique, qui fragilise l'autorité de l'État et du régime. Ce sont les années du gouvernement Brüning, que le *Reichspräsident* Hindenburg a placé, depuis la fin du mois de mars 1930, à la tête d'un « *Präsidialkabinett* » indépendant des coalitions parlementaires. Au printemps 1932, Hindenburg, à peine réélu, remerciera Brüning et confiera la chancellerie à F. von Papen.

Le tableau que peint Jaeger, en février 1932, de la République de Weimar et de la période critique qu'elle traverse est loin d'être optimiste :

Ainsi, nous avons été rappelés par la catastrophe de la Première Guerre mondiale et la crise des fondements de la culture européenne (*die Grundlagenkrisis der europäischen Kultur*) qui s'ensuivit à la fatale interdépendance entre la culture et l'État (*schicksalhafter Zusammenhang von Kultur und Staat*) et à nouveau engagés dans l'Histoire, qui semblait se tenir apaisée depuis 1870. Avant la guerre, la cohabitation sans heurts de tous les secteurs particuliers de l'existence était garantie par l'autonomisation (*Autonomisierung*) à l'extrême de chacun des domaines d'activité. L'effondrement (*Zusammenbruch*) de 1918 rendit à nouveau manifeste – souvent de façon terrifiante – l'interdépendance de tout avec tout (*Zusammenhang von allem mit allem*). Les changeantes constellations partisanes (*Parteikonstellationen*) qui gouvernaient l'État ne pouvaient pas contribuer à renforcer l'autorité de celui-ci. On ne déplorait que d'autant plus le manque d'influence de la culture sur l'État (*Mangel an Einfluß der Kultur auf den Staat*) et on ressentait avec inquiétude la responsabilité croissante de l'esprit à l'égard de l'État (*Verantwortung des Geistes für den Staat*) ou, du moins, à l'égard de la culture (*Kultur*) et de sa situation menacée<sup>37</sup>.

La crise de l'Allemagne contemporaine – c'est du moins le diagnostic de Jaeger – provient du délitement des rapports entre l'« esprit » (*Geist*) et l'« État »

---

37. Cf. Jaeger 1932, 201.

(*Staat*)<sup>38</sup>. Le traumatisme de la guerre et l'effondrement du Reich n'ont fait que rendre visible le divorce entre la culture et le politique, que la réalisation de l'unité politique de l'Allemagne, en 1871, avait pu jusqu'alors masquer. La République de Weimar, quant à elle, ce régime aux mains de la « masse des ignorants » (*Masse der Nichtgebildeten*) et affaibli par le « pandémonium des querelles passionnées de partis »<sup>39</sup>, se montre incapable de retisser les liens organiques qui doivent unir la *Bildung* au politique.

Pour Jaeger et les représentants du Troisième humanisme, le salut de l'Allemagne contemporaine passe par l'examen historique de l'expérience politique grecque :

Devant cette scission intime (*innere Gespaltenheit*), qui est autant une crise de la culture (*Kultur*) qu'une crise de l'État (*Staat*), l'Antiquité, pour l'observateur actuel, fait une fois encore une entrée impérieuse dans le champ de vision historique (*geschichtliches Blickfeld*), non pas comme un de ces visages dont l'historisme (*Historismus*) de notre époque souffre le trop-plein, mais tout simplement comme le modèle originel de l'idée européenne de culture (*Urbild der europäischen Kultur-idee*), qui contient déjà la pleine conscience de la problématique actuelle de l'État (*Staatsproblematik der Gegenwart*)<sup>40</sup>.

Plus précisément, c'est dans l'expérience politique grecque, celle de la *polis*, que Werner Jaeger recherche non une solution pratique, mais un idéal censé éclairer et guider l'Allemagne contemporaine. « L'importance de la tentative grecque pour la résolution de ce problème », prévient le philologue, « ne réside pas dans sa transposition directe (*direkte Übertragbarkeit*), mais dans sa valeur d'archétype contraignant (*in seiner zwingenden Typik*), dans la pureté et l'acuité avec lesquelles la question est ici appréhendée »<sup>41</sup>. Ce n'est donc qu'à partir d'une compréhension proprement historique de l'expérience politique des Grecs que celle-ci est susceptible d'orienter, à la manière d'une « norme »<sup>42</sup> idéale, le temps présent.

---

38. La philosophie hégélienne de l'histoire – le discours de 1932 l'atteste – occupe une place essentielle dans la conception jaegerienne de la cité grecque. Le philologue décrit la « *Staatsphilosophie* » de Hegel comme un « retour au *Staatsgeist* authentique de la période classique de l'hellénisme (*Griechentum*). Chez Hegel [ajoute Jaeger], celui-ci fait figure, dès le début, de modèle (*Vorbild*). C'est dans le concept antique de l'État (*antiker Staatsbegriff*) qu'il trouva la forme capable de refréner et de subordonner à un principe supérieur la débordante floraison intellectuelle née du réveil de la culture allemande. L'État apparaît là comme la substance véritable et concrète, spirituelle et morale, à côté de laquelle la culture (*Kultur*) ne peut revendiquer une place autonome, parce qu'il est déjà lui-même la culture dans sa forme supérieure (*weil der Staat die Kultur in ihrer höchsten Form selber ist*) » (Jaeger 1932, 198).

39. *Ibid.*, 213.

40. *Ibid.*, 201 sq.

41. *Ibid.*, 208.

42. *Ibid.*, 195.

Pourquoi la *polis* hellénique fait-elle figure de référence dans le Troisième humanisme ? La dimension normative de l'expérience politique grecque est solidaire du tableau historique qu'en propose Jaeger :

L'antique *polis* grecque représente pour ainsi dire le stade paradisiaque du point de vue de la relation entre État et culture (*Paradieseszustand im Verhältnis von Staat und Kultur*). L'homme y est en premier et en dernier lieu citoyen, être politique (*Bürger, politisches Wesen*). Pour sa vie privée, il ne reste que peu de place ; le meilleur de ses forces appartient à la communauté (*Gemeinwesen*), qui a le droit de tout exiger et s'imisce, par la loi, dans tous les secteurs de l'existence. La religion d'État (*staatliche Religion*) engage tout un chacun, moins comme un dogme que comme une obligation culturelle (*kultische Verpflichtung*). Elle confère à la loi la plus haute sanction. La *polis* elle-même est divinisée, elle se tient sous protection divine. Ce qu'on appelle la vertu, *aretè*, reçoit sa mesure exclusivement de la cité et dans l'aptitude de l'homme à la vie communautaire (*Eignung des Menschen für das Gemeinwesen*)<sup>43</sup>.

Dans la Grèce ancienne, la cité apparaît, selon Jaeger, comme la mesure, la norme de l'existence. Elle règle jusqu'au moindre détail de la vie de chaque citoyen et régit toutes les sphères de l'activité humaine. Elle marque de son empreinte la culture et chacune des réalisations de l'esprit hellénique.

C'est donc l'image d'une cité « totalitaire » – si l'on entend par là une cité qui organise l'ensemble de la vie grecque – que construit et donne à voir le Troisième humanisme. Au XIX<sup>e</sup> siècle, le joug exercé par la *polis* sur l'existence individuelle avait suscité l'indignation des historiens libéraux. Dans le discours humaniste de Jaeger, au contraire, « l'harmonieuse totalité » et « l'unité organique » de la cité grecque font l'objet d'une véritable admiration.

C'est dans l'Athènes classique, celle de Périclès, que Jaeger décèle ce qu'il conçoit comme « l'esprit » substantiel de la *polis*. Le commentaire qu'il propose, dans le discours de 1932, de l'oraison funèbre de Périclès<sup>44</sup>, s'inspire du tableau qu'il dresse de la cité hellénique :

Le grand discours de Périclès sur l'essence de l'État attique (*Wesen des attischen Staates*) que Thucydide lui fait tenir et qui, très certainement, rejoint sa propre conception, dessine l'image de l'époque de Périclès comme celle de l'harmonie modèle entre la puissance (*Macht*) et l'esprit (*Geist*)<sup>45</sup>.

La cité athénienne, au temps de Périclès, aurait su réunir de façon organique ces deux sphères, la culture et la politique, qui paraissent définitivement irréconciliables

---

43. *Ibid.*, 202.

44. Cf. Thucydide II, 34-46.

45. Cf. Jaeger 1932, 204.



dans l'Allemagne contemporaine. Mais cet équilibre harmonieux entre l'État et l'esprit devait s'avérer, si l'on en croit Jaeger, extrêmement précaire. Très vite, au lendemain de la guerre du Péloponnèse, les progrès délétères de « l'individualisme » et du « cosmopolitisme », qui annoncent la période hellénistique, plongent la cité dans une crise profonde. En ces temps critiques, c'est à Platon, figure tutélaire du Troisième humanisme<sup>46</sup>, qu'il revient d'avoir réaffirmé – au moins de manière idéale – l'ancienne alliance entre la culture et la cité, qui faisait la gloire de l'époque de Périclès. Dans la *République*, le philosophe, contre l'individualisme supposé de son temps, restaure devant l'Histoire l'harmonie entre ces deux pôles. « L'effort de Platon pour réunir dans l'État toutes les forces historiques de l'hellénisme (*geschichtliche Kräfte des Hellenentums*) et toutes les formes historiques de l'esprit grec (*geschichtliche Formen des griechischen Geistes*) », suggère Jaeger dans une perspective très hégélienne, « et pour redonner vie de l'intérieur, grâce au souffle de l'Idée, à ce monde bien enraciné, demeure, de quelque point de vue qu'on se place, l'apport le plus élevé et le plus profond (*das Höchste und Tiefste*) de l'esprit humain à la résolution du problème des rapports entre État et culture (*die Frage Staat und Kultur*) »<sup>47</sup>.

Pour Werner Jaeger, la situation de la *polis* grecque au sortir de la guerre du Péloponnèse est en quelque sorte analogue à celle de l'Allemagne du début des années 1930. Le regard qu'il porte sur la cité du IV<sup>e</sup> siècle s'avère non moins sévère que sa vision de l'Allemagne contemporaine : la « classe cultivée » (*gebildete Schicht*), comme le *Bildungsbürgertum* de l'entre-deux-guerres, est alors étrangère à la vie de la cité, tombée sous la « domination de la masse » (*Herrschaft der Masse*), tandis que dans la pratique politique règne la « médiocrité absolue » (*absolute Mittelmäßigkeit*)<sup>48</sup>. Le parallèle que construit Jaeger entre les deux contextes lui permet dès lors d'envisager les moyens de surmonter la « crise » du temps présent. La solution qu'entrevoit Jaeger pour l'Allemagne de 1932 s'inspire explicitement de la solution platonicienne :

---

46. La figure de Platon est en effet omniprésente dans les conférences prononcées par Jaeger dans l'entre-deux-guerres. De la même façon, sa philosophie occupe plus de la moitié des quelque mille trois cents pages que comptent les trois volumes de *Paideia*. « *It was principally of Plato that I was thinking nearly twenty years ago* », confesse d'ailleurs Jaeger en 1943, dans la préface à la première édition du deuxième volume de son ouvrage, « *when I tried to draw the attention of scholars to that aspect of Greek history which the Greeks called paideia* » (Jaeger 1947, II, xiv). La philosophie de Platon, lequel est perçu comme « *the true philosopher of paideia* » (p. xi), est à la fois le support théorique et le sommet, l'horizon explicite de l'histoire culturelle de la Grèce telle que la décrit Jaeger dans *Paideia*. Il n'est d'ailleurs pas impossible que les recherches menées par Jaeger sur la philosophie platonicienne dans les années 1920 soient à l'origine de la « politisation » de son humanisme à la même période. Sur le Platon du Troisième humanisme : cf. Kahn 1992 ; Franco Repellini 1972.

47. Cf. Jaeger 1932, 208.

48. *Ibid.*, 205.

Leur situation ressemble à la nôtre en ce qu'ils faisaient face à la montée d'une génération qui marque, dans le développement de l'esprit grec, le sommet de l'individualisme (*Höhepunkt des Individualismus*). Il s'agissait désormais de rompre cette particularisation de l'individu (*individuelle Vereinzelnung*) et cet isolement de l'homme (*Isolierung des Menschen*) et de lui indiquer, à partir de l'idée de communauté (*Idee der Gemeinschaft*), le chemin qui conduit à l'État (*Weg zum Staat*)<sup>49</sup>.

De même que Platon, en un temps de « crise » de la cité, s'est efforcé de restaurer les liens organiques qui unissent la *polis* à la *paideia*, de même, dans une Allemagne profondément divisée, le Troisième humanisme – humanisme politique – se propose de réaffirmer le rapport organique de la *Bildung* à l'idée de communauté.

Le discours de 1932 laisse entrevoir, dans le même temps, la difficulté qu'éprouve Jaeger à prendre la mesure de la distance historique qui se tient entre la République de Weimar et la *polis* idéale du Troisième humanisme. L'analogie qu'il établit entre la « crise » de l'Allemagne de la fin des années 1920 et celle de la cité au sortir de la guerre du Péloponnèse tend à masquer les différences qui séparent ces deux contextes. Le Troisième humanisme peut certes ériger en modèle la cité grecque comme le lieu où « l'esprit » est parvenu à s'unir harmonieusement à « l'État » ; mais son incapacité à contextualiser la référence hellénique rend l'usage de celle-ci inopérant. L'expérience politique des Grecs ne peut dès lors que susciter la nostalgie d'une totalité perdue et conforter le sentiment d'une « crise » du temps présent.

### III

Le Troisième humanisme avait pour vocation d'agir sur le réel, de transformer l'*Altertumswissenschaft* et la société allemande contemporaine. La ferveur qui anime le discours humaniste de Jaeger s'accompagne ainsi d'intenses efforts institutionnels. Le parcours du philologue dans l'entre-deux-guerres obéit à une double stratégie. Il s'agissait, d'une part, d'asseoir les principes de son humanisme dans le champ de la science de l'Antiquité, qu'il visait à rénover. La création, en 1925, de la revue *Gnomon – Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, à la direction de laquelle est nommé Richard Harder, participe de cette entreprise. La revue, conçue sur le modèle de la *Classical Review*, s'impose rapidement comme une référence pour les études anciennes, en Allemagne comme à l'étranger. En 1926, Jaeger assume la direction éditoriale de la collection des *Neue Philologische Untersuchungen*<sup>50</sup>, qui poursuit la série des *Philologische Untersuchungen*, initiée en 1880 par son maître Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf et Adolph Kießling. Le colloque de

49. *Ibid.*, 210.

50. Parmi les volumes de la collection : R. Harder, *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar* (1926) ; W. Schadewaldt, *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie* (1926) ; F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (1929) ;

Naumburg (1930), déjà évoqué, s'inscrit dans une même perspective de diffusion des principes du Troisième humanisme à l'intérieur de la communauté des antiquisants.

Mais l'ambition de Jaeger fut également, d'autre part, d'étendre l'audience de son discours humaniste auprès d'un public plus large, en particulier hors du champ académique. À cet effet, il fonde en 1924 la *Gesellschaft für antike Kultur*<sup>51</sup>. La société rassemble d'éminentes figures de l'érudition ainsi que d'influents membres de l'élite allemande. Un an plus tard, il crée la revue *Die Antike*, organe de la Société, qui s'adresse au spécialiste comme au profane et se propose d'œuvrer à la préservation des études classiques en Allemagne<sup>52</sup>.

Comme en témoignent les efforts entrepris par Jaeger, celui-ci assignait au Troisième humanisme de hautes ambitions. Une des conditions, cependant, de la réalisation de son projet était de parvenir à diffuser son message hors des frontières du monde académique. Quel fut l'impact du Troisième humanisme ? Dans le champ de la science de l'Antiquité, celui-ci semble avoir rencontré un vif succès, notamment auprès de la jeune génération. Son discours a pu fédérer, malgré les critiques (Karl Reinhardt, Bruno Snell), une large partie de l'*Altertumswissenschaft*, des « disciples » fidèles (Richard Harder, Wolfgang Schadewaldt) aux simples sympathisants (Eduard Fraenkel, Paul Friedländer). S'il s'impose, dans la philologie classique des années 1920, comme le paradigme intellectuel dominant, le Troisième humanisme ne semble pas avoir rencontré d'écho hors de la communauté des antiquisants<sup>53</sup>.

Si l'accueil réservé au discours humaniste de Jaeger est plutôt favorable parmi les représentants de l'*Altertumswissenschaft* – l'analyse des comptes rendus<sup>54</sup> du premier volume de *Paideia* en témoigne –, certaines voix discordantes se font entendre. Parmi elles, celle de Bruno Snell, philologue et adversaire déterminé du Troisième humanisme, qui met en garde ses contemporains contre les implications véritables

---

*Antiphonstudien: Untersuchungen zur Entstehung der attischen Gerichtsrede* (1931) ; Max Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos* (1929).

51. Parmi les membres et signataires de la charte de la Société : Heinrich Brüning, Hans von Haeften (directeur du *Reichsarchiv*), Hugo von Hofmannsthal, Gustav Krupp, Johannes Popitz (professeur de droit à Berlin, ministre sans portefeuille en 1932, ministre prussien des finances en 1933), Emil Georg von Stau (directeur de la *Deutsche Bank*), Aby Warburg. Parmi les spécialistes de l'Antiquité : Hans von Arnim, Adolf von Harnack, Eduard Meyer, Eduard Norden, Eduard Schwartz, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (cf. White 1992, 282).
52. Cf. Jaeger 1925 b, 1 : « La nouvelle revue *Die Antike* s'adresse non seulement à la communauté scientifique (*Kreis der Wissenschaft*), mais aussi à l'ensemble de l'univers de la culture de langue allemande (*gesamte deutschsprechende gebildete Welt*). Elle se donne pour mission (*Aufgabe*) de rendre la connaissance scientifique de la culture antique fructueuse pour la vie intellectuelle du temps présent (*Geistesleben der Gegenwart*) ».
53. Sur la réception du Troisième humanisme à l'intérieur et hors de la communauté des hellénistes, cf. Landfester 1995, 29-40.
54. Sur l'accueil réservé à *Paideia* en Allemagne et à l'étranger, cf. Näf 1992, 145 sq.

de celui-ci. En 1935, il publie dans les pages des *Göttingische Gelehrte Anzeigen* un compte rendu très critique du premier volume de *Paideia*. À la différence de bon nombre de commentateurs, Bruno Snell remarque que

les conclusions scientifiques (*wissenschaftliche Urteile*) de Jaeger sont si étroitement liées à sa foi humaniste (*humanistischer Glaube*), qu'il est impossible de séparer ces deux domaines. L'aspect grandiose de cet ouvrage réside dans ce qu'il est animé par une intention unique: Jaeger s'efforce d'interpréter l'histoire de l'esprit grec tout entière à partir d'un principe unique, au moyen duquel il espère également façonner l'esprit de notre temps (*Geist unserer Zeit*)<sup>55</sup>.

C'est au miroir du Troisième humanisme que Bruno Snell se propose de lire le *Paideia* de Jaeger.

La critique du philologue concerne deux aspects de l'ouvrage. Bruno Snell, en premier lieu, souligne le mépris de Jaeger pour la réalité historique, la dimension concrète de l'expérience grecque. La Grèce de *Paideia* et du Troisième humanisme est érigée en « idole intemporelle »<sup>56</sup> (*zeitlose Idole*), en modèle situé hors du temps et de l'espace. Sa conception de la *paideia* hellénique se perd dans une abstraction généralisante, un discours d'inspiration vaguement platonicienne sur « l'Esprit » grec et « l'Idée de l'Homme ». « Pourtant », s'interroge Snell, « jamais Grec a-t-il parlé de quelque chose comme une "Idée de l'Homme" ? Certainement pas Platon »<sup>57</sup>. Bruno Snell, en d'autres termes, condamne le peu d'emprise sur le réel des travaux scientifiques et de l'engagement intellectuel de Jaeger, le manque d'intérêt pour la réalité politique concrète du monde grec et l'absence de tout fondement théorique assuré de son discours humaniste.

Parce que l'humaniste, chez Jaeger, entre souvent en conflit avec l'historien<sup>58</sup>, parce que le Troisième humanisme s'avère incapable de penser le contexte historique de l'expérience grecque et de mesurer la distance qui sépare la *polis* hellénique de l'Allemagne contemporaine, le discours jaegerien – il s'agit là du second aspect de la critique de Snell – n'est pas sans comporter de dangereuses implications intellectuelles.

L'humanisme esthétique réclamait un art classique (*klassische Kunst*). Que doit-on penser d'une politique classique (*klassische Politik*) ? Pour un travail philologique, les indications concernant l'attitude politique des Grecs peuvent être précieuses – ce que montre le livre de Jaeger, malgré les objections formulées. Mais un humanisme visant

---

55. Cf. Snell 1966, 32. Sur la ferveur quasi religieuse du « *Glaube* » humaniste de Jaeger, cf. White 1992, 276 sq.

56. Cf. Snell 1966, 40.

57. *Ibid.*, 35.

58. *Ibid.*, 40.

une simple *hexis* et le pur *ethos* (*mit bloßer Hexis und reinem Ethos*) est précisément apolitique (*unpolitisch*), parce qu'il ne sert pas la politique – ou parce qu'il peut servir n'importe quelle politique (*weil er sich jeder Politik dienstbar machen kann*)<sup>59</sup>.

Indifférent à la réalité politique concrète de la Grèce antique et à celle du temps présent, le discours humaniste de Jaeger pouvait être mis au service de *n'importe quelle politique*. Ce que dénonce Bruno Snell, c'est en réalité la proximité du Troisième humanisme avec l'idéologie du Troisième Reich.

Le problème des rapports entre Jaeger et les dirigeants nationaux-socialistes a retenu, dans l'historiographie du Troisième humanisme, une attention particulière. Il était nécessaire de tenir compte à la fois d'éventuelles affinités intellectuelles entre les deux idéologies et des agissements de Jaeger entre 1933 et 1936, année de son départ pour les États-Unis. Certes, le Troisième humanisme ne fut pas destiné, dès sa formation dans les années 1920, à servir de « programme » éducatif au national-socialisme. Pourtant, Jaeger a-t-il un temps cherché à se rapprocher des dirigeants nazis, à « adapter » son discours humaniste au contexte nouveau qui se dessine en 1933 ? William M. Calder III<sup>60</sup>, spécialiste de l'œuvre du philologue, a rassemblé, dans un article de 1983, un faisceau de preuves confirmant cette hypothèse. Parmi elles, l'article que publie Jaeger au printemps 1933 dans la revue *Volk im Werden* d'Ernst Krieck – dont l'engagement national-socialiste ne fait aucun doute – s'avère sans ambiguïtés : à cette époque, Werner Jaeger est enclin à proposer les services de son Troisième humanisme au régime nouveau et à participer à l'effort d'éducation exigé par ses dirigeants<sup>61</sup>.

Il demeure difficile de savoir si ces tentatives de rapprochement sont imputables à un manque de lucidité, à un engagement de conviction ou bien encore à une forme d'opportunisme. Quoi qu'il en soit, les tractations entre Jaeger et le nouveau régime tournent court. En 1937, Hans Drexler publie *Der dritte Humanismus – ein kritischer Epilog*, un réquisitoire sans fard à l'endroit de celui-ci. En 1936, Jaeger part pour l'université de Chicago. Jamais il ne retrouvera aux États-Unis l'aura et l'influence dont il jouissait en Allemagne.

Ce bref parcours permet d'établir plusieurs constats. Bien qu'il s'en soit toujours défendu<sup>62</sup>, il ne fait aucun doute que Jaeger, comme une partie de la droite conservatrice allemande par ailleurs, a été séduit par le régime national-socialiste,

59. Cf. Snell 1966, 53 sq.

60. Cf. Calder III 1983.

61. Cf. Jaeger 1933, 47 : « La mission particulière que l'histoire assigne au peuple allemand (*deutsches Volk*) est la formation de l'homme politique (*politischer Mensch*) [...]. Au moment où se forge un nouveau type d'homme politique (*neuer politischer Menschentypus*), nous aurons besoin de l'Antiquité comme force formatrice (*die Antike als formende Kraft*) ».

62. Cf. Näf 1992, 126.

dont il a un temps cherché à se rapprocher. Cette tentative de rapprochement s'est traduite par un échec. Malgré les affinités intellectuelles qui les unissent, le Troisième humanisme et l'idéologie nazie présentent aussi un certain nombre de différences<sup>63</sup>. Fut-ce un engagement de conviction ? La difficulté à laquelle est confronté l'historien quand il s'agit de déterminer les intentions d'un individu n'enlève rien à la responsabilité d'une partie de l'élite intellectuelle allemande dans l'avènement du régime national-socialiste.

Werner Jaeger se proposait de transformer, régénérer la science et la *Bildung* allemandes à la lumière de l'héritage grec antique. Alors que la culture du temps présent, accablée par la modernité, faisait l'inventaire de ses valeurs, il importait de renouer, une fois encore, avec la source hellénique. Ce retour aux valeurs transmises par les Grecs exigeait que l'on définît un nouveau rapport à l'Antiquité : c'est à l'*Altertumswissenschaft* que revenait l'initiative de cette rencontre renouvelée avec les Grecs et « l'esprit » humaniste. Elle avait pour tâche de formuler les principes d'un nouvel humanisme, un humanisme vivant, qui retrouve, dans l'histoire même, les « valeurs » (*Werte*) héritées de l'Hellade. Le temps de l'humanisme traditionnel, celui du *Neuhumanismus*, était révolu ; un humanisme politique, s'inspirant de « l'homme politique » des Grecs et de la *polis* hellénique, devait désormais guider l'éthique et l'action humaines. L'une des tâches les plus urgentes du Troisième humanisme était de fonder *scientifiquement* la croyance en l'exemplarité (*Vorbildlichkeit*) de l'Hellade, sans pour autant limiter celle-ci au domaine de l'esthétique.

Aussi peut-on considérer le projet humaniste de Jaeger, en définitive, autrement que comme un échec ? Au-delà même de l'écart qui s'instaure entre les idéaux humanistes prônés par Jaeger et la réalité de son mouvement, son ambiguïté et ses compromissions, le Troisième humanisme apparaît tout d'abord comme un échec pratique. Jaeger voulait rénover en profondeur la science de l'Antiquité et, plus largement, la société et la vie culturelle allemandes. Force est de constater qu'à la différence du néo-humanisme du XIX<sup>e</sup> siècle, il n'y est pas parvenu. Si son humanisme a pu fédérer une partie de la jeune génération de philologues et rencontrer un certain écho dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, il devient progressivement, après le départ de Jaeger pour les États-Unis, un lointain souvenir, « *a passing fashion, an aberration of the dying Weimar Republic* »<sup>64</sup>, qui suscite aujourd'hui le seul intérêt de l'historiographie.

Mais le Troisième humanisme se présente également comme un échec intellectuel. Jaeger ne parvient pas, en effet, à résoudre un certain nombre de difficultés

---

63. *Ibid.*, 141. Parmi celles-ci, Beat Naf mentionne notamment l'élitisme, l'intellectualisme et le « *Pathos* » religieux du Troisième humanisme.

64. Cf. Calder III 1990, 211.

théoriques. Le philologue se proposait de dépasser le « classicisme » de l'humanisme traditionnel : il s'agissait pour lui d'inscrire la croyance en l'exemplarité des Grecs dans la connaissance scientifique et historique du passé hellénique. Pourtant, la Grèce de Jaeger est une Grèce étrangère à l'histoire, un modèle idéal et intangible – une « idole hors du temps ». Le Troisième humanisme n'est dès lors qu'un avatar du classicisme, fondé sur la contemplation de la vérité éternelle révélée par les Grecs. Ce mépris pour la réalité, sa dimension prosaïque et concrète, sont également caractéristiques de l'engagement de Jaeger dans les débats contemporains. Jamais il ne semble en mesure de penser les conditions pratiques de réalisation de son discours humaniste. Ignorant les réalités de l'Allemagne contemporaine, le Troisième humanisme fuit un présent en « crise » et ne dévoile qu'un futur indéterminé. Soucieux de rénover la culture et la société allemandes à l'aune de la *paideia* hellénique, il se montre peu attentif aux conditions historiques de l'expérience politique grecque. Quel sens les Grecs eux-mêmes donnaient-ils à celle-ci ? Quelle signification revêt-elle pour nous, Modernes ? La *polis* grecque peut-elle être un modèle pour la vie politique comme peut l'être une œuvre d'art pour l'artiste ? Jaeger élude pareilles interrogations. Peu enclin à mettre à distance, contextualiser la référence hellénique, le Troisième humanisme n'est *in fine* que la manifestation d'une forme de nostalgie pour une Grèce idéale, abstraite et immuable. Incapable de combler cet écart qui sépare l'idéal de la réalité, il ne lui reste alors que la prétention d'avoir saisi le sens définitif de l'héritage grec, dans une construction intellectuelle qui n'était pas par ailleurs sans ambiguïtés.

Le Troisième humanisme voulait « jeter un pont entre la science et la vie ». Il ne sert, en définitive, ni l'une ni l'autre. Son programme de rénovation de l'*Altertumswissenschaft* ne parvient pas à dépasser le classicisme de l'humanisme traditionnel ; la Grèce qu'il propose à l'effort du temps présent est une Grèce idéale, qui demeure par conséquent inaccessible et ne peut que renforcer le sentiment d'une totalité perdue : le va-et-vient entre le passé grec et l'Allemagne contemporaine, qui était un principe du Troisième humanisme, est interrompu. Celui-ci n'a pu recréer de liens spirituels qu'entre « *two no longer existent nations, the idealized Greece of the neohumanist generation and the liberal-aristocratic world of nineteenth-century Germany* »<sup>65</sup>.

Anthony ANDURAND

PLH-ERASME,

Université de Toulouse II – Le Mirail

65. Cf. Marchand 1996, 330.

## Références bibliographiques

- AMPOLO C. (1997), *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Turin, Giulio Einaudi Editore (Biblioteca Einaudi).
- BRUHNS H. (2005), « Grecs, Romains et Germains au XIX<sup>e</sup> siècle : quelle Antiquité pour l'État national allemand ? », *Anabases*, 1, p. 17-43.
- CALDER III W.M. (1983), « Werner Jaeger and Richard Harder : an *Erklärung* », *Quaderni di storia*, 17, p. 99-121.
- CALDER III W.M. (1990), « Werner Jaeger », in *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, W.W. Briggs, W.M. Calder III (éd.), New York – Londres, Garland Publishing (Garland Reference Library of the Humanities; 928), p. 211-226.
- CALDER III W.M. (1992), *Werner Jaeger Reconsidered* (Proceedings of the Second Old-father Conference, Held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-28, 1990), Atlanta, Scholars Press (Illinois Classical Studies, Supplement ; 3).
- CALVIÉ L. (1999), « Antiquité et Révolution française dans la pensée et les lettres allemandes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales historiques de la Révolution française*, 71, p. 455-475.
- EICHLER K.D. (1996), « Politischer Humanismus und die Krise der Weimarer Republik. Bemerkungen zu W. Jaegers Programm der Erneuerung des Humanismus », in *Intellektuelle in der Weimarer Republik*, W. Bialas, G.G. Iggers (dir.), Francfort-sur-le-Main, Peter Lang (Schriftenreihe zur politischen Kultur der Weimarer Republik ; 1), p. 271-292.
- FRANCO REPELLINI F. (1972), « Note sul "Platonbild" del Terzo Umanesimo », *Il Pensiero*, 17, p. 91-122.
- JAEGER W. (1919), « Der Humanismus als Tradition und Erlebnis », in Jaeger 1960, p. 17-30.
- JAEGER W. (1921), « Humanismus und Jugendbildung », in Jaeger 1960, p. 41-67.
- JAEGER W. (1924), « Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato », in Jaeger 1960, p. 87-102.
- JAEGER W. (1925a), « Antike und Humanismus », in Jaeger 1960, p. 103-116.
- JAEGER W. (1925b), « Einführung », *Die Antike*, 1, 1-4.
- JAEGER W. (1929), « Die geistige Gegenwart der Antike », in Jaeger 1960, p. 158-177.
- JAEGER W. (dir.) (1931), *Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930*, Leipzig – Berlin, B.G. Teubner.
- JAEGER W. (1932), « Staat und Kultur », in Jaeger 1960, p. 195-214.
- JAEGER W. (1933), « Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike », *Volk im Werden. Zeitschrift für Kulturpolitik*, 3, p. 43-49.



- JAEGER W. (1947), *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, Blackwell, 3 vol.
- JAEGER W. (1959), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 4<sup>e</sup> éd., Berlin, Walter de Gruyter und Co, 3 vol.
- JAEGER W. (1960), *Humanistische Reden und Vorträge*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, W. de Gruyter & CO (1<sup>re</sup> édition : Berlin – Leipzig, W. de Gruyter, 1937).
- KAHN C.H. (1992), « Werner Jaeger's Portrayal of Plato », in Calder III 1992, p. 69-81.
- LANDFESTER M. (1988), *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur politischen und gesellschaftlichen Bedeutung der humanistischen Bildung in Deutschland*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LANDFESTER M. (1995), « Die Naumburger Tagung "Das Problem des Klassischen und die Antike" (1930). Der Klassikbegriff Werner Jaegers : seine Voraussetzung und seine Wirkung », in H. Flashar (dir.), *Alturtumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 11-40.
- LANDFESTER M. (1996), « Griechen und Deutsche: Der Mythos einer "Wahlverwandtschaft" », in H. Berding (dir.), *Mythos und Nation* (Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit; 3), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch-Wissenschaft; 1246), p. 198-219.
- MARCHAND S.L. (1996), *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, Princeton University Press.
- MARROU H.-I. (1946), « Le siècle de Platon. À propos d'un livre récent », *Revue historique*, 196, p. 142-149.
- MOMMSEN T. (1905), « Antwort an Harnack, 3. Juli 1890 », in *Reden und Aufsätze*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, p. 208-210.
- NÄF B. (1992), « Werner Jaegers *Paideia*: Entstehung, kulturpolitische Absichten und Rezeption », in Calder III 1992, p. 125-146.
- NIETZSCHE F. (1954), *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: « Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben »*, in *Werke in drei Bänden*, Munich, C. Hanser Verlag, vol. I., p. 209-287.
- SNELL B. (1966), « Besprechung von W. Jaeger, *Paideia* » (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 197, 1935, p. 329-353), in *Gesammelte Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 32-54.
- SPRANGER E. (1925), *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. Rede gehalten auf der 53. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Jena am 27. September 1921*, 2<sup>e</sup> édition, Leipzig – Berlin, B.G. Teubner (repris dans *Gesammelte Schriften*, I, G. Bräuer, A. Flitner (éd.), Heidelberg, Quelle & Meyer Verlag, 1969, p. 20-69).
- WHITE D.O. (1992), « Werner Jaeger's "Third Humanism" and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany », in Calder III 1992, p. 267-288.