Aux origines de l'esprit bourgeois en France. Pour une relecture de Bernard Groethuysen

Catherine Maire

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/265>

DOI : 10.4000/ccrh.265

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Catherine Maire, « Aux origines de l'esprit bourgeois en France. Pour une relecture de Bernard Groethuysen », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 32 | 2003, mis en ligne le 05 septembre 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/265> ; DOI : 10.4000/ccrh.265

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Aux origines de l'esprit bourgeois en France. Pour une relecture de Bernard Groethuysen

Catherine Maire

- 1 Republiées en 1977 et tirées à 10 000 exemplaires dans la collection « Tel » chez Gallimard, cinquante ans après leur parution dans la « Bibliothèque des idées » fondée à cette occasion¹, les *Origines de l'esprit bourgeois en France* de Bernard Groethuysen, philosophe allemand de formation et historien français d'adoption, ont connu leur véritable notoriété au moment de l'apogée de l'histoire dite des mentalités². A l'époque, ce livre a été considéré comme un important travail précurseur des études sur les attitudes religieuses face à la mort, la vie, le péché ou la pauvreté³. Ironie de l'histoire, à sa sortie, il avait fortement déplu à Lucien Febvre qui, en 1929, avait refusé la proposition de Marc Bloch de prendre Groethuysen comme collaborateur aux *Annales* :
- 2 Le seigneur de la Gruithuyse ? alias Bernhard Groethuysen. Vieille connaissance à moi. Je l'ai beaucoup fréquenté au temps de ma jeunesse – qui n'était certes pas folle, ni folâtre quand précisément je le fréquentais. Non, non, non ! Je l'ai vu arriver, jeune privat berlinois, tout chaud sorti de l'épaisseur berlinoise (sa mère est slave). Mais il s'est énormément tassé. Le bouquin qu'il a pondu finalement, c'est l'histoire de la montagne qui accouche d'une souris – car Dieu sait s'il me rasait déjà, aux alentours de 1910-1912, avec ses histoires ! Et ce bouquin est *illisible*, absolument et totalement illisible, sans portée, sans vie, sans accent, comme ce pauvre de la Gruithuyse lui-même, que je n'ai plus revu depuis la guerre, et qui du reste s'est retiré d'à peu près tous ceux qu'il fréquentait alors. Non. Il ne peut nous servir à rien, je vous assure, je le connais bien⁴.
- 3 Si l'ouvrage est en passe d'être oublié chez les étudiants, s'il est peu cité aujourd'hui, il n'en continue pas moins de marquer les historiens du religieux. La meilleure preuve en est la discussion qui a eu lieu en mars 2003 dans le cadre de la préparation d'un projet d'enquête collective pour le CNRS⁵, à propos du terme « bourgeois » pour caractériser la modernité en religion. Le titre du groupe de recherche devait-il être « l'esprit bourgeois

en religion » ou « l'esprit moderne en religion » ? Après discussion, l'assemblée des historiens a choisi de ne pas indexer trop explicitement le projet sur le social et l'économique et s'est ralliée au second concept, plus neutre, mais tout aussi problématique de « modernité ».

- 4 C'est à cette occasion que le projet de remonter aux origines des *Origines de l'esprit bourgeois* a pris une première forme⁶. Quel sens exact le terme de « bourgeois » avait-il dans un ouvrage qui constituait voici peu encore l'horizon des historiens modernistes ? Cette excursion s'est révélée pleine de surprises et d'intérêt. En premier lieu, notre discussion n'avait rien d'original. Parmi les comptes rendus de l'ouvrage parus à l'occasion de sa sortie en 1927, Henri Mazel dans le *Mercure de France* avait déjà proposé de remplacer le terme de « bourgeois » par celui de « moderne ». Sa critique mérite d'être citée *in extenso* tant elle garde de pertinence :

L'ouvrage de M. Groethuysen est en réalité une étude très neuve de la société française au XVIII^e siècle, et, pour un premier terme, de l'action du clergé sur cette société. On a tendance à croire que le siècle de Voltaire et de Rousseau, de l'Encyclopédie et de la Révolution a été tout à fait étranger, sinon hostile, à la religion chrétienne et à la prédication catholique. Un livre comme celui-ci montre combien cette vue est inexacte. De très nombreux théologiens ou moralistes ont joué un rôle important pendant tout le XVIII^e siècle. Mais le flux et reflux de l'esprit religieux à cette époque n'a rien de spécifiquement bourgeois, et il semble que l'auteur aurait mieux fait d'intituler son livre « Origines de l'esprit français moderne » ce qui l'aurait dispensé de se battre les flancs pour faire revenir toutes les cinq ou six pages le mot bourgeois. Dans sa préface, écrite sous forme de lettre à M. Jean Paulhan, bon esprit philosophique qui tient de famille, il se défend d'avoir inventé le bourgeois et dit seulement l'avoir mis un peu de force en pleine lumière. « Le bourgeois, dit-il, n'aime pas qu'on l'appelle par son nom, alors que le roi s'appelle volontiers roi, et le prêtre, etc ». C'est un peu jouer sur les mots. Le mot bourgeois a pris un sens très défavorable, de philistin pour les artistes, de parasite pour les ouvriers, de vulgaire pour les aristocrates, de paresseux pour tout le monde, qui lui fait tort. « J'appelle bourgeois, disait Flaubert : quiconque pense basement ». On comprend qu'on n'aime pas à être alors traité de bourgeois. Au XVIII^e siècle, le bourgeois était l'homme de classe moyenne entre le « grand » et le « pauvre » et c'est bien en ce sens que M. Groethuysen le prend ; mais tout ce qu'il dit à son sujet de l'église et de la religion ne se limite pas à lui ; son sujet est, heureusement d'ailleurs, traité d'une façon plus large, comme je l'ai dit, et c'est pour cela que je persiste à regretter qu'il ait introduit dans son titre ce mot bourgeois qui lui a été plus nuisible qu'utile. Pris comme simple étude de l'élément religieux dans la société prérévolutionnaire, son ouvrage est tout à fait neuf et précieux⁷.

- 5 En second lieu, la version française en un volume que la plupart d'entre nous a lue est, en réalité, un abrégé assez mal ficelé de la version allemande dont la conception générale en deux volumes semble être antérieure. Dès le départ, selon notre hypothèse, Groethuysen a songé à une édition scientifique en deux volumes qui paraîtraient en allemand, le premier simultanément en 1927 puis le second en 1930⁸. L'édition française ne contient pas les notes bibliographiques et les très nombreuses citations qui constituent les appendices des volumes allemands. Elle est également amputée des préfaces introductives aux deux grandes parties, des petites introductions théoriques ou des conclusions synthétiques à l'intérieur des chapitres, et même de chapitres entiers, notamment ceux qui concernent les jansénistes et les jésuites, ainsi que du chapitre final sur le « nouveau type d'homme ». Cas de figure original, c'est l'auteur lui-même, sans doute aidé de sa compagne, la traductrice Alix Guillaïn, qui a « censuré » la version qu'il destinait à la France, sa patrie

d'adoption. Ce travail de réduction a un sens, il ne saurait être imputé à la seule nécessité éditoriale d'alléger la version proposée à l'usage du public français, de s'adapter en quelque sorte au goût littéraire et essayiste français. Ce qui a été systématiquement effacé, passé sous silence, c'est notamment tout ce qui pouvait rappeler la dette envers le philosophe allemand Wilhelm Dilthey. De plus, la thèse du livre semble avoir été volontairement émuoussée par le retranchement de la plupart des passages théoriques⁹.

- 6 Enfin, en troisième lieu, le livre n'est qu'une partie d'un projet universitaire plus vaste qui aurait dû compter dix volumes et qui s'inscrivait dès le départ dans une recherche générale des origines culturelles de la Révolution française. Nous ne disposons ainsi que de quelques morceaux de ce qui est resté à l'état de puzzle, sans doute à cause de la situation difficile d'exilé de l'auteur : la *Philosophie de la Révolution française*, quelques fragments sur Montesquieu et sur Jean-Jacques Rousseau, études qui témoignent d'une démarche plus classique d'histoire des idées, un article synthétique et programmatique sur « Les origines de l'incrédulité en France », quelques articles parus dans *l'Encyclopaedia of the Social Sciences* : « mysticisme », « jansenism », « renaissance », « rationalism », « secularism »¹⁰.

L'élève de Dilthey

- 7 Bernard Groethuysen, homme de dialogue, personnage à multiples facettes, philosophe, sociologue, historien des idées politiques, religieuses ou artistiques, psychologue, critique littéraire, essayiste, a laissé une multitude de souvenirs chez ses amis et ses connaissances¹¹. Avec le temps, leur collecte orale est devenue malheureusement impossible, de sorte que nous ne disposons plus aujourd'hui que de deux biographie intellectuelle et d'une anthologie de textes inédits ou devenus introuvables¹².
- 8 Bernard Groethuysen est né le 9 janvier 1880 à Berlin dans l'Allemagne conçue par le « chancelier de fer » Bismarck. Il meurt d'un cancer, le 17 septembre 1946 à Paris, ville de l'exil définitif qu'il a choisi en 1932. Le témoignage ambigu de son ami Jean Paulhan a accrédité l'image du marxisme fanatique de Groethuysen¹³. Pourtant, le marxiste Georg Lukács a gardé un silence étrange sur son ancien compagnon d'études à Berlin.
- 9 Groethuysen est un allemand qui, toute sa vie, a essayé de se comprendre dans le rapport, la comparaison à la France dont il apprécie « l'esprit de finesse ». En contrepoint il avait du reste projeté d'écrire un livre sur l'« esprit de système des Allemands ». Il apprend le français très jeune au travers de sa gouvernante qui l'élève en réalité. Sa mère née Goloff est une émigrée russe. Son père, originaire de la bourgeoisie aisée du Bas-Rhin et non de Hollande ainsi que le prétend Paulhan¹⁴ psychiquement malade, est interné dans une maison de santé près de Baden Baden. Il meurt alors que Groethuysen n'a que neuf ans. Rétrospectivement, c'est dans ce choc qu'il perçoit l'origine de sa peur de devenir fou et de son intérêt pour la métaphysique, sa vocation. À quinze ans, Groethuysen fait sa confirmation dans une église évangélique de la ville alors que ses parents l'ont baptisé selon la confession catholique.
- 10 Sa formation universitaire se déroule au bon moment et dans les bonnes universités, de 1898 à 1907, à Vienne et surtout à Berlin, pépinière d'esprits éminents. Ses centres d'intérêt sont déjà très variés : histoire de l'art, économie, philosophie, psychologie. Il présente une thèse de psychologie sous la direction du professeur Stumpf sur la sympathie, *das Mitgefühl*¹⁵. Certains de ses maîtres sont des célébrités : l'historien d'art

Wölfflin, le sociologue Georg Simmel. Dans le salon de ce dernier se tenait une sorte de séminaire privé¹⁶. On y rencontrait presque tous les philosophes allemands d'origine juive qui devront quitter l'Allemagne nazifiée : Martin Buber, futur professeur de philosophie et de religion juive, Ernst Bloch, futur auteur de *L'Esprit de l'utopie*, Walter Benjamin, esthéticien, futur pilier de l'« école de Francfort ». Ces fréquentations vaudront à Groethuysen le soupçon d'être israélite.

11 Déjà à cette époque, vers 1904, il rencontre des Français : le critique littéraire Charles Du Bos et le germaniste alsacien Charles Andler (ami du bibliothécaire de l'École normale supérieure Lucien Herr) qui prépare sa biographie de Nietzsche en six volumes.

12 C'est sans doute chez Simmel, qui a mis en lumière le rôle de la sociabilité et de la conversation, que Groethuysen développe son goût pour le XVIII^e siècle. Mais son véritable maître, celui qui est à l'origine de la pensée et de sa démarche est sans aucun doute le philosophe Wilhelm Dilthey. Groethuysen sera du reste l'éditeur de plusieurs volumes des *Gesammelte Schriften* du maître.

13 Dilthey, auteur notamment d'une monumentale biographie de *Schleiermacher* parue à Berlin en 1870, commence à sortir du purgatoire où l'avait jeté Georg Lukács au lendemain de la Seconde Guerre mondiale dans le second volume de sa *Destruction de la Raison* avec son sous-titre en forme de condamnation : *l'irrationalisme moderne de Dilthey à Toynbee*¹⁷. C'est tout le courant de l'idéalisme allemand qu'il accusait en quelque sorte d'être à l'origine du phénomène fasciste. Ce procès du sociologue marxiste va durablement nuire à la réputation de Dilthey et de ses élèves. Raymond Aron¹⁸ avait pourtant, le premier en France, souligné l'intérêt de celui que nous pouvons considérer comme le fondateur des sciences humaines en Allemagne, des « sciences morales » disait-on alors. Depuis quelques années, ce grand penseur de l'historicité est traduit systématiquement grâce aux efforts de Sylvie Mesure¹⁹.

14 Groethuysen a consacré lui-même deux petits textes introductifs à la pensée de son maître²⁰. Dilthey est un philosophe doublé d'un historien, Groethuysen le sera aussi sur le même modèle :

Le philosophe qui développe sa philosophie en approfondissant la réalité historique et l'historien qui ne peut saisir les données humaines qu'en se posant les questions d'une façon générale et en cherchant des solutions philosophiques aux problèmes qui se sont posés lors de ses études historiques²¹.

15 Groethuysen présente Dilthey tout à la fois comme l'héritier d'une tradition allemande, celle de l'idéalisme mais également comme un penseur conscient de la nécessité d'une intégration de la modernité de la science. Ce qu'il souligne, c'est sa tentative de concilier le positivisme, la pensée scientifique avec la tradition idéaliste, la pensée métaphysique. En dehors des sciences naturelles, Dilthey suppose en effet un autre ordre d'idées dont dépendent d'autres sciences, les « sciences morales », les « sciences de l'esprit », notamment l'histoire et les sciences humaines.

16 La méthode historique de Dilthey consiste à ne pas se contenter de l'idée considérée en elle-même mais d'essayer de la saisir comme une partie d'un tout vivant, lui rendre en quelque sorte ce caractère de vie qu'elle avait perdu en devenant quelque chose d'abstrait. Dilthey participe du vitalisme, il a été lui-même très marqué par le philosophe antihégélien Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872). De cette influence, Groethuysen gardera toujours une profonde méfiance envers les concepts abstraits et les théories de l'histoire. Le point de départ de ce vitalisme, de cette idée d'une interprétation qui ressusciterait en quelque sorte la pensée en lui rendant le caractère de vitalité qu'elle

avait à son époque, Groethuysen en fait remonter l'origine chez Luther, dans cette volonté de se pénétrer de l'histoire sainte, par conséquent de chercher une interprétation exacte des textes bibliques. Tous ces efforts d'interprétation aboutissent selon lui à l'herméneutique, celle d'un Schleiermacher mais aussi à la critique biblique au XVIII^e siècle et aux travaux de Christian Baur.

- 17 Ce que Dilthey recherche c'est l'ensemble d'une période donnée, « l'esprit du temps », la « Weltanschauung », terme intraduisible en français et qui est du reste admis dans les dictionnaires à partir de 1924. Il est apparu pour la première fois dans la *Critique du jugement* de Kant en 1790, il va marquer toute le courant philosophique et poétique du romantisme allemand, Fichte, Klopstock, Novalis, Schlegel, Schelling, Schleiermacher, Goethe, Hegel²². Laissons Groethuysen caractériser la méthode de Dilthey :

Rechercher l'ensemble d'une période donnée, l'esprit du temps, si on veut, pour interpréter les données individuelles de cette même période. Il se sert de toutes les données d'une époque pour les interpréter l'une par l'autre ; le philosophe lui fait comprendre le poète, et *vice versa*, le génie religieux se reflète dans l'artiste, l'art et la religion s'expliquent mutuellement, la politique ne se conçoit qu'an moyen des idées que nous trouvons dans la science, la science ne peut être envisagée qu'en tenant compte des données sociales. La synthèse historique seule peut nous faire connaître ce qui fait le fond même des diverses productions de la même époque²³.

Il s'agit de rendre l'individu à l'esprit général.

- 18 Dilthey est lui-même l'héritier de la grande école historique et philologique berlinoise de la première moitié du XIX^e siècle, ainsi qu'il le reconnaît dans un discours prononcé à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire :

C'est précisément à Berlin que s'étaient rencontrés les grands historiens qui relient l'une à l'autre la philologie et la science historique, et qui saisissent, en partant de la langue, la totalité des manifestations vitales d'une Nation²⁴.

- 19 Niebuhr auteur d'une nouvelle *Histoire de Rome*, August Boeckh, le grand philologue, auteur de l'*Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, parue en 1877, lui-même élève de Wolf et de Schleiermacher, Jakob Grimm fondateur de la philologie allemande avec son frère Wilhelm, Carl Ritter, le géographe qui a pensé les rapports entre géographie et histoire, enfin Leopold von Ranke, l'historien qui a introduit la méthode critique de l'exploitation des sources. Célèbre par sa formule, « wie es eigentlich gewesen ist », il prétendait retrouver l'objectivité des faits, comme ils se sont vraiment passés. Preuve de l'insertion de Groethuysen dans le cercle des disciples préférés de Dilthey, il apporte dès 1911 sa contribution, « Das Leben und die Weltanschauung », au volume collectif dirigé par son maître et intitulé *Weltanschauung. Philosophie und Religion* au milieu d'auteurs prestigieux comme Simmel ou Troeltsch²⁵.

- 20 Dès 1904, Groethuysen se met à voyager à Paris dans le cadre de ses activités de chercheur pour la commission Leibniz de l'Académie prussienne des sciences. C'est au cours de ses séjours de recherches qu'il conçoit le projet d'une habilitation sur le débat constitutionnel au début de la Révolution : *Le droit naturel comme fondement du droit privé et du droit étatique au début de la Révolution*. Il la soutiendra à Berlin au cours du semestre de l'hiver 1907-1908 avec succès. Avant la première guerre, il est en contact avec le milieu de la NRF, il a déjà fait la connaissance de Gide et de Paulhan. Pendant l'hiver 1910-1911, il donne même un cours sur la philosophie contemporaine en Allemagne à l'École des hautes études sociales. Il a l'intention de s'établir à Paris pour écrire son histoire de la Révolution française mais il ne néglige pas les archives provinciales en particulier la bibliothèque municipale de Rouen où il dépouille une collection de brochures, de

mémoires et de sermons²⁶. Sans doute, la rencontre de sa compagne, la traductrice Alix Guillaïn, disciple de l'anarchiste Élisée Reclus, puis militante communiste (elle devient membre du PCF en 1920), n'est-elle pas étrangère à cette décision²⁷. La guerre en décidera autrement.

- 21 Dès février 1915 Groethuysen, qui n'a pas réussi à rentrer en Allemagne, est interné à Bitray près de Châteauroux dans l'Indre-et-Loire. Ses amis Charles Du Bos et Charles Andler, peut-être même Henri Bergson, tentent d'améliorer ses conditions de détention. Les autorités finissent par lui accorder la liberté de résider en ville chez des particuliers, où il semble avoir pu travailler à la première partie de son livre²⁸. À sa libération, il reprend des cours comme privat-dozent à l'université de Berlin durant les semestres d'été mais revient à Paris le reste du temps. Au *Romanisches Seminar* il invite Alain, Malraux, Gide. À partir de 1924, il participe aux entretiens de Pontigny, centre de rencontres intellectuelles animé par Paul Desjardins²⁹. Bien que laïc, ce centre a été qualifié ironiquement de « Port-Royal thomiste » par Cocteau³⁰. Il a réuni, en effet beaucoup d'intellectuels marqués ou intéressés par le catholicisme, Maritain, Claudel, Du Bos, Gide, Jacques Rivière (auteur de *l'Allemand* en 1918). Il s'y tient des cycles de conférences, « les Décades ». Relevons quelques titres : *La muse et la grâce* (mystique et poésie), *L'autobiographie et la fiction* (Groethuysen fait une communication sur *l'Augustinus*), *L'humanisme, son essence, un nouvel humanisme est-il possible ? L'empreinte chrétienne*. Groethuysen mène cette double vie entre la France et l'Allemagne jusqu'en juillet 1932. En 1931, il a été nommé professeur ordinaire à l'université de Berlin mais il est accusé quelques mois plus tard d'avoir dénigré l'Allemagne. Il choisit l'exil et prend la peine d'écrire une lettre où il se justifie d'aimer son pays. Il sera définitivement rayé des listes de professeurs en 1938. La vie matérielle est alors assez difficile en France. Il est rédacteur de la revue *Mesures* et lecteur chez Gallimard. Il s'occupe de la *Bibliothèque des idées* qu'il a fondée avec Paulhan en 1927 précisément à l'occasion de la publication des *Origines de l'esprit bourgeois en France*. Alix Guillaïn semble avoir pris beaucoup d'ascendance sur son compagnon, c'est une militante communiste active. Il semblerait que ce sont ces années trente qui sont décrites par Paulhan à propos du marxisme fanatique de Groethuysen. Il est pourtant très difficile d'en trouver la trace dans ses œuvres à l'exception d'un article où il exprime la croyance à la possibilité d'une société sans classe : « Dialectique de la démocratie » paru en 1932, dernier ouvrage d'une collection intitulée « Demokratie und Partei », dirigée par un collègue de Groethuysen à Berlin³¹. On peut cependant se demander si ce *credo* marxiste ne l'a pas empêché de traduire Dilthey en français.

Un livre dans l'esprit du temps

- 22 Quelle motivation a poussé Groethuysen à s'intéresser aux origines de la Révolution française ? Sa recherche s'inscrit tout à la fois dans l'esprit du temps mais elle reste originale à bien des égards.
- 23 En premier lieu, le sujet des *Origines de l'esprit bourgeois en France* participe à un champ problématique en pleine effervescence en Allemagne au début du xx^e siècle : l'émergence de la modernité économique, morale et intellectuelle et ses rapports avec la religion. Max Weber l'explique très bien dans les premières pages de son livre : *Die protestantische Ethik und, der Geist des Kapitalismus*, un livre tout à fait typique de l'esprit du temps qui paraît dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1904 et 1905 :

Tous ceux qui, élevés dans la civilisation européenne d'aujourd'hui, étudient les problèmes de l'histoire universelle, sont tôt ou tard amenés à se poser, et avec raison, la question suivante : à quel enchaînement de circonstances doit-on imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale et uniquement dans celle-ci, de phénomènes culturels qui – du moins nous aimons à le penser – ont revêtu une signification et une valeur universelle³² ?

Weber fait mention de vives discussions qui ont lieu dans la presse à propos de la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes au tournant du siècle et donne même quelques éléments bibliographiques³³. La question à l'ordre du jour est de comprendre comment certaines croyances religieuses, en l'occurrence le protestantisme, ont pu ou non favoriser l'apparition d'une mentalité économique, le capitalisme. Weber est donc loin d'être le seul à répondre. La bibliographie des dix premières années du xx^e siècle est éloquent³⁴.

24 À son tour, le livre de Weber suscitera une vive controverse³⁵. Fait intéressant, un des adversaires de Weber, Robertson utilisera le livre de Groethuysen pour y trouver des contre-exemples à la thèse de la modernité protestante et puritaine³⁶. Notons que Groethuysen ne cite jamais ni Weber ni Troeltsch, moins encore Sombart, même s'il est très vraisemblable qu'il les a lus. Il privilégie un pays que ces auteurs ont précisément négligé : la France, qui offre un modèle de développement particulier. Mentionnons enfin que l'étude de Groethuysen paraît dans le contexte de l'éclosion de toute une série d'ouvrages sur la genèse du capitalisme moderne : Henri Sée, *Les Origines du capitalisme moderne* et Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* en 1926, Henri Hauser, *Les Débuts du capitalisme* l'année suivante.

25 La thèse de Klaus Grosse Kracht resitue l'enjeu du livre dans un autre contexte intellectuel allemand : les débats des historiens allemands du droit contre Rousseau et les révolutionnaires français, en particulier Otto von Gierke et Georg Jellinek³⁷. Contre les théories rousseauistes jugées destructives de l'État, Gierke remonte à Althusius pour retrouver les germes du droit naturel dans la tradition allemande³⁸. Tandis que Jellinek va chercher l'origine de 1789 dans les principes de 1776 et dans le combat pour l'indépendance des colonies anglaises³⁹. Lui aussi retrouve l'idée d'une vieille liberté germanique dans le principe de la Réforme et de ses combats qui sont, selon lui, la véritable origine religieuse de la Révolution. Bien que Groethuysen ne se soit pas prononcé explicitement sur ces controverses nationalistes, son livre témoigne qu'il est un admirateur de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Elle est une invention qui appartient à la France selon lui. Dans les deux grands débats de son temps : la Réforme et la modernité, le droit des individus et le droit de l'Etat, Groethuysen a fait ainsi entendre une voix singulière.

Le sens des coupures

26 La version française n'est pas simplement ce qu'on appelle un abrégé, elle est plus exactement amputée de certaines de ses parties. C'est ce qui rend certains chapitres si abrupts : il leur manque simplement la partie introductive et théorique et souvent même les conclusions synthétiques !

27 Groethuysen est le premier auteur allemand à s'intéresser aux rapports entre religion et modernité en France. Pour lui il y a un rapport étroit entre la formation de l'esprit bourgeois et le développement de l'incrédulité. Ce qui le fascine dans ce pays, c'est

l'opposition tranchée entre monde de la modernité et monde religieux ainsi que la réalisation, la concrétisation, la matérialisation de la nouvelle *Weltanschauung* pendant la Révolution française : des idées qui ne restent pas abstraites. Comme il le dit très tôt dans une lettre à son maître Dilthey, il veut suivre dans l'histoire la montée de ces forces agissantes, leur constitution en une forme dans laquelle les hommes puissent se reconnaître⁴⁰. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est de comprendre comment ces idées ont pu agir dans l'histoire. Le projet initial était ambitieux, une histoire des origines de la Révolution française en une dizaine de volumes : aux deux premiers – *l'Église et la bourgeoisie* – devaient succéder les affaires parlementaires, les mouvements sociaux et économiques, et les grands penseurs.

28 L'objet du livre est difficile à cerner si l'on s'en tient uniquement à la version française : Groethuysen a effacé toutes les références à Dilthey ainsi que la plupart des considérations théoriques : les grandes introductions méthodologiques aux deux parties sont ainsi passées à la trappe ainsi que tous les passages où la thèse de l'opposition entre l'Église et la bourgeoisie était trop clairement affirmée⁴¹. Des chapitres entiers ont également disparu : celui sur les jansénistes et la défense du Dieu ancien, celui sur les éducateurs jansénistes et jésuites (trois chapitres contractés en un), enfin de grands morceaux du dernier chapitre sur le « nouveau type d'homme »⁴². On peut émettre une première hypothèse. Peut-être l'auteur a-t-il cherché à relativiser ce que le bourgeois devait à ses éducateurs religieux. En minimisant sa dette, il a voulu le rendre plus autonome. Il a également tenté de le réindexer sur le social. En plus d'avoir supprimé les conclusions finales sur le nouveau type d'homme, « *Der neue Menschentypus* » pour laisser le dernier mot au bourgeois émancipé, il a sociologisé les acteurs dans la traduction française : « *Bürgertum* » devient le « bourgeois » d'une manière lancinante, « *der schlichte Glaube* » devient le « simple fidèle », « *Glauben und Wissen* » : les « gens éclairés ».

29 On peut émettre une seconde hypothèse : peut-être, à partir de 1924, (date à laquelle il en train de mettre au point le manuscrit français), années tourmentées, années de la montée du communisme, Groethuysen a-t-il eu peur d'être taxé d'idéaliste allemand. Sa lettre à Paulhan qui sert de préface à l'édition française (à la place de la véritable préface) témoigne qu'il est sur la défensive : « Mais non je n'ai pas inventé le bourgeois »⁴³. Dans la version allemande il n'hésitait pas à définir son entreprise comme un « essai d'histoire des idées anonymes »⁴⁴ et à donner une définition du bourgeois :

C'est sous cet angle que je voudrais essayer ici de comprendre le bourgeois, comme une espèce d'homme, comme notre façon d'être homme, de penser et d'agir. Il n'est pas question ici de porter sur lui un jugement de valeur ni d'exprimer le sens de ce qu'il a apporté à l'histoire. Je veux partir d'autres prémisses que celle-ci : il est autre que l'homme du passé et de même, autre que l'homme de l'avenir. Nous devons le comprendre, lui aussi, comme un phénomène historique dont le caractère ne peut être que relatif, vu que, soumis aux conditions de l'histoire, il n'est ici que de passage⁴⁵.

30 Dans la version allemande, Groethuysen penche clairement pour une définition du bourgeois comme type d'humanité. Il rejoint tout à fait Sombart sur ce point⁴⁶. Dans la version française, Groethuysen semble jouer sur l'ambiguïté des deux registres du bourgeois : type humain, vision du monde et représentant d'une classe sociale déterminée. Il a beau affirmer à Paulhan que son bourgeois est vivant et qu'il est l'homme du « Je suis », sa définition est toujours négative dans la suite de la démonstration. Le bourgeois se constitue toujours en face d'une autre puissance collective : l'Église. C'est sans doute également pour cette raison que Groethuysen a délibérément coupé tous les

chapitres et les passages où il avait théorisé cette opposition, pour tenter de faire exister son bourgeois d'une manière plus indépendante. Le dernier chapitre de l'introduction a même été censuré une deuxième fois par Alix Guillaïn dans sa traduction de la préface de la première partie, tant il est explicite :

C'est donc toujours dans son combat contre l'Église que la bourgeoisie développe sa conscience de classe. Se libérer du passé implique toujours pour elle de se mesurer avec la vision du monde de l'Église. C'est dans son rapport à l'Église que la formation de la bourgeoisie a été déterminée de façon décisive⁴⁷

- 31 Bien que Groethuysen ait cherché à amoindrir cette thèse clairement théorisée dans la version allemande, toute sa démonstration, toute la structure du livre reste organisée autour de cette confrontation de la bourgeoisie avec le catholicisme, libération qui prend tout d'abord la forme d'une émancipation intérieure. Il n'est besoin que de piquer ça et là quelques citations significatives dans la version française : « Pour être bourgeois, il faut ne pas croire »⁴⁸. L'incrédulité se confond avec l'idée du bourgeois, elle est en quelque sorte « la marque distinctive d'une classe »⁴⁹. En devenant une manifestation de la vie collective, l'incrédulité devient légitime, elle est « la conscience de classe » de la bourgeoisie⁵⁰. Il ne faut pas de Dieu pour expliquer le bourgeois en tant que bourgeois.

La bourgeoisie est sans mystère. C'est un phénomène social d'ordre essentiellement profane, régi uniquement par les lois de ce monde, sans qu'il soit nécessaire pour l'expliquer de remonter plus haut et de faire appel aux conseils de la divine Providence.⁵¹

La question des sources

- 32 Pour atteindre la conscience du bourgeois, Groethuysen s'est adressé à ceux qui s'en sont précisément occupés : les curés, les directeurs de conscience, les prédicateurs qui ont tenté de répondre aux inquiétudes, aux questions, aux nouveaux problèmes, aux nouvelles attitudes de leurs dirigés et de leurs fidèles. Car l'Église n'est pas restée inactive face au changement des temps. Ses représentants ont cherché à répondre, de différentes manières, ils ont tenté de s'adapter ou au contraire ils ont refusé les compromis. L'opposition entre bourgeoisie et catholicisme prend toutes sorte de formes et ouvre un éventail qui va de la franche hostilité, voire de l'incompatibilité, jusqu'à différentes tentatives de compromis.
- 33 Groethuysen ne s'est pas assez expliqué sur le traitement de ses sources qui constitue tout à la fois l'originalité mais aussi l'ambiguïté de sa démarche. Il suppose en effet l'existence d'un dialogue permanent entre les représentants de l'Église et la bourgeoisie. Mais il n'a pas les questions du bourgeois, il n'a que les réponses supposées des curés aux nouvelles attentes et aux nouvelles conduites : des compromis ou des reproches. On pourrait ainsi lui objecter qu'il ne possède en quelque sorte qu'une partie de la correspondance. Ce sont en quelque sorte les curés et les prédicateurs qui font exister le personnage central du livre en le critiquant, en s'opposant à lui, ou au contraire en dialoguant et en essayant de composer avec lui.
- 34 Sur une bonne centaine d'auteurs différents, on compte relativement peu de noms notoires : Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Arnauld, Pascal. Pour l'essentiel il s'agit de prédicateurs de base, de curés de province, de petits moralistes et d'anonymes. De même on rencontre peu d'évêques, et peu de philosophes des Lumières très connus. Groethuysen n'a consulté presque aucune archives ni sources manuscrites. La masse des

documents est constituée de recueil de sermons, des prédications, des traités sur la manière de prêcher ou de diriger, des traités de dévotions, des manuels de piété, des traités de morale, des catéchismes, des apologies de la religion, des traités d'éducation, des arts de se préparer à la mort, beaucoup de dictionnaires, enfin des ouvrages relatifs à la polémique autour de la question du prêt à intérêt et de l'usure.

- 35 Groethuysen s'est beaucoup appuyé sur des compilations déjà existantes à l'époque : *La Voix du Pasteur ou discours familiers d'un curé à ses paroissiens pour tous les dimanches* de l'années de François-Léon Réguis⁵², curé successivement d'Auxerre, de Gap et de Lisieux, la *Bibliothèque des prédicateurs qui contient les principaux sujets de la morale chrétienne*, du père Vincent Houdry⁵³, ou les *Discours prononcés en différentes solennités de piété* de l'abbé Le Cousturier⁵⁴. Il a également utilisé quelques collections du début du XIX^e siècle, comme *Les avocats des pauvres*⁵⁵, ainsi que quelques études de son époque sur les sermons et la politesse mondaine⁵⁶.
- 36 Le nombre des auteurs jansénistes et jésuites est à peu près équivalent, ils sont bien représentés. Pour le jansénisme surtout, Groethuysen mélange allégrement le dix-septième et le dix-huitième siècle comme si le mouvement n'avait ni histoire, ni évolution, ni tensions internes. De même il ne tient pas compte du contexte polémique de la querelle janséniste ni du combat contre la bulle *Unigenitus*. Les *Hexaples*⁵⁷, manifeste de la résistance, sont traités comme un simple livre de piété, Les *Nouvelles ecclésiastiques* (1728-1803) journal à grand écho social, machine de guerre du parti janséniste, première forme de propagande, sont considérées comme une simple gazette janséniste. Les jésuites ne sont jamais étudiés comme ordre religieux, le fonctionnement de leurs collèges n'est simplement pas pris en considération. Comme troisième groupe d'auteurs, Groethuysen a privilégié les chrétiens éclairés mais il ne les constitue pas en tiers parti. Il fait peu usage de la littérature antiphilosophique⁵⁸. Autre lacune notable, il a exclu toute la polémique autour de la Constitution civile du clergé. La période révolutionnaire est, du reste, très peu traitée. D'une manière plus générale, Groethuysen n'a pas abordé la dimension politique des affaires religieuses, en particulier l'intervention des parlements dans l'affaire des refus de sacrements. Sans doute avait-il projeté d'y consacrer un autre volume.

Émancipation intérieure du bourgeois ou création extérieure du curé ?

- 37 L'émancipation intérieure va conduire la bourgeoisie à sortir complètement du cadre social du catholicisme. Le livre est composé de deux parties principales, (deux volumes différents dans la version allemande) qui traitent de cette échappée sous deux points de vue : 1) la croyance (les conceptions de la mort, de Dieu et du péché) ; 2) les conséquences sociales de cette émancipation sur les statuts sociaux (riches et pauvres) et sur certaines pratiques sociales, (l'aumône, la morale chrétienne, le capitalisme).
- 38 Groethuysen part du constat que l'Église catholique reste une réalité sociale au XVIII^e siècle. Elle détermine dans une très large mesure la pensée et l'expérience de toute une couche de la population. La plupart des fidèles ne peuvent même pas s'imaginer vivre en dehors de cette communauté. Elle structure toute la société. Mais c'est précisément à cette même époque⁵⁹ que le bourgeois va se distinguer du simple fidèle par son attitude questionneuse. Croire devient pour lui un problème alors que le peuple continue de croire

simplement et spontanément. Il demande le sens précis des mots et des définitions, il veut une doctrine que l'on puisse connaître et diffuser en dehors de l'Église, il exige un langage que l'on puisse apprendre. Ainsi, peu à peu, la foi se désagrège, car l'église se met à parler deux langues, un patois pour les simples et les dévots et une parole châtiée qui change le sens des mots et des pratiques pour les élites et les gens éclairés. Ce qui distingue la bourgeoisie, c'est qu'elle n'est plus superstitieuse. Groethuysen reprend une thèse de Lamennais émise dans ses *Réflexions sur l'état de l'Église de France* (1844) :

[...] bien des prédicateurs, [...] pour condescendre aux gens éclairés, sous prétexte de rendre la religion plus spirituelle, la dépouillent peu à peu de ce qu'elle a de sensible et vont jusqu'à abolir les dévotions autorisées par l'Église et consacrées par la piété des peuples⁶⁰.

Derrière les humbles ce sont en réalité les dévots que le bourgeois attaque :

[...] s'il ne veut pas qu'on mêle trop Dieu aux affaires du monde, c'est qu'il ne croit plus que la divinité y soit pour beaucoup. Le bourgeois a perdu la foi des simples, son monde coexiste avec le monde ancien mais pour lui l'Église a cessé d'être cette grande communauté dans laquelle on vit et on meurt⁶¹.

La foi était un fait d'ordre collectif, il en sera de même de l'incrédulité. Dans « Prêtre et laïc » qui clôt l'introduction, Groethuysen développe l'idée d'une lutte de classe contre les prêtres, une sorte de premier combat que le bourgeois engage pour établir sa supériorité. « Les gens d'une certaine façon » ne concèdent plus aux curés une supériorité que le peuple leur accorde aisément. Ils se permettent même de les railler, de les traiter de cagots ou de bigots. Parti d'une interrogation des ministres de l'Église pour savoir comment il pourrait croire encore, le bourgeois va se forger lui-même à côté et en dehors de l'Église une autre puissance morale.

- 39 Dans la première partie, Groethuysen approfondit la crise de croyance, la transformation des idées religieuses, sous trois points de vue : Dieu, le péché et la mort. Le bourgeois croira moins, il croira moins de choses. L'épuration s'accompagne d'une diminution par rapport à la foi. Et la crise de croyance se double d'une crise de doctrine. On peut croire en effet à la façon des jésuites ou à la façon des jansénistes qui ne sont pas d'accord entre eux. Dans ses débuts, le bourgeois prendra souvent le parti des théologiens les plus intransigeants qui gardent l'héritage augustinien d'un Dieu tout puissant et prônent une imitation héroïque des saints : les jansénistes. Il les préférera à ceux qui sont prêts à toutes sortes de concessions. Les jésuites, dont la morale des petits devoirs est plus en accord avec la modernité, lui ont pourtant beaucoup appris, mais il n'éprouve pas de grande sympathie à leur égard. Toutes les concessions que les pères jésuites pourront lui faire lui paraîtront insuffisantes et ce sont les philosophes qu'il considérera comme ses véritables guides⁶².

- 40 L'Église sentant la bourgeoisie lui échapper, a bien cherché à créer des formes de vie qui pouvaient permettre au bourgeois d'être bourgeois, tout en restant chrétien. Mais elle n'a pas réussi à consacrer les aspirations de la bourgeoisie nouvelle, à leur donner un fondement religieux, à christianiser le nouvel état. C'est précisément dans cette discordance entre la vie chrétienne et la vie bourgeoise, entre le vieil homme et le nouveau, qu'il faut chercher la cause de l'incrédulité. Dans une perspective téléologique, celle de la montée de l'esprit révolutionnaire, Groethuysen considère que toutes ces discussions de doctrine témoignent de la confrontation entre l'ancien monde et l'esprit nouveau, celui de la Révolution française.

- 41 Il poursuit sa démonstration à propos de la conception de la mort, celle de Dieu et celle du péché. L'argument de la mort perd de son importance pour le bourgeois, elle devient un

fait, elle cesse d'être un mystère. Le bourgeois n'a plus peur de l'enfer ni du purgatoire. L'honnête homme est surtout soucieux de mettre ses affaires en ordre, en terminant sa vie par une mort chrétienne, c'est à dire en se repentant de ses péchés et en recevant l'extrême onction, de la même façon qu'il a mis au net sa comptabilité et réglé sa succession. Mais il ne met plus en place le dispositif lourd et compliqué qui obligeait les survivants à assurer son salut après sa mort par des services religieux, des legs qui les finançaient, des clauses testamentaires, des élections de sépulture, des fondations de messe, des aumônes.

- 42 Curieusement c'est à propos des conceptions de Dieu que Groethuysen a le plus affaibli sa thèse en supprimant entièrement le chapitre subtil consacré à la défense du Dieu ancien par les jansénistes. Ce chapitre est pourtant la pierre de touche de la démonstration comme l'auteur s'en explique dans la version allemande :

L'attitude janséniste, dans son opposition aux temps nouveaux, est pour nous d'un grand enseignement, car elle nous sert en quelque sorte de pierre de touche pour juger du nouveau type d'homme en formation au XVIII^e siècle, c'est à dire du bourgeois⁶³.

- 43 On sait que Groethuysen est fasciné par la manière ostensible et véhémence avec laquelle l'esprit ancien et l'esprit nouveau sont entrés en conflit en France. D'un côté il a stylisé les jansénistes dans la posture de dénonciateurs des concessions des jésuites, de pourfendeurs des temps qui se détournent de la foi et de défenseurs de la cause de Dieu. Il est l'un des premiers à avoir affirmé l'importance du « parti », comme il le nomme justement, au XVIII^e siècle. De l'autre, il a bien senti la tragédie d'un Dieu que les jansénistes cherchent à sauver et qu'ils vont contribuer à perdre. Reprenant une idée développée par l'abbé Yvon dans son *Accord de la Philosophie et de la Religion*, publié en 1776, c'est aux divisions entre théologiens jésuites et théologiens jansénistes et aux luttes autour de la bulle *Unigenitus* qu'il fait remonter l'origine de l'incrédulité. Les jésuites

[...] croyant [...] tenir le vrai Dieu qui est bon pour tout le monde, [...] cessèrent de plus en plus d'être chrétiens et finirent par perdre la foi. Les jansénistes, voyant l'idole souriante et affable qu'on avait mise à la place de leur Dieu s'en émurent. [...] Mais tentant de détruire l'idole, et voulant rappeler aux enfants du siècle la foi dans toute sa pureté, ils ne réussirent qu'à faire des incrédules, qui dans cette lutte entre deux divinités, prennent le parti de ne croire à aucune des deux et de s'en tenir à ce que disent les philosophes⁶⁴.

Ne pouvant aimer le Dieu cruel des jansénistes et sachant se passer de celui des jésuites, l'honnête homme trouvera dans une morale bien fondée et dans une vie parfaitement réglée ce qu'il ne savait plus puiser dans ce monde mystérieux que les deux divinités s'étaient disputées.

- 44 La discussion continue à propos du « péché » que Groethuysen oppose à la nouvelle notion plus limitée de « délit ». Pour les jansénistes, le péché originel est la clé de toute religion. Ils sont convaincus de la laideur profonde et irrémédiable de l'homme. Le crime n'est qu'une manifestation de la maladie inhérente à la race humaine depuis Adam. Ils accusent les jésuites – les casuistes – de donner à l'homme une meilleure opinion de lui-même et de s'adapter à ses faiblesses. Dans leur monde terrible, le bourgeois n'a pas d'autre alternative que d'être un saint ou un pécheur tandis que les jésuites admettent qu'un chrétien ne soit pas toujours obligé d'agir en chrétien. Le chrétien pourra être homme, simplement homme, « honnête homme ». Dieu ne saurait lui en vouloir si en suivant une morale que Pascal appelle « toute païenne », il remplit ses devoirs sans penser en tremblant à la divinité. Progressivement, l'enfant d'Adam se transformera en

« honnête homme ». On ne pourra plus connaître de pécheur qui le soit par ses origines et sa nature, mais seulement par des péchés actuels et bien définis : « des délits ».

- 45 Groethuysen n'approfondit jamais les raisons de ce qu'il présente toujours comme l'échec des jésuites. Jusqu'à un certain degré, ils ont préparé la voie à une morale profane, mais d'autre part, ils se sont souvent aliénés l'esprit de la bourgeoisie, en excusant des faits que les honnêtes gens ne pouvaient avouer. Mais Groethuysen ne donne aucun exemple concret, de sorte qu'il est difficile de comprendre pourquoi l'homme nouveau va se constituer un domaine dans lequel il ne sera plus question entre lui et Dieu ni de péchés, ni de bonnes œuvres.
- 46 Dans la deuxième partie, Groethuysen aborde ce qu'il appelle « les conceptions sociales » de l'Église. En réalité, selon son propre traitement, elles correspondent beaucoup plus à des conceptions « symboliques ». L'Église a donné en effet un statut symbolique, un caractère religieux aux grands et aux pauvres, aux riches et aux mendiants, mais elle va se trouver embarrassée pour interpréter, à sa manière, le phénomène social que représente la bourgeoisie. Elle ne saura pas sacrer le bourgeois, lui conférer la dignité de symbole religieux.
- 47 Dans l'économie du salut et sa pratique, l'aumône, les riches et les pauvres forment un couple indissociable. Les grands ont leurs richesses et une vie d'amusements, ils doivent donc se faire pardonner, effectuer un geste de renoncement. Par la charité, ils peuvent ainsi se rattacher aux valeurs de l'autre monde. Les riches doivent « acheter leur place au ciel par l'aumône » comme le dit l'abbé Le Chapelain. Figure christique, les pauvres sont déjà un mystère, le Christ est caché en eux. Le bourgeois, « *der Mittelstand* », est dans une position inconfortable : il condamne la pauvreté, il n'y voit rien de positif et de plus, il n'a rien à se faire pardonner. Dans un premier temps, pour donner forme à sa vie, il va chercher appui auprès de ses éducateurs, tant du côté des jansénistes que du côté des jésuites⁶⁵. Dans un second temps, il va trouver sa propre voie, sa propre morale profane : l'honnêteté. Malheureusement dans la version française, les trois chapitres consacrés aux éducateurs jansénistes et jésuites sont réduits à un chapitre : « Vie chrétienne et vie bourgeoise ». Le janséniste propose au bourgeois une conduite héroïque et une morale rigoriste : régler sa vie sur le modèle christique, imiter les saints, porter les marques de l'élection divine en suivant les vertus chrétiennes, incarner dans sa vie quotidienne les vertus chrétiennes. Le jésuite a des ambitions plus modestes, il prône l'accomplissement de petits devoirs : l'ordre, la hiérarchie, le respect des conventions sociales. Groethuysen se risque à des considérations de psychologie sociale : l'éducation janséniste serait ainsi un encouragement à la singularité voire à l'esprit frondeur tandis que les collèges jésuites développeraient la docilité de l'esprit et un certain conformisme social.
- 48 Peu à peu le bourgeois va se forger sa propre morale qui va le situer à mi-chemin entre les grands et les pauvres. Travailler, être économe, remplir consciencieusement ses devoirs professionnels, éviter la pauvreté et les excès. Jusque là, vie bourgeoise et vie chrétienne semblaient s'accorder. La bourgeoisie à laquelle s'adresse l'Église paraît être composée de gens sérieux qui se complaisent dans une certaine médiocrité. Mais de graves antagonismes entre l'Église et la bourgeoisie vont remettre en question ce bel équilibre. Sur le plan du travail en premier lieu : l'Église conserve une vision des choses à laquelle la bourgeoisie ne peut qu'infliger un démenti. Elle ne voit en effet dans tout travail que le côté négatif : elle prêche la vanité de l'effort humain ; quant au travail, il est peine, labeur. La pente naturelle du bourgeois n'est pas de se confiner dans une vie rythmée par le travail, mais de se dilater et d'acquiescer par son effort puissance et richesse. Le

bourgeois tend à mettre sa confiance en ses propres forces. C'est précisément contre les nouveaux riches que l'Église dirige ses attaques, contre ceux qui se sont enrichis sans en avoir demandé la permission à la divine Providence.

- 49 Le malentendu éclate aussi sur la question du prêt à intérêt, « l'usure », et déclenche une très vaste polémique. Le capitaliste en voudra aux théologiens qui traitent les honnêtes gens comme de vulgaires criminels, les accusant d'être d'ignobles « usuriers ».
- 50 Ainsi, le bourgeois va devenir « honnête homme » sans être chrétien. Ce qu'il est, il le doit à lui-même, il s'est fait sa propre Providence, c'est pourquoi il ne voudra pas en reconnaître d'autre. Ce n'est pas que le bourgeois juge la religion fausse. Elle lui est devenue étrangère, éloignée de ses préoccupations économiques et sociales. Au lieu d'une vertu chrétienne, il a développé une vertu morale. Le bourgeois n'est pas un type religieux que l'on peut classer dans le monde chrétien et catholique. Pour sa détermination, il n'importe pas qu'il soit catholique. Il vit désormais en dehors du cercle des représentations de l'Église.
- 51 À nouveau, Groethuysen a considérablement réduit les derniers chapitres sur « le monde des laïcs », « *Die Welt der Laien* » qu'il rebaptise significativement « L'ordre bourgeois ». Notons également les traductions qui réorientent la lecture : « *der emanzipierte bourgeois* » : le « bourgeois justifié », « *der neue Menschentypus* » : « le triomphe de l'honnête homme ». Surtout, Groethuysen a expurgé les chapitres de toutes les considérations théoriques qui se trouvaient dans la version allemande, en particulier celles qui concernent la confrontation permanente du bourgeois avec les conceptions de la religion catholique. Dans les volumes allemands, Groethuysen insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une opposition fondamentale mais de la formation progressive d'une conscience collective qui s'autonomise et se différencie de celle de l'Église : une émancipation intérieure. Il dit très clairement qu'il a l'impression d'avoir assisté à une longue discussion entre le bourgeois et l'ecclésiastique. Dans aucun autre pays, selon lui, la différence entre l'ancienne vision du monde et la nouvelle n'a trouvé à s'exprimer aussi pleinement et aussi clairement qu'en France. C'est précisément ce qui le fascine mais c'est aussi ce qu'il a cherché à masquer dans la version française comme s'il avait eu honte de cette dette du bourgeois envers les représentants du vieux monde.

La réception du livre

- 52 Le livre a été bien reçu à l'exception de réserves provenant de milieux marxistes. Dans l'ensemble, il ressort que les critiques ont éprouvé des difficultés à résumer le propos du livre. Deux lectures principales se dégagent. Il y a ceux qui considèrent le clergé comme l'acteur principal du livre et il y a ceux qui, à l'inverse, placent la bourgeoisie au premier plan.
- 53 Parmi les premiers citons à nouveau Henri Mazel dans le *Mercure de France* du 15 décembre 1927 : le sujet c'est l'action du clergé sur la société, le flux et le reflux de l'esprit religieux. Le bourgeois n'est qu'une métaphore de l'esprit français moderne. Pour la *Revue de métaphysique et de morale* en 1933⁶⁶, le livre raconte comment l'Église catholique a réagi devant la montée triomphale de l'idéologie bourgeoise, par un jeu de concessions et de compromis qui n'aboutira pas cependant à une réconciliation. La même année, cette lecture est poussée à l'extrême par l'historien anglais Robertson pour réfuter la thèse de Max Weber et de son école sur le lien entre protestantisme et capitalisme⁶⁷. C'est

précisément dans le livre de Groethuysen que Robertson va chercher des citations d'auteurs catholiques, des exemples de propos favorables à une rationalisation méthodique de la vie. D'après cette lecture, l'Église catholique aurait vu « l'honnête homme » d'un très bon œil. Dans la *Nouvelle Revue française*⁶⁸, Daniel Halévy a très bien repéré l'originalité du traitement des sources : les sermonnaires qui relèguent Rousseau et Voltaire à la cantonade et permettent ainsi un étonnant ensemble de confrontations. Mais selon lui, « l'homme augustinien, a dominé l'humanité plutôt qu'il ne l'a convertie : La disposition à croire est restée faible, l'incroyance plus pernicieuse que la rébellion, a toujours été proche »⁶⁹.

- 54 D'autres critiques n'ont pas fait la même analyse et mettent l'accent, à l'inverse, sur l'autonomisation de la bourgeoisie. Jean Prévost dans la revue *Europe*, reproche précisément ce parti pris :

Il a tout d'abord admis que la bourgeoisie s'était créé seule son état d'esprit, sans imitations, sans influences extérieures, et il a cru ensuite qu'il allait trouver, dans les œuvres des curés du temps, une observation directe de cette génération spontanée et des réactions personnelles contre elle⁷⁰.

Celui de *La Revue de l'Institut de sociologie*⁷¹ montre qu'il s'est formé, à côté de l'Église, une autre puissance morale qui, peu à peu, en opposant ses façons de vivre, ses manières de penser et de sentir à celles qui sont tirées de la tradition religieuse, défend son droit. Cette formation de la conscience bourgeoise est d'abord une libération intérieure. Le bourgeois lutte contre lui-même avant de lutter contre les autres. Pour Bernard Fäy dans la *Revue européenne* de 1929, il s'agit d'un véritable détournement du christianisme ramené à des préceptes utilitaires :

M. Groethuysen montre fort bien, et avec une grande surabondance de preuves, que la bourgeoisie, en attirant à elle le christianisme, et en le mutilant de tout ce qui était d'ordre surnaturel, suprasensible et idéal, pour ne plus y voir qu'une méthode de vie, un moyen d'arriver au bonheur et au succès terrestre, prépara plus encore que toute école philosophique ou que toute grande polémique, le triomphe de l'esprit philosophique et l'avènement d'un matérialisme tempéré⁷².

- 55 Bernard Faÿ ne peut s'empêcher d'ironiser sur cette préparation au marxisme. Dès 1928 dans la *Deutsche Literaturzeitung*⁷³, Benedetto Croce critique la confusion entretenue par Groethuysen et Sombart dans leur emploi du terme de bourgeois, tantôt comme totalité spirituelle, type d'humanité, tantôt comme représentant d'une classe sociale. D'une manière encore plus forte, Emile Coornaert dans la *Revue de synthèse* critique le « manque de netteté » de la définition et se demande si la formation du monde moderne peut être l'œuvre exclusive d'une classe sociale.⁷⁴

- 56 Les marxistes en revanche trouvent que le livre n'est pas écrit d'un point de vue marxiste. Ainsi Jean Bruhat dans le premier numéro de la *Revue marxiste*, en 1929, souligne le vocabulaire romantique⁷⁵. Le livre raconte le divorce entre l'Église et la bourgeoisie, la mentalité bourgeoise. La nouvelle classe est obligée de rompre avec le Dieu ancien pour dresser un Dieu nouveau : un Dieu « bourgeois ». En réalité, la lutte entre l'Église et la bourgeoisie n'est qu'un aspect d'une lutte plus générale entre féodalité et capitalisme.

- 57 Alors qu'il avait très bien connu Groethuysen à Berlin, Georg Lukács ne dira jamais un mot sur son ancien camarade. Les critiques les plus intéressantes viennent de marxistes moins orthodoxes. En 1932, Adorno, futur pilier de l'école de Francfort consacre un assez long article à la version allemande du livre dans *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*⁷⁶. Il souligne la dette à l'égard de Dilthey et à ses concepts de « *Leben* » et « *Erlebnis* ». Il perçoit bien le dessein d'écrire une histoire de l'esprit anonyme, du développement d'une

conscience, indépendamment de l'être social ou d'une étude des rapports économiques de production. Il se demande comment il est possible d'analyser une conscience en refusant de prendre en considération ses représentations rationnelles (les grands philosophes des Lumières) ou d'indexer l'analyse sur les conditions matérielles. Il reproche à Groethuysen le manque de documents sur l'émancipation de la bourgeoisie qui n'est abordée qu'en négatif dans un dialogue supposé avec l'Église. Prenant l'auteur à son propre jeu historiciste, il lui reproche enfin de juger la réalité à l'aune de notre psychologie. Son bourgeois serait une construction rétrospective. Même remarque à propos de l'absolutisation du jansénisme comme phénomène religieux typique de la croyance ancienne alors que ce mouvement est lui-même inscrit dans l'histoire. Jansénisme-jésuitisme et Lumières sont considérés comme des blocs homogènes alors que tous ces phénomènes obéissent à une dynamique historique et sont traversés par des contradictions.

- 58 Quant au bourgeois, lui non plus ne semble pas avoir de problème dans son rapport aux marchandises puisque les rapports de production ne sont pas pris en considération. Adorno semble suggérer que l'auteur n'a pas tenu son programme de retrouver le vécu qui est plein de contradictions dans la réalité. En conclusion il annonce la sortie du livre de Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*⁷⁷, démarche plus conforme en effet à la « théorie du reflet » ainsi que le titre le suggère.
- 59 Il est un marxiste, toutefois, pour revendiquer l'héritage de Groethuysen : Lucien Goldmann, l'auteur du *Dieu caché*, paru en 1955. Dans *Structures mentales et création culturelle*, Goldmann consacre un long chapitre à la bourgeoisie chrétienne et aux Lumières dans lequel il rend compte de « l'étude remarquable » de Groethuysen selon son qualificatif. Il la situe dans le cadre d'une histoire des relations entre Lumières, christianisme et rationalisme français. À l'exception des jansénistes qui rejettent le monde moderne, le dialogue entre christianisme et Lumières s'est poursuivi sur une base commune, à savoir les catégories mentales propres à la bourgeoisie, dont la seule acceptation décidait déjà de l'issue du combat. Ce qui se joue, c'est la place de la foi à l'intérieur d'une vision du monde et d'une praxis fondée sur la raison. Autrefois l'incroyance était individuelle et la foi collective, aujourd'hui l'incroyance est un phénomène social tandis que la foi est un acte individuel. C'est ce tournant qui est étudié par Groethuysen. Comme Robertson, Goldmann pense que les *Origines de l'esprit bourgeois* prouvent qu'il existe des équivalences catholiques aux croyances puritaines. Dans le *Dieu caché*, il va s'intéresser précisément au maillon faible de la démonstration de Groethuysen : le jansénisme au XVII^e siècle. Mais au lieu d'historiser le mouvement, de le considérer dans son développement, sa dynamique historique, de le replacer dans le contexte de la querelle religieuse et politique, il va simplement l'indexer sur le social en considérant la vision tragique du *Dieu caché* comme le reflet des aspirations économiques contrariées de la classe des robins, sorte de bourgeoisie avortée. Roland Mousnier a objecté à Goldmann que les robins se partagent équitablement dans les milieux jésuites et jansénistes⁷⁸.

Pour une relecture

- 60 Le point aveugle de la démonstration réside dans les sources privilégiées : les sermons et les prédications. Dans le dialogue supposé par Groethuysen entre les représentants de

l'Église et la bourgeoisie, ils ne constituent pourtant qu'un pôle. C'est un peu comme si l'historien ne disposait que des lettres reçues pour reconstituer le contenu et l'enjeu de l'échange épistolaire. Il en découle une ambiguïté qui donne raison aux deux lectures que les critiques ont faites dès la sortie de l'ouvrage en 1927. On peut se demander en effet si ce que décrit Groethuysen est bien, dans les faits, l'émancipation de plus en plus consciente du bourgeois hors du cadre du catholicisme ou si, à l'inverse, le nouveau type d'homme que la documentation fait apparaître, n'est pas, en réalité, la propre création de curés, le miroir de l'évolution de leurs mentalités ?

- 61 Aujourd'hui, il n'est plus possible de laisser la question de la réception des sources sans réponse. Il est évident que le public à qui s'adressent tous ces textes normatifs est beaucoup plus large que la bourgeoisie. Comment ont-il été entendus, pratiqués, voire détournés ou même rejetés ? Il conviendrait de confronter le livre avec les apports de l'histoire des mentalités religieuses sur le péché, la vie, la mort.
- 62 À l'hypothèse d'une demande formulée à la base par une classe sociale, on pourrait objecter l'existence d'une dynamique interne à l'église catholique depuis le concile de Trente qui conduit en effet à une piété éclairée et épurée des traditions populaires.
- 63 Groethuysen a stylisé d'un côté les jansénistes comme défenseurs du Dieu ancien et de l'autre côté les jésuites comme partisans d'une adaptation à la modernité. Il a durci ces deux mouvements sous forme de deux blocs monolithiques qui ne comporteraient ni évolution ni tensions internes du XVII^e au XVIII^e siècle. Qu'en est-il au juste du tiers parti ? Il y a sans doute beaucoup de curés qui ne sont ni jansénistes ni jésuites, sont-ils pour autant éclairés ? Existe-t-il un courant de curés éclairés en France ?
- 64 Dans cette recherche des origines religieuses de la Révolution française, Groethuysen a curieusement fait abstraction de l'épisode révolutionnaire, en particulier de la Constitution civile du clergé. Or, la Révolution n'est pas seulement l'histoire de l'émancipation des individus, c'est aussi le grand moment de la redéfinition des rapports entre l'Église et l'État. Quelles sont les origines de ces réformes radicales qui ne tombent pas du ciel comme un coup de tonnerre dans un ciel serein ?
- 65 Groethuysen met sur le même plan idéologie religieuse et idéologie bourgeoise. On peut se demander si l'idéologie comme système de croyances quant à l'organisation sociale n'a pas, elle aussi, une histoire. Elle est précisément à contraster avec la religion qui n'a pas toujours été une opinion parmi d'autres opinions.
- 66 Il faut relire le « bourgeois » comme une métaphore, un symbole du changement social et symbolique profond qui va effectivement enlever à l'Église son caractère de structure globale de la société et cantonner la croyance dans l'individualité. C'est le début de ce tournant que Groethuysen a tenté de décrire sous différents aspects. Il implique des tensions entre les anciennes prétentions de l'Église à l'organisation sociale, fondées sur la dépendance envers l'au-delà et la dette envers le passé et les nouvelles aspirations de la société à l'organisation collective, déterminées en vue du changement et réorientées vers l'avenir.
- 67 Les *Origines de l'esprit bourgeois en France* méritent d'être relues parce qu'elles posent de bonnes questions : la genèse religieuse de la Révolution française, les relations entre christianisme et Lumières, les deux modèles théologiques qui ont marqué l'éducation en France : les jansénistes et les jésuites, les rapports entre modernité et religion. Le livre a l'intérêt de mettre en évidence la singularité de l'évolution française, marquée par une rivalité entre la croyance religieuse et l'idéologie politique. Mais, s'il faut le relire, c'est

aussi afin de mesurer ce qui nous sépare désormais de ce type d'analyse et de nous rendre mieux conscients des impératifs de méthode que requiert aujourd'hui une réinterprétation du XVIII^e siècle religieux et politique.

NOTES

1. Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, vol. I, *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1927, XIII-298 p. Cette édition s'est vendue à un peu plus de 3 000 exemplaires. Il existe une réédition intermédiaire en 1956, dont il est intéressant de constater qu'elle coïncide à peu près avec la sortie du *Dieu caché* de Lucien Goldmann l'année précédente.
2. Sur les ambiguïtés de l'histoire des mentalités voir l'article de Jacques Revel dans le *Dictionnaire des sciences historiques*, édité par André Burguière, Paris, PUF, 1986, 693 p., p. 450-456.
3. La filiation a été remarquée notamment dans deux études allemandes : Aloïs Hahn, « Bernard Groethuysen. Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich », *Soziologische Revue*, 3, 1980, p. 1-10 et Klaus Treuheit, *Soziologie als Theorie der Veränderung gesellschaftlicher Wirklichkeit. Überlegungen zu Bernhard Groethuysen*, Frankfurt/M, Campus Forschung, 1985, 149 p. Voir encore Michael Ermarth, « Intellectual History as Philosophical Anthropology : Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional *Geistesgeschichte* », *The Journal of Modern History*, 65 (4), dec. 1993, p. 673-705.
4. Marc Bloch, Lucien Febvre, *Correspondance*, t. I, 1928-1933, édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller, Paris, Fayard, 1994, 550 p., p. 224-225, lettre non datée, probablement de la dernière semaine d'octobre 1929.
5. GDR 2342 : *L'esprit moderne en religion*.
6. Catherine Maire, « Aux origines de l'Esprit bourgeois en France : pour une relecture de Bernard Groethuysen », *Chrétiens et sociétés XVI^e-XX^e siècle*, n° 8, 2001, p. 33-51. Le présent article est une version légèrement remaniée de la conférence donnée dans le cadre du séminaire de DEA animé par Bernard Hours à l'université de Lyon-III, en fonction des apports d'une importante étude parue entre-temps : Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris : Bernhard Groethuysen (1880-1946). Eine intellektuelle Biographie*, Tübingen, Max Niemeyer, 2002, 336 p.
7. *Mercure de France*, 200, 1927, p. 650-651.
8. *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd I, *das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, Halle, 1927, 348 p. ; Bd II, *Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum*, Halle, 1930, 315 p. Nous ne partageons pas la thèse de Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris*, op. cit, p. 141, qui accorde l'antériorité à la conception française du livre sur la base d'une lettre de Groethuysen à l'éditeur allemand Eric Rothacker datée du 27 juin 1925. À notre sens, dans cette lettre, Groethuysen doit en quelque sorte s'excuser diplomatiquement auprès de son éditeur allemand d'avoir livré le manuscrit français avant la version allemande. Il précise bien que l'édition allemande ne sera pas une simple traduction et qu'il tient à ce que figure la mention « deutsche Ausgabe ». Par ailleurs, il annonce la suite en plusieurs volumes, preuve qu'il considère l'édition allemande comme l'édition scientifique de son travail. Voir les précisions éclairantes apportées sur cette question par Dominique Julia dans sa contribution, sur la base du fonds Jean Paulhan à l'I.M.E.C., *infra* p. 157-183.
9. En tous les cas de figure, même si ces préfaces et ces parties théoriques ont été ajoutées à la version allemande selon l'hypothèse de Klaus Große Kracht, (ce qui est peu vraisemblable étant

donné le caractère abrupt des passages censurés dans la version française), il est significatif que Groethuysen a délibérément choisi de ne pas mentionner son maître Dilthey dans la version française.

10. Bernard Groethuysen, *Montesquieu, 1689-1755*, Paris-Genève, Éd. Trois collines, 1947 ; « L'homme civil chez Rousseau », trad. Alix Guillaud, *Cahiers du Sud*, n° 283, 1947, p. 388-428 ; Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, 1949, 340 p. ; *Philosophie de la Révolution française, précédée de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1956, 302 p. ; « Les origines sociales de l'incrédulité bourgeoise en France », *Studies in Philosophy and Social Science* (New York), 8, 1939, p. 362-393 ; « Le libéralisme de Montesquieu et la liberté telle que l'entendent les républicains », *Europe*, Paris, 27^e année, 1947, p. 2-188 ; *Encyclopaedia of the Social Sciences*, E. R. A. Seligman ed., New York, 15 vol., 1932-1934.

11. Voir la liste bibliographique des écrits et souvenirs sur Bernard Groethuysen donnée par Bernard Dandois dans *Philosophie et Histoire*, op. cit., p. 354-359.

12. Hannes Böhringer, *Bernhard Groethuysen, vom Zusammenhang seiner Schriften. Mit einer ausführlichen Bibliographie*, Berlin, Agora 1978, 228 p. ; Bernard Dandois, éd., *Bernard Groethuysen. Philosophie et histoire*, Paris, A. Michel, 1995, 359 p. ; Klaus Große Kracht, op. cit. Tous les détails biographiques qui suivent sont tirés de ces trois ouvrages.

13. Jean Paulhan, préface à *Mythes et portraits*, Paris, Gallimard, 1947 et *Mort de Groethuysen à Luxembourg*, *La Nouvelle Revue française*, 1969, repris en plaquette par les éditions Fata Morgana, 1976, 72 p.

14. Rectification apportée par Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris*, op. cit., p. 22.

15. Bernhard Groethuysen, « Das Mitgefühl », *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Leipzig, Hambourg, 34, 1904, p. 161-270.

16. Pour plus de détails voir les souvenirs de Margarete Susman, une élève de Simmel : *Ich habe viele Leben gelebt*, Stuttgart, Leo Baeck Institut, 1964, 187 p.

17. Georg Lukács, *La Destruction de la raison*, Paris, L'Arche, 1958-1959, 2 vol., 351 et 383 p.

18. Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire : essai sur une théorie allemande de l'histoire*, nouvelle éd., revue et commentée par Sylvie Mesure, Paris, Julliard, 1987, 377 p.

19. Voir les traductions et les éditions commentées de Sylvie Mesure : *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1988, 138 p. ; *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, Paris, Cerf, 1992, 373 p. ; *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1995, 275 p. ; *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, Cerf, 1999, 471 p.

20. Bernard Groethuysen, « Dilthey et son école », *La Philosophie allemande au XIX^e siècle*, Paris, F. Alcan, 1912, 255 p. et *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, conférence présentée à l'Union pour la vérité animée par Paul Desjardins, Paris, Stock, 1926, 126 p. Les deux textes font partie de l'anthologie *Philosophie et histoire* éditée par Bernard Dandois, Paris, A. Michel, 1995, 360 p.

21. Bernard Groethuysen, « Dilthey et son école », *Philosophie et histoire*, op. cit., p. 55.

22. Voir la thèse de Helmut Günter Meier, *Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*, Diss. Phil., Munster (West.), 1968, 390 p.

23. Bernard Groethuysen, « Dilthey et son école », *Philosophie et histoire*, op. cit., p. 63.

24. Wilhelm Dilthey, « Discours du 70^e anniversaire », *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, op. cit., p. 34.

25. Wilhelm Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch, Karl Joel, Eduard Spranger, Julius von Wiener, Hans Driesch, Erich Adickes, Hermann Schwarz, Hermann Graf Keyserling, Paul Natorp, Georg Simmel, Georg Wobbermin, Paul Deussen, Carl Güttler, Arthur Bonus, Bruno Wille, Ernst Troeltsch, Julius Kaftan, Max Frischeisen-Köhler, *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, Berlin, Reichl und Co, 1911, 485 p.

26. Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris*, op. cit., p. 76.

27. Sur Alix Guillaïn, voir le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, t. 31, sous la direction de Jean Maitron, Paris, Éd. ouvrières, 1985, 36 vol.
28. Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris*, op. cit., p. 80.
29. Anne Heurgon-Desjardins, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Paris, PUF, 1964, 416 p. et François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2000, 327 p.
30. Maria Van Rysselberghe, *Les Cahiers de la petite dame, 1918-1919*, Paris, Gallimard 1973, 461 p., p. 405.
31. Texte traduit dans l'anthologie de Bernard Dandois, *Philosophie et histoire*, op. cit., p. 175-217.
32. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jacques Chavy, Paris, Plon, 2^e éd corrigée, 1967, 341 p., avant-propos, p. 11. L'édition scientifique de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* suivi d'autres essais proposée entre-temps par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003, 531 p., est désormais l'outil indispensable pour restituer le livre dans le champs problématique de son époque.
33. Max Weber, op. cit., trad. J. Chavy, p. 31-43 ; trad. J.-P. Grossein, p. 1-20.
34. Citons parmi d'autres : Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München, R. Oldenbourg, 1911, 103 p., d.m., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912, 994 p., Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München, Duncker und Humblot, 1913, VII-540 p., Rachfahl, « Calvinismus und Kapitalismus », *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 3, 1909 et 4, 1910. Voir la bibliographie des ouvrages cités par Max Weber dans l'édition scientifique de Max Weber, *L'Éthique protestante*, op. cit., éd. Jean-Pierre Grossein, p. 481-493.
35. Voir l'anthologie de Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1970, 426 p.
36. Hector Meinteith Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, London, Cambridge University Press, 1933, 223 p.
37. Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris*, op. cit., p. 46 ss.
38. Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau, W. Koebner, 1880, 322 p.
39. Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1895, 53 p.
40. Lettre de Groethuysen datée de 1904 à Dilthey citée in extenso par Hannes Böhringer, *Bernard Groethuysen*, op. cit., p. 42-43.
41. Vorwort, *Die Entstehung*, op. cit., I, p. 7-19 ; Einleitung, *Die Entstehung*, op. cit., II, p. 7-15 ; Das jansenistische Gottesbewusstsein und die Neuzeit, *Die Entstehung*, op. cit., I, p. 176-182 ; Die Theologen als Erzieher des Bürgertums, *Die Entstehung*, op. cit., II, p. 48-74 ; Der neue Menschentypus, *Die Entstehung*, op. cit., II, p. 210-217. Nous citons l'édition Suhrkamp en deux volumes : *Die Entstehung der bürgerlichen Welt - und Lebensanschauung*, Bd. I, *Das Bürgertum und die katholische Kirche*, Bd. II, *Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum*, Frankfurt-sur-le-Main, 1978, 356 et 321 p. Alix Guillaïn a traduit la première introduction (à l'exception du dernier paragraphe) et le chapitre sur le jansénisme. Ces deux textes ont été publiés, le premier sous le titre « Expérience sociale et idéologie, fragment inédit sur l'esprit bourgeois », dans la revue *Arguments* dirigée par Kostas Axelos et Edgar Morin, 4 (20), 1960, p. 55-58, et le second sous le titre « Lutte suprême des jansénistes pour sauver le Dieu ancien » dans les *Cahiers du Sud*, 305, 1951, p. 41-61.
42. « Der neue Menschen Typus », *Die Entstehung*, op. cit., II, p. 210-217.
43. Lettre à Jean Paulhan en guise de nouvelle préface à la traduction française, *Origines*, op. cit., p. VII.
44. Vorwort, *Die Entstehung*, op. cit., I, p. 15

45. « So bildet sich das bürgerliche Klassenbewusstsein. Der neue Wirtschaftstypus, wie er sich in den alten Lebensformen nicht entwickeln konnte, erhält seine geistige Bedeutung und Umgrenzung ; er wird zu dem Vertreter einer besonderen in sich charakterisierten und immer wieder im Gegensatz zu anderen, religiös bedingten Vorstellungsweisen erlebten Einstellung gegenüber Welt und Leben, einer selbständigen bürgerlichen Ideologie, für deren Gestaltung und Ausbildung das Verhältnis des Bürgertums zur Kirche von entscheidender Bedeutung gewesen ist. », I, p. 17-18. « Expérience sociale et idéologie », (traduction d'Alix Guillaïn), *Arguments*, 4, 1960, p. 56-59.
46. « Autrement dit, le bourgeois est pour moi un type humain, plutôt que le représentant d'une classe sociale », Sombart, *Der Bourgeois*, op. cit., p. 11.
47. *Origines*, op. cit., p. 31
48. *Id.*, p. 31
49. *Id.*, p. 32
50. *Id.*, p. 32
51. *Id.*, p. 190
52. François-Léon Réguis, *La Voix du Pasteur*, Paris, Claude Blevet, 1766, 2 vol. (multiples éditions jusqu'à la fin du XIX^e siècle).
53. Le P. Vincent Houdry, *La Bibliothèque des prédicateurs*, Lyon, 1712-1724, 8 vol. (multiples éditions jusqu'au XIX^e siècle).
54. Abbé Nicolas-Jérôme Le Cousturier, *Discours prononcés en différentes solennités de piété*, Paris, Brocas et Humblot, 1764, 313 p.
55. *Les Avocats des pauvres*, Paris, Francart, 1814, 2 vol.
56. Jules Candel, *Les Prédicateurs français dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, 1904, ou Maurice Magendie, *La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, Paris, A. Picard et fils, 1904, 694 p.
57. Il en existe plusieurs éditions différentes de 1714 à 1721.
58. Sur ce point, voir le livre récent de Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, A. Michel, 2000, 451 p.
59. Groethuysen reste flou sur la date du tournant : son XVIII^e siècle est très étendu.
60. Félicité-Robert de Lamennais, *Œuvres complètes*, 1836-1837, t. V, p. 46.
61. Bernard Groethuysen, *Origines*, op. cit., p. 35.
62. Ce point épineux de l'échec des jésuites n'est malheureusement pas autrement analysé. Les développements sur les jésuites sont du reste considérablement abrégés dans la version française.
63. Chapitre traduit par Alix Guillaïn : « Lutte suprême des jansénistes pour sauver le Dieu ancien », *Cahiers du Sud*, 305, 1951, p. 47.
64. Groethuysen, *Origines*, op. cit., p. 128.
65. « Die Theologen als Erzieher des Bürgertums », *Die Entstehung*, op. cit., t. II, p. 48-84.
66. Supplément de la *Revue de métaphysique et de morale*, 40, 1933, p. 8.
67. Hector Menteith Robertson, *Aspect of the Rise of Economic Individualism*, op. cit.
68. *Nouvelle Revue française*, 29, juillet/décembre 1927, p. 534-540.
69. *Id.*, p. 539.
70. *Europe*, 14, 15 juin 1927, p. 286.
71. *Revue de l'Institut de sociologie*, 7, juillet/septembre 1927, p. 601.
72. *La Revue européenne*, 1929, p. 1413.
73. *Deutsche Literaturzeitung*, 9, 1928, p. 427-431, repris dans *Etica e politica*, Milano, Adelphi, 1994, 486 p.
74. *Revue de synthèse*, 51, juin 1931, p. 267-269.
75. *Revue marxiste*, 1, 1929, p. 115-117.

76. *Zeitschrift für Rechtphilosophie in Lehre und Praxis*, 6, 1932, p. 95-99.
77. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris, F. Alcan, 1934, xxx-559 p.
78. Les critiques sont intégrées dans *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955, 454 p. Voir également de Roland Mousnier, *La Plume, la faucille et le marteau : institutions et société en France du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, PUF, 1970, 404 p. La thèse de Ritchey Newton, *La Sociologie de la communauté de Port-Royal, histoire, économie*, Paris, Klincksieck 1999, 248 p., confirme la prédominance de familles robespierristes gravitant autour du monastère de Port-Royal.
-

AUTEUR

CATHERINE MAIRE

CNRS / CRH-Care