

Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines

124-1 (2012)

Mythe, Histoire, Croisade. Autour d'Alphonse Dupront - Pratiche dell'adozione in età
bassomedievale e moderna - Varia

Dominique Julia

Une conception hégélienne de l'histoire ?

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Dominique Julia, « Une conception hégélienne de l'histoire ? », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 124-1 | 2012, mis en ligne le 19 décembre 2012, consulté le 06 mars 2013. URL : <http://mefrim.revues.org/81>

Éditeur : École française de Rome
<http://mefrim.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :
<http://mefrim.revues.org/81>
Document généré automatiquement le 06 mars 2013.
© École française de Rome

Dominique Julia

Une conception hégélienne de l'histoire ?

- 1 Le titre donné à cette contribution est tout à la fois interrogatif et réducteur. Réducteur en ce que les sources de la pensée d'Alphonse Dupront sont infiniment plus diverses que la référence au seul Hegel et que, pour rendre justice à cette œuvre, il conviendrait de la situer dans le contexte intellectuel précis de sa formation et de son épanouissement. Interrogatif parce qu'il s'agit ici de réfléchir aux modalités selon lesquelles s'est formée la conception de l'histoire que l'auteur du *Mythe de croisade* développe. Or rien n'est plus difficile que de saisir les dettes intellectuelles que celui-ci se reconnaît. Sans doute, dans l'*Itinéraire* qui précède *Du sacré* (1987), salue-t-il explicitement les deux maîtres qui ont le plus compté pour lui : Paul Alphandéry, « dans l'atmosphère qu'ète, intime et quelque peu hors du temps de l'École des hautes études, à la section des sciences religieuses », et Alain, son professeur de khâgne du lycée Henri IV qui lui « a montré le regard sur le vivant, le fait, le dit et appris la concentration de la pensée »¹. Pourtant, dans ce livre si nourri de psychanalyse – la croisade n'est-elle pas « l'exercice de la cure psychanalytique collective », et une « immense représentation psychanalytique [...] dans certaines de ses réalités profondes »² ? – on ne trouvera aucune référence explicite ni à Sigmund Freud ni à Karl-Gustav Jung, comme si l'auteur avait bien pris soin de gommer des références qui auraient pu apparaître incongrues au jury d'une thèse d'histoire à la Sorbonne en 1956. De la même façon, Nietzsche n'est cité qu'une seule fois au long de ce grand ouvrage³ alors que l'analyse de la société de croisade comme sur-société en constitue un thème récurrent⁴. Il est donc d'autant plus intéressant de relever les deux mentions accompagnées de citations que fait Alphonse Dupront du chapitre des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel, consacré aux Croisades. « Après lui » écrit-il, « tout aura été dit, ou senti : il n'y aura plus qu'à comprendre »⁵. Aucune autre analyse, selon l'auteur du *Mythe de Croisade* « n'a plus fortement situé les croisades en l'être du temps que celle de G. W. F. Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Sa dialectique de l'histoire retrouve étonnamment les besoins de l'âme collective en acte de plénitude »⁶. Et il ajoute à la fin de son commentaire : « On ne peut que s'étonner, avec quelque mélancolie, que vision si essentielle ne soit pas entrée dans le champ de conscience de l'historiographie contemporaine pour situer à leur place d'histoire, dans le passage du Moyen Âge aux Temps modernes, croisade et chrétienté. Pièces majeures, sans quoi l'unité des Temps modernes, cette passion de la liberté manifestée, demeure à tous les plans manifestement sans racines. Le déroulement hégélien est, quant aux croisades de l'histoire, d'une cohérence qui contraint »⁷.
- 2 Qu'apporte donc la réflexion de Hegel sur les croisades à Alphonse Dupront qui admire la capacité du philosophe à avoir su situer « tous les combats, toutes les créations de l'Église médiévale »⁸ ? Dans la quatrième partie de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel évoque d'abord le Moyen Âge du monde germanique comme une réaction des nations particulières contre la dimension universelle de l'empire franc⁹ et des individus contre la puissance et la force légitimes de l'État, d'où l'isolement des individus, la dépendance généralisée et les rapports de protection qui caractérisent le régime féodal. L'Église elle-même réagit contre cette réalité éclatée en particularités : au sein de la tension millénariste du onzième siècle, elle augmente ses biens par les nombreux dons et legs dont elle bénéficie et devient, elle aussi, une formidable puissance, indépendante, qui n'oppose que même violence et même arbitraire à la violence et à l'arbitraire des princes. Elle se trouve prise au moins dans une triple contradiction interne. Tout d'abord, alors qu'elle prétend mépriser les richesses, elle dispose au contraire, d'une immense fortune. En second lieu, elle prend la place de la conscience : elle a créé un système institutionnel qui garantit au fidèle le salut, et qui, par l'intermédiaire d'une caste ecclésiastique, se charge de procurer aux laïcs, assimilés à des enfants, les moyens de la grâce qu'ils ignorent et de les diriger par la confession : « On ne demande aux hommes que des choses extérieures auxquelles on ne satisfait que d'une manière tout extérieure ». Les laïcs, « étrangers au divin », et dont le devoir premier est d'obéir « sans avoir à comprendre »,

se trouvent sous la tutelle des prêtres qui se présentent comme les détenteurs privilégiés de la doctrine révélée. L'absence absolue de liberté s'est ainsi introduite dans le principe même de la liberté. Enfin, cette seconde contradiction renvoie à une troisième qui est le fait que l'élément médiateur entre Dieu et l'homme, le sacré, est devenu extérieur : l'hostie elle-même s'est chosifiée¹⁰. Alors que, pour Hegel, l'homme comme être spirituel ne se réalise que dans la conscience de l'unité en soi et pour soi de la nature humaine et de la nature divine par la médiation de l'incarnation du Christ, tout à la fois figure singulière et objective d'un individu existant et sens absolu, Dieu se posant comme homme sans cesser d'être Dieu et l'homme s'élevant à Dieu sans cesser d'être homme, dans l'Église médiévale au contraire, on assiste à une « phénoménalisation de Dieu qui se consolide en un *ceci* que l'hostie, cette chose, doit être adorée comme Dieu »¹¹. L'extériorité devient du même coup « variété infinie » parce que le besoin de cette présence est infini : il y a abondance d'images et de lieux qui rappellent le souvenir d'apparitions ou d'événements passés, actualisations du céleste et du divin : l'Église médiévale est un monde de miracles. L'hostie elle-même est dans d'innombrables églises, mais il manque à l'Église les sources et racines de ce Dieu présent, « cette ultime présence particularisée dans l'espace », les Lieux saints : « Il est indigne que les Lieux Saints et le tombeau ne soient pas en possession de l'Église »¹².

3 Ce qui intéresse fondamentalement Alphonse Dupront dans l'analyse de Hegel, c'est l'ambivalence que celui-ci assigne aux croisades. Pour le philosophe en effet, celles-ci sont tout à la fois un accomplissement et un échec, le moment du retournement et de la conversion qui donne naissance aux Temps modernes. Il y a, certes, bien eu satisfaction du besoin religieux : la chrétienté peut « désormais marcher sans obstacle sur les traces du Sauveur », des cargaisons entières de terre et de reliques sont parties de la Terre promise vers l'Europe. Mais c'est auprès du tombeau vide que la chrétienté découvre l'absurdité de rechercher l'infini « comme *ceci*, dans un objet extérieur, tout à fait particulier » dans la seule objectivité sensible, dans une extériorité spatio-temporelle : « Ce n'est pas dans la tombe que la chrétienté devait trouver son ultime vérité. Auprès de ce sépulcre, il a été une fois encore répondu aux disciples quand ils y cherchaient le corps du Seigneur : Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? Il n'est point ici, il est ressuscité. Il ne vous faut pas chercher dans le sensible, dans la tombe, chez les morts, le principe de votre religion, mais dans l'esprit vivant, en vous-mêmes »¹³.

4 Au tombeau vide, les Croisés n'ont donc pas trouvé l'union du temporel et du spirituel qu'ils y cherchaient. Le Christ comme singularité sensible est mort. Et la présence sensible du Sépulcre, présence symbolique d'une disparition, va elle-même leur échapper, comme Hegel l'explique dans un passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Puisque ce sépulcre même est une *réalité effective*, et qu'il est contraire à la nature de cette réalité de garantir une possession durable, alors cette présence aussi du sépulcre est seulement l'enjeu d'une lutte et d'un effort qui doit nécessairement finir par une défaite ». La signification métaphysique des croisades s'éclaire donc dans cette expérience de la conscience que « le sépulcre de son essence effectivement réelle et immuable n'a aucune réalité effective et que l'existence singulière disparue en tant que disparue, n'est pas la singularité vraie »¹⁴. L'acte de liberté qui consistait à vouloir posséder les Lieux saints, cet « en-deçà conservé », débouche en réalité sur un renversement, un retour sur soi, un travail intérieur. La clé de l'intelligibilité se trouve au terme du parcours qui a conduit les Croisés au tombeau du Christ. L'historien peut bien énoncer toutes les conditions qui rendent compte de l'événement des croisades et paraissent le rendre nécessaire. Mais c'est l'événement lui-même, en tant qu'accomplissement et rupture, qui permet de rendre raison de ces conditions de possibilité. Les croisades sont le moment où la chrétienté a été « désabusée », le lieu de naissance de la modernité : le *ceci* que l'on cherchait n'est pas une chose extérieure mais ce « *ceci* en tant que ce qui unit le temporel et l'éternel, c'est l'être pour soi spirituel de la personne. Ainsi le monde prend conscience que l'homme doit chercher en lui-même le *ceci* qui est de nature divine ; par là la subjectivité est légitimée absolument et a en soi-même la détermination du rapport au divin. Ce fut là le résultat absolu des croisades »¹⁵. C'est l'ordre du sens qui rend raison du développement

des faits chronologiques : « Au Saint Sépulcre l'Occident a pris de l'Orient un congé éternel et appréhendé son principe de l'infinie liberté subjective. La chrétienté ne s'est plus jamais présentée comme une totalité »¹⁶.

5 On mesure ici combien cette analyse de Hegel se situe au cœur de la méditation historique d'Alphonse Dupront. Ce que ce dernier reconnaît au philosophe, c'est d'avoir pleinement diagnostiqué l'*ambivalence* – c'est-à-dire « la certitude même de la vie de l'être » – qui réside dans l'événement : les croisades sont à la fois « accomplissement nécessaire de chrétienté et limitation libératrice », rupture par rapport aux sources et aux racines, qui n'ouvre cependant pas sur la mort mais sur la « passion de la liberté manifeste », même si celle-ci est, tout au long des Temps modernes, frappée de partialité. Pour l'auteur du *Mythe de croisade*, la fécondité de l'interprétation hégélienne est d'avoir mis en relief « cette réalité à deux visages sans cesse manifestée » qui « contraint la synthèse unifiante »¹⁷.

6 C'est à cette philosophie hégélienne de l'histoire qu'il emprunte son étude des *transferts* de la croisade, même si, bien évidemment, il puise cette notion de transfert à la psychanalyse contemporaine. Pourtant, au moment où, en conclusion de son grand ouvrage, il définit la croisade comme un « transfert en acte », l'historien exprime justement ses réserves à l'égard d'un usage non contrôlé du terme : « La psychanalyse contemporaine use volontiers et quelquefois abuse de ces opérations de l'esprit qui sont évidemment autant d'états de la connaissance du mythe. Mais en faire, comme s'y paralyse encore beaucoup trop une psychologie mécanisée dans la spatialisation des images internes, des états extérieurs différenciés, aboutis, parfaits, c'est risquer toujours la rupture aux sources. Que reste-t-il de l'être à cataloguer seulement ses transferts ou à les diagnostiquer accomplis ? À plus forte raison de l'être collectif »¹⁸. Pour Alphonse Dupront, la fécondité de la croisade s'enracine, tout comme pour Hegel, dans son échec même : « Sa fécondité, sa durée procèdent de l'échec permanent qu'extérieurement elle représente. [...] C'est la grandeur des forces profondes de la vie collective qu'elles ne reconnaissent pas l'échec, qu'au contraire il les confirme dans leur puissance vitale »¹⁹. De cet échec même, vont naître plusieurs transferts. Il y a d'abord celui, physique, des reliques et de terre, déjà évoqué par Hegel, « immense transport [...] d'un extraordinaire bazar des plus hétéroclites débris du sacré oriental que l'Occident semble très vite, après la première croisade, avoir réalisé comme à dos d'homme. [...] L'Occident s'en est allé aux terres de l'Orient trouver la plus haute présence, aux lieux sacrés de la manifestation. La vie de la présence ne lui ayant pas été donnée, il repart, emportant avec lui tout ce qu'il peut du sacré de l'Orient, pour sa vie religieuse sur place [...]. Autrement dit l'Occident installe l'Orient dans sa vie, se réduisant les devoirs d'un espace vivant et, par ce rapetissement du monde en sa plénitude physique, se séparant lentement de l'ordre cosmique de la tradition chrétienne. C'est un transfert de sources »²⁰. Ce transfert physique, par morceaux, des sacralités de l'Incarnation installe l'Occident dans une « suffisance de soi », dans une religion « quasi-indépendante »²¹. C'est Rome qui recueille « les grâces de Jérusalem » et devient « centre des sacralités » : mais aussi « des œuvres de Rome, la sublimation vivante, donc sans rupture, de l'immense tradition religieuse orientale centrée sur l'accomplissement du règne de Dieu sur la terre en un consentement occidental d'un dualisme, de pratique, sinon d'essence, fixant les vies parallèles du temps et de l'être. Ce sont là les vertus de Rome, sa nécessité aussi dans l'histoire de la religion moderne »²².

7 Un second type de transfert examiné par Alphonse Dupront ne doit rien, à première vue, aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel : c'est la transformation de la croisade en une simple guerre contre le Turc et en une politique sous l'égide de la Papauté²³. La certitude chez le philosophe allemand de la corruption de l'Église catholique au seizième siècle et son exaltation de la Réforme luthérienne s'opposaient sans doute à ce qu'il prenne en considération les arrière-croisades des Temps modernes. Il reste que l'analyse d'Alphonse Dupront demeure, ici encore, fortement imprégnée d'hégélianisme. Aux Temps modernes, la croisade appartient au domaine de la nostalgie de l'unité désormais brisée, de « la survivance d'un idéal de gloire » ou de la « hantise d'une vertu perdue » qui « nourrit la puissance de l'exploit singulier » et non plus la marche vers le règne. Cette survivance est « reconnaissance

d'une filiation » et éclaire « la dramatique complexe par où le monde moderne a cherché sa conscience propre, et tout à la fois refusé et gardé racines et sources »²⁴. Une fois de plus, l'attention de l'historien se porte sur l'ambivalence de l'événement : Rome « est au cœur de la croisade », au moment où celle-ci « se dissout en tentatives, en élans ou en velléités impuissantes ». La « nécessité » romaine est l'expression historique du passage de la croisade « d'un passé, médiéval, à un présent moderne »²⁵. Aussi bien, dans l'étude des tentatives de croisade des xv^e et xvi^e siècles, l'analyse est-elle centrée sur les modalités selon lesquelles les imprégnations profondes, les habitudes enracinées, les valeurs de l'ordre ancien de la chrétienté agonisante peuvent subsister, commander encore ici ou là la *Weltanschauung* des protagonistes, alors même que cet ordre n'est plus obéi. Pour l'historien du *Mythe de croisade*, ces arrière-croisades de la fin du Moyen Âge et des Temps modernes ont donc un double visage : elles ne sont pas « recroquevillement », mais « recreation, définition, continuité » par où s'opère « une transmutation de l'universel chrétien de la croisade à l'universel romain ». Il ne s'agit plus de « l'universel organique, physique et métaphysique ensemble, d'une chrétienté dont l'imaginaire ou la mémoire lentement s'estompent »²⁶. Rome se sert de la croisade pour asseoir sa propre valeur de centre, mais, avec la décomposition de la puissance de croisade, on est passé à une simple politique. Surtout la croisade meurt avec la fin de l'unité chrétienne et la condamnation de Luther : le décès ne pourra être reconnu que « lorsqu'au long du siècle, les ruptures se seront pleinement imposées ». L'histoire de la croisade au xvi^e siècle n'est plus dès lors que la prise de conscience d'une « survivance inutile », parce que « la puissance de l'unité est morte quand l'unité ne peut plus envelopper de soi ou surmonter ce qui la divise »²⁷. De cette mort naît une Europe « bien vivante », équilibre de forces pour la simple compétition temporelle et suffisance de soi²⁸.

8 L'analyse menée par Alphonse Dupront sur la Renaissance débouche d'ailleurs sur cette même conclusion d'une suffisance de soi de l'Occident. Tout comme dans le cas des reliques hiérosolomytains, il y a eu, ici aussi, transfert de sources, venues cette fois de Byzance, du Mont Athos ou des îles grecques : l'Occident « transporte l'Orient chez lui », « se fait sûr de n'avoir plus besoin des sources, quand il ne peut plus y atteindre ». Par là même, la Renaissance est « un acte collectif de fiction libérée » qui tout à la fois refuse « la continuité par rapport aux siècles ténébreux de tout le Moyen Âge » et est filiation ou accomplissement spirituel²⁹. Dans l'article qu'il consacre au thème *Espace et humanisme* en 1946, l'historien souligne, là encore, l'ambivalence du phénomène historique : « la Renaissance, dans son entreprise de laïcisation du spirituel ne saurait [...] renier les fondements mêmes de ce spirituel. Et c'est le service de l'antique de lui avoir permis de garder, sur son exemple, les affirmations essentielles. Tout son paradoxe aussi selon l'histoire, de définir une indépendance sans rien briser des liens profonds, de condamner le Moyen Âge tout en procédant de son esprit, gardant ainsi, au travers des oppositions apparentes, la continuité des grands secrets du spirituel pour la nostalgie, l'approfondissement, la fécondité enfin des Temps modernes »³⁰.

9 La dette à l'égard de Hegel est, en tous les cas, manifeste quand Alphonse Dupront évoque un troisième type de transfert : celui qui fait de l'échec des croisades le point de départ d'une intériorisation religieuse. Parmi les conséquences des croisades « ces préparations de l'esprit pour saisir la fin de sa liberté dans la pureté et la légitimité supérieures », Hegel voyait en tout premier lieu la fondation des ordres chevaleresques et monastiques : « Il s'agissait de réaliser sérieusement cette renonciation à la propriété, à la richesse, aux jouissances, à la volonté libre, qui avait été posée par l'Église comme l'objet suprême ». Les ordres mendiants – et au premier chef les Franciscains – se dirigent vers « l'extrême dévotion, la renonciation à toute jouissance [...] les exercices de pénitence continuels, la plus grande pauvreté ». Quant aux ordres militaires, ils tendent « aussi dans leur effort à la pureté de l'esprit »³¹. Dans le *Mythe de croisade* le lecteur trouve à foison une série d'analyses qui viennent conforter l'hypothèse hégélienne. Il y a bien, pour Alphonse Dupront, « transfert de la geste héroïque à la purification interne » et au besoin de réforme intérieure de l'Église³². Les témoignages en sont obviés dans ce qu'il appelle l'élection de pureté et l'élection de pauvreté : de rite de purification collective la croisade se fait, au fil du temps, pénitence individuelle et expiation, comme « l'envers de la

puissance qui ne s'est pas accomplie »³³, ou bien « la règle ou l'ascèse de quelques-uns » : « les ordres militaires sont la preuve de cette nécessité »³⁴. Par ailleurs, « l'élection de pauvreté, confirmée aux chemins de la Croisade, devient une religion de pauvreté »³⁵ et ne peut plus être vécue que par des expériences singulières. L'extraordinaire vécu dans la croisade sous la forme de la « commune vocation des hommes à l'œuvre de salut » débouche ainsi sur « une règle de vie extraordinaire », comme l'est celle des Franciscains³⁶. Enfin et surtout, la religion s'exalte désormais sur « l'imitation de Jésus, Jésus enfant, Jésus pauvre, Jésus souffrant », caractéristique de la religion populaire du Moyen Âge finissant³⁷. On est donc passé d'un Dieu des armées, Dieu des forts, Dieu du règne, à une religion chrétienne, religion de la Passion, « de plus en plus concentrée en l'image humaine du Dieu-Homme et donc progressivement détachée du cosmique, du spatial et de l'historique qui ont fait la réalité de la croisade. Religion de la participation de l'humain au divin par l'histoire, l'image, la représentation du Christ, cela devient une religion de l'analyse du divin par l'humain détachée par soi de toutes les participations de l'ordre universel »³⁸. L'accomplissement de la geste de croisade ne se fait plus dorénavant que dans le combat intérieur, l'ascétique chrétienne : emblématiques de ce transfert sont les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola qui font du pèlerinage à Jérusalem un « exercice sur place, dans le rythme de la semaine, pour l'incarnation de la présence de Jésus-Christ, principe d'imitation ou source »³⁹.

10 Cette analyse mène l'historien à l'évocation d'un ultime transfert : celui que représente la Réforme de Luther. Car si Rome « s'est ressuscitée en compensation de Jérusalem » et représente « ce qui reste des lieux sacrés de l'ordre chrétien médiéval », elle « n'a pu devenir ni cette ville sainte qu'a pu être un certain temps Jérusalem ni ce que peut manifester ou signifier dans l'histoire générale des religions une ville *sainte* »⁴⁰. L'image d'une ville sainte et unique se défait sous la poussée des métropoles modernes et la découverte du monde « dans l'immensité d'un espace de plus en plus horizontal, indépendant, hors toute sacralité de matière et de centre »⁴¹. Le refus de Rome exprimé par Luther est la recherche d'une « religion en esprit et en vérité » qui « se veut, selon sa conscience de l'histoire, retour aux origines chrétiennes. Cette négation du temps n'était possible qu'avec une négation de l'espace sacré. Cohérence magnifique du luthéranisme et de la Réforme dans l'"intérieurisation" c'est-à-dire l'ambivalence d'une rupture inconsciente aux sources et d'une recherche fictive des sources »⁴². Ici encore, l'interprétation d'Alphonse Dupront rejoint l'analyse hégélienne de la Réforme comme émancipation de la conscience subjective et surgissement de la liberté chrétienne : « Voilà ainsi déployée la nouvelle, la dernière bannière, autour de laquelle se groupent les peuples, le drapeau de *l'esprit libre* qui est en lui-même et en la vérité et n'est en lui-même qu'en la vérité [...]. C'est là le contenu essentiel de la Réforme : l'homme se détermine par lui-même à être libre »⁴³. Au moment où il souligne que l'émergence de la puissance de la marchandise et de l'argent à la fin du Moyen Âge a facilité, par l'établissement des structures administratives, la montée d'une cléricature laïque, celle qui sait lire et écrire, Alphonse Dupront note qu'elle appelle en même temps « une autre société que l'ancienne société ternaire, centrée sur le seul service de Dieu. Société laïque éminemment, donc asacrée, l'histoire tourmentée de la Réforme en a servi, sous les formes les plus diverses, la délivrance, l'irréversible progrès et, par beaucoup d'aspects, la justice. Cette société, de son nom glorieux, s'appellera la société moderne »⁴⁴. Au total, la lecture du mythe de croisade comme incarnation d'unité surgissant dans l'histoire pour « manifester ou contraindre les étapes ou les progrès d'une humanité marquée du besoin de l'unité vivante »⁴⁵ s'inscrit bien dans une interprétation très personnelle de la philosophie de l'histoire où Hegel lisait « la *marche graduelle* de l'évolution du principe dont le *contenu* est la conscience de la liberté »⁴⁶.

11 Pousser plus avant la confrontation entre les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* et *Le Mythe de croisade* aboutirait à gauchir l'œuvre d'Alphonse Dupront en voulant la réduire à cette seule filiation, d'autant plus que ce dernier demeure tout à fait critique vis-à-vis des analyses de Hegel. S'il lui reconnaît l'intuition d'avoir pressenti l'affrontement entre Occident et Orient dans le champ clos de la Méditerranée lorsqu'il fait du principe mahométan, une « transfiguration du monde oriental »⁴⁷ et s'il estime « lumineuse » sa présentation de la

Méditerranée comme facteur d'union entre les trois parties de l'Ancien Monde, Afrique, Asie et Europe, « centre [...] commencement et fin de l'histoire universelle, son levant et son couchant »⁴⁸, il ajoute aussitôt une incise, « au sens du sacré près », ce qui constitue une réserve de taille⁴⁹. Surtout, il reproche sévèrement à la perspective hégélienne d'avoir méconnu l'ampleur quasi viscérale du phénomène. Là où Alphonse Dupront saisit la croisade comme l'exercice panique de l'âme collective en mal d'unité, « éclair d'être mais d'une extraordinaire fulgurance », et « paroxysme de la rencontre »⁵⁰, Hegel ne voit que déchaînement sanguinaire : les « forces paniques » lui font visiblement horreur, lorsqu'il évoque le « tas de canailles » qui suivait Pierre l'Ermite, ou l'« enthousiasme » qui a mené les peuples « presque jusqu'à la folie » et les troupes d'enfants à l'embarquement pour la Terre Sainte. De même est-il profondément choqué lorsqu'il mentionne les chrétiens se prosternant « le visage contre terre au tombeau du Sauveur » alors qu'ils dégouttent « encore du sang de la population égorgée de Jérusalem »⁵¹. Ce sont justement ces pulsions irrationnelles surgies des profondeurs de l'être qui suscitent l'attention d'Alphonse Dupront : ces états de tension paroxystique trahissent soudainement les énergétiques enfouies du vouloir et de l'agir des hommes. L'historien du *mythe de croisade* puise ici à de tout autres références au premier rang desquelles il conviendrait de placer la sur-société de Nietzsche mais aussi les concepts de la psychanalyse. Ce serait une autre recherche à mener que d'étudier l'imprégnation et l'usage de ces notions dans la métaphysique et l'anthropologie du sacré conduites par Alphonse Dupront.

12 Il reste cependant, avant de conclure sur ce point, à s'interroger sur le rapport très particulier qu'Alphonse Dupront entretient avec l'historiographie de son temps et sur la période au cours de laquelle a mûri sa poétique de la croisade. On sait que l'auteur du *Mythe de croisade* avait entrepris et obtenu une licence de philosophie avant de se tourner vers l'histoire. À son entrée à l'École normale supérieure en octobre 1925, il possède déjà trois certificats de cette licence, avant de prendre le quatrième, celui de psychologie au cours du premier semestre de sa première année de séjour⁵². Les lectures que fait alors l'étudiant pourraient-elles nous éclairer sur ses intérêts intellectuels ? Les registres des emprunts faits par les élèves de l'École normale à la bibliothèque de leur établissement et qui ne sont conservés que jusqu'à l'année académique 1927-1928 inclusivement, constituent une source tout à fait exceptionnelle pour une histoire de la lecture à l'époque contemporaine, en particulier pour saisir quelles sont les questions partagées par toute une génération intellectuelle et quels sont les appétits idiosyncrasiques de telle ou telle personnalité destinée à occuper ultérieurement dans le champ universitaire ou politique des positions importantes⁵³. Sans doute ces registres ne nous assurent-ils pas que tous les livres empruntés ont été effectivement lus, ni non plus que les listes de livres qui y sont inscrits constituent la totalité des lectures des élèves puisque ceux-ci pouvaient s'adresser dans la capitale à d'autres institutions, échanger momentanément leurs emprunts, sans compter, pour les héritiers, la possibilité de faire fond sur la richesse des bibliothèques paternelles. Sans doute aussi beaucoup des livres empruntés ressortent-ils à la catégorie des lectures obligées du fait du programme des certificats de licence et du concours d'agrégation, ce qui ne permet guère d'appréhender le paysage intérieur des normaliens. En dépit de ces biais et de ces limites, ces registres permettent de manifester des usages de la bibliothèque extrêmement diversifiés. Même si cette source a déjà été utilisée pour analyser les lectures de tel ou tel élève en particulier – ainsi Durkheim⁵⁴ –, elle mériterait un traitement beaucoup plus ample, à l'échelle d'une cohorte ou de plusieurs cohortes de normaliens pour mesurer convergences et écarts dans le rapport à l'objet livre, tant sur le plan quantitatif que sur celui des intérêts spécifiques à chacun. Pour ne prendre qu'un exemple dans la promotion même d'Alphonse Dupront, celui de l'historien Jean Bruhat, membre du parti communiste, il est assez aisé de voir que la bibliothèque de l'École normale est d'abord et avant tout l'instrument d'une militance politique puisque ses emprunts – en dehors évidemment des lectures liées aux programmes d'examen et de concours – concernent essentiellement Proudhon, Jules Guesde, Engels, Boukharine, Lénine, Trotsky et naturellement le *Capital* de Marx emprunté tout au long de l'année 1925-1926⁵⁵.

- 13 Ce ne sera une surprise pour personne de découvrir que l'usage qu'Alphonse Dupront fait de la bibliothèque de la rue d'Ulm est fort différent et que l'éventail de ses lectures est infiniment plus varié. Travaillant quarante ans plus tard sur les inventaires après décès du dix-huitième siècle, l'historien notait qu'ils « demeurent, quant à la circulation du livre, le document le plus confidentiel et le moins élaboré », qu'ils livrent « autre chose que le hasard » et qu'au-delà des « choix de milieux qui se défendent ou simplement continuent sur leur éducation première », on peut y repérer « des audacieux, des modes, des besoins, des découvertes qui parfois engagent l'être entier. À la vérité, chose sérieuse, infiniment variée et secrète, pourquoi jusqu'ici elle avait échappé à l'histoire »⁵⁶. *Mutatis mutandis*, et avec toutes les précautions nécessaires, pour éviter l'anachronisme, ces remarques pourraient s'appliquer aux emprunts des livres faits par les normaliens. Alphonse Dupront est très certainement, avec Henri-Irénée Marrou, l'un des très gros lecteurs de sa promotion : 92 titres en 1925-1926, 117 en 1926-1927, 141 en 1927-1928⁵⁷. Un premier ensemble d'emprunts révèle les inquiétudes et l'inconfort spirituels d'un jeune catholique : *À la trace de Dieu* de Jacques Rivière, mais aussi *L'agonie du christianisme* de Miguel de Unamuno paru en 1925 dans la collection « Christianisme » dirigée par Paul-Louis Couchoud chez Rieder⁵⁸, l'autobiographie d'Alfred Loisy *Choses passées* éditée en 1913 et qui décrit l'itinéraire spirituel de celui-ci jusqu'à l'excommunication de 1908, deux biographies écrites par Albert Houtin, l'une consacrée au Père Carme Hyacinthe Loison, ancien prédicateur de Notre Dame qui quitte son ordre en 1869 avant de se rapprocher d'un protestantisme libéral⁵⁹, l'autre parue en 1925 et dédiée à un prêtre symboliste, Marcel Hébert, destitué en 1901, qui définit le sentiment religieux comme une espérance et une confiance adressée à l'énergie spirituelle dont les hommes sont les instruments. Il y a là, à tout le moins, une curiosité attentive au modernisme⁶⁰, et l'on pourrait encore citer dans ce domaine les *Paroles d'un croyant* de Lamennais, ouvrage emprunté l'année même où Alphonse Dupront passe ses certificats de licence d'histoire ancienne et d'histoire médiévale.
- 14 Un second ensemble de lectures est significatif de goûts littéraires qui n'ont pu s'assouvir pendant les années de préparation au concours : Balzac (*La Maison du Chat qui pelote*, *La Fausse maîtresse*), Stendhal (*Armance*, *La Vie de Henry Brulart*), Flaubert (*Salammô*), Zola (*L'Assommoir*) mais aussi des auteurs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle comme François de Curel (*Théâtre choisi*), Sully Prudhomme (*Stances et poèmes 1865-1866*), Jules Renard (*Poils de Carotte*) ou Anatole France (*Le Lys rouge*, *le Puits de sainte Claire*, *Thaïs*)⁶¹, voire des auteurs contemporains comme Marcel Arland (*Les âmes en peine*), Maurice Genevoix (*Remi des Rauches*) Louis Hémon (*La Belle que voilà*), ou encore Ariel ou la vie de Shelley d'André Maurois, et *Isabelle* d'André Gide. Les choix adoptés ne s'ouvrent peut-être pas sur la littérature la plus novatrice de son temps – au même moment Henri-Irénée Marrou lit dans le texte original Joyce (*Ulysses*) et Pirandello (*Sei personaggi in cerca d'autore*) – mais ils dessinent un paysage d'âme tout à fait spécifique et il est à noter que le seul livre portant sur les croisades dans les lectures d'Alphonse Dupront appartient à cette catégorie : il s'agit de la très médiocre tragédie de Romain Rolland *Saint Louis*, inscrite dans le recueil *Les Tragédies de la foi*, qui en comporte trois, où l'auteur, à côté de deux autres pièces célébrant l'une « l'exaltation nationale » (*Aërt*), l'autre « l'ivresse de la raison », a voulu présenter « l'exaltation religieuse »⁶².
- 15 Une troisième dimension est tout à fait présente dans ces lectures des années de formation : c'est celle de l'actualité politique et sociale et les emprunts livrent ici des intérêts évidents pour la vie de la cité : aussi bien le *Belleville* de Robert Garric, le fondateur des *Équipes sociales*, paru en 1928 et où il est question de la passion de savoir et de la nature fondamentalement religieuse du peuple, que *Le lin* de Pierre Hamp, roman qui entre dans le cycle *La Peine des hommes* et où l'auteur magnifie l'imprégnation du métier « infiniment plus subtile et puissante » que l'École, la *Mesure de la France* de Drieu La Rochelle, qui décrit la crise de la France après les destructions et l'hécatombe de la guerre de 1914-1918, *La Trahison des clercs* de Julien Benda ou les *Réflexions d'un républicain moderne* d'André François-Poncet, où celui-ci défend un internationalisme appuyé sur les patries et l'activité déployée par la Société des Nations. Les choix d'Alphonse Dupront ne le portent pas vers les révolutionnaires

russes qu'affectionne Jean Bruhat, mais il partage avec ce dernier un goût pour les œuvres de Péguy : les deux tomes des *Œuvres complètes* qu'il emprunte reproduisent les introductions des premiers *Cahiers de la Quinzaine*.

16 On est évidemment en droit de s'interroger sur les lectures proprement philosophiques du normalien Dupront. Il a certes emprunté le tome I du *Capital* de Karl Marx et le *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels. Mais la plupart des lectures philosophiques se bornent à l'année 1925-1926 et elles semblent directement liées à la préparation du certificat de licence de psychologie. La preuve m'en semble fournie par le fait qu'Alphonse Dupront rend la quasi-totalité de ces livres le 1^{er} mars 1926, c'est-à-dire l'après-midi même du jour où il a passé l'écrit de ce certificat dans la salle H de la Sorbonne⁶³. Il est cependant tout à fait intéressant de noter que des lectures plus ou moins « contraintes » ont pu jouer un rôle éminent dans la formation intellectuelle de l'étudiant. Ainsi a-t-il lu *Durée et simultanéité* et *Matière et mémoire* d'Henri Bergson et ces lectures ont sans doute marqué en profondeur sa conception du temps et l'antipositivisme qu'il partage d'ailleurs avec Henri-Irénée Marrou⁶⁴. Mais il a lu aussi l'*Introduction à la Psychanalyse* de Sigmund Freud dans la traduction du docteur Jankélévitch (parue en 1922) : cette lecture pourrait bien être liée au cours d'Henri Wallon sur « les étapes de la connaissance chez l'enfant », tout comme celle du *Cours d'Esthétique* de Hegel pourrait se rattacher au cours de Henri Delacroix sur « Les conditions psychologiques de l'art », cours tous les deux donnés pendant l'année académique 1925-1926 pour le certificat de psychologie⁶⁵.

17 L'imprégnation chez Alphonse Dupront de la pensée de Hegel semble donc largement postérieure à ses années d'École normale. Il n'a vraisemblablement pas lu les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* dans l'original allemand, mais dans la traduction qu'en a faite Jean Gibelin, traduction publiée en 1937 et rééditée en 1946. La lecture de Hegel pourrait donc se situer soit dès la parution de cette traduction soit durant la guerre et il est sans doute symptomatique que l'article le plus hégélien de l'auteur, celui où il défend la « méthode intuitive » employée, qui « s'efforce d'atteindre aux mouvements mêmes de l'esprit », *Espace et humanisme*, ait justement paru en 1946⁶⁶. La traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* par Jean Hyppolite date de 1939 et 1941⁶⁷ ; la thèse du même Jean Hyppolite, qui fut le condisciple d'Alphonse Dupront à l'École normale, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, est publiée en 1946⁶⁸. Raymond Queneau rassemble en 1947 les notes des cours qu'Alexandre Kojève avait données à la fin des années 1930 à l'École pratique des hautes études (section des sciences religieuses) sur la philosophie religieuse de Hegel⁶⁹. Il y a bien, dans les années 1940, celles où justement Alphonse Dupront rédige son grand œuvre, un renouveau en France de l'intérêt pour Hegel⁷⁰ et il n'est donc guère surprenant qu'il y ait été particulièrement attentif⁷¹.

18 Je souhaiterais cependant, pour conclure ce bref exposé, revenir aux lectures du normalien Alphonse Dupront et tout particulièrement à Charles Péguy qui est sans doute l'une des œuvres qui ont le plus irrigué la pensée de l'auteur du *Mythe de croisade*, comme le montre la contribution de Marc Venard. Dans le tome II des *Œuvres complètes* qu'Alphonse Dupront a emprunté en mai et juin 1926, se trouve l'introduction à une nouvelle d'Israël Zangwill qui m'a paru entrer dans une résonance particulièrement forte avec sa démarche et c'est peut-être là que l'on peut saisir une clé de sa compréhension. Le texte prend d'ailleurs une saveur tout à fait spécifique quand l'on sait l'accueil, sans doute admiratif mais aussi réservé, que reçut *Le Mythe de croisade* devant son jury de Sorbonne en 1956⁷². Charles Péguy dénonce dans la méthode des historiens de son temps les découpages en tranches des sujets étudiés : il y aura, dit-il, des « coupes, des tranches longitudinales, des tranches latérales, des tranches verticales, des tranches horizontales, des tranches obliques ; il y en aurait davantage ; mais notre espace n'a malheureusement que trois dimensions ». Il ajoute : « Assistez à une soutenance de thèse historique : la plupart des reproches que le jury adresse au candidat reviennent à ceci : que le candidat n'a point épuisé toute l'indéfiniété, toute l'infiniété du détail [...]. Il faut avoir épuisé l'infiniété du détail pour arriver au sujet ; et dans le sujet même, il faut, par multipartition, avoir épuisé une infiniété d'infiniété du détail ». Pour Péguy, c'est là justement la faiblesse

de la méthode discursive, « surhumaine, orgueilleuse, mystérieuse, agnosticiste » par rapport à la méthode intuitive « humaine, modeste, claire et distincte autant que nous le pouvons, scientifique ». Et il conclut : « Dans l'histoire, il ne s'agit pas de rompre la réalité, de briser son auteur, de fracturer son texte : il faut les rendre, les entendre, les interpréter, les représenter [...]. Nos modernes rompent sans effort les réalités qu'ils étudient : reste à savoir si les réalités historiques s'accommodent de ce traitement. Un historien doit conserver au contraire ; il est essentiellement un conservateur de l'univers passé ; comment conserver, si on brise »⁷³. Il m'a semblé que ce texte de Péguy, dont nous pouvons supposer qu'il fut lu par le jeune Alphonse Dupront, n'est pas étranger à sa manière si spécifique d'écrire l'histoire.

Bibliographie

Arjakovsky 2002 = A. Arjakovsky, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe : la revue La Voie (Put'), 1925-1940*, Kiev-Paris, 2002.

Avon 2005 = D. Avon, *Une école théologique à Fourvière ?*, dans É. Fouilloux et B. Hours (dir.), *Les jésuites à Lyon XVI^e-XX^e siècle*, Lyon, 2005.

Dupront 1946 = A. Dupront, *Espace et humanisme*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 1946.

Dupront 1965 = A. Dupront, *Livre et Culture dans la Société Française du 18^{ème} siècle. Réflexion sur une enquête*, postface à G. Bollème, J. Ehrard, F. Furet, D. Roche, J. Roger, *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, Paris-La Haye, 1965.

Dupront 1985 = A. Dupront, *Réformes et « modernité »*, dans B. Chevalier et R. Sauzet, *Les Réformes. Enracinement socioculturel. XX^e Colloque international d'études humanistes*, Tours, 1^{er}-13 juillet 1982, Paris, 1985.

Dupront 1987 = A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987.

Dupront 1997 = A. Dupront, *Le Mythe de croisade*, Paris, 1997, 3 tomes.

Dupront 2001 = *Genèse des temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, textes réunis par D. Julia et Ph. Boutry, Paris, 2001.

Giard 1991 = L. Giard, *Mystique et politique ou l'institution comme objet second*, dans L. Giard, H. Martin et J. Revel, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble, 1991, p. 9-45.

Hegel 1939 = G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de J. Hyppolite, t. I, Paris, 1939.

Hegel 1963 = G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. de J. Gibelin, III^e éd. remaniée, Paris, 1963.

Houtin 1920 = A. Houtin, *Le Père Hyacinthe dans l'Église romaine (1827-1869)*, Paris, 1920.

Houtin 1922 = *Le Père Hyacinthe réformateur catholique (1869-1893)*, Paris, 1922.

Houtin 1924 = *Le Père Hyacinthe, prêtre solitaire (1893-1912)*, Paris, 1924.

Hyppolite 1946 = J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946.

Kojève 1947 = A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et présentées par R. Queneau, Paris, 1947.

Kreglinger 1926 = R. Kreglinger, *L'évolution religieuse de l'humanité*, Paris, 1926.

Labarrière 1996 = P.-J. Labarrière, In memoriam. *Joseph Gauvin*, dans *Archives de philosophie*, t. 59, 1996, p. 659-661.

Normand 1926 = V. Normand, *La confession*, Paris, 1926.

Paoletti 1992 = G. Paoletti, *Durkheim à l'École Normale Supérieure : lectures de jeunesse*, dans *Durkheim Studies – Études durkheimiennes*, vol. IV, 1992, p. 9-21.

Notes

1 Dupront 1987, p. 11-17 et 221-212.

2 Dupront 1997, t. III, p. 1639.

- 3 Dupront 1997, t. III, p. 1673.
- 4 Dupront 1997, t. III, p. 1426, 1436, 1640.
- 5 Dupront 1997, t. II, p. 1068.
- 6 Dupront 1997, t. III, p. 1642.
- 7 Dupront 1997, t. III, p. 1643-1644.
- 8 Dupront 1997, t. II, p. 1068.
- 9 Hegel 1963, p. 285.
- 10 Hegel 1963, p. 291-293.
- 11 Hegel 1963, p. 301.
- 12 Hegel 1963, p. 302.
- 13 Hegel 1963, p. 303. La citation évangélique est tirée de l'*Évangile selon saint Luc*, chap. 24, versets 5 et 6.
- 14 Hegel 1939, p. 184.
- 15 Hegel 1963, p. 303.
- 16 Hegel 1963, p. 303-304.
- 17 Dupront 1997, t. III, p. 1644.
- 18 Dupront 1997, t. III, p. 1691.
- 19 Dupront 1997, t. III, p. 1463.
- 20 Dupront 1997, t. III, p. 1487-1488.
- 21 Dupront 1997, t. III, p. 1492.
- 22 Dupront 1997, t. III, p. 1459.
- 23 Dupront 1997, t. I, chap. IV, « Croisade et politique. De Nicopolis à Lépante », p. 431-488.
- 24 Dupront 1997, t. I, p. 441.
- 25 Dupront 1997, t. I, p. 442.
- 26 Dupront 1997, t. I, p. 458.
- 27 Dupront 1997, t. I, p. 464.
- 28 Dupront 1997, t. I, p. 473-474, p. 480.
- 29 Dupront 1997, t. III, p. 1551.
- 30 Dupront 1946, t. VII, p. 18-19, texte repris dans Dupront 2001, p. 55. Dans cet article, Alphonse Dupront s'interroge sur ce qu'ont pu être « les étapes de l'esprit réfléchissant dans la conscience de la découverte du monde ». Et il ajoute : « Un classement selon le progrès de l'esprit ne respecte pas le divers du temps : il est cependant indispensable pour trouver son ordre au divers c'est-à-dire pour pressentir la signification créative du temps. Sachons qu'il est un moyen de connaissance, mais non pas toute la connaissance », (*ibid.*, dans l'édition de 2001, p. 58).
- 31 Hegel 1963, p. 305.
- 32 Dupront 1997, t. III, p. 1466.
- 33 Dupront 1997, t. III, p. 1493.
- 34 Dupront 1997, t. III, p. 1494.
- 35 Dupront 1997, t. III, p. 1464.
- 36 Dupront 1997, t. III, p. 1467.
- 37 Dupront 1997, t. III, p. 1464.
- 38 Dupront 1997, t. III, p. 1496.
- 39 Dupront 1997, t. III, p. 1499.
- 40 Dupront 1997, t. III, p. 1508-1509.
- 41 Dupront 1997, t. III, p. 1514.
- 42 Dupront 1997, t. III, p. 1509.
- 43 Hegel 1963, p. 319-320.
- 44 Dupront 1985, p. 422. Texte repris dans Dupront 2001, p. 132.
- 45 Dupront 1997, t. III p. 1647.
- 46 Hegel 1963, p. 72.
- 47 Hegel 1963, p. 86. Voir Dupront 1997, t. III, p. 1527, et t. IV, p. 2114.
- 48 Hegel 1963, p. 72.

49 Dupront 1997, t. IV, p. 2118, n. 41.

50 Dupront 1997, t. III, p. 1531 et 1528.

51 Hegel 1963, p. 302-303.

52 Archives nationales 61 AJ 188. Une liste établie par la direction de l'École normale supérieure indique qu'Alphonse Dupront a été reçu au certificat de psychologie en mars 1926 et qu'il a déjà obtenu, à cette date, trois autres certificats de licence. À la session de juin 1926, Alphonse Dupront est reçu au certificat d'histoire moderne et contemporaine. Sa fiche d'étudiant, autographe, mentionne qu'il a déjà pris deux inscriptions à la Faculté des Lettres de Toulouse. Elle indique également deux inscriptions à des certificats de philosophie durant l'année 1924-1925 alors qu'il est khâgneux au lycée Henri IV (l'adresse étant « 23 rue Clovis, 5^e »), Archives nationales AJ¹⁶ 4982.

53 Archives de la bibliothèque de l'École normale supérieure, 45 rue d'Ulm, Paris.

54 Paoletti 1992.

55 Archives de la bibliothèque de l'École Normale Supérieure, registres des années 1925-1926, 1926-1927, 1927-1928. Jean Bruhat (1905-1983) emprunte 80 livres en 1925-1926, 82 en 1926-1927, 38 seulement en 1927-1928. Parmi les livres d'histoire, on note *L'Histoire de la Révolution française* de Jaurès, les *Études robespierristes* d'Albert Mathiez, le *Babeuf* et le *Blanqui* de Maurice Dommanget. *Le Capital* est emprunté du 15 décembre 1925 au 15 novembre 1926 puis à nouveau du 23 novembre 1926 au 29 mars 1927. D'après les notices rédigées par Jean Dresch et Pierre Chambon pour l'annuaire de l'Association amicale des anciens élèves de l'École normale supérieure de 1984 (p. 73-76), Jean Bruhat a adhéré au parti communiste dès la rentrée académique de 1925.

56 Dupront 1965, p. 216.

57 Henri Irénée Marrou emprunte 150 livres en 1925-1926, 163 en 1926-1927, 148 en 1927-1928.

58 Alphonse Dupront emprunte deux autres titres à cette collection au cours de l'année 1925-1926 : Normand 1926 et Kreglinger 1926

59 Il est à noter que le chapitre X de *L'Agonie du christianisme* de M. de Unamuno est consacré (p. 131-149) aux trois livres qu'Albert Houtin a consacrés à la vie « angoissante et torturée » du Père Hyacinthe et publiés à la librairie Émile Nourry: Houtin 1920 ; Houtin 1922 Houtin 1924 . Alphonse Dupront a emprunté le premier titre qui est le seul à figurer au catalogue de la bibliothèque de l'École normale.

60 Celle-ci rejoint d'ailleurs l'aveu fait par Alphonse Dupront, lors de la soutenance de thèse d'Émile Poulat, d'une présence occasionnelle au cours d'Alfred Loisy au Collège de France pendant ses années normaliennes. Voir *La réflexion d'Alphonse Dupront en Sorbonne, 29 juin 1962*, postface à la troisième édition d'É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, 1996, p. 721-733. « Jeune normalien, je m'étais risqué à différentes reprises aux cours d'Alfred Loisy au Collège de France. J'en avais rapporté un malaise et un refus. Refus de l'homme, introverti, tourmenté, de sa critique impitoyable, lucide, et que l'on sentait vengeresse » (p. 729).

61 Tout autant que les lectures de chaque normalien, il conviendrait de suivre la vie active d'un même livre à travers son passage de main en main : Alphonse Dupront emprunte ainsi *Le Lys rouge* le 15 mars 1927 et le rend le 19 mars suivant ; Pierre Vilar l'emprunte le 4 avril de la même année...

62 R. Rolland, *Les Tragédies de la foi*, Paris, 1913, Préface. Rappelons, une fois de plus, que les emprunts à la bibliothèque ne sauraient donner qu'une image partielle du spectre des lectures faites.

63 Archives nationales, 61 AJ 188. L'écrit du certificat de psychologie se déroule à partir de 7h30 dans la salle H. La date des restitutions d'ouvrages est inscrite sur les registres d'emprunts des élèves.

64 Sur ce point, on se reportera à l'article de S. H. De Franceschi publié dans ce dossier (note ajoutée en 2011).

65 Archives nationales, AJ¹⁶ 8329, Affiches des cours publiées pour l'année 1925-1926 : Henri Delacroix délivre son cours le mardi à cinq heures à l'amphithéâtre Descartes ; Henri Wallon, qui est alors chargé de cours, le samedi à cinq heures à l'amphithéâtre Guizot. On notera, en revanche, qu'Alphonse Dupront emprunte d'avril à juillet 1927, année où il passe des certificats de licence d'histoire, la thèse de M. Blondel, *L'Action*, parue en 1893, et en juillet 1927 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* d'É. Durkheim (Paris, 1912).

66 Dupront 1946, p. 24. Texte repris dans Dupront 2001, p. 58.

67 Hegel 1939.

68 Hyppolite 1946. Jean Hyppolite appartient à la même promotion 1925 de l'E.N.S. qu'Alphonse Dupront.

69 Kojève 1947. Alexandre Kojevnikoff (ou Kojève) a donné à la V^e section de l'École pratique des hautes études des conférences de 1934 à 1939 sous le titre « La philosophie religieuse d'après la Phénoménologie de l'Esprit » dans le cadre de la chaire d'Alexandre Koyré. Parmi les auditeurs on note la présence de Georges Bataille, du Père Gaston Fessard, jésuite, de Jacques Lacan, Raymond Polin et

Raymond Queneau. Voir les *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V^e section*, à partir de l'année 1934-1935. En 1933-1934, Alexandre Koyré a étudié les *Theologische Jugendschriften* de Hegel. Les conférences d'Alexandre Kojève s'inscrivent dans la continuité de ce cours.

70 Il est à noter que c'est en 1943 que se constitue, au scolasticat jésuite de Vals, un groupe de travail sur Hegel, composé de Joseph Gauvin, Michel Guervel, Gustave Martelet, Jean-Marie Tézé. Voir Avon 2005, p. 243. Michel de Certeau gardera durablement l'empreinte de l'enseignement reçu de Joseph Gauvin (1918-1996) au scolasticat de Chantilly en 1953-1954 sur la *Phénoménologie de l'Esprit* : pendant tout un semestre, deux heures durant, chaque jour de la semaine, ce dernier commentait ligne à ligne la version de Jean Hyppolite, confrontée systématiquement au texte original allemand. Voir Giard 1991; Labarrière 1996.

71 Il faudrait pouvoir dater et situer de la même façon l'importance qu'a pu revêtir la pensée de Nicolas Berdiaev pour toute cette génération d'intellectuels français. La librairie parisienne *Le chemin des philosophes* avait mis en 2000 sur son catalogue un exemplaire de *Un nouveau Moyen Âge* (paru en 1927 dans la collection *Le roseau d'or* de la librairie Plon) qui venait de la bibliothèque d'Henri-Irénée Marrou. Alphonse Dupront, qui cite à de multiples reprises Nicolas Berdiaev dans *Le Mythe de croisade*, a emprunté le 11 juillet 1938 les *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté* (Paris, 1936) à la bibliothèque de la rue d'Ulm (Bibliothèque de l'École normale supérieure). Voir à ce propos Arjakovsky 2002.

72 Archives Nationales, AJ¹⁶ 7107 : rapport de soutenance des deux thèses d'Alphonse Dupront, adressé par Charles-Edmond Perrin le 31 mars 1956 au doyen de la Faculté des Lettres, exemplaire dactylographié. Tout en saluant « l'originalité profonde » de cette « entreprise mémorable », Charles-Edmond Perrin croit nécessaire de préciser « dès l'abord que l'ouvrage de M. Dupront ne répond pas exactement aux conditions qu'on exige d'ordinaire des postulants au doctorat » et exprime « le vœu que les candidats qui présentent des thèses d'histoire pour l'obtention du doctorat se conforment aux règles traditionnelles du genre et ne suivent point l'exemple de M. Dupront, qui pourrait leur réserver de fâcheuses surprises faute d'avoir ni la vaste culture ni l'incontestable talent de celui-ci ».

73 Charles Péguy, *Zangwill*, dans Id., *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1920, p. 213-215. Dans l'édition des *Œuvres en prose complètes* établie par R. Burac pour la Bibliothèque de la Pléiade, t. I, Paris, 1987, p. 1412-1415. Ce texte, paru dans le troisième cahier de la sixième série, le 25 octobre 1904 sert d'introduction à la nouvelle *Chad Gadya* d'Israël Zangwill.

Pour citer cet article

Référence électronique

Dominique Julia, « Une conception hégélienne de l'histoire ? », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En ligne], 124-1 | 2012, mis en ligne le 19 décembre 2012, consulté le 06 mars 2013. URL : <http://mefrim.revues.org/81>

À propos de l'auteur

Dominique Julia

Centre d'anthropologie religieuse européenne (CNRS-EHESS, Centre de recherches historiques)- 10 rue Monsieur-le-Prince 75006 Paris - care@ehess.fr

Droits d'auteur

© École française de Rome

Résumés

L'article examine les proximités que l'on peut repérer, à propos de l'interprétation du phénomène historique de la Croisade, entre *Le Mythe de Croisade* d'Alphonse Dupront et les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel, traduites en langue française en 1937. La référence à Hegel ne semble pas s'être construite dès les années de formation à l'École normale supérieure (où les lectures faites par Dupront sont inscrites dans les registres d'emprunt à la bibliothèque) mais date plutôt de la fin des années 1930 ou du début des années 1940 où renaît en France un vigoureux intérêt pour l'œuvre de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Concerning the historical phenomena of crusades, we tend to check out the proximities between Alphonse Dupront's *Le Mythe de Croisade*, and Hegel's *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, translated into French only in 1937. It appears that Dupront has built his reference to Hegel not during his training period at the ENS (his readings are registered at the library), but rather at the end of the 30s and beginning of the 40s, when the interest for Hegel's work, and particularly the *Phänomenologie des Geistes*, increased.

Entrées d'index

Mots-clés : Alphonse Dupront, herméneutique de la croisade, Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Keywords : Alphonse Dupront, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Registers ENS library