I.

Aion et Chronos.

Nouvelles thèses sur le concept de l'histoire

Nemo sibi persuadeat... fieri posse ut accurata scientia ratio temporum
comprehendatur quae profecto alucinatio est.

Eusèbe, *Chronicarum canonum libri duo*.

Ô histoire, ô histoire, qu'es-tu donc ?

G. E. Lessing, *Cinquième dialogue pour les francs-maçons*.

Tu connais mon vieux projet : trouver la saga de l'histoire mondiale.

L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*.

1. L'histoire, telle que nous la connaissons et la pratiquons, est un concept essentiellement chrétien. « Le christianisme, écrivait Marc Bloch dans ce qui tient lieu de testament spirituel, *Apologie pour l'histoire*, est une religion d'historiens. D'autres systèmes religieux ont fondé leurs croyances et leurs rites sur une mythologie en quelque sorte extérieure au temps humain ; les livres sacrés des chrétiens sont des livres d'histoire et leurs liturgies commémorent, à travers les épisodes de la vie terrestre d'un Dieu, les fastes de l'Église et des saints. Le christianisme est également historique d'une autre manière, peut-être encore plus profonde : situé entre la Chute et le Jugement, le destin de l'humanité apparaît à ses yeux comme une longue aventure, dont chaque vie individuelle, chaque « pèlerinage » singulier constitue le reflet ; c'est dans la durée - et donc dans l'histoire - que se déroule l'axe central de toute méditation chrétienne, le grand drame du Péché et de la Rédemption » (Bloch, p. 38).

Il n'est donc pas surprenant que l'histoire ait été pendant des siècles l'apanage des moines et des théologiens. Même la méthode de la philologie historique a été inventée au XVII^e siècle par un moine bénédictin, Jean Mabillon. Lorsque les Lumières s'en sont emparées, la faible résistance des théologiens aurait dû les rendre plus prudents. Car l'histoire est devenue le cheval de Troie par lequel la théologie a pénétré dans la citadelle de la raison.

Les fêtes du calendrier liturgique chrétien, comme Pâques et Noël, tout à fait similaires aux fêtes civiles, célèbrent et commémorent avant tout des faits historiques et non des événements métahistoriques ou légendaires. La résurrection du Christ, dit le message pascal de Benoît XVI en 2009, « n'est pas une théorie, mais une réalité historique révélée par l'homme Jésus-Christ à travers sa « Pâque » [...]. Ce n'est ni un mythe ni un rêve, ce n'est ni une vision ni une utopie, ce n'est pas un conte, mais un événement unique et irremplaçable ». La spécificité du calendrier chrétien est qu'il organise le temps historique en référence à des événements qui sont eux-mêmes pleinement historiques.

En soulignant la marque théologique de la conception moderne de l'histoire, nous ne voulons évidemment pas nier que la pensée historique, comme l'a montré Mazzarino, est née en Grèce dès le VI^e siècle avant J.-C. et que, par conséquent, une opposition trop nette entre l'histoire ancienne et l'histoire moderne doit être soumise à des limitations et à des réserves de diverses natures ; comme cela devrait apparaître

clairement au fil de la lecture, l'opposition concerne ici un point précis et pourtant non négligeable : la constitution du paradigme du temps historique en tant que tel.

Un indice de la marque théologique inhérente à l'histoire telle que nous la connaissons est la double signification - à la fois objective et subjective - du terme dans les langues modernes : si *bistorta* désignait en grec uniquement l'enquête historique, l'historiographie et non son objet, à partir d'un certain moment, le terme désigne de manière homonyme à la fois la pratique de l'historien et l'objet sur lequel il travaille, à la fois la *historta rerum gestarum* et les *res gestae* (Toynbee notait à juste titre à cet égard que le titre d'Hérodote *hystories apodexis* devrait être traduit par *The exhibition of inquiry*). Mais cet objet lui-même, en raison de la marque théologique qui le définit, se scinde à son tour en une série purement quantitative d'événements et en un caractère qui les constitue qualitativement comme « historiques » (dans la perspective théologique : l'histoire profane et l'histoire du salut, qui attribue un sens et une direction à un temps et à des événements qui en sont dépourvus en eux-mêmes ; dans sa version sécularisée : l'idée d'un progrès et d'un sens de l'histoire). Lorsque Hegel écrit que les deux significations du terme « histoire » renvoient à une unité qui n'est pas seulement une contingence extérieure et que « le récit de l'histoire fait son apparition en même temps que les faits et les événements historiques proprement dits : un même fondement les fait surgir tous les deux » (Hegel, p. 54), le fondement qui est ici présumé est l'idée théologique selon laquelle l'histoire est la réalisation objective de l'esprit divin. Quant au passage de Polybe (*Histoire universelle*, I, 3, 4) dans lequel il semble que le terme *historia* désigne à la fois les *res gestae* et l'*historia rerum gestarum*, il doit être considéré avec plus d'attention : « À partir de cette époque (*kairon*), il arriva comme si (*oionei*) l'*historia* prenait la forme d'un corps (*somatoeide*) et que les pratiques italiennes et libyennes s'entremêlaient (*symplekesthai*) avec celles de l'Asie et des Grecs, et qu'il en résultait la référence (*anafora*) de toutes vers un seul but (*pros en telos*) ». En réalité, ici, le « seul *telos* » et le « comme s'il s'agissait d'un corps » ne se réfèrent pas à l'histoire objective, mais à l'enquête (*historia*) de l'historien : ce qui est décisif, c'est l'unité du récit et non la constitution d'un temps historique unique.

2. « La quarante-deuxième année du règne d'Auguste, la vingt-huitième depuis la soumission de l'Égypte et la mort d'Antoine et de Cléopâtre, lorsque prit fin la domination de Ptolémée sur l'Égypte, notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ naquit à Bethléem en Judée, au moment du premier recensement, conformément aux prophéties ». Ce passage de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (I, VI) est important non seulement parce qu'il établit la datation chronologique de la naissance du Christ, mais aussi et surtout parce qu'il confère à cet événement une connotation particulière, qui allait changer le sens de chaque événement de l'histoire humaine. Quiconque veut consigner par écrit l'histoire de la communauté chrétienne, écrit Eusèbe, doit la mettre en relation avec le début de « l'économie du Christ », c'est-à-dire avec le plan divin de la rédemption de l'humanité. Concevoir la série des événements historiques comme une *oikonomia* divine (selon les termes d'Augustin, comme *historia dispensationis temporalis divinae providentiae*) signifie en effet la constituer comme un ensemble cohérent doté d'un sens intelligible. Fixer une chronologie et, en même temps, attribuer, du fait même qu'ils s'y situent, une signification aux événements qu'elle permet de dater

: c'est seulement la conjonction de ces deux éléments qui définit l'histoire chrétienne par rapport à l'histoire classique. Désormais, dater - c'est-à-dire construire un contexte temporel continu - signifie donner un sens, et donner un sens signifie dater.

C'est dans ce contexte que s'explique l'insertion - autrement incompréhensible - du nom du préfet de Judée, Ponce Pilate, dans le symbole nicéno-constantinopolitain, dans lequel les pères ont résumé l'essence de la foi chrétienne. Il s'agissait de dater historiquement l'événement de la crucifixion et, en même temps, d'insérer l'histoire dans l'économie du salut.

Dans sa *Chronographia*, composée entre 303 et 326, Eusèbe inséra les *Canones*, un tableau synchronique de l'histoire biblique et de l'histoire païenne depuis l'époque d'Abraham jusqu'à la naissance du Christ. L'original grec a été perdu, mais la version latine de Jérôme (achevée vers 381) en a fait le fondement de toute la chronique latine ultérieure. Elle énumère 5198 ans jusqu'à la naissance du Christ et, contrairement aux chronographies précédentes d'Hippolyte et de Julius Africanus, elle ne contient aucune référence à la fin des temps. C'est pourquoi on a pu dire qu'Eusèbe a libéré la chronique chrétienne du millénarisme (Von den Brincken, *passim*).

3. Vers le milieu du II^e siècle après J.-C., Julius Africanus compose en grec en Palestine les six livres des *Chronographiai*, dans lesquels il se propose d'articuler chronologiquement l'histoire de l'humanité depuis la création d'Adam jusqu'à l'avènement du Christ. C'est dans cette perspective qu'il doit réussir à synchroniser les données de la chronologie biblique avec celles de l'historiographie hellénistique rythmée selon les Olympiades. « Jusqu'aux Olympiades, écrit-il, les Grecs n'ont rien de précis, tout est mélangé avec autre chose et il n'y a aucun accord. Les Olympiades sont analysées avec soin par beaucoup, sur la base du fait que les Grecs divisent leurs récits non pas en larges périodes de temps, mais en périodes de quatre ans. C'est pourquoi je ne traiterai que brièvement une sélection des histoires les plus célèbres et mythiques (*mythodeis historiai*) jusqu'à la première Olympiade. Les événements suivants, je les associerai, chacun selon son époque (*syzeyxas katà chronon ecastas*), les événements de l'histoire des Juifs avec ceux des Grecs, et ce faisant, j'étudierai l'histoire des Juifs, en la mettant en relation (*ephaptomenos*) avec celle des Grecs. De cette manière, je les relierai harmonieusement (*epharmosó*). J'atteindrai mon but si, dans la mesure où je m'occuperai d'une action des Juifs, que j'étudierai comme contemporaine (*homochronou*) d'une action des Grecs, je parviendrai à montrer, par des ajouts et des suppressions, lequel des Grecs ou des Perses est contemporain (*syne-chronisen*) des événements des Juifs ».

4. Mazzarino a montré que la conception classique du temps historique s'articulait principalement autour de synchronismes (« une coordonnée de lignes droites horizontales [...] avec des lignes droites verticales » (Mazzarino 1966, II.2, p. 439) et la chronographie d'Africanus semble suivre le même paradigme. La véritable nouveauté des *Chronographiai* réside toutefois dans le fait que leur objectif n'est pas tant de raconter l'histoire de tel ou tel peuple, ou des différents peuples dans leur ensemble, comme dans les histoires universelles hellénistiques, mais plutôt de christianiser le temps, c'est-à-dire de constituer le temps historique lui-même comme un temps universel

chrétien, le soustrayant ainsi aux mythologies et aux incomplétudes des chronologies qui l'ont précédé. L'expression « temps historique », ici implicitement opposée aux « histoires mythiques », doit être comprise dans un sens technique. Elle renvoie à la distinction, déjà formulée par Varron, entre le temps inconnaissable des débuts de l'humanité (*quod propter ignorantiam vocatur «adelon»*), le temps jusqu'à la première olympiade, qui est dit «mythique» (*mythikon* - les *mythodeis historiai* d'Africain), *quia multa in eo fabulosa referuntur* et, enfin, le temps qui a suivi, qualifié d'« historique » (*quod dicitur « historikon »*, *quia res in eo gestae veris historiis continentur*).

Commentant cette tripartition, un contemporain d'Africain, Censorin, écrivait que « si l'on pouvait connaître l'origine du monde, c'est par là que l'on pourrait commencer » (*Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus!* Censorin, *De die natali*, 21, 1). Grâce au récit de la Genèse, Africain sait qu'il dispose de cette connaissance et peut donc, en synchronisant l'histoire des Hébreux avec celle des Grecs, transformer tout le temps en temps historique.

On comprend alors quel est l'enjeu décisif dans la *Chronographiav*. L'*historikon* cesse d'être - comme il l'était encore chez Varron et Censorino - un *intervallum temporis* à côté du temps inconnaissable et du temps mythique, et coïncide désormais avec le temps de l'histoire du monde. C'est pourquoi, lorsque, deux siècles plus tard, Philippe de Side compose sa *Christianiké historia* qui comprend dans ses 36 livres toute l'histoire de l'humanité, d'Adam à son époque, le titre ne fait évidemment pas référence à l'histoire des chrétiens : l'histoire - et c'est là la première prestation de la nouvelle chronologie - est en soi constitutivement homogène et « chrétienne ». La chronographie, la *temporis universi ratio*, sans laquelle, selon Bodin, « on ne peut tirer aucun fruit de l'histoire », est le passage par lequel la théologie a pénétré dans la raison historique.

C'est F. Jacoby (Jacoby, pp. 80-123) qui a inventé l'expression *spatium historicum* pour désigner l'objet de l'historiographie antique en tant que distinct des récits mythiques. Comme toujours, il faut être prudent lorsqu'on projette une terminologie moderne (même déguisée en latin) sur les auteurs classiques. Le témoignage décisif est ici celui de Diodore (IV, 1, 3) à propos d'Éphore de Cumes : « Éphore de Cumes, disciple d'Isocrate, engagé dans la rédaction des actions communes (*koinas praxeis* - pas exactement « l'histoire universelle », comme on le traduit parfois, mais les actions des différents peuples mises en relation synchrone entre elles), a omis (*yperebe*) les mythologies anciennes et a fait du retour des Héraclides l'*arché tes historias* ». Ici, le problème essentiel est celui de l'*arché*, du point de départ de la narration historique, et non, comme ce sera le cas pour les auteurs chrétiens, la constitution d'un objet particulier, le temps historique, qui remonte dans le temps jusqu'à inclure ce qui aurait été considéré par les historiens anciens comme des *archaii mythologiai*.

Dans la *Methodus ad historiarum cognitionem* de Bodin (1650), la racine théologique de la connaissance historique est encore évidente. L'histoire est triple : humaine, naturelle et divine, mais la véritable connaissance historique ne résulte que de leur articulation, dans laquelle l'histoire divine occupe une place privilégiée (*adipiscendi magnum est ab bistorta triplici adiumentum, maxime vero a divina*). La nécessité d'ordonner le temps dans une chronographie est donc réaffirmée avec force : *sine temporum ratione vix ullos*

ab historia decerpi fructus (chap. vin). La réflexion du XVII^e siècle sur l'histoire ne faisait ici que reprendre une exigence qui avait déjà été clairement exprimée au début de la patristique : « là où il n'y a pas d'ordre cohérent du temps », peut-on lire dans *l'Oratio ad Graecos* de Tatien, « il ne peut y avoir de véritable histoire » et Jérôme, dans le prologue aux *Canones* d'Eusèbe, définissait la chronologie comme « l'âme de l'histoire » (Scaligero devait se souvenir de cette définition lorsqu'il écrivait, toujours à propos d'Eusèbe, que « sans chronologie, l'histoire ne respire pas » (*sine chronologia historia non spirat*)).

5. Julius Africanus est le premier à adopter sans réserve le schéma de l'hexameron biblique. L'idée de prendre les six jours de la création comme paradigme pour calculer la durée hexamillénaire du monde était déjà présente dans le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte et chez Irénée, et, avant eux, dans l'apocalyptique juive. Mais alors que chez ces auteurs, le module hexamillénaire avait une signification essentiellement eschatologique, Julius Africanus en fait simplement le fondement d'une chronographie historique. Se basant sur le témoignage scriptural selon lequel « Pour le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour » (2 Pierre 3, 8 ; cf. Psaumes 89 (90), 4), il calcule en 6000 ans la durée de l'histoire de l'humanité et situe l'incarnation en l'an 5500, au milieu du sixième jour, laissant ainsi 500 ans entre ce moment et la Parousie. Il est essentiel pour lui que l'examen cosmique permette la constitution d'une histoire universelle, comprise comme un temps historique absolu, théologiquement constitué et orienté, à travers un commencement et une fin, selon le plan divin du salut : l'eschatologie sert à fonder l'histoire et pas seulement à en marquer la fin.

La particularité du temps chrétien est qu'il comporte un événement, l'incarnation ou la résurrection du Christ, qui marque en quelque sorte un second commencement et une anticipation de l'*eschaton*, où le temps se transforme et se contracte, car il commence à finir. Et cet événement, bien que situé au centre et non au début de la chronologie, marque l'origine du calcul, rendant nécessaire une datation rétrograde singulière à partir de lui qui rétroagit également sur le temps qui le précède, car chaque instant et chaque événement de celui-ci, constitué désormais comme temps sous la loi par rapport au temps sous la grâce, entre dans une relation typologique ou figurative avec l'avènement du Messie. L'événement messianique, bien qu'il soit, comme les autres, un fait historique, s'en distingue parce qu'il leur confère leur véritable signification, dont la datation *ante* ou *post Christum natum* est l'indicateur.

Seule la seconde venue du Christ, la *parousie*, marque la fin des temps au sens chronologique. La durée de cet intervalle, qui était nécessairement courte dans l'attente des premières communautés, s'est ensuite prolongée indéfiniment et l'Église, dans sa neutralisation progressive de l'eschatologie, a fini par aplatir le temps messianique sur le temps historique chronologique infini. D'où la revendication récurrente du temps messianique dans les mouvements chiliastiques et chez les penseurs qui, comme Benjamin, affirment avec force son hétérogénéité par rapport au temps chronologique, dont il constitue un arrêt et une interruption.

6. *Dionysius Exiguus*, Dionysius le Petit, un moine scythe actif à Rome dans la première moitié du VI^e siècle, a composé un tableau des dates de Pâques pour une période de 95 ans, conçu comme la continuation d'une liste précédente qui comptait les années, selon l'usage égyptien, à partir de l'accession de Dioclétien à l'Empire et se terminait par l'année 247 à partir de cette date. Au lieu de commencer son tableau par l'année 248 de l'ère de Dioclétien, Dionysius décida de numéroter les années à partir de l'incarnation du Christ. « Nous refusons, écrit Dionysius, de lier nos calculs à la mémoire de cet empereur impie ; nous avons plutôt choisi de désigner les périodes des années à partir de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ, afin que le début de notre espérance soit plus évident et que la cause du salut humain, c'est-à-dire la passion du Rédempteur, resplendisse avec plus de force ». L'année 248 du calendrier de Dioclétien devint ainsi l'année 532 *Domini nostri Jesu Christi*.

Dionysius ne pouvait certainement pas imaginer que sa décision allait devenir le fondement d'une nouvelle chronologie, qui allait s'imposer progressivement dans une grande partie du monde. Deux siècles plus tard, Bède le Vénérable a adopté dans son *Computus temporum* la datation dionysienne et en a abrégé la formule en *anno Domini*, encore en usage aujourd'hui. Bien que, comme cela a été remarqué, une année commençant par l'incarnation aurait dû débiter le 25 mars, soit neuf mois avant la naissance du Christ, une semaine avant le 1^{er} janvier, Bède préféra aligner sa chronologie sur le calendrier julien qui, comme notre calendrier, commençait le 1^{er} janvier.

7. Toutes les chronologies se ressemblent d'une certaine manière. Les chercheurs ont remarqué que certains des éléments qui définissent les chronographies chrétiennes se trouvent déjà dans les chronologies grecques, telles que le *Marmor Parium* et le *Chronicon Romanum*, ainsi que dans les tentatives hellénistiques de construire une histoire universelle, telles que les *Chronographiai* d'Ératosthène et la *Chronica* d'Apollodore, composée en trimètres iambiques. Dans le même sens, Mazzarino a observé que l'opposition, qui remonte à Augustin, entre le temps païen circulaire et le temps chrétien linéaire ne peut être assimilée et que des éléments de circularité sont présents dans la conception chrétienne du temps, tout comme des éléments linéaires dans la conception classique. Et si la généalogie mazzarienne de la pensée historique grecque, qui la fait remonter à la « prophétie sur le passé » d'Épiménide et à la nécessité de purifier le présent par la connaissance du passé, est correcte, alors même l'histoire chrétienne en tant qu'économie du salut n'est pas quelque chose d'absolument nouveau.

Lorsque l'on étudie un paradigme historique, cependant, la description précise de sa structure ne suffit pas ; il faut également comprendre la stratégie en fonction de laquelle il a été conçu ou utilisé. Des analogies structurelles même frappantes peuvent ainsi correspondre à des stratégies tout à fait différentes, voire incompatibles. Ni la chronologie linéaire numérisable ni l'économie du salut ne suffisent à elles seules à définir la temporalité chrétienne : celle-ci ne se constitue qu'à travers leur conjonction indissoluble, dans laquelle l'élément historico-chronographique de la datation acquiert immédiatement une valeur théologique. La décision de Denys le Petit de prendre la naissance du Christ comme point de départ de son calcul pascal ressemble ainsi sans

aucun doute à celle, deux siècles plus tôt, du proconsul Panile, gouverneur des villes grecques d'Asie, de considérer l'anniversaire d'Auguste comme « le commencement de toutes choses » ; mais Panile n'avait pas à l'esprit, contrairement aux chrétiens qui ont adopté la datation de Denys comme base du calendrier, une philosophie et une théologie de l'histoire.

Il convient de distinguer, dans cette perspective, les chronologies politiques, relatives à un magistrat en fonction, au règne d'un souverain ou à la fondation d'une ville, et les chronologies culturelles, qui ont pour but de réguler la célébration des fêtes religieuses, des chronologies théologiques et philosophiques, qui impliquent une philosophie de l'histoire.

Ainsi, à Athènes, il existait un calendrier culturel de douze mois lunaires, qui avait pour but de réguler la célébration des fêtes religieuses, et un calendrier politique de dix mois, dans lequel les dates étaient calculées à partir du nom du représentant des dix tribus qui occupait à ce moment-là la prytanie (dans les inscriptions du Ve siècle après J.-C., on trouve ainsi des formules de ce type : « Il a été décidé par le *Baule* et le peuple, lorsque Aigeis occupait la prytanie et que Neoclède était secrétaire... »). La datation romaine *ab urbe condita*, celle de Macédoine depuis la mort d'Alexandre et l'ère olympique ont également une signification politique indéniable. Dans le domaine chrétien également, il existe des chronologies qui ont une fonction purement culturelle ou politique (comme l'ère de Dioclétien mentionnée ci-dessus, utilisée principalement par les chrétiens d'Égypte) ou même apologétique, comme celles de Théophile et de Clément d'Alexandrie, qui visaient essentiellement à prouver la plus grande ancienneté de Moïse par rapport aux Grecs (qui auraient tiré leur sagesse de lui).

La chronologie que le christianisme a transmise à la modernité est, en revanche, une chronologie théologique et philosophique, car, bien qu'elle contienne des éléments présents dans les chronologies politiques et culturelles, elle les intègre dans la perspective d'une histoire universelle, dont l'intelligibilité dépend exclusivement de l'économie divine du salut. Même les chercheurs qui soulignent la dette d'Africain envers ses prédécesseurs doivent ensuite admettre (Burgess, pp. 35-37) que, bien qu'il reprenne les arguments apologétiques de Clément et de Théophile, Africain déplace les chronographies apologétiques vers un nouvel horizon. Si, d'une part, il semble ramener la chronographie chrétienne au modèle hellénistique séculaire, d'autre part, « il n'écrivait pas l'histoire grecque, romaine, égyptienne, babylonienne, juive ou tyrienne, comme c'était le cas de ses prédécesseurs, mais l'histoire chrétienne, c'est-à-dire l'histoire d'un point de vue chrétien, et non l'histoire de l'Église » (*ibid.*, p. 37). Il « oblige la chronographie chrétienne à adopter la méthode et la structure » des historiographies séculières (*ibid.*, p. 38), mais le but de ce déplacement est de construire une histoire chrétienne universelle, qui commence avec la création et se termine avec la fin du monde. Il s'agit, en d'autres termes, de situer les matériaux historiographiques, les *historoumena*, dans l'architecture chronographique chrétienne et, inversement, d'inscrire l'économie du salut dans un contexte historique. Africain crée, en d'autres termes, un *temps* chrétien, sa contribution spécifique n'est pas la construction d'une chronologie pour l'historiographie chrétienne, mais la *christianisation du temps* - ou, si

l'on veut, la temporalisation du christianisme - comme condition de la possibilité d'une histoire universelle.

8. Mazarino a observé que les langues indo-européennes connaissent deux familles de termes pour exprimer le temps : l'une qui remonte au latin *saeculum* et au grec *chronos*, qui désigne le temps numérables, et l'autre qui remonte au latin *aevum* et au grec *aion*, qui correspond au temps vécu. « *Chronos* et *Aion* prévalaient selon que l'on accentuait, dans l'intuition du temps, l'aspect de la succession arithmétique ou celui de la vitalité implicite dans la temporalité elle-même » (Mazarino, III, p. 454). L'opposition se situe en réalité également entre le temps en mouvement (*chronos*) et le temps immobile (*aion, cairos*). Ainsi, dans le *Timée* de Platon, *chronos*, le temps quantifiable, est défini comme une image mobile de *aion*, le temps éternel et indatable, et, chez Aristote, *chronos* est le nombre du mouvement, tandis que *aion* est l'accomplissement qui englobe le *chronos* de chaque homme.

Dans le monde classique, au moins jusqu'à Plotin, il est essentiel que les deux figures du temps restent distinctes et hétérogènes. Pour le christianisme, il est au contraire décisif de penser leur intersection. Le *chronos*, le temps historique numérables, n'est pas seulement une image de l'éternité : il est la réalisation du plan éternel, du « mystère » du salut décidé par Dieu. La contribution spécifique de la théologie chrétienne est, en ce sens, l'articulation du *chronos* et de l'*aion*, du temps numérable et de l'éternité, dans une « économie ». Origène peut ainsi concevoir l'histoire comme une « économie mystérieuse », à travers laquelle certains mystères sont révélés à ceux qui savent les explorer historiquement (Origène, p. 303). Le point où les deux temps coïncident est l'événement de l'incarnation, qui marque le début de l'*eschaton*, « le temps dernier » où tous les temps trouvent leur accomplissement. Le temps avant le temps eschatologique est, en effet, un temps constitutivement inachevé, qui trouve son seul sens dans le fait d'être *typos* et allégorie du temps qui s'accomplit en Christ. Dans la conception chrétienne de l'histoire, l'eschatologie n'a pas seulement une signification sotériologique, mais sert également de paradigme qui unit les deux figures du temps.

La machine historique de la modernité est donc une machine bipolaire, fondée sur la tension et l'articulation de deux temps hétérogènes : *chronos* et *aion*, temps quantitatif et numérables et temps qualitatif non numérables, temps chronologique et temps eschatologique. De temps à autre, un pôle peut prévaloir sur l'autre, mais si, comme cela s'est produit dans la modernité, l'un des pôles - *Vaion* - est supprimé, la machine historico-théologique ne peut plus fonctionner. Comme, dans la philosophie première, on parle d'une différence ontologique, nous pouvons appeler « différence eschatologique » cette scission du temps historique en deux éléments hétérogènes et pourtant étroitement articulés. Selon l'axiome freudien du retour du refoulé sous des formes pathologiques, une marque théologique ne cesse pour autant de resurgir dans la pratique historique de la modernité. Le temps éonique eschatologique, qui avait été rapidement mis de côté, réapparaît comme une exigence interne au temps chronologique, qui renvoie plus ou moins inconsciemment à un principe éponal qui le transcende et sans lequel il reste incompréhensible.

La particularité du temps « éonique » est de constituer, dans une unité conceptuelle synchronique, un certain déroulement diachronique afin d'en permettre la compréhension. Étant donné qu'une succession temporelle purement quantitative serait incompréhensible, nous continuons à l'articuler qualitativement à travers des catégories telles que « Moyen Âge, époque moderne, époque baroque, Révolution française, décadence, etc. », de sorte que la compréhension de l'histoire résulte de la dialectique entre celles-ci et les catégories chronologiques.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire la polémique qui oppose Mazzarino et Momigliano après la publication du livre de l'historien sicilien *Fra Oriente e Occidente* (1947). Dans sa critique, Momigliano reproche à Mazzarino de transformer des « problèmes fantômes » en réalités historiques. Ce n'est que sur la base de conjectures improbables que l'Orient et l'Occident, l'Asie et la Grèce peuvent être présentés comme les personnages d'un « drame spirituel ». « L'âme orientale a fait son temps, et avec elle l'âme grecque [...]. Les Grecs et les Asiatiques ne se trouvent plus aux seuils de l'histoire » (Mazzarino 1989, p. 399). L'expression « aux seuils de l'histoire » est significative : l'Orient et l'Occident, comme d'autres catégories du même genre que Mazzarino utilise souvent, se situent en dehors de l'histoire proprement dite. Précisant à juste titre qu'il s'agit en réalité d'un « problème de méthode », Mazzarino réaffirme que « le problème Orient-Occident est central dans l'histoire de l'humanité » (*ibid.*, p. 407) et que ce que Momigliano appelle les « problèmes fantômes » sont en réalité des catégories incontournables dans la recherche historique. Il s'agit ici, en dernière analyse, du contraste entre la conceptualité éonique et la conceptualité chronologique, et le fait qu'il ne soit pas possible d'éliminer complètement la première de la pratique historiographique est prouvé par le fait qu'un historien positif comme Momigliano n'hésite pas à l'utiliser lorsqu'il le juge nécessaire.

9. L'une des formes les plus singulières de cette résurgence du temps éonique est le « siècle ». Nous sommes tellement habitués à considérer comme normale la division en siècles que nous oublions que le concept de siècle dans ce sens particulier est une création relativement récente, qui apparaît pour la première fois chez Flacio Illirico, un théologien protestant d'origine istrienne qui, avec d'autres théologiens réformés, publia entre 1559 et 1574 une histoire de l'Église articulée en siècles ou *centuriae* (*Ecclesiastica historia, integravi Ecclesiae Christi ideam [...] secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens*).

L'exemple des *centuriatores* - comme ils avaient été ironiquement appelés au début - ne s'imposa que progressivement à partir du XVI^e siècle ; il est toutefois intéressant de voir comment, déjà dans leur pratique historiographique, le siècle acquiert progressivement une valeur épochéale et désigne plutôt un état synchronique qu'une simple série diachronique. Comme l'a observé le chercheur qui en a reconstitué la généalogie, « le calcul par siècles repose sur les éléments systématiques de l'histoire et non sur les éléments chronologiques » (Burkhardt, p. 27). La question est théoriquement importante car la prétention de transformer une simple convention numérique (le calcul par centaines d'années) en une réalité substantielle est, bien évidemment, dépourvue de tout fondement. (Le fait que, aujourd'hui encore, les représentants d'une discipline académique se donnent une légitimité scientifique en se déclarant candidement

spécialistes du XVe ou du XVIIIe siècle ne fait que montrer le degré d'irresponsabilité épistémologique auquel sont parvenues les sciences humaines). (Le fait que, aujourd'hui encore, les représentants d'une discipline universitaire se donnent une légitimité scientifique en se déclarant candidement spécialistes du XVe ou du XVIIIe siècle ne fait que montrer le degré d'irresponsabilité épistémologique auquel sont parvenues les sciences humaines).

Il a été observé que les *centuriatores*, pour définir le *Status Ecclesiae* dans chacun des siècles où ils ont articulé leur histoire, utilisent l'expression *in hoc saeculo* ou *in hac aetate* (parfois aussi *hoc tempus*) et, de cette manière, semblent suggérer l'idée que l'articulation par siècles correspond à une certaine unité substantielle (un certain « état de l'Église », chaque fois différent : *ibid.*, p. 22). Mais, de cette manière, ils ne font que reprendre l'usage néotestamentaire qui oppose, dans un sens fortement épochal, le présent (*en to aion touto, in hoc seculo, hoc aion outos, hoc tempus*) à l'éon futur. Le siècle en tant qu'unité historique porte en lui dès le début une marque théologique claire, qui l'amène à assumer progressivement les caractéristiques de ces âges ou époques du monde, déjà familiers au monde antique, que le christianisme avait insérés, sous la forme de l'hexameron biblique, dans une économie du salut.

Il est significatif que dans l'*Historia viginti saeculorum* d'Egidio da Viterbo (1519), les vingt siècles dans lesquels il articule l'histoire de l'humanité ne soient pas des périodes de cent ans, mais aient chaque fois des durées différentes : ils sont donc encore des âges et non des entités numériques. Mais même lorsque, au cours des siècles suivants, le siècle semble devenir un instrument de calcul neutre, il reste néanmoins un état synchrone de type éonique et non un déroulement diachronique. Comme le montre clairement le livre de Burkhardt, le calcul par siècles se transforme en effet progressivement en un instrument d'organisation du matériel historique jusqu'à devenir, dans l'historiographie post-hégélienne, le dispositif privilégié qui permet d'articuler l'histoire en époques.

10. L'invention de Flaxion, d'abord fortement contestée, s'est progressivement répandue dans tous les domaines de la recherche historique, même si, au cours du XVIIe siècle, on trouve encore des formes d'écriture historique, comme les *Annales Imperli occidentis Lrunsvickenses* de Leibniz, qui n'en font pas usage. Un moment important dans cette diffusion est la publication des *Acta sanctorum in saeculum classes distributa* par les bénédictins de Saint-Mauro, dirigés par Mabillon (1668-1701). Bien que le « premier siècle » coïncide ici avec le sixième siècle de la numérotation depuis la naissance du Christ (c'est-à-dire avec la fondation de l'ordre bénédictin), la division en siècles est maintenue sans réserve. Curieusement, Mabillon, qui fut le fondateur de la diplomatique historique, classe également par siècles les découvertes de sa science paléographique. Les exemples de styles d'écriture sont ainsi répertoriés *in saeculorum classes*, comme si chaque siècle correspondait à un certain *ductus* et à une certaine forme d'écriture. De cette manière, l'idée que le siècle était une réalité et non une convention numérique abstraite acquiert une consistance supplémentaire presque perceptible : chaque siècle semble avoir sa propre image graphologique, tout comme on lui attribuera plus tard un style artistique.

Exactement cinquante ans séparent la publication des *Acta sanctorum*, dernier grand effort de la philologie monastique, de la première édition du chef-d'œuvre de l'historiographie des Lumières, *Le siècle de Louis XIV* de Voltaire, qui allait exercer une influence durable sur l'historiographie ultérieure. « Dans le concept voltairien de *siècle*, - a-t-on écrit, - l'ordre des siècles, la période dynastique et le contenu historique se superposent parfaitement » (Burkhardt, p. 91). « Le siècle que j'appelle de Louis XIV » est à la fois un siècle chronologique (que Voltaire fait commencer avec la fondation de l'Académie, c'est-à-dire en 1635) et, comme on peut le lire dans l'introduction, l'une des quatre « époques dorées » du monde. Le paradigme théologique du siècle atteint ainsi, dans ce livre, sa pleine signification historique, où la convention numérique prétend refléter une réalité en quelque sorte unitaire et où le *chronos* se présente immédiatement comme un *aiôn*, une « époque » ou un « éon historique ».

Il a été correctement observé qu'une fois que l'articulation par siècles est intégrée dans l'historiographie, elle cesse d'être une perspective introduite dans l'histoire *a posteriori*, mais devient le moyen par lequel la conscience même des contemporains se comprend de manière énochale (« Medium ihres epochalen Selbstverstandnisses » : *ibid.*, p. 123).

Lorsque, dans un poème qui a été maintes fois commenté, MandeEstam s'adresse à son époque et, l'appelant « mon siècle ! », la compare à une bête sauvage au dos brisé (Mais ton dos est brisé | mon merveilleux et pauvre siècle. | Avec un sourire insensé | comme une bête autrefois agile | tu te retournes, faible et cruel, | pour contempler tes traces), il est évident qu'il le vit comme une réalité concrète à travers laquelle il se comprend lui-même. Le poète, comme le véritable historien, se situe au point de rupture, où *aiôn* et *chronos*, temps énochal de la vie et temps chronologique, tentent de trouver leur articulation impossible.

11. Le lien plus ou moins conscient entre théologie et histoire, entre signature théologique et périodisation chronologique apparaît en toute évidence et dans toute sa complexité chez Leopold von Ranke, c'est-à-dire précisément chez l'historien contre lequel Benjamin dirige sa critique de l'historicisme, qui prétend connaître le passé « tel qu'il a été ».

Une lecture de l'introduction à la première conférence *Über die Epochen der neuen Geschichte* (1854) est particulièrement instructive. Rejetant toute idée de progrès dans l'histoire, Ranke se détache ici fermement tant de la philosophie de l'histoire hégélienne que de l'histoire du salut de la théologie chrétienne : « Si l'on soutenait, écrit-il, en contradiction avec les conceptions exposées ici, que le progrès consiste en ce que, à chaque époque, la vie de l'humanité se renforce et que, par conséquent, chaque génération dépasse complètement la précédente, qui n'est ainsi que le porteur de la suivante, cela impliquerait une injustice de la divinité (*eine Ungerechtigkeit der Gottheit*). Une telle génération médiatrice n'aurait en soi aucune signification et n'aurait de sens qu'en tant que degré de la génération suivante et ne serait donc pas en relation immédiate avec le divin (*in unmittelbarem Bezug zum Gottlichen*). J'affirme au contraire : chaque époque est immédiate par rapport à Dieu (*jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*) et sa valeur ne réside pas dans ce qui en provient, mais dans son existence même, dans son être même » (Ranke, p. 17).

Il est singulier que, dans le geste même qui semble éloigner sa pensée de toute philosophie de l'histoire, Ranke en confirme au contraire les signes théologiques indubitables. Ceux-ci se manifestent avant tout dans le caractère apocalyptique et messianique du théorème selon lequel chaque époque est en relation immédiate avec Dieu. C'est ce qu'a clairement compris Marrou, voyant dans ce théorème – qui n'aurait certainement pas déplu à Benjamin – l'expression du « rapport mystérieux qui s'établit entre le temps et l'éternité dans la perspective de la théologie chrétienne de l'histoire » (Marrou 1979, p. 74). Dans celle-ci, en effet, comme nous l'avons vu, le temps est linéaire, mais chaque point de celui-ci est en relation immédiate avec l'avènement du messie. Chaque génération, selon l'image de Ranke, est équidistante de l'éternité, car non seulement chaque époque, mais aussi chaque existence personnelle est immédiatement en relation avec la fin des temps. « Pour chaque civilisation et chaque génération humaine, comme pour chaque homme vivant, il faut reconnaître que son dernier et unique jour [...] est le Jour dernier [...]. Dans cette perspective, tout le temps prend une dimension eschatologique » (*ibid.*).

Tout aussi significative est l'autre marque théologique qui fait que, pour Ranke, la série des événements historiques se compose, selon un lien intime, en une époque, et que la série des époques dessine à son tour une histoire universelle. « Si nous admettons, écrit-il dans un manuscrit des années 60 (Ranke, pp. 6-7), que l'histoire ne peut avoir l'unité d'un système philosophique, elle n'est toutefois pas dépourvue d'un lien intime (*innere Zusammenhang*) [...]. Le devenir est lié par un lien cohérent avec le devenir, mais ce lien n'est pas arbitraire, il est à chaque fois d'une certaine manière et non d'une autre. Et dans tous les cas, c'est un objet de connaissance. Une série plus longue d'événements - les uns après les autres et les uns à côté des autres - réunis de cette manière, forme un siècle, une époque [...]. Si nous représentons ainsi la série des siècles, chacun dans son essence originelle (*in seiner ursprünglichen Wesenheit*), tous liés entre eux, alors nous avons devant nous l'histoire universelle (*Universalgeschichte*), depuis le début jusqu'à aujourd'hui. L'histoire universelle comprend la vie passée du genre humain, non pas dans des relations et des directions individuelles, mais dans sa plénitude et sa totalité ».

Une fois de plus, un paradigme lié à la chronographie et à la théologie chrétienne détermine le regard de l'historien au point de lui faire percevoir une « essence universelle » et un « lien intime » dans ce qui semble n'être qu'une convention numérique. Comme cela a été efficacement observé, le calcul par siècles est une « technique historiographique » dont la fonction essentielle est la construction d'époques, dans lesquelles « la représentation générale d'un cours historique apparaît comme significativement liée à la série des siècles » (Burkhardt, p. 113).

C'est à un élève de Ranke, Ottokar Lorenz, que l'on doit la tentative de fonder la compréhension historique de la succession des siècles dans un « système naturel », à travers la loi dite des trois générations. En attribuant à chaque génération une durée de trente ans et en supposant un lien immédiat entre chacune d'elles et la précédente et la suivante, le siècle se transformait en un phénomène naturel spécifique. Même si, pour Lorenz, ce lien triadique pouvait dépasser les limites numériques d'un seul siècle, il n'en

reste pas moins qu'une convention historiographique était inconsciemment projetée sur une réalité biologique et ainsi transformée en un rythme naturel (Lorenz, pp. 217-311).

Dans une lettre de jeunesse, Ranke avoue avoir voulu dès le début trouver « dans le contexte cohérent de la grande histoire *fin dem Zusammenhang der grossen Geschichte* » ce qu'il appelle *die Mar*, la « saga » (ou la véritable nouvelle ou « fable », si l'on tient compte du lien étymologique entre *Märchen* et *Mar*) de l'histoire mondiale : « Trouver la saga de l'histoire mondiale (*die Mar der Weltgeschichte auszufinden*), ce processus des données (*Begebenheiten*) et du développement de notre espèce, qui doit être considéré comme son contenu authentique, son centre et son essence ; saisir et retenir toutes les actions et toutes les passions de cette créature sauvage et violente, bonne et pacifique, contaminée et pure que nous sommes nous-mêmes » (Ranke, p. 2). Il est significatif que, précisément pour l'historien qui refusait les catégorisations abstraites de la philosophie de l'histoire, la pratique historiographique débouche néanmoins nécessairement sur le « conte ». De la même manière, Toynbee rappelle à plusieurs reprises que l'histoire, en dernière analyse, ne peut être construite que sous une forme mythique. Des catégories coniques, qu'elles soient de type historique ou d'une autre nature, s'insinuent nécessairement dans le regard de l'historien pour rendre possible la narration - et sans élément narratif, l'écriture historique n'est pas possible.

12. Le fait que la chronologie qui constitue la condition nécessaire de leur travail ait été déterminée, selon des critères qui n'ont rien de scientifique, par d'obscurs moines dont nous connaissons à peine le nom, ne semble pas entamer l'imperturbable inconscience épistémologique des historiens modernes. Celle-ci repose sur le fait que la chronologie chrétienne a été séparée de ses références religieuses - par exemple, de la naissance du Christ comme événement décisif de l'histoire du salut - pour être utilisée comme une simple référence conventionnelle. Contre cette justification imprudente, il faut rappeler que, comme cela arrive souvent dans ces cas-là, le processus de sécularisation de la chronologie chrétienne n'a en aucune façon empêché que, parallèlement au calcul numérique, la pratique historique moderne a hérité des chronographies de Julius Africanus et Dionysius Exiguus, puis du calcul séculaire de Flacius Illyricus, une série d'implications conceptuelles totalement inconnues du monde antique, à commencer par la représentation même du temps « historique » comme un ensemble unitaire virtuellement connaissable dans son intégralité. C'est le christianisme qui a construit l'*historikon* que nous connaissons comme objet possible de l'enquête historique. Ce temps « historique » est articulé chronologiquement comme un ensemble linéaire continu, dont la continuité et le sens sont fonction de sa finitude constitutive, dans la mesure où il a un début et une fin. Comme cela a été observé, lorsque l'élément numérique entre dans la science historique, il est toujours déterminé qualitativement par la manière dont le début du comptage est fixé. La formation du concept même de temps historique est indissociable de cette relation qualitative à un début (Heidegger 1916, p. 231). Si le temps, historique, comme cela s'est produit dans la modernité, est au contraire séparé de son contexte théologique, il génère nécessairement des contradictions et des apories, contre lesquelles la connaissance historique ne cesse de se heurter.

Il est d'autant plus évident que la fermeture de la porte eschatologique par l'Église et la sécularisation de l'histoire du salut dans un processus linéaire infini trahissent l'exigence messianique authentique que le paradigme théologique contenait encore. Le dictum schillérien selon lequel « die Weltgeschichte ist das Weltgericht » peut en effet être lu comme un aplatissement des deux temps dans le progrès unique de l'histoire mondiale, d'où disparaît toute instance proprement eschatologique. Mais il peut aussi être interprété en voyant à l'œuvre dans chaque événement historique l'instance d'une *krisis*, d'un jugement décisif. C'est en ce sens que Karl Barth a pu écrire dans son *Römerbrief* que « ce qu'on appelle l'histoire du salut n'est autre que la crise continue de toute histoire, et non une histoire dans ou à côté de l'histoire » (Barth 1919, p. 9) et, poussant à l'extrême la thèse de Ranke, affirmer que « par son immédiateté à Dieu, toute histoire est même ahistorique » (Barth 1958, p. 704). *Ueschaton* n'est pas, dans cette dimension, la fin chronologique du temps historique, mais l'irruption de l'éternité à chaque instant de l'histoire. Il n'a donc aucun sens de parler d'une « histoire chrétienne » ou de « civilisations chrétiennes » : « le christianisme ne produit pas de civilisations, il les sauve » (Marrou 1978, p. 359). Comme on peut le lire dans un autre classique de l'eschatologie radicale du XXe siècle, intitulé de manière significative *Les dernières choses*. « Chaque époque s'ouvre immédiatement au jugement, à son accomplissement ultime. Chaque époque est, en ce sens, la dernière » (Althaus, p. 174).

13. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que la suppression de l'eschatologie se traduise par la réapparition inconsciente, à notre époque, de concepts apocalyptiques sécularisés. Le jugement dernier, qui a été éliminé dans le temps linéaire de l'histoire, réapparaît ainsi avec force dans le concept de « crise », qui devient partie intégrante du vocabulaire historico-politique de la modernité. Kosellek a montré comment ce terme, à l'origine médical (la « crise » dans laquelle le médecin doit décider si le patient va mourir ou survivre) et théologique (le jugement du Christ - *krisis* - au dernier jour), s'est progressivement répandu à partir du XVIIIe siècle non seulement dans l'historiographie, mais aussi dans la politique, l'économie, la science et la philosophie. Si Leibniz pouvait déjà écrire que l'Europe de son temps se trouvait « dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne » (Kosellek, p. 206), chez Burckhardt et Marx, la crise désigne un phénomène qui se répète périodiquement dans le déroulement des processus historiques et, en même temps, le dernier seuil où ces processus connaissent leur résolution définitive. Il est parfaitement cohérent avec ces prémisses que la crise ait aujourd'hui cessé de désigner une instance décisive et soit devenue dans tous les domaines un état permanent, qu'il s'agit de gérer pour en tirer le plus grand profit possible et dont l'issue est sans cesse reportée. La sécularisation du modèle théologique produit une sorte d'eschatologie blanche, une apocalypse sans rédemption ni fin.

14. L'importance constitutive et non accessoire de la chronologie pour l'historiographie moderne se manifeste dans le fait que lorsque, en remontant dans le passé vers un commencement antérieur à l'hexameron biblique, la grille chronologique se relâche nécessairement, on passe à un autre ordre des temps et de la recherche, celui de la préhistoire. Là où on ne peut pas calculer en années et en siècles, l'histoire cesse

d'exister et cède la place à quelque chose qui n'est pas simplement une histoire plus ancienne, mais, comme tout historien sérieux le sait, une réalité fondamentalement hétérogène par rapport à l'histoire.

On fait généralement coïncider cette limite avec l'absence de documents écrits. Il s'agit en réalité d'un problème auquel toute enquête historique doit nécessairement se confronter chaque fois qu'elle s'approche de son *arché tes historias*, c'est-à-dire non seulement du début de la chronologie, mais aussi du point d'apparition du phénomène qu'elle étudie et, par conséquent, nécessairement de sa préhistoire. L'histoire, qui se base sur une chronologie, doit avoir un début, mais plus elle s'en approche, plus elle doit se confronter à une dimension préhistorique. Lorsque la chronographie chrétienne se sécularise, le début n'est plus datable historiquement, mais il n'en perd pas pour autant sa nécessité. Le problème de la frontière, à la fois chronologique et conceptuelle, entre l'histoire et la préhistoire reste donc - même si l'on a tendance à l'occulter - le problème épistémologique fondamental de l'historiographie.

Dans la mesure où elle repose sur l'isolement et la séparation d'une chronologie et d'un temps historique par rapport à son origine, la recherche historiographique doit nécessairement interposer entre elle et l'origine un intervalle dans lequel cette chronologie reste en quelque sorte suspendue. Ainsi, la tradition ecclésiastique chrétienne situe entre elle-même et les paroles de Jésus l'époque préhistorique des apôtres, qui ont transmis ces paroles à la tradition ecclésiastique proprement dite, laquelle les a codifiées dans un canon. De manière analogue, la philologie situe entre elle-même et l'original sur lequel se fonde l'archétype, au-delà duquel l'enquête ecdotique doit suspendre ses critères. Et ce n'est pas un hasard si, au début de la *phénoménologie de l'Esprit*, Hegel place une vérité sensible non écrite, dont la transcription transforme cette vérité en une « histoire » (*Geschichte*). L'écriture historique, comme toute écriture, présuppose avant elle-même une non-écriture, qu'elle prétend transcrire et transmettre.