

LES REGIMES D'HISTORICITE COMME TRACES EXPERIENTIELLES

François Dosse *

* Historien, Maître de conférences, co-animateur de la revue *EspacesTemps*, auteur de *L'histoire en miettes*, La Découverte, 1987 ; *Histoire du structuralisme, Le champ du signe*, tome 1, La Découverte, 1991 et *Le chant du cygne*, tome 2, La Découverte, 1992 ; *L'Instant éclaté*, Aubier, 1994, *L'Empire du sens*, La Découverte, sept. 1995 ; *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, La Découverte, 1997 ; *L'Histoire*, Hatier, 1999 ; *Les courants historiques en France aux 19^e et 20^e siècles*, avec Christian Delacroix et Patrick Garcia, Armand Colin, coll. « U », 1999 ; *L'Histoire*, Armand Colin, coll. « Cursus », 2000.

LES REGIMES D'HISTORICITE COMME TRACES EXPERIENTIELLES

Le parcours que l'on se propose de faire sur la manière dont le temps a été pensé, classé, organisé en Occident nous conduit à repérer, après Koselleck, une discontinuité croissante entre un espace d'expérience qui a été longtemps soumis à un horizon d'attente érigé en véritable grille de lecture. L'avenir est resté longtemps rétrospectivement lié au passé et la dissociation progressive des attentes vis-à-vis des expériences passées, propre aux temps dits modernes permet de réouvrir le passé comme ressource vive pour nourrir le présent. Il en résulte l'émergence de nouveaux régimes d'historicité¹ qui valorisent une conception complexe, feuilletée du temps ainsi que ses modes de perception du point de vue individuel ou collectif, soit la part subjective du rapport qu'une société entretient avec son passé.

La notion de régimes d'historicité peut ainsi rendre compte de la pluralité dont les communautés humaines vivent leur rapport au temps et de la manière dont elles ont pensé les divers découpages du temps à partir d'un certain nombre d'invariants, de catégories transcendantales. On peut ainsi repérer un certain nombre de conditions de possibilité pour penser les diverses modalités de divisions du temps dans les civilisations. Cette notion fait le pont entre la part subjective du sujet historique, individuel ou collectif et l'état objectif d'existence dans le temps. Comme le soulignait Claude Lefort dès 1952, le régime d'historicité révélerait la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine². Un régime d'historicité se définirait par la forme qu'emprunte au sein d'une société l'articulation entre catégories reçues et contextes perçus, entre signification culturelle et impératifs pragmatiques, définissant chacun des configurations singulières.

I. La double aporétique du Temps cosmologique et intime : L'émergence d'un tiers-temps, le temps raconté de l'historien

I-1. Penser le Temps : la double aporie

L'interprétation historique se donne pour ambition d'investir un entre-deux qui se situe entre la familiarité que l'on éprouve avec le monde environnant et l'étrangeté que représente le monde que nous avons perdu. La discontinuité qui oppose notre présent au passé devient alors un atout pour déployer une nouvelle conscience historiographique : « La distance temporelle n'est

¹- François Hartog et Gérard Lenclud, « Régimes d'historicité », in Alexandre Dutu et Norbert Dodille dir., Paris, *L'Etat des lieux en sciences sociales*, L'Harmattan, 1993, p. 18-38.

² - Claude Lefort, « Société sans histoire et historicité », *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.

donc pas un obstacle à surmonter (...) Il importe en réalité de voir dans la distance temporelle une possibilité positive et productive donnée à la compréhension. »³

C'est cette exigence de penser à l'intérieur de la tension entre extériorité et intériorité, pensée du dehors et du dedans, qui a incité le philosophe Paul Ricoeur à chercher à dépasser les diverses apories de la démarche purement spéculative de la temporalité. Penser à l'articulation du clivage entre un temps qui doit apparaître et un temps qui est conçu comme condition des phénomènes est l'objet de la trilogie qu'il publie sur l'histoire au milieu des années quatre-vingt, *Temps et Récit*. Paul Ricoeur reprend, en l'élargissant, sa réflexion sur les régimes d'historicité conçus comme tiers-temps, tiers discours pris en tension entre la conception purement cosmologique du mouvement temporel et une approche intime, intérieure du temps.

D'un côté, Aristote développe une conception du temps extérieure à la conscience que l'homme peut en avoir. Il s'efforce de rendre compte de l'expérience temporelle par le biais de la mise en intrigue (*muthos*). La médiation indispensable pour rendre compte de la dimension temporelle se situe donc dans la capacité à mettre en récit. Le temps ne devient humain qu'articulé sur un mode narratif de la même manière que le récit n'atteint sa véritable dimension qu'à partir du moment où il est structuré à partir de sa dimension temporelle. A la base de l'intrigue nécessaire pour dire le temps, Aristote met en avant, dans la *Poétique*, l'importance de l'activité mimétique (*mimésis*), soit le processus actif de l'imitation et de la représentation.

Mais Aristote débouche sur une aporie car il pense un temps immuable, uniforme, simultanément le même partout. L'univers aristotélicien est donc ainsi soustrait au temps. Seulement Aristote se heurte au paradoxe d'un temps qui n'est pas le mouvement et dont le mouvement est une des conditions : « Il est donc clair que le temps n'est ni le mouvement, ni sans le mouvement »⁴. Aristote ne parvient pas à trouver de connexion entre le temps mesuré par le Ciel à la manière d'une horloge naturelle et le constat que les choses et les hommes subissent l'action du temps. Il reprend d'ailleurs à son compte le dicton selon lequel « le temps consume, que tout vieillit sous l'action du temps »⁵, sans pouvoir l'articuler à un temps humain et changeant.

A ce versant cosmologique du temps s'oppose le versant psychologique, intime, selon Saint Augustin qui pose frontalement la question : « Qu'est-ce que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus ».⁶ Il part du paradoxe selon lequel si le passé n'est plus et le futur pas encore, comment saisir ce que peut être le temps ? A cette aporie, s'en ajoute une autre qui est de savoir comment peut-on mesurer ce qui n'est pas. Saint Augustin répond en se tournant vers le présent, un présent élargi à une temporalité large qui englobe la mémoire des choses passées et l'attente des choses futures : « Le présent du passé, c'est la mémoire, le présent du présent, c'est la vision, le présent du futur, c'est l'attente »⁷. Il n'y a donc pour Saint Augustin de futur et de passé que par le présent. Augustin entend alors résoudre l'énigme de la mesure du temps humain : « J'ai dit un peu plus haut que nous mesurons les temps quand ils passent »⁸. Ce passage que l'historien effectue est celui d'un mouvement qui le mène du futur dans le passé par le présent. Ce transit effectué dans un espace singulier scandé par des espaces de temps débouche sur une nouvelle aporie car le temps n'a pas d'espace et Augustin perçoit bien le problème lorsqu'il ajoute : « Ce qui n'a pas d'espace, nous ne le mesurons pas »⁹. Il dédouble alors la conscience du temps humain en distinguant le rapport qui privilégie le rapport intime au temps qui est l'*intensio* et ce qui va jouer le rôle de substitut au temps cosmologique et qu'il dénomme de *distensio animi* : « Je vois donc que le

³ - Hans Georg. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 137.

⁴ - Aristote, *Physique IX*, 219 a 2.

⁵ - *Ibid.*, 221 a 30-221 b 2.

⁶ - Saint Augustin, *Les confessions*, Livre XI, chap. XIV, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 264

⁷ - *Ibid.*, chap. XX, p. 269

⁸ - *Ibid.*, chap. XXI

⁹ - *Ibid.*

temps est une distension. Mais est-ce que je vois ? Ou est-ce que je crois voir que je vois ? »¹⁰ Augustin dialectise ces deux dimensions du temps, comme le montre Paul Ricoeur : « La théorie du triple présent, reformulée en termes de triple intention, fait jaillir la *distensio* et l'*intensio* éclatée »¹¹. C'est dans la relation instituée par Augustin entre cette faille repérée au coeur même du triple présent et la distension de l'âme, liée à l'extension du temps que se situe l'apport fondamental de Saint Augustin. Cette antinomie entre temps cosmologique et temps intime n'est pourtant pas résolue par la spéculation philosophique.

Plus tard, avec Husserl, s'énonce la tentative de faire apparaître le temps intime de la conscience afin de le soumettre à une observation et à une description phénoménologique en tant qu'apparaître. La phénoménologie du temps selon Husserl innove en distinguant le phénomène de rétention de son symétrique, la protention. Ainsi, Husserl ne limite pas le « maintenant » à un seul instant fugitif, mais il l'inscrit à l'intérieur d'une intentionnalité longitudinale selon laquelle il est à la fois la rétention de ce qui vient de se produire et la protention de la phase à venir : « C'est cette intentionnalité longitudinale et non objectivante qui assure la continuité même de la durée et préserve le même dans l'autre. »¹² Le second acquis de la phénoménologie du temps selon Husserl est la distinction qu'il fait entre le souvenir primaire et le souvenir secondaire, qualifié de « ressouvenir ». Husserl se pose la question de savoir en quoi ce ressouvenir permet une présentification du passé et comment cette représentation peut rester fidèle à son objet. Cette implication du ressouvenir dans l'unité du temps vécu doit intégrer la dimension des intentions d'attente contenues dans le souvenir lui-même : « Le présent est à la fois ce que nous vivons et ce qui réalise les anticipations d'un passé remémoré... En ce sens, le présent est l'effectuation du futur remémoré. »¹³ En ce sens, la conscience est flux de vécus qui sont tous au présent car le temps n'est plus considéré comme une ligne continue et extérieure, mais comme un réseau d'intentionnalités. Le temps ne peut donc être que subjectif selon Husserl et pourtant il a une réalité objective. Le temps comme le monde sont toujours un *déjà-là* pour la conscience. « Le temps lui-même doit finalement être considéré à trois niveaux : temps objectif (niveau un), temps objectivé des tempo-objets (niveau deux), temps immanent (niveau trois) »¹⁴ Husserl entend proposer, grâce à son approche phénoménologique, une reprise réflexive de la science historique.

I-2. Le Tiers-Temps

Entre le temps cosmique et le temps intime se situe le temps raconté de l'historien. Il permet de reconfigurer le temps au moyen de connecteurs spécifiques. Paul Ricoeur place le discours historique dans une tension qui lui est propre entre identité narrative et ambition de vérité. La poétique du récit apparaît comme la manière de dépasser les apories de l'appréhension philosophique du temps. Ricoeur préfère à cet égard la notion de refiguration à celle de référence, car il est question de redéfinir la notion même de « réalité » historique à partir des connecteurs propres au tiers-temps historique, le plus souvent utilisés par les historiens de métier.

Parmi ces connecteurs, on retrouve en effet des catégories familières à l'historien : celle de la chronologie, du calendrier : ce « temps calendaire est le premier pont jeté par la pratique historienne entre le temps vécu et le temps cosmique »¹⁵. Il se rapproche du temps physique par sa mesurabilité et il emprunte au temps vécu. Le temps calendaire « cosmologise le temps vécu » et « humanise le temps cosmique »¹⁶. Emile Benveniste considérait cette invention du temps calendaire comme originale et l'appelait temps chronique : « Dans notre vue du monde, autant

¹⁰ - *Ibid.*, chap. XXIII

¹¹ - Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 39.

¹² - Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome 3, Paris, Le Seuil, 1983, coll. « Points », p. 53-54.

¹³ - *Ibid.*, p. 68.

¹⁴ - *Ibid.*, p. 81.

¹⁵ - *Ibid.*, p. 190.

¹⁶ - *Ibid.*, p. 197.

que dans notre existence personnelle, il n'y a qu'un temps, celui-là. »¹⁷ On peut, avec Paul Ricoeur, repérer trois traits communs à tous les calendriers qui nous permettent de penser le temps calendaire par-delà la diversité des cadres chronologiques des diverses civilisations dans le passé et dans le présent. En premier lieu, ces calendriers s'organisent tous autour d'un événement fondateur, véritable identité narrative pour chaque civilisation : la naissance du Christ, celle de Bouddha ou de l'Hégire. Chacun de ces moments fondateurs détermine le moment axial, le point zéro du comput pour chacune des communautés humaine qui se reconnaît dans ces ruptures instauratrices. Le second aspect commun, propre à ces calendriers, à ce tiers-temps construit, est la capacité de parcourir l'axe du temps dans les deux directions, du passé vers le présent et du présent vers le passé. C'est ainsi que tout événement peut être daté. En troisième lieu, chaque calendrier fixe un répertoire d'unités de mesure qui servent à dénommer les intervalles constants entre les divers phénomènes cosmiques. A ces trois niveaux du temps calendaire, on peut saisir les emprunts à la fois au temps physique et au temps vécu qui attestent la nécessité pour toute société d'élaborer un temps chronique comme tiers-temps qui cosmologise le temps vécu et humanise le temps cosmique : « C'est de cette façon qu'il contribue à réinscrire le temps du récit dans le temps du monde. »¹⁸

Second connecteur, la notion de génération est considérée par Ricoeur comme une médiation majeure de la pratique historique qui permet aussi d'incarner l'entrelacement entre temps public et temps privé. La notion de génération permet d'attester la dette, au-delà de la finitude de l'existence, par-delà la mort qui sépare les ancêtres des contemporains. La troisième médiation, la notion de trace a pris à ce point de l'ampleur aujourd'hui que l'historien italien, initiateur de la *micro-storia*, Carlo Ginzburg conçoit un nouveau paradigme, différent du paradigme galiléen, qu'il définit comme celui de la trace indiciaire¹⁹. Objet usuel de l'historien, la notion de trace, matérialisée par les documents, les archives, n'en est pas moins énigmatique et essentielle pour la reconfiguration du temps. Paul Ricoeur emprunte l'expression de signifiante de la trace au philosophe Emmanuel Lévinas²⁰, en tant que dérangement d'un ordre, simple signifiant. Mais il inscrit aussi la notion de trace dans son lieu historique. C'est la restitution de cette trace dans son authenticité qui constitue la quête de l'historienne Arlette Farge dans sa plongée dans l'archive²¹.

La mise en intrigue s'impose donc à tout historien, même à celui qui prend le plus de distance avec le récit classique de l'événementiel politique, militaire ou diplomatique. La narration constitue donc la médiation indispensable pour faire oeuvre historique et lier ainsi l'espace d'expérience et l'horizon d'attente. Elle est la trace même du caractère humain de l'histoire.

II- Du Temps finalisé occidental au Temps déchiré

II-1. Le Telos

Au Moyen-Age, l'écriture de l'histoire est marquée par le temps de Dieu. Ce sont les clercs qui donnent le sens de la société occidentale, honorant dans l'histoire la réalisation d'un plan déjà déterminé par Dieu. L'histoire devient une stricte téléologie animée par des considérations fortement morales comme dans l'antiquité. L'histoire sacralisée est alors une théophanie. Les historiens inscrivent leur écriture en tension entre la reconnaissance du rôle omniprésent de Dieu et de la liberté humaine. Certes, une évolution s'opère au long des siècles du Moyen-Age, corrélative aux changements sociaux. Jusqu'au XIII^e siècle, spécialité des moines et

¹⁷ - Emile Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p.5.

¹⁸ - Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome 3, *op. cit.*, p. 197.

¹⁹ - Carlo Ginzburg, « Traces, racines d'un paradigme indiciaire », dans *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180.

²⁰ - Emmanuel Lévinas, « La trace », *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 57-63.

²¹ - Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, Paris, Le Seuil, 1989.

des grands monastères, l'histoire s'ouvre aux XIV^e et XV^e siècle à un public plus large et plus urbain et tend à se laïciser. Mais elle n'en reste pas moins marquée par la Providence qui est le cadre de cohérence de son déploiement. La périodisation chronologique est alors chronosphie comme la qualifie Krzysztof Pomian ²².

Père de l'histoire chrétienne, Eusèbe de Césarée (265-341) inaugure une histoire providentialiste. Auteur d'une *Histoire de l'Église* et des *Canons chronologiques de l'histoire universelle*, il s'appuie sur des documents authentiques et entend montrer la continuité sans failles de la force des enseignements du Christ jusqu'à son époque, soit la marche triomphante d'une église en voie d'unification jusqu'au Concile de Nicée en 325. Il retrace donc les débuts difficiles, les persécutions des martyrs, les multiples hérésies jusqu'à la consécration finale. Son oeuvre ne se limite pas à la restitution événementielle des débuts du christianisme et il se donne pour projet de remonter jusqu'au début de l'Ancien Testament dans ses *Canons chronologiques et résumé de l'histoire universelle des Hellènes et des Barbares*. A vocation universalisante, l'histoire selon Eusèbe dénombre sept scansion principales depuis les origines. Il commence son histoire avec la naissance d'Abraham autour de 2016 av. J.-C. jusqu'à son époque. Cette histoire est présente dans la plupart des monastères et sera traduite en latin par Jérôme (345-420) qui la poursuit chronologiquement jusqu'au V^e siècle. Enfin, Eusèbe parachève son oeuvre par une *Vie de Constantin* dont il célèbre la conversion au christianisme dans ce panégyrique.

Celui qui sera présenté au XVI^e siècle comme « le père de notre histoire » nationale, l'évêque mérovingien Grégoire de Tours (538-594), auteur d'une *Histoire des Francs*, a moins pour objectif de faire une histoire du peuple franc que de présenter une société chrétienne. Il précise que la personne du Christ constitue la véritable motivation, la finalité même de son historiographie. L'ecclésiologie de Grégoire de Tours est organisée en une trilogie qui comprend une longue période de préfiguration du Christ qui s'étend d'Adam et Eve jusqu'à la captivité de Babylone. Dans une seconde partie, centrale, se situe le Christ et l'ouvrage consacre sa troisième partie à une autre figure christique, celle de Saint Martin de Tours, figure tutélaire de l'office d'évêque de Grégoire. Tout au long de ses dix livres, Grégoire utilise une structure symétrique qui organise de manière complémentaire les chapitres qui traitent d'affaires profanes et ceux ayant pour objet la sainteté : « La position de Grégoire est totalement déterminée par son désir de réaliser cette union de l'Église du Christ avec l'État terrestre. » ²³

A Cluny, au XI^e siècle, Raoul Glaber (985-1047) décide d'organiser ses souvenirs après de nombreux voyages afin de ressaisir la place de son temps vers la Jérusalem céleste. Il déploie dans les cinq livres de ses *Histoires* une conception chrétienne et monacale de l'ordre du monde, en correspondance avec les mentalités de l'an 1000²⁴. Raoul Glaber propose une périodisation intégrée dans une histoire orientée vers la venue de l'Antéchrist et le retour du Christ. Il convient d'attendre, de se préparer et il appartient aux moines de donner l'exemple de sagesse par leur sacrifice. Ils doivent se tenir à l'écart de toute littérature profane, se concentrer sur l'étude des Écritures et sur la prière.

Le temps de Glaber est celui d'une mutation difficile qui se manifeste par toute une série de dérèglements aussi bien cosmiques avec les comètes et les éclipses, que biologiques avec l'extension des épidémies et des famines, et encore spirituels avec la simonie, les hérésies et la présence même de Satan que Glaber lui-même rencontre à trois reprises au réveil. La mise en garde que représente l'accumulation de tous ces signes de dysfonctionnement est claire et implique selon Raoul Glaber de faire acte de pénitence, de se dépouiller, de faire le choix de l'ascèse à l'égal des moines. Le fait d'écrire l'histoire participe de cette aspiration à la rédemption collective pour faire reculer les forces du mal et préparer le nouveau printemps du monde. Glaber voit dans la multiplication des églises le nouveau baptême se profiler à l'horizon.

²² - Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.

²³ - Martin Heinzelmann, in *Histoires de France, Historiens de France*, Société de l'histoire de France, Actes du Colloque international, Reims, 14-15 mai 1993, p. 43.

²⁴ - Georges Duby, *L'An Mil*, Paris, Gallimard, 1980.

Bossuet (1627-1704) rédige, à des fins pédagogiques, le *Discours de l'histoire universelle*, publié en 1681 et conçu comme une série de leçons sur la philosophie de l'histoire. Selon Bossuet, l'histoire est le fruit de la volonté divine et il appartient à l'historien de raconter ce dessein providentiel. Son *Discours* se subdivise en trois parties. En premier lieu, « les époques » exposent les 12 périodes successives depuis la Création, située en 4004 av. J.-C., jusqu'au règne de Charlemagne. Tous les enchaînements portent la marque de Dieu, du destin providentiel. « Ces Empires, écrit Bossuet, ont pour la plupart une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour châtier ce peuple ; des Perses pour le rétablir... Les Juifs ont duré jusqu'à Jésus-Christ sous la puissance des mêmes Romains. Quand ils l'ont méconnu et crucifié, ces mêmes Romains ont prêté leurs mains sans y penser à la vengeance divine, et ont exterminé ce peuple ingrat ». En second lieu, son *Discours* comporte le volet consacré à « La suite de la religion », partie la plus longue, comportant 31 chapitres dont l'objet est de montrer « la religion toujours uniforme, ou plutôt toujours la même dès l'origine du monde : on y a toujours reconnu le même Dieu comme auteur et le même Christ comme sauveur du genre humain ». En troisième lieu, Bossuet se consacre à l'histoire des « Empires », s'attachant à mettre en valeur la loi commune de la mortalité qui est le propre des choses humaines. La succession des Empires est réglée par la Providence. Bossuet affirme l'action omnisciente de Dieu sur le cours des événements dans une véritable théodicée où le théologien qu'il est imprime un cours inflexible à la direction suivie par le passé. C'est à la réalité de se plier au schéma providentiel et lorsqu'elle paraît en contredire la logique, c'est notre perception qui est à remettre en cause car nos passions nous égarent.

Giambattista Vico (1668-1744) se donne pour ambition de réussir une véritable démonstration historique et philosophique de la Providence. Vico se tient en tension constante entre son souci de restituer la particularité de chaque société que seule la démarche historique peut parvenir à cerner et d'autre part une volonté d'unification de la pluralité dans le cadre de la Providence qui reste l'horizon de sa recherche, comme l'indique le titre de son ouvrage, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, paru en 1725. Cette Providence chez Vico se décompose en deux volets, en deux lois qui en gouvernent le cours. Il voit le déploiement de l'histoire comme celui de la succession des trois âges de l'humanité : « Nous allons esquisser l'histoire idéale qu'a suivi l'histoire des nations ; nous verrons que malgré la variété et la diversité des mœurs, cette évolution fut d'une parfaite uniformité et a parcouru les trois étapes par lesquelles le monde a passé : l'âge des dieux, des héros et des hommes »²⁵. A l'âge des sociétés patriarcales marquée par l'omniprésence des dieux succède donc les sociétés aristocratiques caractérisées par la présence des héros et enfin naît la société des hommes qui est aussi celle de la science et de la philosophie. Son schéma historique est donc animé par un processus d'émancipation, de réalisation progressive scandée par des étapes qui font passer l'homme de l'animalité à la maturité. La Providence est toujours présente pour assurer le succès de cette émancipation. La seconde loi, nécessaire pour penser ensemble l'individualité et la Providence est la loi des *ricorsi*, soit le retour régulier de l'humanité à ses origines qui « fait la beauté, la grâce éternelle de l'ordre établi par la Providence »²⁶. L'histoire n'évolue donc pas comme un processus linéaire, mais en spirale dans le cadre de la Providence. Chrétien, Vico accepte l'idée de chute et humaniste il conçoit celle de déclin possible.

A l'écart de l'idée d'une Providence divine à l'oeuvre dans l'histoire et en même temps en continuité avec l'idée d'un *Telos* à l'oeuvre dans une histoire finalisée autour de l'idée de Progrès, la philosophie des Lumières entend penser le caractère rationnel du processus historique. La clé de cette pensée est cette marche continue de la société vers davantage de progrès dans un vaste processus d'émancipation de l'humanité. L'histoire est alors l'exemplification de cette marche de la Raison vers toujours plus de transparence. Elle est la ressource majeure à partir de laquelle se réalise la figure de la Raison en tant qu'instrument de la liberté et de la perfectibilité humaine à

²⁵ - Vico, *Principes*, Nagel, 1953, p. 363.

²⁶ - *Ibid.*, p. 452.

une échelle universelle. C'est ainsi que Voltaire oppose au chaos de l'histoire événementielle la marche progressive de l'esprit humain à partir d'une conception cumulative du temps. Au temps des Lumières, l'opposition entre la barbarie et la civilisation tourne définitivement à l'avantage de cette dernière en Europe où le progrès devient alors le véritable moteur de la flèche continue du temps vers un mieux être, plus de liberté et de raison.

Tel est aussi le sens de l'intervention du philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) sur le terrain de l'histoire dans son texte paru en 1784, *L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Kant s'efforce de trouver un certain nombre de catégories structurantes d'un ordre subsumant le désordre contingent pour découvrir le jeu de la liberté du vouloir humain. L'histoire « pourra y découvrir un cours régulier, et ainsi, ce qui dans les sujets individuels nous frappe par sa forme embrouillée et irrégulière, pourra néanmoins être connu dans l'ensemble de l'espèce sous l'aspect d'un développement continu, bien que lent, de ses dispositions originelles »²⁷. Kant vise l'essence de l'histoire comme dessein de la nature, « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle en fonction du plan de la nature, qui vise à une unification politique totale dans l'espèce humaine, doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessein de la nature »²⁸. Kant définit donc un horizon d'espérance pour l'homme qui trouve sa justification dans une démarche transcendantale gardienne de l'histoire concrète.

L'horizon historique de Hegel (1770-1831) appartient au seul registre de la philosophie dans la mesure où il traite du procès d'auto-réalisation de l'Esprit. Mais il substitue à l'histoire linéaire du progrès une philosophie de la contradiction. Le parcours dialectique qui en résulte présuppose une vision unitaire de l'Esprit à travers ses concrétisations multiples. La matière historique lui offre son lieu privilégié d'inscription et de réalisation. Partant du postulat selon lequel le réel est rationnel, l'esprit du monde est à l'oeuvre dans un déploiement dont l'effectuation échappe aux acteurs. Tout moment historique est traversé par une contradiction interne qui lui donne son caractère singulier en même temps qu'elle en prépare le dépassement potentiel dans un nouveau moment. Hegel présente un schéma de développement unitaire et linéaire de la temporalité selon les âges de la vie. Il distingue en effet dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* une succession de quatre époques qui incarnent chacun quatre stades successifs de l'histoire universelle. Le monde oriental représente le monde de l'enfance de l'humanité, le monde grec sa jeunesse, le monde romain son âge viril et enfin le monde germanique l'âge de la maturité. Il déploie donc bien le temps selon une visée téléologique, tout en essayant d'articuler le caractère unilinéaire de l'histoire universelle avec la diversité anthropogéographique autour du concept de peuple universal-historique. C'est ce travail de la contradiction endogène au système qui est érigé en moteur de l'histoire car c'est à partir de là que s'origine le processus historique lui-même. L'Esprit ou la Raison se sert de ces configurations singulières pour réaliser son dessein. Les hommes croient faire l'histoire qui est la leur, alors qu'elle se poursuit dans leur dos, à leur insu, suivant la fameuse idée d'une ruse de la Raison.

Au contraire de Hegel, Marx passe par le détour de la concrétude historique, celle de la positivité des phénomènes historiques et sociaux jusque dans leurs aspects les plus contingents, il n'en représente pas moins une pensée téléologique qui prend la forme d'une prophétie eschatologique tournée vers la disparition de la société de classes, vers la transparence que réalise la société communiste vers laquelle entend conduire le *Manifeste du parti communiste* (1848). Il y a bien une ligne directrice d'intelligibilité qui mène l'humanité vers un élargissement des échanges, vers une production plus abondante et qui fait sortir de l'état de pré-histoire par des étapes dont le communisme paraît être le stade ultime, après la traversée du féodalisme puis du capitalisme. Cette téléologie historique s'atténue au fil de l'oeuvre de Marx, mais ne disparaît pas vraiment car elle est le point d'appui de toute la pratique politique marxiste et de l'horizon d'espérance qu'elle soulève. Cependant, ce sont dans les oeuvres de jeunesse qu'elle est le plus marquée, dans les

²⁷ - Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dans *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël/Gonthier, 1947, p. 26.

²⁸ - Kant, *op. cit.*, p. 43.

Manuscrits de 1844 dans lesquels Marx décrit l'histoire comme un processus gouverné par une finalité qui lui est immanente : « Le communisme, appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, objectivation et affirmation de soi, liberté et nécessité, individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution »²⁹.

II-2. Un Temps déchiré

La conception discontinuiste de l'historicité, privilégiant le caractère irréductible de l'événement, conduit à une mise en question de la vision téléologique d'une Raison historique s'accomplissant selon un axe orienté. Aujourd'hui l'attention à l'événementialisation fait écho à la réflexion développée en Allemagne dans les années vingt par Franz Rosenzweig, Walter Benjamin et Gershom Sholem, avec leur idée d'un temps de l'aujourd'hui, discontinu, sorti du continuisme progressif et de l'idée de causalité. Ils ont en commun, comme le montre Stéphane Mosès, de passer d'un « temps de la nécessité à un temps des possibles »³⁰. Le messianisme juif, propre à ces trois auteurs en proie aux déconvenues de l'expérience directe de leur temps, échappe au finalisme pour privilégier les déchirures de l'histoire. Le paradigme esthétique sert ainsi à Walter Benjamin pour définir entre les divers moments du temps, « un lien qui ne soit pas un rapport de causalité »³¹. A partir d'une temporalité discontinue, le sens se dévoile dans un travail herméneutique fortement tributaire de l'instance du présent qui se trouve en situation prévalante, véritablement constitutif du passé. Ce n'est que dans l'après-coup, dans la trace que l'on peut prétendre ressaisir un sens qui n'est pas un *a-priori* : « Le modèle esthétique de l'histoire remet en question les postulats de base de l'historicisme : continuité du temps historique, causalité régissant l'enchaînement des événements du passé vers le présent et du présent vers l'avenir »³².

Tout événement est, selon Benjamin, un choc, un trauma dans son irréversibilité. La tradition, en incorporant les événements dans une logique continue, a tendance à en gommer les aspérités et à les naturaliser. Une date n'est rien en elle-même qu'une donnée vide qu'il faut remplir : « Il faut *l'animer* à l'aide d'un savoir qui n'est pas connaissance, mais reconnaissance et remémoration et qui, d'une certaine manière, se nomme mémoire »³³. Ecrire l'histoire revient alors à « donner leur physionomie aux dates »³⁴.

L'apport majeur de Benjamin quant à la définition d'un nouveau régime d'historicité se situe dans sa manière de ne pas considérer le rapport entre passé et présent comme un simple rapport de successivité. Le passé est contemporain du présent car le passé se constitue en même temps que le présent : « Passé et présent se *superposent* et non pas se juxtaposent. Ils sont simultanés et non pas contigus. »³⁵ Mais à la différence de Heidegger, qui est tout entier porté vers l'advenir, Benjamin entend répondre aux attentes non avérées d'un passé en souffrance à l'intérieur même du présent, vigilant à rendre possible une actualisation de l'oublié. L'histoire, selon Benjamin, n'a donc rien d'une relation de causes à effets : « Identifier la trame historique à un simple noeud causal reviendrait à se fourvoyer. Elle est plutôt de nature dialectique, des fils peuvent avoir été perdus pendant des siècles et se trouver raccrochés brusquement, discrètement par le cours actuel de l'histoire »³⁶. L'histoire se fait donc, comme l'ont perçus les psychanalystes, dans l'après-coup, dans un futur antérieur. Ce passé revient et hante l'espace des vivants et c'est sur le mode de la plainte que le sens tente de se dire dans le présent et nécessite de posséder l'art

²⁹ - Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, éd. sociales, 1972, p. 87.

³⁰ - Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 23.

³¹ - *Ibid.*, p. 122.

³² - *Ibid.*, p. 126.

³³ - Françoise Proust, *L'histoire à contretemps*, Paris, Le Cerf, 1994, rééd. Hachette, Livre de poche, coll. « biblio-essais », p. 29.

³⁴ - Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1982, p. 216.

³⁵ - Françoise Proust, *L'histoire à contretemps, op. cit.*, p. 36.

³⁶ - Benjamin, cité par Françoise Proust, *op. cit.*, p. 46-47.

du présent qui est un art du *contretemps*: «Car il faut d'abord suivre la ligne du temps, l'accompagner jusqu'à sa douloureuse éclosion finale et, le dernier moment venu, sortir de sa longue patience et de sa grande méfiance, attaquer et arracher au temps d'autres possibilités, entrouvrir une porte. »³⁷ L'historien a pouvoir de donner leur nom resté secret à des expériences humaines avortées. Il a le pouvoir signifiant de nommer et écrit donc pour sauver des noms de l'oubli. « Le récit historique ne sauve pas les noms, il donne les noms qui sauvent »³⁸.

Cette approche créationniste de l'histoire implique la remise en cause de la distance instituée par la plupart des traditions historiographiques entre un passé mort et l'historien chargé de l'objectiver. Au contraire, l'histoire est à re-crée et l'historien est le médiateur, le passeur de cette re-création. Elle se réalise dans le travail de l'herméneute qui lit le réel comme une écriture dont le sens se déplace au fil du temps en fonction de ses diverses phases d'actualisation. L'objet de l'histoire est alors construction à jamais ré-ouverte par son écriture. L'histoire est donc d'abord événementialité en tant qu'inscription dans un présent qui lui confère une actualité toujours nouvelle car située dans une configuration singulière.

Au coeur même du siècle de l'histoire occidentale triomphante, au XIX^e siècle, un philosophe ressent avec intensité ses impasses, Nietzsche. La raison à l'oeuvre creuse curieusement le lit d'un Etat despotique. L'unité allemande se réalise, mais au prix de la constitution d'un Etat prussien militarisé et agressif. Nietzsche écrit alors *Considérations inactuelles* (1873-74) sur les dangers de l'histoire dans ses deux acceptions d'historicité (*Geschichte*) et de connaissance du devenir historique. Nietzsche théorise le suicide de l'histoire occidentale, et la mort de l'*homo historicus*. Il oppose à la théodicée qui mène à la création du plus froid "des monstres froids" (l'Etat), l'apologie des valeurs plurielles, locales et présentes. Il prône le ressourcement d'une Europe abâtardie par ses mélanges successifs de races et par son message universalisant défiguré par une sortie radicale de l'historicité. En ce XIX^e siècle, c'est aussi le moment où Darwin révèle l'origine simiesque de l'espèce humaine. La perspective anthropocentrique, la pensée métaphysique sont mises à l'épreuve par les découvertes scientifiques.

Le discours nihiliste de Nietzsche peut alors s'épanouir et s'opposer à la perspective des Lumières triomphantes. Cette blessure narcissique s'ajoute à la révélation copernico-galiléenne selon laquelle la Terre n'est pas au centre de l'Univers, pour renverser la métaphysique occidentale. Le développement de la raison aboutit donc à son envers, à la prise de conscience d'un non-sens, de la relativité, et relativisation de la figure même de l'homme. Nietzsche donne congé à l'histoire comme à la dialectique de la raison. Un pessimisme foncier anime la philosophie nietzschéenne qui se présente comme la fin de la philosophie : « Il semble que tout retourne au chaos, que l'ancien se perde, que le nouveau ne vaille rien et aille toujours en s'affaiblissant »³⁹. Cette raison qui permet de décentrer l'homme nourrit encore pour Nietzsche l'illusion de sa toute puissance, elle se conforte chaque fois davantage des blessures qu'elle provoque.

S'il y a un sens de l'histoire, c'est celui qui mène inexorablement au déclin. Pour Nietzsche, la conscience est encombrée d'histoire dont il faut se libérer pour juger du présent : « Il congédie la dialectique de la raison »⁴⁰. Derrière les prétentions à l'universalité des Lumières, Nietzsche perçoit les logiques immanentes et dissimulées de la volonté de puissance. Le devenir est un non-sens ou plutôt l'apprentissage du tragique des choses qui est l'essence même des choses : « L'histoire est chez nous une théologie camouflée »⁴¹. Evidemment le non-sens conduit l'homme à l'impuissance, au nihilisme, assumé par une élite aristocratique, celle des forts, et elle rend caduque toute illusion de l'action humaine.

³⁷ - Françoise Proust, *L'histoire à contretemps*, op. cit., p. 169.

³⁸ - *Ibid.*, p. 232.

³⁹ - Nietzsche, *Humain trop humain 1*, 1878, Paris, Gallimard, 1968, p.225.

⁴⁰ - Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* Paris, Gallimard, 1988, p.105.

⁴¹ - Nietzsche, *Considérations inactuelles*, 2, 1876, Paris, Aubier, p. 327.

Nietzsche fait remonter le déclin de l'Humanité aux origines de la pensée grecque, à Socrate qui apparaît dans *Ecce Homo* comme le symptôme même de la décadence. L'instinct et l'*hubris* dionysiaque y sont opposés à l'éthique socratique qui sera plus tard relayée par la morale religieuse pour refouler et étouffer les pulsions vitales. Toute l'histoire de la civilisation se déploie donc selon la logique infernale d'une raison castratrice, et d'une morale mystificatrice. Quant à la philosophie, elle se doit donc de retrouver la pulsion créatrice ensevelie sous le masque de la civilisation. Nietzsche préconise l'oubli pour se déprendre de l'illusoire et de la mystification : « Il est possible de vivre presque sans souvenir et de vivre heureux, comme le démontre l'animal. Mais il est impossible de vivre sans oublier »⁴².

La filiation nietzschéenne est évidente et revendiquée comme telle par Foucault qui écrit à l'intérieur de la pensée de Nietzsche, jusqu'à la métaphore de la figure de l'homme qui s'efface à la fin de l'ouvrage *Les Mots et les Choses*. Il opère la même déconstruction du sujet pour lui substituer le projet d'une généalogie : « Tout est déjà interprétation »⁴³. Fouilleur de bas-fonds à la manière de Nietzsche, Foucault exhume les oubliés de l'histoire et décrypte derrière le progrès des Lumières les avancées d'une société disciplinaire occultée par la dominance d'un discours juridico-politique libérateur. La folie a été ainsi refoulée par le déploiement même de la raison, d'une culture occidentale qui vacille au cœur du XX^e siècle. L'enseignement nietzschéen est pleinement assumé par Foucault avec la dissolution de la figure de l'homme, saisie comme simple passage fugitif entre deux modes d'être du langage : « Plus que la mort de dieu (...) ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son meurtrier, c'est l'éclatement du visage de l'homme »⁴⁴. Nietzsche, au regard de Foucault, aura représenté le premier déracinement de l'anthropologie dont l'effondrement annonce « l'imminence de la mort de l'homme »⁴⁵. La généalogie nietzschéenne inspire aussi un travail qui s'enracine, non dans la recherche impossible des origines, mais dans une actualité, dans le présent historique. Il ne cherche pas à saisir les continuités qui annoncent en énonçant notre monde, mais au contraire il pointe les discontinuités, les basculements des *épistémès*. Le savoir historique a pour efficace de problématiser, de casser les constances, le jeu consolant des reconnaissances.

Même s'il ne voyait pas de contradiction entre ces grands socles d'histoire froide et sa propre conception épistémologique en faveur d'une conception discontinuiste de l'histoire des sciences empruntée à Bachelard et à Canguilhem, Michel Foucault a fortement contribué au retour de l'événementialité. Sa critique radicale de toute temporalité continuiste, de toute absolutisation et naturalisation des valeurs a permis de développer une attention aux césures propres à l'espace discursif entre des *épistémès* séparés par des lignes de faille qui ne permettent plus de recoudre de fausses constances ou des permanences illusoires : « Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu constant des reconnaissances »⁴⁶. Michel Foucault se disait être un positiviste "heureux", pratiquant l'évitement nietzschéen des recherches en termes de causalité ou d'origine et s'attachant au contraire aux discontinuités, au descriptif des positivités matérielles, à la singularité de l'événement : « L'histoire effective fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. »⁴⁷.

Ce décentrement de l'homme, sinon sa dissolution, induit un autre rapport à la temporalité, à l'historicité : sa pluralisation et son immobilisation, ainsi qu'un déplacement du regard sur les conditions extérieures qui déterminent les pratiques humaines : « L'histoire de l'homme sera-t-elle plus qu'une sorte de modulation commune aux changements dans les conditions de vie (climats, fécondité du sol, modes de culture, exploitation des richesses), aux transformations de l'économie (et par voie de conséquence de la société et des institutions) et à la

⁴² - *Ibid.*, p.207.

⁴³ - Michel Foucault, *Actes du Colloque de Royaumont : Nietzsche, Freud, Marx*, 1964, Paris, Minuit, 1967, p.189.

⁴⁴ - Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 396-397.

⁴⁵ - *Ibid.*, p. 353.

⁴⁶ - Michel Foucault, *Hommage à Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 160.

⁴⁷ - *Ibid.*, p. 161.

succession des formes et des usages de la langue ? Mais alors l'homme n'est pas lui-même historique : le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même »⁴⁸.

L'homme subit donc des temporalités multiples qui lui échappent, il ne peut dans ce cadre être sujet, mais seulement objet de purs événements extérieurs à lui. La conscience est alors l'horizon mort de la pensée. L'impensé n'est pas à rechercher au fond de la conscience humaine, il est l'Autre par rapport à l'homme, à la fois en lui et hors de lui, à côté de lui, irréductible et insaisissable : « dans une dualité sans recours »⁴⁹. L'homme s'articule sur le déjà-commencé de la vie, du travail et du langage, et trouve donc closes les voies d'accès à ce qui serait son origine, son avènement.

Pour Foucault la modernité se situe là, dans la reconnaissance de cette impuissance et de l'illusion inhérente à la théologie de l'homme du *cogito* cartésien. Après avoir fait descendre le héros et fétiche de notre culture de son piédestal, Foucault s'en prend à l'historicisme, à l'histoire comme totalité, comme référent continu. L'histoire foucauldienne n'est plus description d'une évolution, notion empruntée à la biologie, ni le repérage d'un progrès, notion éthico-morale, mais l'analyse des transformations multiples à l'oeuvre, repérage des discontinuités, comme autant de flashes instantanés. Le renversement de la continuité historique est le corollaire nécessaire du décentrement du sujet : « L'être humain n'a plus d'histoire ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve en son être propre, tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogènes (...) L'homme qui apparaît au début du XIX^e siècle est déshistoricisé »⁵⁰. La conscience de soi se dissout dans le discours-objet, dans la multiplicité d'histoires hétérogènes.

III- Artefacts calendaires et périodes

III-1. Les calendriers

La mise au point de calendriers relève d'une opération humaine de classement pour penser le temps afin de conserver en mémoire une mise en ordre du monde. Penser le temps présuppose donc la corrélation entre dénomination et datation. Selon Durkheim, le calendrier « exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité »⁵¹. Il en résulte un invariant anthropologique par lequel l'homme a besoin d'appivoiser le temps en unissant passé, présent et futur. L'ancrage identitaire porté par chacune des temporalités aide à comprendre les résistances à toute modification de calendrier. Si le calendrier se réfère à un rythme naturel, celui observé du mouvement cyclique apparent des astres autour de la terre, il n'est pourtant pas seulement affaire d'astronomie, mais il reflète la civilisation qui se donne ainsi des repères fixes par-delà les fluctuations du temps. Le type de calendrier est donc un bon moyen de lire la singularité civilisationnelle qui lui a donné naissance : « l'aspect horoscopique des calendriers chaldéens, l'implacabilité mécanique des calendriers précolombiens, la signification politique du calendrier chinois, la soumission absolue de l'islam au cycle lunaire... »⁵². Les anciens Grecs distinguaient l'instant, le *kairos* du temps qui se déroule en continu dans la durée, le *chronos*. Par contre en Afrique, le temps et l'espace ne relèvent que d'une seule catégorie car ils sont considérés comme des manifestations de la vie biologique qui trouve sa source en Dieu. Il en résulte que pour l'Africain, le temps est substrat, substance non divisible en tranches séparées : « En Afrique, le temps ne passe pas... Quand un Occidental y parle de vaincre le temps, de tuer le temps, chacun pense que c'est un vouloir démentiel... L'Africain vit dans un temps immobile, une durée intemporelle. »⁵³

⁴⁸ - Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p.380.

⁴⁹ - *Ibid.*, p.337.

⁵⁰ - *Ibid.*, p.380.

⁵¹ - Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 15.

⁵² - Louis Molet, dans Jean Poirier, « Histoire du comput et de quelques calendriers », *Histoire des moeurs*, Paris, Gallimard, 1990, p. 182.

⁵³ - *Ibid.*, p. 188.

La calendrier est un système arbitraire de division du temps dont la base est l'année et dont les subdivisions sont le mois, la semaine et le jour. Mais là encore les variations entre civilisations sont importantes. Marcel Mauss a noté par exemple que les Esquimaux, avant leur contact avec l'Occident, n'avaient pas de véritable calendrier. Leur vie était rythmée autour du long hiver arctique au point qu'un seul terme, *oukiok*, exprimait à la fois l'idée de l'hiver et de l'année. De leur côté, les Yakoutes de l'Est de la Sibérie comptaient deux années pour une, décomposées en une année courte englobant le printemps et l'été et une année longue : l'hiver. Dans ces régions frontalières de l'oekoumène, le nom des mois évoque chaque fois un phénomène naturel. Le mois de mars-avril est ainsi nommé le mois de la lotte ; mai-juin est le mois de la naissance des rennes, juin-juillet le mois des crues, juillet-août, celui des moustiques.

Les plus anciens calendriers sont les calendriers chaldéens qui viennent de Mésopotamie et dont l'usage s'est étendu de 2450 av. J.-C à 605 av. J.-C. Le calendrier qui devient le repère universel à l'heure de la mondialisation est le calendrier grégorien, élaboré à l'initiative du Concile de Trente. Le pape Grégoire XIII remédie alors à l'inconvénient du calendrier julien qui avait duré pas moins de 16 siècles, mais dont l'année tropique étant inférieure de 11 minutes et 4 secondes à l'année moyenne, laissait apparaître un décalage de 0,7 jour par siècle. Par la bulle *Inter gravissimas* Grégoire XIII décide que le lendemain du 4 octobre sera le 15 octobre, ce qui permettait de rattraper le décalage de 10 jours accumulé.

La transformation grégorienne a été un succès dans la mesure où elle a été adoptée par plus de 150 pays au cours du XX^e siècle. Pourtant, les tentatives de rationalisation ou de changement trop brutal de calendrier se sont en général heurtées à des résistances telles qu'elles ont échoué assez rapidement. Il en a été ainsi après la Révolution française avec l'adoption du calendrier révolutionnaire. Le 22 septembre 1792, lendemain de l'abolition de la royauté, la convention nationale décide que tout texte officiel sera daté de l'An I de la République et l'on désigne une commission présidée par un mathématicien, pédagogue et montagnard, Charles-Gilbert Romme pour étudier la mise en place d'un nouveau calendrier. Tout le débat porte sur la manière de passer d'une scansion du temps dite naturelle à une organisation rationnelle de celui-ci. C'est ainsi qu'à l'organisation en semaines en sept jours, tournant autour de la journée de culte du dimanche, les révolutionnaires substituèrent le décadi, avec une volonté à la fois de décimaliser la mesure du temps en la rattachant à l'unité des poids et mesures et de lui donner un caractère purement civil, détaché de ses connotations religieuses. Puis vient le débat sur la nomenclature des mois qui aboutit à l'adoption du projet de Fabre d'Eglantine avec une année qui commence le 22 septembre : Vendémiaire, Brumaire, Frimaire, Nivôse, Pluviôse, Ventôse, Germinal, Floréal, Prairial, Messidor, Thermidor, Fructidor.

Au XIX^e siècle, le philosophe Auguste Comte élabore à son tour un projet de calendrier rationnel et préconise un calendrier dit fixe : l'année comptant 13 mois de 28 jours ou 4 semaines. Puis, c'est l'URSS en 1923 qui est animée du même désir de rupture radicale avec le passé et entend le signifier par l'adoption d'un calendrier dit « éternel », ce calendrier comportant 12 mois de 30 jours et 5 jours épagomènes fériés pour commémorer les hauts faits de la Révolution d'Octobre. Comme pour la Révolution française, cette transformation sera un échec, ne s'imposant jamais, elle sera définitivement abandonnée en 1940.

III-2. L'organisation calendaire : la période

La périodisation pose d'autres problèmes car elle n'appartient pas à la vie quotidienne et à l'organisation vécue du temps par les acteurs. Elle est doublement un artefact, aussi arbitraire que le calendrier car elle redouble son caractère de construction intellectuelle, d'instrument heuristique par le fait qu'elle est construite par l'historien pour rendre les faits sinon intelligibles, du moins pensables. La périodisation est en fait à la fois une hypothèse selon laquelle l'on postule une idée de collectif humain marqué par un esprit du temps, le *Zeitgeist*, forme d'homogénéité, qu'elle soit culturelle ou économique, mais qui n'est considérée que comme un moment à la durée limitée et en même temps elle est considérée comme un outil de la pensée : « L'historiographie sépare d'abord son présent d'un passé. Mais elle répète partout le geste de

diviser. Ainsi sa chronologie se compose en périodes (par exemple Moyen-Age, Histoire moderne, Histoire contemporaine) entre lesquelles se trace chaque fois la décision d'être autre ou de n'être plus ce qui a été jusque-là (la Renaissance, la Révolution). A tour de rôle, chaque nouveau temps a donné lieu à un discours traitant comme mort ce qui précédait, mais recevant un passé déjà marqué par des ruptures antérieures. La coupure est donc un postulat de l'interprétation (qui se construit à partir d'un présent) et son objet (des divisions organisent les représentations et à re-interpréter). Le travail déterminé par cette coupure est volontariste. Dans le passé dont il se distingue, il opère un tri entre ce qui peut être compris et ce qui doit être oublié pour obtenir la représentation d'une intelligibilité présente.»⁵⁴ Insistant sur ce caractère de construction intellectuelle, Michel de Certeau rappelle la singularité occidentale de ces constructions de périodes discontinues, contrastant avec la manière dont en Inde les formes nouvelles ne chassent pas les anciennes, mais au contraire viennent se lover en elles dans un empilement stratifié. Un procès de coexistence et de réabsorption est au contraire le « fait cardinal » de l'histoire indienne ⁵⁵.

L'historien français Robert Bonnaud a récemment insisté sur l'importance de la contribution historique dans ce domaine au point qu'il a mis au point tout un système de l'histoire fondé sur l'enchevêtrement de plusieurs types de périodisations caractérisant la manière dont fonctionne la noosphère, la sphère de l'esprit d'un monde subdivisé en 3 niveaux : l'hylosphère (la matière), la biosphère (la vie) et la noosphère (l'esprit) ⁵⁶. Bonnaud distingue 3 niveaux dans la noosphère : le domaine de l'invention, celui de l'innovation ou de l'action et enfin celui de l'expansion qui renvoie à l'activité. C'est en fonction de la dominante de tel ou tel niveau qu'il élabore des périodisations valides pour l'ensemble de l'humanité par-delà les différences civilisationnelles. Le réel se trouve ainsi élucidé à l'intérieur de modèles complexes. Par exemple, l'étape 2 dite l'époque moderne et qui s'étend du XV^e siècle à 1914 est, selon Bonnaud, marquée par des innovations circulationnistes et technicistes, les innovations socio-politiques y comptent moins que les innovations technologiques et les innovations polistes sont davantage verticalistes qu'horizontalistes, libertistes qu'égalitistes...

Les coupures qui établissent les diverses périodisations dans chacune des sociétés portent en elles-mêmes des fondements interprétatifs. Mais on a pu penser au siècle de l'historisme allemand, avec Von Ranke, que chaque période portait en elle-même sa tendance et faisait ainsi époque. C'est ce que signifie Von Ranke en 1852 dans une lettre à Maximilien II. En fait, non seulement la période est un artefact, mais de plus elle est traversée par une contradiction interne, à la fois nécessaire et insoluble, ce qui en constitue sa dimension aporétique, car la notion de période vaut par elle-même et en même temps, il faut la penser dans un enchaînement, à l'intérieur d'un *continuum*.

C'est au XIX^e siècle, qualifié de « siècle de l'histoire » en Allemagne et en France, que la période perd de son caractère téléologique et n'est plus envisagée à l'intérieur d'une chronosophie, mais conçue comme simple outil d'organisation de la chronologie. Lorsque les maîtres de l'école méthodique, Langlois et Seignobos se font les avocats de l'usage de la notion de période, ils l'envisagent comme simple artefact : « C'est un besoin, dans toute étude de faits successifs, de se procurer quelques points d'arrêt, des limites de commencement et de fin, afin de pouvoir découper des tranches chronologiques dans la masse énorme des faits. Ces tranches sont les périodes ; l'usage en est aussi ancien que l'histoire... Ce sont les événements qui fournissent le moyen de les délimiter. » ⁵⁷ Cette conception implique que la périodisation est une notion arbitraire élaborée par l'historien de métier, d'autant que la notion d'événements-tournants qui constituent les cadres de ces périodisations est variable en fonction du système d'interprétation et donc du domaine valorisé par l'historien dans le tout englobant de la temporalité. Pour ce qui est

⁵⁴ - Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 10.

⁵⁵ - Louis Dumont, *La civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, Cahiers des *Annales*, 1964, p. 31-54.

⁵⁶ - Robert Bonnaud, *Le système de l'histoire*, Paris, Fayard, 1989.

⁵⁷ - Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, rééd. Kimé, 1992, p. 204-205.

de l'école méthodique, le niveau qui détermine les scansion des périodes se situe pour l'essentiel, ce qu'on lui reprochera beaucoup par la suite, au plan politique. L'impossibilité de réaliser le rêve de Michelet qui était de réussir une résurrection totale du passé rend nécessaire l'acte de construction du temps auquel se consacre l'historien en triant, en classant et à ce titre la notion de périodisation est la figure privilégiée qui permet de contribuer à une perte nécessaire et maîtrisée d'informations pour sa construction. La finalité de la notion de période n'est donc pas tant la mesure du temps car les scansion élaborées servent surtout à donner du sens ou plutôt des sens à partir des discontinuités repérées, des rythmes différenciés. Outil intellectuel, la notion de période va tendre ensuite à se naturaliser avec la professionnalisation et l'institutionnalisation du métier d'historien et c'est ainsi que l'on a coutume de diviser le temps entre ce que l'on dénomme déjà les « quatre vieilles » : la période antique, médiévale, moderne et contemporaine. Au tournant du siècle, les sociologues durkheimiens ont violemment pris à partie des historiens en dénonçant leur incapacité à se transformer en discipline réellement scientifique. François Simiand s'en prend aux trois idoles de la « tribu » des historiens : l'individu, la politique et la chronologie dans un article très polémique publié en 1903 dans la *Revue de synthèse historique*. Simiand entend briser le cadre des périodes en sapant ses fondements : « Henri Hauser nous donne là un pur exemple du vice radical de la méthode historique pure et simple. Toute proposition qui semble prendre plaisir à mélanger causes sociales propres, contingentes, actions individuelles reste une affirmation gratuite. »⁵⁸ Il ironise ainsi sur ce que serait une histoire économique de la France sous Henri IV, délimitée par « deux coups de poignard ».

L'école des *Annales* reprendra à son compte cette critique radicale et Marc Bloch dénoncera le caractère artificiel de ces constructions : « Tant qu'on s'en tient à étudier, dans le temps, des chaînes de phénomènes apparentés, le problème, en somme, est simple. C'est à ces phénomènes mêmes qu'il convient de demander leurs propres périodes. Une histoire religieuse du règne de Philippe Auguste ? Une histoire économique du règne de Louis XV ? Pourquoi pas : Journal de ce qui s'est passé dans mon laboratoire sous la présidence de Jules Grévy par Louis Pasteur ? Ou, inversement, Histoire diplomatique de l'Europe, depuis Newton jusqu'à Einstein ? »⁵⁹ De son côté, l'autre fondateur des *Annales*, Lucien Febvre déplore les barrières entre périodes et en tant que spécialiste du XVI^e siècle, il distingue trois XVI^e siècles différents. Plus récemment, Jacques Le Goff considère un long Moyen-Age qui naît au III^e siècle de notre ère et s'achève au XIX^e siècle, période marquée par un même niveau technologique, celui du moulin à eau, une société rurale marquée par les famines, et l'importance du christianisme dans l'organisation de la vie sociale : « Sur des choses fondamentales qui vont de la technique à la culture, il y a une unité relative sur cette longue durée. »⁶⁰

III-3. La longue durée braudélienne et la pluralisation du temps.

L'apport de Fernand Braudel au plan du découpage du temps est de différencier trois temporalités de nature différentes. Il propose de réorganiser l'ensemble des sciences sociales autour d'un programme commun qui aurait pour référent essentiel la notion de longue durée. Elle doit s'imposer à tous et puisqu'il est question de durée, de périodisation, l'historien reste roi. Braudel présente cette inflexion comme une révolution copernicienne dans la discipline historique elle-même, l'esquisse d'un renversement radical de perspective qui doit permettre à toutes les sciences de l'homme de parler le même langage : « Tout travail historique décompose le temps révolu, choisit entre ses réalités chronologiques, selon des préférences et exclusives plus ou moins conscientes. L'histoire traditionnelle attentive au temps bref, à l'individu, à l'événement, nous a depuis longtemps habitués à son récit précipité, dramatique, de souffle court. La nouvelle histoire économique et sociale met au premier plan de sa recherche l'oscillation cyclique et elle mise sur sa durée ; elle s'est prise au mirage, à la réalité aussi des montées et descentes

⁵⁸ - François Simiand, « Histoire et sciences sociales », *Revue de synthèse historique*, 1903, p. 102.

⁵⁹ - Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1974, p. 148-149.

⁶⁰ - Jacques Le Goff, *in L'histoire aujourd'hui*, Auxerre, éd. Sciences Humaines, 1999, p. 313.

cycliques des prix. Il y a ainsi, aujourd'hui, à côté du récit (ou du « récitatif » traditionnel), un récitatif de la conjoncture qui met en cause le passé par larges tranches : dizaines, vingtaines ou cinquantaines d'années. Bien au-delà de ce second récitatif se situe une histoire de souffle plus soutenu encore, d'ampleur séculaire cette fois: l'histoire de longue, même de très longue durée... »

⁶¹ Braudel se réapproprie le concept de structure qu'il emprunte à Lévi-Strauss, mais il signifie tout autre chose dans l'économie du discours braudélien. Au contraire de Lévi-Strauss, pour Braudel, la structure est bien architecture, assemblage, mais repérable dans une réalité concrète, elle est observable. Sa conception reste fondamentalement descriptive, fidèle en cela à une écriture traditionnelle de l'histoire. Il a cependant le mérite de se réapproprier la notion de structure et de lui donner une dimension temporelle : « Ces structures historiques sont décelables, d'une certaine façon mesurables : leur durée est mesure. » ⁶²

Mais la réponse historique au structuralisme ne se limite pas à l'appropriation de la longue durée, elle réalise une pluralisation de la dimension temporelle. Déjà à l'oeuvre dans la thèse de Braudel en 1949, cette pluralisation est théorisée comme modèle en 1958. Le temps se décompose en plusieurs rythmes hétérogènes qui cassent l'unité de la durée. Le temps se qualitatifise pour acquérir une intelligibilité nouvelle à plusieurs niveaux. L'architecture braudélienne s'articule autour de trois temporalités différentes, trois paliers différents : l'événementiel, le temps conjoncturel, cyclique et, enfin, la longue durée. On peut ainsi distinguer des étages différents du temps et des décalages entre les diverses temporalités.

Si Braudel pluralise la durée, il n'en est pas moins partisan d'une visée historique qui se donne pour ambition de restituer une dialectique de ces temporalités, de les référer à un temps unique. Événements, conjonctures, longue durée restent solidaires. Si l'unité temporelle se subdivise en plusieurs niveaux, ces derniers restent liés à une temporalité globale qui les réunit dans un même ensemble. Il prend ainsi ses distances avec le temps multiple et sans épaisseur des sociologues, mais il reste à donner un contenu au schéma tripartite braudélien, à substantiver les vitesses d'écoulement du temps. La durée ne se présente plus alors comme un donné, mais comme un construit. La nouvelle table de loi de Fernand Braudel, tripartite, est délibérément construite sans référence à une théorie quelconque et se situe au seul plan de l'observation empirique. La succession des trois temporalités ne signifie pas que Braudel accorde à chacune un poids égal. Incontestablement, il y a une temporalité causale, fondatrice de l'évolution des hommes et des choses, c'est la longue durée, et comme celle-ci se réfère à la nature, c'est cette dernière qui joue le rôle déterminant en dernière instance. On retrouve alors un discours historique à la limite de la nature et de la culture. Si Lévi-Strauss avait pour ambition de déceler les mystères de la nature humaine dans cet entre-deux qui permet la liaison entre le biologique et le psychologique, Braudel lui oppose l'irréductibilité de la nature physique, la lenteur de la temporalité géologique.

L'événementiel est renvoyé à l'insignifiance, même si ce niveau représente un tiers de sa thèse sur *La Méditerranée*. Il n'est question que d'« agitation de vagues », « tourbillons de sable », « feu d'artifice de lucioles phosphorescentes », « un décor »... La longue durée bénéficie, au regard des autres durées, d'une situation privilégiée. C'est elle qui détermine le rythme événementiel et conjoncturel et trace les limites du possible et de l'impossible, régulant les variables en deçà d'un certain plafond. Si l'événement appartient à la marge, la conjoncture suit un mouvement cyclique, seules les structures de longue durée appartiennent à l'irréversible. Cette temporalité de long souffle offre l'avantage de pouvoir être décomposée en séries de phénomènes qui se répètent, de permanences qui laissent apparaître des équilibres, un ordre général sous-jacent au désordre apparent du domaine factuel. Dans cette quête de la permanence, un statut particulier est accordé à l'espace qui semble le mieux se conformer à la notion de temporalité lente : « Il y a, plus lente encore que l'histoire des civilisations, presque immobile, une histoire des hommes dans leurs

⁶¹ - Fernand Braudel, « La longue durée », *Annales E.S.C.*, n° 4, octobre-décembre 1958 ; repris dans *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 40-50.

⁶² - Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 1979, Paris, Armand Colin, t. 2, p. 410.

rapports serrés avec la terre qui les porte et les nourrit. »⁶³ Dans ce contexte, la part de liberté de l'homme est infime, il est inexorablement pris dans les contingences d'un milieu naturel, d'habitudes, de gestes réguliers qui échappent à sa conscience et à sa maîtrise.

Braudel, comme Lévi-Strauss, renverse la conception linéaire du temps qui progresse vers un perfectionnement continu, il lui substitue un temps quasi-stationnaire où passé, présent et avenir ne diffèrent plus et se reproduisent sans discontinuité. Seul l'ordre de la répétition est possible, il privilégie les invariants et rend illusoire la notion d'événement : « Dans l'explication historique telle que je la vois, c'est toujours le temps long qui finit par l'emporter. Négateur d'une foule d'événements. »⁶⁴

III-4. La mise en série du temps

Sous l'influence de la possible quantification du matériau historique, grâce à l'ordinateur, on a mis en avant une approche nouvelle du temps de l'historique, l'histoire sérielle, ainsi qualifiée par Pierre Chaunu. Celle-ci est née de la possible mise en séries de faits appartenant à des ensembles homogènes dont on peut mesurer les fluctuations sur l'échelle de leur propre temporalité. A ce stade, le temps n'est plus homogène et n'a plus de signification globale. Krzysztof Pomian conceptualise cette évolution vers la pluralité temporelle, se félicitant de l'abandon par l'historien de toute chronosphie, de toute direction préétablie : « Ce sont les processus étudiés qui, par leur déroulement, imposent au temps une topologie déterminée. »⁶⁵ Pour Jacques Revel, l'histoire n'a pas à porter le deuil de l'histoire totale. Il considère que la fragmentation du savoir historique tient à l'existence d'un espace scientifique différent de celui dans lequel ont oeuvré les *Annales* des années trente aux années soixante. L'histoire totale n'aurait de validité qu'à un strict plan programmatique, mais en passant à l'expérimentation, la totalité se fragmente en une myriade d'objets singuliers à spécifier, à construire. Pour Jacques Revel, cette inflexion du discours historique est la rupture la plus fondamentale avec la période Bloch-Febvre-Braudel qui n'ont cessé de proclamer la fonction totalisante de l'histoire.

Michel Foucault applaudit dans *L'Archéologie du savoir* la mutation épistémologique qui s'accomplit en histoire avec l'école des *Annales*. Il y reconnaît la rupture avec l'histoire continuiste qu'il a théorisée dès *Les Mots et les choses* et qu'il applique à des analyses historiques concrètes, sur la clinique, la folie, la prison, la sexualité. On retrouve le même refus de la pensée de l'un, du centre, de la rupture signifiante, du tout rationnel : « Une description globale resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique-principe, signification, esprit, vision du monde, forme d'ensemble ; une histoire générale déploierait au contraire l'espace d'une dispersion. »⁶⁶ La conscience de soi se dissout dans le discours-objet, dans la multiplicité d'histoires hétérogènes. L'unité temporelle n'apparaît plus que comme un jeu factice, illusoire. Pourtant, il n'élude pas l'histoire puisqu'il la prend pour champ essentiel de ses travaux. Mais les discontinuités qu'il repère, dans la mesure où il évacue toute forme d'évolutionnisme, sont autant de figures énigmatiques. Il s'agit de véritables surgissements, déchirements dont on note les modalités et le lieu sans se poser réellement la question de leur genèse. C'est une oeuvre de remise en question du traditionnel continuisme historique : « Une pareille tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s'est formé en lui... de manière qu'apparaisse la déchirure sans chronologie et sans histoire d'où provient le temps. »⁶⁷ La discontinuité apparaît alors dans sa singularité, non réductible à un système de causalité dans la mesure où elle est coupée de ses racines.

Foucault découpe le réel en tranches d'analyse dont chaque série a son propre rythme, ses ruptures signifiantes en dehors du contexte général : « Désormais le problème est de constituer

⁶³ - Fernand Braudel, *op. cit.*, 1969, p. 24.

⁶⁴ - Fernand Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, (1949), 1976, t. 2, p. 520.

⁶⁵ - Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 94.

⁶⁶ - Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 19.

⁶⁷ - Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, op. cit.*, p. 343.

des séries. »⁶⁸ Chacune d'entre elles constitue une entité spécifique avec une chronologie propre. Il n'y a plus de centre, mais des strates. Il n'y a plus de moteur dans une évolution, mais des discontinuités dans des révolutions. Le discours historien doit se limiter au descriptif de l'objet, de la série, il devient archéologie du savoir. Ce retour au descriptif, ce rejet de la totalité intelligible empruntent pourtant un discours éminemment scientifique pour décomposer le matériau historique. Les termes foucauldien de série, discontinuité, corpus, ensemble, champs, système de relation, de transformation proviennent d'une région particulière du savoir scientifique : la mathématique, la logique physicienne et à la filiation épistémologique de l'histoire des sciences : « L'important, c'est que l'histoire ne considère pas un événement sans définir la série dont il fait partie. »⁶⁹

III-5. Quelques connecteurs de la périodisation : Le siècle et la génération

L'unité la plus communément utilisée et pourtant la plus étrangère aux réalités est le siècle. Cette notion est la plus a-référentielle par sa nature arithmétique. Or, son origine en Europe est récente, autour de 1560, et son essor véritable comme repère largement repris pour marquer les discontinuités du temps ne date que des années 1800, après la Révolution française. Pour penser la rupture radicale que connaît alors la France, tout en l'intégrant dans une temporalité plus longue, le siècle sert à formuler l'idée d'entrée dans un autre monde avec le nouveau siècle : « Tout ce siècle (le XVIII^e siècle), moins dix ans, est pour nous comme un autre monde... Ces hommes sont presque contemporains, et il y a des siècles entre eux et nous. »⁷⁰ C'est ainsi que, selon Daniel Milo, la Révolution a inventé le siècle⁷¹. Ce siècle nouvellement créé sert moins à offrir une cohérence synchronique qu'à déployer un récit diachronique cohérent afin d'offrir une mise en intrigue causale qui conduise à réinsérer l'événement révolutionnaire dans une durée plus longue. L'unité du siècle se voit donc d'emblée attribuer deux fonctions qui peuvent sembler contradictoires et qui sont de fait en tension : d'une part penser la discontinuité et d'autre part rendre possible et pensable la longue durée. En fait, on retrouve simplement le souci de toute périodisation qui est d'articuler l'unique et le répétitif ainsi que le déterminé et l'indéterminé.

Le caractère d'unité a-référentielle de la notion de siècle a vite été confrontée à la complexité d'un réel historique et de coupures qui ne venaient pas coïncider avec ce mode de découpage arbitraire. Les décalages sont tels que l'on en est arrivé à pratiquer ce que Milo appelle l'accordéonisation des siècles qui peut revêtir diverses formes. On a pu ainsi respecter en gros le cadre des 100 ans, mais en jouant sur ses frontières avec quelques décalages comme c'est le cas dans les scissions reconnues comme majeures dans l'histoire de la France : 1214, 1515, 1610, 1715, 1815, 1914. On a pu aussi, à l'égal de Fernand Braudel à propos du XVI^e siècle, jouer sur le rallongement du siècle et le raccourcissement des autres siècles, en présentant un XVI^e siècle qui englobe à la fois le XV^e et le XVII^e siècle.

L'autre grand connecteur de plus en plus en usage en histoire est la notion de génération qui permet aussi de jeter un pont entre le temps cosmologique et le temps intime. La première mention de cette notion semble être sous la plume d'Héraclite qui la définissait comme l'espace de temps entre deux générations, autour d'une trentaine d'années, soit le temps au cours duquel le père voit son fils devenir capable d'engendrer. D'un phénomène individuel, la notion va recouvrir une dimension collective comme métaphore et désigner aussi la participation différentielle et souvent décalée de l'individu au groupe : « Ainsi, l'origine de génération est continuiste -transmission génétique de père en fils. Mais son emploi dominant en sociologie, anthropologie, histoire, est discontinuiste. »⁷² Ce glissement de sens vers la désignation d'une

⁶⁸ - Michel Foucault, *op. cit.*, 1969, p. 15.

⁶⁹ - Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.57.

⁷⁰ - Augustin Thierry, *Dix ans d'études historiques*, Paris, Garnier, 1834, p. 271-272.

⁷¹ - Daniel S. Milo, *Trahir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

⁷² - *Ibid.*, p. 181.

discontinuité tient en fait au caractère d'instrument de périodisation qu'est devenue cette notion. Comme pour le siècle, le grand moment d'usage de cette notion vient de l'après discontinuité qu'a constitué la Révolution française et c'est ainsi que l'école d'historiens qui est immédiatement adossée à l'événement révolutionnaire dans les années 1820-1850 est celle de la « génération » des romantiques : Augustin Thierry, Benjamin Constant, François Guizot, Jules Michelet...

Dilthey s'était attaché à cette notion de suite de générations comme phénomène intermédiaire entre le temps extérieur et intérieur. Bien évidemment, cette notion renvoie à une réalité biologique, mais elle revêt aussi un caractère culturel tout à fait essentiel pour marqueur du temps historique. La génération s'efforce de rassembler, comme la notion de siècle, un collectif humain autour d'un réseau d'influences communes. Karl Mannheim, pour montrer qu'il y a de l'hétéronomie, complexifie la notion de génération en ajoutant le critère de nature sociologique de disposition qui tient compte de ce qui pèse sur la pensée et l'agir de contemporains et qui est divers selon la position, la localisation dans la société. La notion de génération permet donc de connecter le temps public et le temps privé, en même temps qu'elle atteste de la dette, au-delà de la finitude de l'existence, par-delà la mort qui sépare les ancêtres des contemporains. La notion de génération est de plus en plus utilisée comme critère de périodisation dans la phase actuelle où l'on s'attache davantage au vécu des acteurs de l'histoire et où l'étude historique devient de plus en plus indissociable de l'étude mémorielle. On lui trouve de plus en plus une vertu périodisante et cela se vérifie avec la vogue récente pour des périodisations plus courtes que le siècle comme les rythmes décennaux : les Twenties, les Sixties....

IV- Une herméneutique de la conscience historique : Le temps feuilleté

IV-1. L'herméneutique heideggerienne du temps

Avec l'herméneutique heideggerienne, s'opère le passage d'une conception encore réduite de l'herméneutique, simple épistémologie des sciences de l'esprit selon Dilthey, à une pensée qui vise une ontologie du comprendre chez Heidegger, dans *Sein und Zeit*⁷³. Selon Heidegger, le temps n'est pas à chercher dans une extériorité, mais en nous-mêmes, dans cet étant que Heidegger désigne par le *Dasein*. « Le *Dasein* qui est à chaque fois « mien » -au sens où il se définit de manière constitutive comme un « je suis » - n'est donc pas simplement *dans* le temps compris comme ce en quoi se déroulent les événements du monde, c'est le temps qui est au contraire la *modalité* propre de son être »⁷⁴. Il n'y a donc pas pour Heidegger de distinction possible entre un temps dans son écoulement spécifique et de l'autre les modalités de la conscience du temps, mais un seul et unique processus de temporalisation.

Heidegger tente de résoudre la double aporie du temps, selon que l'on se situe sur le versant du temps intime avec Augustin et Husserl ou sur le versant cosmologique avec Aristote et Kant. La notion de l'être-là, du *dasein*, donne la possibilité de dépasser l'opposition traditionnelle entre le monde physique et le monde psychique. Heidegger offre trois prolongements féconds à la réflexion sur la temporalité. En premier lieu, il envisage la question du temps comme totalité enveloppée dans la structure fondatrice du *Souci*. En second lieu, il relie les trois dimensions du temps - passé, présent, devenir - dans une unité *ek-statique*, processus commun d'extériorisation. En troisième lieu, « le déploiement de cette unité ek-statique révèle à son tour une constitution que l'on dirait feuilletée du temps, une *hiérarchisation* de niveaux de temporalisation, qui requiert des dénominations distinctes : *temporalité, historicité, intra-temporalité* »⁷⁵ Heidegger situe dans le *Souci* lui-même le principe de la pluralisation du temps, sa décomposition en passé, présent, futur. Le *Souci*, au sens philosophique moderne, se réfère d'abord à l'intentionnalité chez Husserl : « Toute conscience est conscience de quelque chose ». Chez Heidegger, l'intentionnalité devient le *Souci* comme structure *a priori* (existential) et totale du *Dasein*, l'être-là. Le *Souci* (*Sorge*) est

⁷³ - Martin Heidegger, *Etre et Temps* (1927), Paris, Gallimard, 1964.

⁷⁴ - Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 19.

⁷⁵ - Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, tome 3, Paris, Le Seuil, 1985 ; rééd. coll. « Points-Seuil », p. 116.

l'embarras qui tente de saisir ses propres traits existentiels. Heidegger aura donc accordé à la dimension du devenir une prévalence sur les deux autres relations au temps. Son intention est d'échapper à deux écueils classiques de la pensée historique : d'une part envisager les phénomènes historiques d'emblée comme phénomènes appartenant à la sphère publique et d'autre part, en séparant le passé de son futur, réduire l'histoire à une simple rétrospection.

IV-2. Le futur du passé

Mais cette démarche se heurte cependant à ce que Ricoeur qualifie d'aporétique de la temporalité, qui reste incapable de trouver les médiations adéquates pour penser ensemble le temps cosmologique et le temps intime, en termes heideggériens, le temps vulgaire de la quotidienneté des sciences et le temps intime du *dasein* : « Si l'on met l'accent sur les deux extrêmes de cette promotion de sens, l'être-pour-la-mort et le temps du monde, on découvre une opposition polaire, paradoxalement dissimulée à travers le processus herméneutique dirigé contre toute dissimulation : d'un côté le temps mortel, de l'autre le temps cosmique »⁷⁶.

Il reste à trouver des médiations imparfaites, ouvertes, inachevées pour penser l'articulation d'un temps du dehors et d'un temps du dedans. C'est ce que permet la formulation de deux catégories formelles élaborées par Reinhart Koselleck lorsqu'il oppose la tension existante entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente, catégories valides pour penser le temps à l'échelle universelle, tout en rendant compte de la diversité de son vécu. Ce sont des catégories transcendantales, offrant les conditions de possibilité de penser le temps : « Il s'agit là de catégories de la connaissance susceptibles d'aider à fonder la possibilité d'une histoire. »⁷⁷ Le terme d'espace évoque la multiplicité des parcours possibles. La notion d'expérience renvoie autant au passé qu'au présent, c'est le passé actuel, le passé rendu présent dans lequel se rejoignent aussi bien des éléments de rationalité que des comportements inconscients à l'oeuvre, à l'insu de l'agir historique. Quant à l'attente, elle n'est pas non plus séparable du présent, sans en être le prolongement linéaire. Elle est un futur-rendu-présent, tourné vers un pas-encore. Il en résulte une structure feuilletée du temps qui ne correspond plus du tout à la linéarité jusque-là postulée : « Chronologiquement, l'expérience saute des pans entiers de temps, elle ne crée pas la moindre continuité au sens d'une présentation additive du passé. Elle est plutôt comparable au hublot d'une machine à laver, derrière lequel apparaît de temps à autre telle pièce bariolée du linge contenu dans la machine. »⁷⁸ C'est la tension même entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente qui engendre le temps historique. On passe alors de l'autoritarisme du temps linéaire au temps à la carte et le temps, élément majeur dans l'organisation d'une vision du monde, participe de l'expérience du monde, ne pouvant être isolé ni de la perception ni de l'action, à la fois condition de l'analyse et objet de celle-ci. Le rapport entre présent et passé s'en trouve déplacé dans la mesure où la distance temporelle qui sépare le passé du présent n'est plus conçue comme un intervalle mort, mais au contraire comme constitutif d'un espace d'expérience qui renvoie à l'agir dans un présent et peut donc impulser, en revisitant des possibles non avérés, une transmission génératrice de sens.

Il en résulte une toute autre approche de l'événementialité historique qui se trouve placée sous le registre de l'agir et sous l'égide du concept d'initiative chez Paul Ricoeur qui soustrait ainsi le présent au prestige de la présence au sens optique du terme et définit la notion même d'événement en dépassant la fausse querelle entre longue durée et temps court. Entre sa dissolution et son exaltation, l'événement subit une métamorphose qui tient en effet à sa reprise herméneutique. Réconciliant l'approche continuiste et discontinuiste, Paul Ricoeur propose de distinguer trois niveaux d'approche de l'événement : « 1. Événement infra-significatif ; 2. Ordre et règne du sens, à la limite non-événementiel ; 3. Émergence d'événements supra-significatifs,

⁷⁶ - *Ibid.*, p. 173-174.

⁷⁷ - Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, Paris, EHESS, 1990, p. 308.

⁷⁸ - *Ibid.*, p. 312.

sursignifiants »⁷⁹. Le premier emploi correspond simplement au descriptif de "ce qui arrive" et évoque la surprise, le nouveau rapport à l'institué. Il correspond d'ailleurs aux orientations de l'école méthodique de Langlois et Seignobos, celui de l'établissement critique des sources. En second lieu, l'événement est pris à l'intérieur de schèmes explicatifs qui le mettent en corrélation avec des régularités, des lois. Ce second moment tend à subsumer la singularité de l'événement sous le registre de la loi dont il relève, au point d'être aux limites de la négation de l'événement. On peut y reconnaître l'orientation de l'école des *Annales*. A ce second stade de l'analyse, doit succéder un troisième moment, interprétatif, de reprise de l'événement comme émergence, mais cette fois sursignifiée. L'événement est alors partie intégrante d'une construction narrative constitutive d'identité fondatrice (la prise de la Bastille) ou négative (Auschwitz). L'événement qui est de retour n'est donc pas le même que celui qui a été réduit par le sens explicatif, ni celui infra-signifié qui était extérieur au discours. Il engendre lui-même le sens : « Cette salutaire reprise de l'événement sursignifié ne prospère qu'aux limites du sens, au point où il échoue par excès et par défaut : par excès d'arrogance et par défaut de capture ». ⁸⁰ La valorisation de la trace interprétative, des métamorphoses successives de sens nous conduit à mettre en relation le temps chronique de Benveniste avec une dialectique des relations entre histoire et mémoire autour de la question de la cohérence, de l'identité narrative. On peut à ce titre parler d'événements de longue durée à partir d'une databilité originaire qui tient lieu d'expérience vive comme en Occident la Renaissance, la Réforme, la Révolution française. Le parcours narrativisé qui nous fait parvenir ces événements fondateurs jusque dans notre présent est tributaire de la notion de « portée » telle que l'a défini Ankersmit⁸¹, comme notion qui exprime la persistance des effets de l'événement loin de sa source et se trouve corrélatrice de la portée du récit lui-même dont l'unité de sens perdure. La visée intentionnelle du récit transite donc à travers l'explication en direction de la réalité attestée : c'est un chemin qui conduit de la représentation à ce que Paul Ricoeur qualifie de représentance. Les périodes s'entrelacent alors au rythme de la capacité fluctuante des méta-récits à devenir constitutif du lien social et pour l'analyste historien, conscient aujourd'hui du caractère d'artéfact des repères et outils qu'il utilise, il ne peut que renoncer à quelque position de surplomb et lui substituer un impératif réflexif d'une histoire au second degré qui s'attache au vécu des civilisations plurielles et à la diversité des échelles d'analyse en fonction des divers ordres de grandeur valorisés dans telle ou telle société, entrecroisant ainsi la pluralité des mondes d'action avec l'échelle mobile des régimes temporels.

⁷⁹ - Paul Ricoeur, *Raisons pratiques*, n° 2, 1991, p. 51-52.

⁸⁰ - *Ibid.*, p. 55.

⁸¹ - K. Ankersmit, *Narrative Logic : A Semantic Analysis of the Historian's Language*, 1983.