

# Incidence sur Hegel de la lecture de Gibbon ou : comment le philosophe se révèle à lui-même par la lecture de l'historien

Autor(en): **Muller, Philippe**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **41 (1982)**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883197>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PHILIPPE MULLER

## Incidence sur Hegel de la lecture de Gibbon

ou: comment le philosophe se révèle à lui-même par la lecture  
de l'historien

Il n'est sans doute guère besoin de développer longuement ce qu'est la conception terminale de Hegel sur les rapports entre «logique» et «histoire». Nul plus que lui n'a pareillement insisté sur le dévoilement de la Raison que l'histoire représente:

«Une fin ultime domine la vie des peuples; la Raison est présente dans l'histoire universelle . . . voilà les vérités que nous présupposons ici . . . L'histoire universelle n'est que la manifestation de cette Raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle; une copie du modèle originel qui s'exprime dans un élément particulier, les Peuples» (*La raison dans l'histoire*, p. 49).

Ces formules, qu'on pourrait multiplier, tiennent au système, et l'expriment. Elles représentent aujourd'hui un véritable défi, et l'ambiance culturelle nous sensibilise plus à ce qui les infirme qu'à ce qui pourrait les légitimer pour nos consciences de modernes. Mais nous laissons d'autres s'engager dans cette voie, et nous centrons notre attention, non pas tant sur la validité transhistorique de cette conception de l'histoire, que sur sa genèse dans l'esprit de Hegel. Peut-être cette voie d'approche, en apparence descriptive et tout empirique, se révélera-t-elle plus démonstrative qu'on n'aurait songé, et justifiera-t-elle la conviction hégélienne permanente qu'une assertion n'est vraie qu'en fonction de son cheminement et avec lui.

La pensée hégélienne s'est constituée par étapes, mais contrairement à celle de Schelling, qui s'est développée sur la place publique, dira son ami à l'heure où les deux commensaux du Stift de Tubingue auront pris distance, elle escamote ses échafaudages (l'image est de

*Correspondance: Philippe Muller, Vieux-Châtel, 21, CH – 2000 Neuchâtel*

Haering, dans l'introduction de ses deux volumes sur ce qu'a voulu et ce qu'a fait Hegel). Certes, on saisit chez l'écolier déjà la volonté de devenir un «savant», et les notes qu'on a conservées de ses années d'école et d'études témoignent de sa méthode et de sa concentration laborieuse. Mais il n'était pas dit d'avance qu'il fallait devenir philosophe pour être véritablement savant. H. S. Harris place son premier volume sur le développement de Hegel dans la perspective d'une découverte progressive, et à certains égards, inattendue de cette obligation. Le «savant» que l'écolier Hegel pressent dans le prolongement de son acharnement à prendre ses notes en latin ou à faire d'interminables extraits de lectures a d'abord comme élément premier l'histoire, ou, plus largement, le monde culturel (l'allemand dit: le monde spirituel, le monde de l'esprit tel qu'il s'incarne dans des oeuvres écrites). A cet égard, Hegel n'a nullement la même ascendance intellectuelle que Kant, mis sur ses voies par la science newtonienne encore militante, ni que Fichte cherchant les fondations d'une pratique catégorique, ni que Schelling lancé sur les voies de la réflexion par la méditation de Fichte. Il se met en route vers l'érudition encore plus que vers la science. Même si, par la suite, sa curiosité s'étendra à tous les domaines scientifiques, le «vieil homme», comme l'appelaient ses camarades de Tubingue, commence par s'enfoncer dans des humanités très classiques.

Mais très tôt, son penchant pour l'étude méticuleuse mobilise en lui de lointaines défenses. Il se trouve déchiré, sans drame du reste, mais d'autant plus dangereusement, entre l'abstraction des mots écrits et la vie pulsante des significations. Rendre vivant ce qui est abstrait (Harris, p. XIII), retrouver possession de l'idéal (*ibid.*, ch. III, sect. 2), voilà ce qu'il considère comme sa première tâche dès le moment qu'il est lancé sur ses voies propres, après les années de Tubingue, et qu'il aborde ses trois années bernoises (1793 – 1796):

«Avant de venir s'installer à Berne, Hegel avait formulé son propre idéal de la vie telle qu'elle devrait être. Dans ses dix-huit premiers mois bernois, il a cherché à comprendre pourquoi la vie est devenue ce qu'elle est, afin de découvrir la manière de restaurer au mieux cet idéal» (*ibid.*).

Indéniablement, il est encore immergé dans l'ambiance des Lumières. Ce n'est pas pour rien qu'on lui prête une admiration particulière pour Lessing, dont il citera souvent des passages, et auquel il emprunte

le dynamisme de l'esprit à travers les âges, ascendant à sa propre possession par les étapes de l'Education du genre humain. Mais tout en prolongeant l'élan de l'Aufklärung, il va rompre de plus en plus radicalement avec le scientisme inhérent à la plupart des grands inspirés du XVIIIe siècle, sauf sans doute à Rousseau.

Son enracinement dans le terreau des Lumières est volontiers quelque peu escamoté. De fait, la «raison» du XVIIIe siècle se dégradera, à ses yeux, en «entendement» et la passion du linéaire, du translucide, d'un bon sens qui s'autorise à juger de toutes choses ne se retrouvera guère dans la démarche tragique, circulaire, souvent difficile à saisir ou à reconnaître, d'une raison dialectique constamment en état de manque par rapport à une totalité d'accès escarpé. Mais Hegel a lu Montesquieu, et Voltaire, et avec ce dernier, il serait enclin à dire:

«Il faut avouer que l'histoire, ainsi que la physique, n'a commencé à se débrouiller que sur la fin du XVIe siècle. La raison ne fait que naître» (*Essai sur les Moeurs*, Classiques Garnier, I, p. 280).

Dans un des premiers fragments bernois, Hegel réfléchit sur l'irruption des Lumières dans un peuple, et il s'exprime dans des termes que n'auraient pas désavoués ses prédécesseurs «éclairés»:

«Lorsque l'on parle d'éclairer un peuple, cela présuppose que des erreurs règnent dans ce peuple, des préjugés populaires qui se rapportent à la religion – et la plupart sont plus ou moins de cette nature-là qu'ils se fondent sur la sensibilité (le terme allemand peut aussi signifier la «sensualité»), sur l'attente aveugle qu'un effet s'en suivra qui ne se trouve en aucun rapport avec la cause censée provoquer cet effet» (FS, I, p. 22).

Au reste, éclairer le peuple en le prémunissant contre des préjugés ne signifie nullement pour lui le détourner de la religion, et en cela aussi, il est dans le sillage des Lumières, où l'on postule toujours à la fois l'existence d'une croyance rationnelle à la divinité et une défiguration par surcharges superstitieuses:

«A cette connaissance d'un dieu, à cette indulgence universelle, qui sont partout le fruit de la raison cultivée, se joignent une foule de superstitions qui étaient le fruit ancien de la raison commencée et erronée.» Est-ce le jeune Hegel? Lessing? En fait, c'est Voltaire (*ibid.*, I, p. 182).

Il va essayer de résoudre les problèmes qui se posent ici par la distinction entre «religion objective» et «religion subjective». C'est au plan collectif, dans l'état de la culture contemporaine, qu'il rencontre une

religion objective figée. Au coeur du croyant, la religion subjective anime ses maximes. Hegel cherche comment constituer une religion objective qui soit vivante, c'est-à-dire qui corresponde, subjectivement, à l'élan intérieur. On voit effleurer ici l'entendement ultérieur, comme le pôle correspondant à cet objectif figé, qu'il s'agit de dépasser, d'enlever dans un élan nouveau pour parvenir à une réconciliation de tout ce qui, en nous, n'est pas entièrement entendement, la sensibilité, le coeur, les grandes circonstances individuelles et sociales.

Visiblement, il piétine pendant plusieurs pages dans ces oppositions pas encore suffisamment nettes pour qu'elles s'acheminent vers une totalité dans laquelle chaque pôle perdrait sa partialité pour gagner sa véritable signification. Mais on retrouve au long de ces méditations (qui n'ont plus rien de juvénile, puisqu'Hegel a terminé ses études régulières, qu'il exerce une fonction d'adulte, qu'il se prépare à une carrière universitaire, et qu'ainsi, il met au net ses propres idées pour les défendre un jour publiquement), la double entrée si fréquente dans la période des Lumières du rationnel (ici: moralement conforme à la raison) et du contingent, «positif», «obscurantiste»:

«Ici, écrit H.S. Harris, Hegel sentait nettement que Jésus et Kant devaient être défendus à la fois, si l'on voulait sauvegarder l'unité et l'auto-suffisance de la Raison. Il partageait la conviction de ces «éclairés» qui reconnaissaient leur dette à l'égard des Evangiles, et traitaient Jésus comme un authentique «professeur d'humanité»; mais il partageait aussi leur mépris pour toute superstition, et il considérait toute morale hétéronome, avec ses deux piliers des récompenses et des punitions, comme un aspect seulement transitoire, bien qu'inévitable, de la croissance de la raison» (p. XXIII).

Mais cet enracinement dans le monde intellectuel de Lessing et de Voltaire, réunis au moins sur un point dans l'adhésion au rationalisme kantien, n'empêche pas l'esquisse d'un dépassement. Même si Hegel reprend les oppositions antérieures, et encore kantiennes, il commence à lutter contre la scission de la raison entre l'activité supérieure de l'esprit et ses oeuvres inférieures dans la sensibilité. Haering le montre allié à Schiller contre le dualisme de Kant. Il préfère le «et . . . et» à l'exclusive du «ou bien . . . ou bien». L'homme de la praxis voit le danger de l'élitisme dans le recours exclusif au ratiocinatif: il faut que, par la religion, la raison devienne sensible au coeur.

Tout cela, sans doute, fait partie de la description traditionnelle des années de formation de Hegel, depuis Lukacs et Peperzak, auxquels

Harris rend justice tout en les corrigeant sur des points de détail. Ce qui me semble essentiel dans les années bernoises, la lutte que Hegel mène pour récupérer pour le rationnel ce que l'Aufklärung en excluait pour crime de positivité, est en relation directe avec sa lecture de Gibbon, et c'est sans doute dans l'annotation de Gibbon, et la méditation solitaire dans les bois qui entourent la maison de Tschugg que ce cheminement s'est amorcé, et qu'il a conduit Hegel du lecteur de Lessing à l'auteur de la cathédrale du savoir.

Il faut ici se livrer à un certain nombre de reconstructions dont le caractère hypothétique est inévitable. De fait, Hegel ne parle guère lui-même de ses lectures. Sa correspondance reste muette à cet égard. C'est le catalogue de la bibliothèque du Capitaine de Steiger qui nous assure que l'édition, récente, du grand ouvrage de Gibbon se trouvait à Tschugg. Dans les oeuvres, pas grande trace non plus. Nohl publie deux pages d'extraits de lecture qu'on est parvenu à rapporter à Gibbon, mais il n'est même pas seul en question. Dans les oeuvres ultérieures, Hegel ne revient qu'une fois à Gibbon, à vrai dire par une citation assez longue qui est d'emblée au coeur de notre problématique :

«Cette longue paix, et le gouvernement uniforme des Romains, introduisit un lent et secret poison dans la vitalité de l'empire. L'esprit des gens se trouva graduellement ramené au même niveau, le feu du génie s'éteignit, et même l'esprit militaire s'évapora. Les natifs d'Europe étaient braves et robustes, l'Espagne, la Gaule, la Bretagne et l'Illyrie fournissaient d'excellents soldats aux légions, et constituaient la véritable force de la monarchie. Leur valeur personnelle subsista, mais ils ne possédaient plus ce courage public qui est alimenté par l'amour de l'indépendance, le sentiment de l'honneur national, la présence du danger, et l'usage du commandement. Ils recevaient des lois et des gouverneurs de la volonté de leur souverain et ils se confiaient pour leur défense en une armée mercenaire. La postérité de leurs chefs les plus hardis se contentait du rang de citoyen et de sujet. Les esprits les plus ambitieux se rendaient à la cour ou sous les étendards des empereurs; et les provinces désertées, privées de force politique et d'union, tombèrent insensiblement dans l'indifférence languide de la vie privée» (Gibbon, I, p. 56 – 57, Hegel cite en sautant le passage énumérant les régions fournissant les soldats (S. t. 2, p. 492).

C'est donc dans l'interligne, dans les marges, dans l'interprétation des contemporains qu'on va tenter de saisir l'impact sur Hegel de la lecture de Gibbon, en reprenant notamment les écrits de jeunesse qui précèdent l'ample mise au point publiée actuellement sous le titre de «la positivité de la religion chrétienne» (FS, 104 sq), et, bien entendu, cet essai lui-même.

Passons sur les rencontres qui peuvent provenir de la commune utilisation des mêmes sources, notamment les *«Institutiones historiae ecclesiasticae»* de Mosheim, comme l'outrecuidance des premiers chrétiens condamnant au feu de l'enfer tous les païens, même sages (FS, p. 91 – Gibbon, I, p. 456 – 457), ou l'articulation de l'approche d'une religion (le schéma que suit Hegel, FS, p. 89, considérant une religion successivement a) en ce qui concerne ses doctrines, b) ses traditions, c) ses cérémonies, d) son rapport avec l'Etat, en tant que religion publique, e) ses institutions, est celui dont Gibbon se sert pour étudier la religion des Mages, dans son chapitre VIII, I, p. 193 – 198). Il faut bien plutôt aller à la redécouverte de Gibbon, et à la lecture qu'il nous propose de notre passé, pour percevoir l'ampleur de son apport pour Hegel à la recherche de soi-même.

Le lecteur moderne, trop pressé, recule devant une oeuvre comme *«Le Déclin et la Chute de l'Empire romain»* d'Edward Gibbon (1737 – 1794). Certes, sa rédaction ne lui a pris qu'une quinzaine d'années, mais l'oeuvre était déjà dans son esprit au départ de son adolescence, dès qu'il eut pris conscience que «son aliment particulier était l'histoire» («my proper food», dit-il dans ses *Mémoires*), et qu'il se fut constitué un réseau chronologique où inscrire ses lectures omnivores. Le succès scandaleux du premier in-quarto qu'il publie en février 1776 se place trop tôt dans la biographie de Hegel pour qu'il ait pu le vivre. Mais la manière dont Gibbon introduisait le traitement du christianisme dans sa description de l'Empire devait avoir été le thème de certaines «réfutations» de ses maîtres de Tubingue, et l'objet d'entretiens avec ses camarades de souffrance. L'oeuvre complète, allant jusqu'à la Chute de Constantinople en 1453, venait de paraître à Londres en 1788, et c'est sans doute l'éclat de l'actualité qui attire l'attention de Hegel, à Tschugg, sur la traduction allemande de la première partie, qui date de 1787. Aussi bien est-ce celle qui va compter pour lui.

Les psychologues de la Forme nous ont familiarisés dans la perception des objets avec le jeu complémentaire de la figure et de son entourage. Dans tel enchevêtrement de lignes ou de masses ombrées, on voit une coupe qui se détache sur un fond noir, ou bien deux visages en silhouette noire profilés sur un fond blanc. Le XVIII<sup>e</sup> siècle procède à un tel renversement dans l'histoire romaine. Montesquieu avait ouvert la voie. Au lieu de reprendre la vision traditionnelle consacrée par le

christo-centrisme, et de lire les premiers siècles de notre ère comme l'ascension du christianisme sur fond indifférent de la décadence de Rome, il braque l'attention, déjà, sur ce qui se passe au niveau institutionnel, et relègue à l'entourage la progression de la nouvelle foi, finalement proposée comme la résultante, non pas d'une Providence attentive aux progrès de la Cité de Dieu, mais de causes anonymes et impitoyables :

«Ce n'est pas la fortune qui domine le monde; on peut le demander aux Romains qui eurent une suite continuelle de prospérités quand ils se gouvernèrent sur un certain plan, et une suite non interrompue de revers lorsqu'ils se conduisirent sur un autre. Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un Etat, il y avait une cause générale qui faisait que cet Etat devait périr par une seule bataille; en un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers» (*Considérations . . .* OC., Pléiade, t. II, p. 173).

Gibbon s'inscrit dans cette perspective-là, et présente les siècles qui vont de ce qu'il prend, en principe, comme point de départ de son récit, le deuxième siècle à son début, sous les Antonins, jusqu'à l'établissement de la religion chrétienne comme «religion publique», comme la progression d'une sclérose, dont le ressort est précisément la prévalence insidieuse des relations de puissance pure sur les relations d'autorité légitimées par des institutions consenties et délibérées.

Ce choix de l'éclairage se traduit aussitôt dans l'agencement des chapitres. Gibbon va prendre quatorze de ceux-ci pour rencontrer enfin le christianisme et s'interroger sur les causes de sa diffusion et de sa force (apparente) au moment où Constantin renverse les lois antérieures qui excluaient les chrétiens des affaires de l'Empire. Les deux «études» insérées dans le développement funèbre d'une maladie mortelle d'un grand exemple de civilisation, et ruinant l'équilibre précaire qui avait donné à l'humanité peut-être son moment de bonheur le plus long et le plus généralement réparti, teintent le christianisme des couleurs de la décadence dans laquelle il vient s'inscrire, et invitent à le comprendre en fonction d'elle. Le «récit» de Gibbon, qui anticipe l'histoire philosophique de Hegel, ultérieurement, débute par un tableau de l'état de l'Empire de 98 à 180. Il est présenté comme découlant de la sage précaution d'Auguste, renonçant désormais aux aventures externes, obéi dans l'essentiel, sauf en ce qui concerne la Grande-Bretagne et la



Dacie. L'accent du chapitre porte sur l'armée, son entraînement, ses emplacements, ses «armes» (l'armée de terre et l'armée de mer), et un premier essai de dénombrement, qui conduit Gibbon à accorder à l'armée romaine à son plus impressionnant éclat environ 450 000 hommes. Le deuxième chapitre oppose la rapidité de la conquête et la fermeté de la possession, et Gibbon d'indiquer comme raison de cette «fermeté» la tolérance générale sur le plan religieux, les «nations étant moins attentives à leurs différences qu'à la ressemblance de leur foi» (p. 30), ainsi que la généralisation de la citoyenneté, malgré la persistance de l'esclavage. La fin de ce chapitre fait un contraste saisissant entre ce que l'Empire a apporté au monde, dans l'agriculture et l'artisanat – et ce ver dans le fruit que la citation de Hegel, tout à l'heure, évoquait au cœur même de la prospérité à la fois saluée de tous et honnêtement confessée par les détracteurs de l'ordre romain. Le chapitre trois détaille la marche de la monarchie à la tyrannie (si l'on reprend les anciens schémas de la réflexion politique grecque). Dès Auguste, la prévalence de l'exécutif s'établit, malgré les formes extérieures, sur un Sénat d'emblée acquis à sa servitude. Gibbon détaille les mécanismes qui assurent *le fait* du pouvoir princier, et

«pour résumer en quelques mots le système de gouvernement impérial, tel qu'il fut institué par Auguste et conservé par ces princes qui comprenaient leur propre intérêt et celui du peuple, il peut être défini comme une monarchie absolue déguisée par les formes en un «commonwealth». Les maîtres de l'univers romain entourèrent leur trône d'obscurité, cachèrent avec soin leur puissance irrésistible, et se présentèrent eux-mêmes humblement comme les ministres révocables du Sénat, dont ils dictaient et observaient les décrets suprêmes» (I, p. 68).

Si le moment de grâce de l'Empire va de la mort de Domitien à l'accession de Commode, l'annonce des désastres ultérieurs se lit dans l'immédiate succession d'Auguste. Deux circonstances aggravent la situation: le souvenir encore proche de la «liberté ancienne», renforcé par l'éducation encore traditionnelle, et surtout le fait qu'il n'y a désormais plus de pays *extérieur* où un proscrit pourrait se réfugier, et qu'ainsi, la soumission est véritablement la seule alternative à la mort.

Commode, et ses treize années de règne dans la lancée de Marc-Aurèle, montrent de manière perceptible à tous la façon dont, dans sa personne, le monarque devient fou du pouvoir et se réveille tyran. Pertinax, vertueux, ne dure pas trois mois après lui. Ceux qui en pré-

cipitent la ruine, les Prétoriens, deviennent les arbitres de l'Empire, qu'ils vendent au plus offrant. Les légions extérieures s'en mêlent, et manifestent ainsi l'engrenage de la violence que l'absence d'un principe admis de succession intronise inévitablement. Le poison progresse vers le cœur: les armées perdent leur discipline à mesure qu'elles découvrent leur force, et leur chef devient le principal personnage de l'univers romain. Cette élévation, sensible sous Sévère, élimine le Sénat:

«il dédaigna de se présenter comme le serviteur d'une Assemblée qui détestait sa personne et tremblait à son froncement de sourcil; il publiait ses ordres là où une requête se serait montrée tout aussi efficace; il adopta la conduite et le style d'un souverain et d'un conquérant, et il exerça, sans aucun déguisement, tout le pouvoir aussi bien législatif qu'exécutif» (I, p. 122).

Les turbulences après Sévère, que Gibbon décrit avec alacrité, lui donnent surtout l'occasion de s'interroger sur les finances de l'Empire, et une fois de plus de remonter très haut dans l'histoire romaine (jusqu'à la chute de Vées à la fin du VI<sup>e</sup> s. av. J. C.) pour dresser un tableau complet des pratiques fiscales qui ont contribué de manière décisive à l'unification des populations, au centralisme du pouvoir, et, dans la mesure où la caisse impériale était remise en état par quelques années d'administration paisible, à la généralisation de tentatives d'accaparement, qui donnent aux derniers siècles de l'Empire païen les apparences d'une caverne de voleurs. Les empereurs soldats, malgré des velléités du Sénat de reprendre son rôle, se succèdent au rythme de leur ambition, de leur succès, de leur écrasement par un rival muni de troupes plus fraîches, bientôt amollies à leur tour par la jouissance du pouvoir. Gibbon dresse en parallèle le tableau des deux sources constantes de périls pour l'Empire, la Perse (ch. VIII) et les Germains (ch. IX), pour revenir à son récit «mélancolique» des hontes et des calamités qui suivent immédiatement l'éclatante célébration des Jeux séculaires par Philippe l'Arabe. Dèce, qui vient d'abattre ce dernier, réfléchit, mais de manière inopérante parce qu'elle est trop passéiste, aux conditions de la décadence (I, p. 242). L'Empire est assiégé désormais par les Francs, par les Alamans, par les Goths, par les Parthes, il se disloque et s'effondre sur lui-même, jusqu'au sursaut des Illyriens (ch. XI). Après Aurélien, que Gibbon semble avoir particulièrement aimé, l'Empire va rester huit mois sans souverain, sans usurpateur, et sans sédition (ce

qui plaide pour la fermeté des administrations locales et impériale), un peu comme un malade entré en léthargie dont on ne sait plus s'il est encore vivant ou déjà mort. Probus reprend les rênes sur le vieillard que le Sénat s'était aventuré à nommer, mais il impose trop de travaux aux soldats indolents, et tombe victime de leur paresse, suivi à nouveau par des vieillards impuissants à se maintenir et à assurer leur succession.

Mais voici Dioclétien, maître de lui-même et de l'univers, facteur d'ordre, rompant complètement avec une Rome gonflée de toutes les populations de l'Empire, mais désormais sans efficacité politique. Le fait de transférer la capitale impériale à Milan accuse la disparition de l'influence traditionnelle de la ville originaire de l'Empire. C'est le moment, note Gibbon, où le terme même d'«Imperator» prend son sens final, en se libérant de ses antécédents dans la tradition républicaine désormais au-delà de tout horizon et de toute actualité, et en se fondant avec le terme de «basileus» venu du grec et de l'Orient. La cour se persifie (I, p. 372). Il règne par ostentation et par division (ou répartition) du pouvoir impérial. Le poids des taxes se lie à l'oppression générale des peuples, qu'il met en évidence. Dans la mémoire chrétienne, ce règne-là est d'abord lié à la dernière grande vague de persécution. Gibbon n'en dit pas un mot ici pour centrer tout sur les conséquences insidieuses de l'affirmation exclusive de la souveraineté absolue.

Constantin est la dernière étape dans cette mise en scène, et comme il convient, il est présenté dans une lumière ambiguë, à la fois comme l'un des Empereurs formés dans les combats, donc une sorte de brute militaire, comme un des spécialistes de l'exercice impitoyable de la puissance, et par ailleurs comme l'un des politiques les plus avisés, attentif à ce qui peut renforcer et perpétuer le pouvoir central (ch. XIV).

C'est seulement maintenant que Gibbon va traiter des chrétiens, et ses deux chapitres sur ce point ont déclenché la fureur de ses contemporains, une controverse où tous les coups étaient portés, notamment sur le physique et les habitudes de célibataire de Gibbon, et une riposte dévastatrice de notre auteur (*A Vindication of some Passages in the Fifteenth and Sixteenth Chapters of the D. & F. of the Roman Empire*, 1779). Il commence par noter que le progrès du christianisme a semblé longtemps une part essentielle de l'histoire de l'Empire romain, avec

le contraste entre une religion pure et humble qui grandit dans l'obscurité, et la violence et la sclérose qui corrompent les institutions de la société civile et de l'Etat. Mais deux difficultés attendent l'approche «objective» de ce thème. Les sources sont suspectes, l'on n'entend guère que le son des ultimes vainqueurs, et l'historien ne peut manquer de relever des imperfections chez les chrétiens, qui mettent en fureur les tenants actuels de la religion établie. Ceux-ci attribuent la victoire de leur doctrine à sa vérité et à l'appui de la Providence. Gibbon prétend y ajouter (et en fait leur substitue) des causes plus immanentes au déroulement historique des faits. Les cinq considérations qu'il propose à cet égard vont avoir de lointains retentissements sur l'évolution interne de la pensée de Hegel.

En premier lieu, Gibbon fait une place au zèle intolérant que les chrétiens héritent de la Synagogue; ils se trouvent ainsi marginalisés dans la vie quotidienne et dans les cérémonies publiques, ce qui leur confère une sorte de prégnance perceptive et les impose à l'attention malgré leur nombre restreint et leur rôle politique mineur.

En deuxième place, Gibbon introduit un élément de doctrine, celle qui touche à l'immortalité de l'âme. Les non-chrétiens n'y attachaient pas la même importance, et l'on rencontre toutes les nuances à cet égard, de la négation de toute immortalité à une éternité de l'âme qui s'étend avant et après la vie d'ici-bas, sans que, par ailleurs, les cultes mythologiques n'aient eu besoin d'elle pour leurs cérémonies (l'immortalité de l'âme n'est article de foi que dans les marges de la culture antique, dans les Indes lointaines et mal connues, dans l'Assyrie renvoyée aux «antiquités respectables», l'Egypte et la Gaule, là grâce à un clergé influent). Dans la préhistoire juive de la religion chrétienne, l'immortalité n'est pas intégrée fermement, l'Ancien Testament restant discret à cet égard, et les Sadducéens s'opposant sur ce point aux Pharisiens, plus syncrétiques. En revanche, les chrétiens sont, dans leur conduite comme dans leur foi, centrés sur cette immortalité, qui leur fait supporter le martyre, qui leur fait espérer une revanche glorieuse sur leurs persécuteurs, promis, eux, à une immortalité de souffrances.

Ce n'est pas dans cette section, mais un peu plus tard, que l'on trouve chez Gibbon la remarque marxiste (mais qui aura son écho chez Hegel déjà) qu'

«il nous incombe de rappeler avec diligence que le royaume des cieux avait été promis aux «pauvres en esprit», et que des esprits affligés de calamités et du mépris de l'humanité prêtent volontiers l'oreille à la promesse divine d'une félicité future; alors qu'au contraire, les fortunés se satisfont de la possession du monde, et que les sages abusent dans le doute et la controverse de leur vaine supériorité en raison et en savoir» (I, p. 497).

La troisième cause de la victoire finale du christianisme tient aux miracles qu'il se flatte d'enregistrer dès ses débuts, notamment dans l'exorcisme des démons; la quatrième réside dans la démonstration de la foi par les vertus des croyants, par leur repentir de leurs fautes passées, ainsi que par leur désir de confirmer la réputation du groupe auquel ils s'identifient (ici encore, des traits spectaculaires contribuent à la prégnance des paroisses chrétiennes à l'intérieur de leur cadre antique, par exemple leur culte de la virginité, leur refus de porter des armes, source de nombreuses anecdotes édifiantes, et leur éloignement des affaires, qui du reste ne semble pas avoir nui à leur prospérité). On retrouve un élément plus important pour notre étude dans la cinquième cause. Gibbon la voit dans la manière dont l'Eglise, pour durer, a élaboré sa propre administration, qui réduplique l'administration de l'Empire, avec son clergé local coiffé par un évêque, les évêques régionaux répondant à l'autorité de métropolitains, et bientôt de responsables pour tout l'Empire ou pour de très grandes régions de l'univers romain. Il en résulte une séparation croissante entre laïcs et clergé, et, parmi les premiers, un adoucissement des commandements primitifs qui eussent rendu la vie quotidienne civile impossible à la longue (mais qui se justifiaient pour les premiers croyants par l'attente d'un millenium imminent). L'exemple qu'il prend va revenir à plusieurs reprises dans les premiers écrits de Hegel: la communauté des biens, qui a été pratiquée dans les premiers groupes de chrétiens, s'affaiblit en simple quote-part aux frais communs. La pauvreté des individus et des paroisses cède la place à un «bon usage» des biens temporels, et après quelques difficultés, les paroisses vont s'enrichir, et l'Eglise devient propriétaire vers la fin du IIIe siècle déjà.

Nous négligeons le second des chapitres «scandaleux» de Gibbon, le suivant, où il traitera des relations entre la religion naissante et l'Etat romain, et minimisera ironiquement l'ampleur des persécutions, en les rapportant autant à l'attitude des chrétiens qu'à celle de l'administration impériale. Nous sortons là des considérations qui ont influé directement sur Hegel.

La citation qui figure dans l'essai de 1802 sur les manières scientifiques de traiter du droit naturel résume une première conséquence de la lecture de Gibbon sur le cheminement tortueux de Hegel vers la philosophie. La quiétude du sujet est fonction d'une situation historique précise, et l'on ne peut isoler l'une de l'autre. On voit s'esquisser ici la conscience malheureuse ultérieure. Elle est directement préfigurée dans un essai de quelques lignes qui me semble pratiquer une coupure dans l'élaboration de la critique hégélienne du christianisme. Mlle Schüler lui donne le numéro 45, et le place en 1794; l'éditeur de FS le met à la page 99 sous le numéro 6 des «Fragments sur la religion populaire et le christianisme». En voici une version française:

«La foule aujourd'hui, qui n'a plus de vertu publique, qui vit délaissée dans l'état de l'oppression, a besoin d'autres appuis, d'autre consolation pour avoir une compensation de sa misère qu'elle ne peut oser alléger elle-même; la certitude intérieure de la foi en Dieu et en l'immortalité doit être suppléée par des assurances externes, grâce à la foi en des hommes qui ont su éveiller à leur propos l'idée qu'ils étaient en mesure d'en savoir davantage à cet égard. Le républicain libre qui dépensait, dans l'esprit de son peuple, ses forces et sa vie pour sa patrie, et qui le faisait par devoir, ne met pas sa peine à un prix tel qu'il pût en compensation exiger dédommagement ou remplacement; il a travaillé pour son idée, pour son devoir – qu'a-t-il à exiger à l'encontre? Il attend seulement, parce qu'il a fait preuve de bravoure, de vivre dans la société des héros dans l'Elysée ou le Walhal, là-bas un peu plus heureux qu'ici uniquement parce qu'il est libéré des fléaux de l'humanité fragile. De la même façon, celui qui a admis comme maxime dans sa raison l'obéissance à la nature et à la nécessité, et qui respecte cette loi certes comme incompréhensible pour nous, mais comme sacrée, que lui reste-t-il à revendiquer comme salaire? Que peut exiger un Oedipe comme indemnité pour ses souffrances dont il n'a pas été la cause volontaire, car il se croyait au service, sous la domination du fatum? Mais seul un peuple de la dernière corruption, de la plus profonde impuissance morale a été susceptible de se donner comme maxime l'obéissance aveugle aux caprices d'hommes perdus; seul le passage du temps, le total oubli d'un état meilleur a pu le conduire à ces extrémités. Un peuple de ce genre, qui, abandonné de lui-même et de tous les dieux, mène une vie privée, a besoin de signes et de miracles, a besoin des assurances de la divinité qu'il va jouir d'une vie future, car il ne peut plus avoir en lui-même cette foi-là. Mais il n'a cependant pas à être conduit au point où il saisirait l'idée de la moralité, et construirait sur elle sa foi, les idées sont desséchées, ne sont maintenant plus que des chimères – en revanche, sa foi ne peut que s'accrocher à un individu, ne peut se vouer plus qu'à une personne qui lui est exemple, qui est l'objet de son admiration. – C'est cela qui explique la réception ouverte, saluée avec joie, de la religion chrétienne au temps où la vertu publique des Romains avait disparu, et au temps où la grandeur extérieure vacillait. C'est cela qui explique qu'au moment où, après des siècles, l'humanité devient à nouveau capable d'idées, l'intérêt à ce qui est individuel disparaît; certes, l'expérience de la corruption des hommes subsiste, mais la doctrine de la corruption de l'homme perd son emprise, et ce qui nous rend un individu intéressant fait de plus en plus surface comme idée dans sa beauté, pensée par nous, devenant notre propriété, lorsque nous revendiquons joyeusement comme

notre propre oeuvre ce qu'il y a de beau dans la nature humaine (que nous avons nous-même prêté à cet individu étranger en ne retenant d'elle pour nous que tout ce qu'elle a de honteux), et par là apprenons à ressentir à notre propre égard de l'estime alors qu'antérieurement nous ne croyions nous appartenir que ce qui peut être l'objet du mépris. – / Dans la vie privée, c'est l'amour de la vie, le confort et l'embellissement de cette dernière qui devaient constituer notre intérêt majeur (qui, formulé comme un système de l'habileté, formait tout le contenu de notre élan moral); maintenant, au moment où des idées morales peuvent prendre place dans l'homme, ces biens-là perdent de leur valeur, et des constitutions qui ne font que garantir la vie et la propriété privée ne sont plus jamais tenues pour les meilleures – tout l'appareil de l'anxiété, le système artificiel de mobiles et de raisons de consolation, dans lequel tant de milliers de faibles ont trouvé naguère leur onction, devient superflu. Le système de la religion, qui a toujours pris la coloration de l'époque et des constitutions politiques, dont la vertu la plus haute était l'humilité, conscience de son impuissance, qui attend tout, et même le mal, de quelque autre source, va recevoir maintenant sa propre dignité, la véritable, la dignité de l'autonomie.»

Quand on replace ces lignes dans la succession (maintenant assez précisément établie) des essais bernois de Hegel, on ne peut manquer de noter un brusque changement de ton. Jusqu'alors, la réflexion de Hegel, dans les voies frayées par les Lumières, et fidèle en cela au kantisme, se meut dans la synchronie: elle porte sur la structure culturelle de la religion, sur la différence entre la religion objective et la religion subjective, sur les critères qui peuvent animer une religion populaire tout en la maintenant dans le cadre du moralisme kantien. C'est bien ce qui caractérise le premier des fragments réunis dans la première section des FS, mais aussi le deuxième sur les moyens d'enseigner la religion, le troisième sur le caractère privé de la religion de Jésus, le quatrième sur la différence «de la scène de la mort» pour la sensibilité hellénique et les appréhensions chrétiennes, le cinquième sur l'articulation de la religion objective, continuée par la théologie et la religion privée dans son vécu et sa moralité vivante. En revanche, cet essai nous propose une lecture diachronique déjà. L'instauration du christianisme est résumée dans son devenir propre, en relation étroite avec l'état de la culture et l'Etat.

Sautons sur le septième, au reste très bref, et qui semble réagir à des lettres de Schelling, pour jeter un coup d'oeil au principal texte de la période préparatoire de Hegel, l'ensemble de notes réunies par les éditeurs sous le titre de «*La positivité de la religion chrétienne*» (FS, p. 104 – 229). Pour un lecteur récent de Gibbon, l'influence est directe. L'approche est diachronique de part en part et pourtant il ne s'agit pas véritablement d'histoire dans le sens d'un enchaînement d'événements.

ments, mais du déploiement d'une logique intérieure qui à la fois marque le cheminement vers un Etat entièrement dominé par la puissance, donc intérieurement sclérosé en un immense corps cadavérique de mécanismes emboîtés les uns dans les autres et tous ensemble dépendant de la volonté capricieuse d'un seul, et vers une religion tout aussi sclérosée dans son figement dans la positivité.

Cependant, cette position du problème (et cela explique sans doute pourquoi Hegel n'a pas publié lui-même ces écrits, qui ont pourtant l'ampleur de certains traités de l'époque, et l'emportent à cet égard sur la plupart des publications de Schelling) appelle son propre dépassement. Cette marche de l'Empire vers son propre cadavre, cette évolution interne du christianisme de la religion de Jésus à la religion de l'Eglise, manifestent toutes deux une nécessité qu'il s'agit de comprendre dans ce qu'elle manifeste de l'esprit lui-même. Au-delà des méditations sur la positivité s'annonce la réflexion de Francfort sur l'esprit du christianisme, sur le destin, sur ce qui transparaît de l'esprit dans ce destin, et, par suite, sur le système qui va à la fois légitimer ces passages à vide de l'histoire et en montrer le dépassement nécessaire vers une figure nouvelle de l'esprit. A Berne, Hegel n'a encore qu'exacerbé les positions antérieures en préparant leur renversement dialectique. Il lui reste à réfléchir plus profondément sur la religion de Jésus dans ce qu'elle a eu de spécifique avant son ressaisissement par l'Eglise, ce qui lui dévoilera la notion d'amour, de réconciliation, de dépassement fécond et créateur, bref le conduira au seuil de son élaboration systématique. Mais cette étape nouvelle a un autre nom que Gibbon: elle porte le visage d'Hölderlin, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, et elle nécessite d'autres ouvertures que l'histoire, en tout cas celles de la poésie et de l'action politique directe. Au total, l'évolution de Hegel *a dû* passer par l'étape bernoise, et c'est cela que je désirais mettre en évidence. Peut-être trouverait-on là l'enracinement dans l'histoire des catégories ultérieures de la *Science de la Logique*?

Peut-on tirer de ces remarques un enseignement plus général pour la validité du système hégélien, et sa pertinence dans la reconstruction philosophique à laquelle notre époque s'attache derrière les prestiges plus éclatants des néo-sophistes? Il me semble devoir répondre affirmativement. C'est dans la mesure où l'on ressaisit la démarche intérieure de Hegel qu'on en discerne aussi l'ampleur et la nécessité. Si le



souci premier qu'il a apporté à Berne au sortir des années d'étude de Tubingue se pare d'oripeaux d'époque, et que le philosophe d'aujourd'hui ne se demande plus comment doit être agencée une religion pour être populaire ET véridique à la fois, il reste le sens de cette préoccupation, qui est celui de trouver une philosophie (donc un ensemble d'assertions valides, défini par leur validité et leur portée générale pour notre existence de modernes) qui puisse attirer l'adhésion de nos contemporains au-delà des violences des Etats et des nouvelles fois cachées sous les idéologies encore virulentes. Le moment de la culture universelle qu'il nous est donné de vivre comporte à la fois l'urgence d'une philosophie «porteuse», et les formidables obstacles que toute formulation rencontre. Faut-il, parce que la tâche est grande, en désespérer sans au moins essayer de l'assumer? Nous sommes, je l'espère, quelques-uns à préparer pour la pensée un nouveau classicisme. Les réflexions que je viens de vous soumettre montrent une des données du problème, qui est de dépasser la soumission craintive à l'histoire dans ce qu'elle a été, et de ressaisir le sens philosophique qu'elle recèle, c'est-à-dire de la transmuter de «récitation» qu'elle commence par être en une philosophie englobante affine aux exigences de notre temps.