

Introduction

De la modernité comme transformation du rapport au temps

Pierre BONIN

À la croisée des temps. *Approches d'histoire politique, juridique et sociale* présente les actes d'une rencontre organisée les 21 et 22 mai 2012, sous le titre *Des usages du temps*, par les universités de Paris 1 Panthéon-Sorbonne et Paris 13, l'École des hautes études en sciences sociales, l'École nationale des chartes, et la Maison des sciences de l'homme de Paris-Nord, et a été honoré d'une subvention de la région Île-de-France.

Pour raisonner en termes simples, l'appréhension du temps, classiquement représentée par une projection spatiale, se fait selon deux schémas, celui de la linéarité, qu'induit par exemple l'écoulement de la vie, et celui du cycle qu'inspirent les jours et les saisons. Évolution irréversible (tout coule) et immuable répétition (rien de nouveau) participent donc, selon des modalités infiniment variées et en se combinant, à l'organisation de la pensée. Le postulat, évidemment inspiré au premier chef d'Hannah Arendt, posé au départ du recueil *À la croisée des temps*, a été que la modernité doit s'envisager moins comme une période que comme une modalité dans ce rapport au temps. Il s'agit dans cette introduction d'en développer certaines conséquences.

Afin d'en évaluer la pertinence et les limites, il est impossible à l'échelle d'un chercheur isolé, ou même d'une équipe, de saisir tous les avatars, les combinaisons et les transformations des idéaux-types de la conception du temps, de leur appréhension et de leur compréhension. Aussi, pour offrir un cadre provisoire et au risque de la mise en abyme, l'écriture de l'histoire peut être proposée comme révélateur. Pour y saisir cette succession des rapports au temps, trois « moments » ont été retenus, dont la valeur est moins démonstrative qu'évocatrice. Il s'agit de déterminer, non sans arbitraire, des possibilités de combinaison des paramètres, et donc de dresser le panorama de ceux-ci, pas de fixer un cadre d'intelligibilité global. Pour que la contextualisation ne l'emporte pas sur le questionnement, les cas proposés sont situés dans des ouvrages individualisés, et chacun se place en bordure de la modernité, afin d'éclairer à la fois ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, et non de prétendre en figer le modèle *a priori*, puisque tout le propos est justement de le définir.

Dans ce souci de suggérer des évolutions autant que des structures récurrentes, pour permettre de les confronter à d'autres études de cas, les auteurs retenus sont d'abord le précoce fondateur de l'approche moderne du temps par l'histoire, Thucydide, ensuite celui qui, dans l'ombre de saint Augustin, énonce l'équilibre chrétien d'un temps orienté entre éloignement de la source et anticipation de l'accomplissement, saint Vincent de Lérins, enfin le retardataire précurseur des réactions antimodernes, confronté à la double impossibilité du retour en arrière et surtout du temps arrêté, Bossuet.

Comme d'autres aires de civilisations où « le passé n'est que la préfiguration du futur » (M. Eliade), l'Occident a d'abord été marqué par la répétition des calendriers lunaire et solaire, et un certain temps cyclique fait d'alternances, dans un univers incréé et doué d'éternité, caractérise la pensée grecque (même si sa formulation définitive par l'image du cercle a pu ne pas être précoce). Cet éternel retour, ou éternel devenir, particulièrement énoncé par Héraclite, échappe à la fixation d'une identité des choses dans une essence sans substance. Il est généralement placé, au moins depuis le mythe des âges de l'humanité, sous le signe de la dégénérescence que vient, au mieux, annuler une révolution (au sens propre, astronomique, d'un retour au point de départ), sans que ne soit bien décrit le moteur de l'anacyclose, remontant la réalité déchue, en particulier politique, à son point le plus éminent. C'est encore cette circularité qui prévaut par exemple dans les indictions byzantines.

Les premiers historiens, grecs, permettent d'illustrer, d'apprécier et de nuancer cette approche cyclique du temps, particulièrement favorable pour établir des correspondances entre périodes, au sens étymologique d'un cheminement circulaire, tout en dégagant certains enjeux épistémologiques qui demeurent dans l'impensé de toute recherche sur le temps révolu dès lors que sont réunies les conditions historiographiques de la causalité.

Sans doute ne faut-il pas exagérer l'opposition entre Hérodote et Thucydide, le premier n'apparaissant entiché d'anecdotes et de merveilleux que par comparaison avec le second, mais se situant résolument du côté d'une pensée plus explicative et démonstrative si on le confronte aux écrits qui le précèdent. Thucydide, néanmoins, a porté plus loin, dans le récit du passé et avec le postulat de la répétition, le souci de déterminer l'enchaînement des causes, la recherche de la « cause la plus vraie » à partir de faits exactement établis. C'est vouloir, derrière la description de la variété toujours changeante de l'aventure de l'homme, saisir ce qu'il y a de permanent dans sa nature, que le ^ve siècle découvre. Au-delà de la singularité de l'événement, l'histoire apparaît alors comme le produit de lois au moins tendancielle que la raison saisit par l'observation du passé, voire dont elle peut espérer la réitération dans l'avenir : un tel caractère de prédictibilité conditionne son existence en tant que science et non simplement comme savoir. Ce postulat est matérialisé, en miroir, par les fameux discours mis par Thucydide dans la bouche des principaux acteurs des événements dont il rend compte. Il importe finalement assez peu ici de savoir s'ils sont des comptes rendus fidèles des propos tenus ou s'ils exposent les analyses de l'historien, si les discours servent à éclairer le récit ou si le récit n'est que l'illustration des discours qui l'anticipent et l'expliquent.

On peut déplacer la problématique vers la signification anthropologique (pour la conscience de soi que révèle la combinaison de l'avènement de l'individu et de l'institution autonome de la cité) de ce que de tels discours étaient plausibles à ce moment-là, et particulièrement, dans la bouche d'un dirigeant de la démocratie athénienne, le premier de Périclès aux morts de la guerre. Plus largement, nouvel avatar du *Linguistic turn* (et dans ce mouvement relativiste de rabattre le passé sur le présent pour en évacuer la métaphysique, l'historien grec du v^e siècle apparaît moins moderne qu'actuel), la recherche anglo-saxonne contemporaine insiste sur le dispositif d'exposition qui, dans les discours ou dans l'ensemble du texte, exprime ces rapports entre conception du temps et intelligibilité des événements, situés en continuité par une structure narrative où analepses et prolepses permettent la mise en valeur des similarités entre les époques. Ce jeu d'échos est particulièrement net quand, dans le récit que l'historien fait d'un passé donné, est enchâssée l'évocation d'un passé antérieur : la mise en abyme produit un effet de commentaire implicite, jusqu'à un rôle « métahistorique » de réflexion sur les usages du passé.

Thucydide alors se démarque d'une lecture superficiellement moralisatrice de l'histoire, posant l'alternative de comprendre le passé simplement pour sa connaissance, ou dans une vue d'utilité politique projetable pour le futur. L'enjeu des « leçons » diachroniques à tirer de l'Histoire, de sa propension à se répéter, à bégayer ou balbutier, n'est certes pas vain. Le passé est compréhensible, donc le travail de l'historien possible, sans que le futur ne soit prédéterminé : l'inintelligibilité partielle d'un temps à un autre ouvre un espace d'analyse qui est aussi celui d'une liberté. Enfin, l'universalité du rapport des hommes au temps se traduit par le souci, commun aux historiens de son époque mais particulièrement formalisé chez Thucydide, d'uniformiser et d'universaliser les repères chronologiques, par-delà la diversité et l'arbitraire incertitude des calendriers locaux. Le temps est donc bien du côté de la *phusis* et non du *nomos*.

Ainsi, par l'exercice d'une raison agissante, capitaliser les expériences accumulées ouvre la possibilité d'un progrès ponctuel. Mais celui-ci demeure aussi incertain que la maîtrise de l'homme sur son destin : entre la *Guerre du Péloponnèse* et la tragédie classique, le parallèle n'est pas neuf, pour la montée en généralité à partir de l'unique historique jusqu'à l'universel intemporel. La nature des choses limite la libre détermination humaine, à cause de l'incapacité naturelle propre à l'homme d'être parfaitement rationnel, qui conduit à invalider la prédictibilité qu'on peut espérer tirer de l'étude de l'histoire : Périclès échoue tout en ayant raison, et Cléon réussit en ayant tort. La Fortune (particulièrement des combats) est un acteur essentiel et inexplicable dès lors que les causes surnaturelles sont exclues, et le déclin finit toujours par l'emporter, déclare Périclès à la fin du second discours aux morts. La seule nuance à ce pessimisme sécularisé et lucide tient à la mémoire héroïque, la gloire (mais sans donc qu'elle soit salut de l'âme immortelle). Ainsi, le temps dans la *Guerre du Péloponnèse* demeure bien marqué, essentiellement, par l'inachèvement et le recommencement. En d'autres termes, l'élément constant postulé par Thucydide dans l'humain ne débouche pas sur une philosophie de l'histoire, qui lui donnerait à l'échelle collective un sens univoque, reposant sur un « rien ne sera jamais plus comme avant ».

La conception de l'histoire, comme révélateur du rapport au passé, ne se réduit pas dès lors à une interprétation unique. Elle est le lieu de combinaison de forces en partie contradictoires, d'où la dimension agonistique est donc loin d'être exclue (la place de la guerre apparaît « naturelle », même si ses effets s'analysent en termes moraux et dépréciatifs). Pour autant, les conséquences de la conception cyclique du temps, marquée par la hantise du déclin, sont particulièrement sensibles pour les questions politiques (et donc sociales), qu'il s'agisse du modèle, peut-être plus littéraire qu'historique, du temps arrêté à Sparte qu'on a pu qualifier d'achronie, du régime mixte aristotélien, garantie contre le déséquilibre qui engendre la transformation et la dégénérescence, ou de la thématique de la succession des empires.

Sans doute l'opposition sommaire de « modèles » est-elle bien réductrice, en particulier à cause de la difficulté à articuler perception singulière du temps et signification collective de son déroulement, jusqu'à la commune destinée humaine, et donc le glissement des différentes temporalités. Cependant, ce qu'il peut y avoir d'approximatif dans la proposition habituelle d'une appréhension cyclique du temps dans la Grèce classique est compensé par l'évidente impossibilité d'en inscrire les éléments de linéarité face à un horizon eschatologique. Demeure au-delà de tout le caractère propre de l'expérience grecque (avant les Grecs, il n'y avait pas les Grecs), où la société met à distance son propre passé en construisant la possibilité d'une histoire rationnelle, donc accepte les potentialités de mise en cause, de contestation ou de subversion dont elle est porteuse. Cette relativisation des traditions ouvre à l'universalité, en l'occurrence celle d'une humanité unique qui partage un temps commun.

Par le christianisme, deux autres perspectives se substituent progressivement au temps cyclique. La première est celle d'un hors du temps qui est le présent perpétuel de la Vérité, de la Sagesse, du Verbe, incommensurable au temps. Ainsi à la question insondable de ce que Dieu faisait avant la Création, saint Augustin répond : « Rien », sans quoi la volonté éternelle de créer aurait rendu la créature co-éternelle. En d'autres termes, le temps lui-même est une création, avec un début et une fin que dépasse le Créateur. C'est ce qu'exprime le nom même de Yahvé (la traduction de l'hébreu ne pouvant qu'être approximative : Celui qui est, Celui qui suis, Celui qui sera, l'Éternel, l'Être..., alors que les enjeux théologiques des options retenues sont majeurs). Mais c'est aussi ce que dit la notion théologique de « préexistence » du Christ, inséparable de la doctrine de la Trinité : le Fils n'a pas de commencement dans le temps, à la fois donc éternel et perpétuel, mais « né du Père avant tous les siècles [...] engendré, non pas créé », selon le Symbole de Nicée (325), face aux Ariens, plus net encore par sa formule finale, avant la reformulation de Constantinople (381) : « Ceux qui disent : il y a un temps où Il n'était pas : avant de naître, Il n'était pas, Il a été fait comme les êtres tirés du néant, Il est d'une substance, d'une essence différente, Il a été créé, le Fils de Dieu est muable et sujet au changement, l'Église catholique et apostolique les anathématise. » Le concile de Chalcedoine (451) a ensuite encore insisté, face aux monophysites, sur l'enjeu de la naissance du Fils hors du temps, ce dernier étant une des personnes de la Trinité, donc consubstantiel au Père, tout en ayant une double nature divine et humaine.

On pourrait y voir le prolongement du modèle qu'offrent les mondes holistes qui se pensent immobiles, et que retrouvent d'ailleurs les sciences exactes actuelles quand elles célèbrent leur propre capacité à « tout » prendre pour objet, à n'avoir plus d'élément fixe, extérieur à leur analyse, pas même, depuis Galilée, le temps (dont même la réversibilité est envisagée), au risque de substituer à l'ordre supposé immanent du monde une vérité scientifique tout aussi construite, et non exempte de condescendance. La différence fondamentale tient à ce que la personne, concept apparu justement avec les réflexions sur la Trinité, peut s'individualiser dans le Salut au lieu de se diluer dans une nature indifférenciée, au même titre que l'Incarnation s'intègre dans la temporalité humaine. Dans la phraséologie catholique, cet hors du temps de Dieu lui permet donc, aussi, d'être de tous les temps, et justifie toutes les lectures prophétiques, analogiques, voire anagogiques, de l'Écriture, en autorisant en quelque sorte des contacts entre des moments non contigus.

Ainsi, la deuxième perspective qu'apporte le christianisme est une polarisation de l'axe des temps ; si le Christ est le centre de l'Histoire, il se dit aussi « l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le principe et la fin » (Ap., 22, 13), entre la pureté originelle de la Création et son relèvement dans la Jérusalem céleste. Cette réorientation est encore marquée par la pensée de la Chute, mais la dimension du pardon ne la rend plus définitive : comme le Christ est le nouvel Adam, la Révélation, nécessairement unique, apparaît comme refondant la Création. Certes, s'en éloigner peut faire craindre la corruption, dans la durée entre l'Incarnation et la fin des temps (au travers de traumatismes comme les persécutions, comme celles qui précèdent 313, et surtout la prise de Rome en 410), et donne donc un élément de continuité avec la pensée antique où le cycle des temps s'accompagne de l'obsession du déclin. Mais la mise à distance des contingences temporelles ouvre cependant également la voie à la notion de progrès : plus tard, le caractère central de la naissance du Christ (plus que la Passion, dont la date de célébration est mobile) en fera la référence non seulement pour les événements postérieurs, mais aussi pour ceux qui se sont produits avant sa venue, par un comput cumulatif (une telle façon de dater est attestée dès Bède le Vénérable, même si elle ne s'est généralisée que bien postérieurement).

À la spirale, image du cycle antique, se substitue implicitement celle aujourd'hui familière d'une représentation graphique où le développement du temps, avant ou après l'Incarnation, se marque en abscisse, et un critère du bien ou du mal, du bon ou du mauvais, du plus ou du moins, se quantifie en ordonnée. Suivant l'échelle d'observation, oscillations brèves et tendance plus générale se combinent. La question est alors posée de savoir si le sens du temps christianisé va vers le haut ou vers le bas.

Le *Commonitorium*, aide-mémoire pour évaluer la solidité des doctrines (le titre exact est *Traité de Peregrinus pour l'antiquité et l'universalité de la Foi catholique contre les nouveautés profanes de toutes les hérésies*), très vraisemblablement de Vincent de Lérins et probablement de 434-435, offre une théologie du temps particulièrement significative. Pourtant peu lu au Moyen Âge, et donc peu diffusé sous forme manuscrite, il a depuis été édité et traduit plus de cent cinquante fois,

et son autorité est considérable à l'époque des polémiques contre les protestants et du gallicanisme. Cité dans le Bréviaire, il influence encore notablement le cardinal Newman et le concile Vatican I, et est abondamment utilisé lors de la crise moderniste, mais Vatican II le tient sous le boisseau, alors qu'il retrouve aujourd'hui droit de cité par la bouche du pape François. À partir d'un stock important de références vétéro et surtout néo-testamentaires, le moine de Lérins veut en effet, « par une méthode sûre, générale pour ainsi dire, et constante, discerner la vérité de la foi catholique d'avec les mensonges de la perversité hérétique ».

Le premier critère proposé par Vincent est connu sous le nom de canon lérinien : « ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous » (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). L'attachement à l'antiquité, et plus encore à la durée, « l'herméneutique de la continuité », *quod semper*, comme critère de la vérité, est longuement développé et énoncé sous bien des formes, il n'est évidemment pas incompatible avec une conception du temps comme corrupteur, qui éprouve : au tribunal des siècles, seul lui résiste le mieux établi. Mais il a également pour corollaire l'idée d'évolution (tant qu'elle demeure homogène et n'est pas modification), et même de progrès cumulatif (le *Commonitorium* l'exprime par le terme de *perfectus*, lui opposant la *permutatio*), à l'image d'une personne qui demeure elle-même tout en grandissant. L'immutabilité de la vérité, hors du temps comme l'exige la Révélation, se trouve ainsi conciliée à la possibilité de son approfondissement, dans le temps, par la raison humaine (ce qui est sans doute moins marqué d'optimisme sur la nature de l'Homme que conscience de sa large perfectibilité) :

« Que par tes explications on comprenne plus clairement ce qui auparavant était cru plus obscurément. Que grâce à toi la postérité se félicite d'avoir compris ce que l'antiquité vénérât auparavant sans le comprendre. Mais enseigne les mêmes choses que tu as apprises, afin que, quand tu parles d'une manière nouvelle, tu ne dises pourtant pas des choses nouvelles » (*ut cum dicas noue, non dicas noua*).

Si le *Communitorium* est traditionnellement lu comme la première formulation de l'idée de progrès, le schéma interprétatif de la transformation du rapport au temps qui se produit par la suite n'est donc pas exactement d'un passage de la fixité, marquée par le pessimisme de la décadence, au dynamisme de l'optimisme progressiste. Il ne s'agit pas de la substitution d'un mécanisme de pensée à un autre, mais plus précisément d'une modification de plus en plus radicale dans un équilibre, entre le divin invariant et l'humain perfectible, avec l'effacement de la référence intemporelle pour interpréter les évolutions, laissant vide de réponse la question du sens de celles-ci, sauf à finir par les tenir pour bonnes par le simple fait qu'elles sont, dans une perspective historiciste.

La modernité alors se situe dans le basculement entre ces deux modèles. Elle marque ainsi le passage de la tradition, des autorités, à l'individu raisonnable comme instance majeure de référence, c'est-à-dire aussi de la connaissance à la décision selon la fameuse loi de Hume. Ainsi, il ne s'agit pas tant de la caractériser comme un instant précis, une cassure, que comme un « potentiel de mutation » (D. Richet). Elle perpétue longtemps (jusqu'aux annonces de la fin de l'histoire) l'idéal d'un ordre immuable pour en justifier la construction continue. Une lente

émergence coexiste durablement avec les formes plus anciennes de raisonnement, et est également, peut-être, concurrencée par de nouvelles façons de penser. Nous cessons d'être modernes avant de l'être devenus, la mise à distance entre nature et culture n'est jamais tenue, la construction se fait en se détruisant et le processus cumulatif tient du tonneau des Danaïdes.

Entendue donc comme un processus et non un moment, la modernité se saisit essentiellement par des manifestations, dont il ne s'agit pas d'envisager ici systématiquement les interactions ni même le fonctionnement. L'État est la forme politique dans laquelle elle s'incarne. Sa nouveauté réside dans le caractère à la fois exclusif et géographiquement limité de la souveraineté. La notion même de pouvoir, concept unifiant et sans équivalent antique, en fait une technique indépendante de sa fin, tournant machiavélien qui donne à l'État d'être alors sa propre fin, ce qui lui permet d'être absolu, tout comme la nature n'est plus fondée que dans l'individu et ses droits. Le monisme antique, qui ne distinguait pas la cité des hommes et celle des dieux selon la démonstration de Fustel de Coulanges, est ainsi retrouvé, mais dans une configuration profondément renouvelée puisque l'instance de décision se situe dans l'homme, dont l'acte de volonté prend le pas sur l'acte de connaissance. Dans le champ juridique, la substitution de la loi à la coutume en est le signe, dans le vaste basculement du jusnaturalisme classique (L. Strauss) au positivisme bientôt normativiste.

Mais si le temporel, distingué d'abord du spirituel, a fini par l'absorber, une autre distinction est porteuse de bouleversements des équilibres conceptuels. Le déplacement de l'instance de vérité de l'en dehors du temps à l'intérieur de l'homme permet à celui-ci de prétendre être son propre créateur, au nom d'une nature qu'il définit lui-même. L'individu, atome d'humanité, se substitue au membre d'un corps qui lui préexiste. Ainsi il cesse d'être l'animal devenu homme par la cité, pour devenir celui qui par un pacte fabrique sa propre société, nécessairement relative, et sur laquelle il a des droits, entre lesquels il appartient à l'État de maintenir l'équilibre. Aboutissement de la modernité plus que sa fin ou son achèvement, et réponse d'ailleurs logique à une mort devenue sans au-delà, l'hypermodernité devient présentisme (R. Brague).

Bossuet offre l'illustration de ce qui n'est pas moderne, en ce qu'il fait encore de la permanence une présomption de vérité. Portée par une foi naïve, et bientôt déçue, dans l'érudition, sa démarche est assez optimiste (par exemple par rapport à la vue plus jansénisante d'un Le Nain de Tillemont, qui écrit : « On a plus consulté l'autorité que le raisonnement »). Bossuet ne pense pas la connaissance historique comme un processus cumulatif toujours inachevé mais comme moyen de l'établissement de certitudes, ouvrant malgré qu'il en ait la voie à un empirisme dégagé d'un sens extérieur, voire au scientisme. Cette posture suppose la raison humaine capable de déceler et d'interpréter l'action permanente de la Providence.

« Ce monde : quand je le contemple dans sa propre vue, je n'y aperçois que désordre ; si la foi me le fait regarder par rapport au jugement dernier et universel, en même temps j'y vois reluire un ordre admirable. » (*Sermon sur la providence*, prêche à Dijon le 7 mai 1656.)

Et en effet, le précepteur du dauphin fait d'abondance œuvre d'historien, particulièrement dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, et l'*Abrégé de l'histoire de France*. Sans doute sa méthode d'exposé varie-t-elle, suivant les publics visés et la diffusion attendue. Pour les deux premiers ouvrages, les connaissances ont un rôle illustratif, le passé vaut comme stock d'exemples, au service d'un exposé dont les lignes générales sont dogmatiquement déterminées *a priori*. Pour le troisième livre en revanche, la critique est beaucoup plus poussée, le récit historique constitue en soi la démonstration, et aboutit même à d'étonnants énoncés en faveur des protestants, pour la période des guerres de religion.

Le danger consisterait à faire de Bossuet un avant-courrier des anti-Lumières, dans une perspective où s'opposeraient tradition et progrès, alors que sa position le situe surtout face à la réduction à la seule dimension humaine, en l'espèce anticipation du présentisme. L'attachement au passé ne vaut chez lui que comme preuve de stabilité, donc de proximité avec la vérité en ce que, en droit prolongement du moine de Lérins, elle est inaccessible au temps, donc au changement. La chose est très clairement exprimée dans la lettre programmatique envoyée en 1679 à Innocent IX :

« On voit la vérité toujours victorieuse [...] ; pendant qu'on voit au contraire les empires les plus florissants, non seulement s'affaiblir par la suite des années, mais encore se défaire mutuellement et tomber les uns sur les autres. [...] Ainsi nous tirons deux fruits de l'*Histoire universelle*. Le premier est de faire voir tout ensemble l'autorité et la sainteté de la religion, par sa propre stabilité et par sa durée perpétuelle. Le second, est que connaissant ce qui a causé la ruine de chaque empire, nous pouvons sur leur exemple, trouver les moyens de soutenir les États, si fragiles de leur nature ; sans toutefois oublier que ces soutiens mêmes sont sujets à la loi commune de la mortalité, qui est attachée aux choses humaines, et qu'il faut porter plus haut ses espérances. »

Pour autant, l'autorité ne se confond pas chez l'évêque de Meaux avec l'ancienneté, sa proximité au vrai ne repose pas uniquement sur la chronologie. Le temps qui corrompt et éprouve, qui engendre l'oubli, par exemple dans l'humanité précédant Noé, suscite en regard l'angoisse dans une *Méditation sur la brièveté de la vie* : « C'est bien peu de chose que l'homme, et tout ce qui a fin est bien peu de chose [...]. Qu'il y a eu de temps où je n'étais pas ! qu'il y en a où je ne serai point ! » Le passé apparaît donc aussi comme un trésor de sagesse et l'avenir improbable. Mais la tension entre tradition et progrès est brouillée par la fonction rétro-prophétique de l'histoire, qui annonce ce qui s'est passé en l'expliquant et préfigure ce qui adviendra, établissant un va-et-vient entre l'ancien et le futur. C'est donc finalement une tonalité intermédiaire, conservatrice, qui domine : « Il y a des lois fondamentales qu'on ne peut changer ; il est même très dangereux de changer sans nécessité celles qui ne le sont pas », énonce l'une des propositions de la *Politique*.

La liberté humaine est ainsi préservée : pour résoudre la tension entre Providence et libre arbitre, le recours à la hiérarchie des causes scolastiques permet que l'homme en se déterminant lui-même agisse conformément à la volonté de Dieu. Le temporel, son autonomie garantie, demeure ordonné à l'intemporel :

« Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit, il est libre dès là que Dieu veut qu'il soit libre, et il agit librement dès là que Dieu veut qu'il agisse librement, et il fait librement telle et telle action dès là que Dieu le veut ainsi [...]. Dieu donc veut le premier, parce qu'il est le premier être, et le premier libre : et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille. » (*Traité du libre arbitre.*)

Au total, Thucydide marque l'intelligibilité du passé, saint Vincent de Lérins fait de la détermination du sens un processus cumulatif, Bossuet s'arc-boute pour qu'il ne soit pas réduit aux limites de la temporalité humaine. Quelques jalons, bien plus suggestifs que véritablement démonstratifs, esquissent ainsi une approche de la modernité comme processus de basculement dans le rapport au temps, approches développées dans le recueil *À la croisée des temps*.

Cette rencontre repose avant tout sur un pari, celui d'une interdisciplinarité ordonnée. Pour éviter la cacophonie ou simplement le dialogue de sourds, il s'est construit à partir d'un champ de recherche, l'histoire, commun à plusieurs disciplines au sens académique du terme, et principalement par la rencontre de deux d'entre elles, l'histoire moderne et l'histoire du droit, qui depuis des lieux différents ont pu faire converger leurs regards vers le même objet, le temps, envisagé sous différentes facettes sociales, juridiques et politiques.

Si donc la modernité se traduit par une humanisation progressive du temps jusqu'à sa complète absorption présentiste, il importait d'abord de s'attacher aux questions de fixation des repères temporels, et donc aux manipulations auxquelles elles pouvaient donner lieu. Ainsi, dans une première partie, « Prouver le temps », Jérémie Foa s'applique à montrer comment la datation des événements et leur chronologie a été un enjeu pendant les guerres de religion, particulièrement en raison des variations des régimes de lois en vigueur liés aux caractères rétroactifs des mesures de paix. Et les conflits de déterminations débouchent sur des oppositions de représentation, quand les paysans allemands étudiés par Christophe Duhamelle défendent ce qu'ils estiment leur droit face aux réformes, à partir d'une estimation de la durée toujours liée aux enjeux de l'instant. Andrée Lajoie enfin, à partir du cas des droits autochtones au Canada, envisage comment des mécaniques de domination passent aussi par la maîtrise, et donc la hiérarchisation, des cadres temporels et chronologiques.

Dans une deuxième partie, « Compter le temps », le temps passe à la mesure de l'homme. Xavier Prévost examine ainsi comment, à partir d'un texte byzantin, la doctrine humaniste incarnée par Cujas peut déployer une approche nouvelle des chronologies, au-delà des outils classiques fournis par les règles de prescription. Les évolutions dans la saisie du temps entraînent des bouleversements dans les réponses à la question des origines, et un éloignement progressif des logiques nobiliaires et monarchiques, dont témoignent Fanny Cosandey et Élie Haddad. C'est également par l'imposition d'une chronologie (à la fois au sens d'un découpage et de sa signification), de la monarchie vers la société, en l'occurrence les prétendants à la noblesse, qu'opèrent les enquêtes provençales sous Louis XIV, étudiées par Valérie Piétri.

Ainsi dénaturisé, chose humaine, le temps ne produit plus un sens qui se donne comme immédiatement intelligible. « Interpréter le temps » forme dès lors la troisième partie. La peinture des débuts de la Renaissance italienne, évoquée par Anne-Laure Imbert, fournit par le réinvestissement des ruines l'exemple des bouleversements qu'introduit la conscience de l'irréversible éloignement de l'Antiquité, sans que les paradigmes chrétiens en soient encore complètement affectés. Patrick Arabeyre, travaillant sur le genre doctrinal spécifique des traités à la transition du bartolisme et de l'humanisme, décrit la coexistence simultanée de formes renvoyant à des temps, et des temporalités, distinctes. Les communautés de Provence, examinées par Rafe Blaufarb, trouvent au XVIII^e siècle, dans le recours à la justice et aux lenteurs, calculées et utilisées, de la procédure, le moyen de construire des espaces et des moments de négociation.

Dès lors le temps devient matière dont le sens est à déterminer, au sein d'un fonctionnement global. La quatrième partie, « Comprendre le temps », débute par une mise en situation des recueils des privilèges urbains dans les fluctuations d'une histoire plus vaste, où un passé savamment idéalisé conditionne le présent et préfigure l'avenir, selon Hilary Bernstein. Les apories du progrès voulu et construit par les Lumières sont sondées au travers de leurs enjeux juridiques par Frédéric Rouvillois, particulièrement chez l'abbé de Saint-Pierre. Et François Ost envisage combien l'exigence d'accélération continue subie par le droit de l'hypermodernité finit par le dénaturer.

Au total donc, tant par les déplacements conceptuels qu'elle permet que par les impasses auxquelles elle aboutit, la modernité trouve à la fois dans le temps son moteur et ses limites, renvoyant aux infinies manières de vivre l'expérience la plus commune de l'Humanité, celle de la disparition, de l'effacement, de la mort. Le processus d'appropriation se révélerait alors, aussi, occultation.