

Pomian, Krzysztof

Le passé - objet de la foi

Organon 8, 83-107

1971

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Krzysztof Pomian (Pologne)

LE PASSÉ — OBJET DE LA FOI *

Le récit de l'origine troyenne des Francs, noté pour la première fois par Frédégaire, auteur présumé de la chronique écrite en Bourgogne entre 640 et 660, ainsi que — dans une autre version — par le *Liber Historiae Francorum* (726-727), gagna une énorme popularité dans l'historiographie de presque toute l'Europe médiévale. Dans la période comprise entre la charnière du VII^e et du VIII^e siècle et le XV^e siècle on trouve près de 60 textes qui le citent sans aucune critique; il est certain qu'une investigation plus détaillée permettrait d'en augmenter considérablement le nombre. Toutefois, à l'appui de la thèse selon laquelle les historiens du Moyen Age auraient considéré le récit de l'origine troyenne des Francs comme une vraie présentation du passé lointain de ce peuple, témoignent non seulement les calculs, mais aussi les faits suivants:

1) Nous rencontrons le récit troyen d'une part dans des chroniques et des écrits d'importance secondaire, destinés à un large public, et de l'autre, dans les oeuvres d'auteurs passant pour des représentants éminents de la littérature de leur époque. Citons, à titre d'exemple, les historiens: Paul Diacre, Siegebert de Gembloux, Otton de Freising, Radulphe de Diceto et Joannes Długosz; les écrivains politiques: Jean de Paris et Marsile de Padoue; les théologiens: Hugues de Saint-Victor et Richard de la même abbaye.

* L'auteur renvoie à son livre *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza* (Le passé — objet de la foi. L'histoire et la philosophie dans la pensée du Moyen Age), Warszawa 1968, p. 471 — où il donne une documentation détaillée des affirmations ici présentées. Des deux fils: historique et philosophique, qui s'entremêlent dans ce livre, l'article présent ne tient compte que du premier. Il omet donc entièrement le cinquième chapitre intitulé „La liberté de Dieu et la nécessité de la nature”, contenant une analyse des plus importantes doctrines philosophique des XIII^e et XIV^e siècles.

2) Les historiens ne se contentaient pas de copier sur leurs prédécesseurs une des variations du récit troyen, ou même les deux. A partir du XII^e siècle on avait tenté de le rendre conforme aux informations fournies par d'autres messages, ce qui n'aurait aucun sens s'il eût été considéré comme une simple fiction.

3) Ce qui est plus significatif encore, c'est qu'on faisait appel à ce récit pour s'en servir en guise d'argument dans les controverses politico-légales. On trouvait, par exemple, qu'il donne un bien-fondé aux aspirations de l'Empire au pouvoir universel; au contraire, dans les ouvrages d'historiens et de publicistes français, le récit troyen était depuis le XIII^e siècle, sinon plutôt déjà, un des éléments de la doctrine d'une souveraineté totale du Royaume.

4) Nous ne pouvons citer aucun ouvrage historique, écrit sur le continent européen durant la période examinée, qui aurait critiqué le récit troyen en démontrant qu'il est invraisemblable, plein d'anachronismes et de contradictions. Seuls les historiens anglais, à partir du XII^e siècle, s'opposaient aux revendications des Français quant à leur origine de Troie, mais cela s'explique uniquement par des raisons politiques, dont témoigne le fait qu'ils acceptaient en même temps le récit concurrentiel de l'ascendance troyenne de la dynastie anglaise.

5) Ce n'est qu'à la fin du XV^e siècle, quand apparut en France l'historiographie humaniste, qu'on note des tentatives de dégrader le récit troyen au rang d'une légende. La polémique en cette matière dura presque cent cinquante ans, car les partisans de la nouvelle école se sont heurtés à une forte résistance.

Le récit troyen est représentatif de toutes les légendes ethnogénétiques qui se rencontrent à partir du VI^e siècle dans l'historiographie des peuples inconnus aux Anciens ou bien considérés par ces derniers comme barbares. Chaque récit de ce genre était répété par plusieurs générations d'historiens; si certains étaient attaqués, ils l'étaient uniquement par des étrangers défendant les intérêts politiques d'un autre pays. Cette situation ne change qu'au XV^e siècle. Nous avons donc un fondement pour affirmer qu'à l'époque du Moyen Age on trouvait que ces récits fournissent des informations véridiques sur le passé lointain des différents peuples. Sous ce rapport l'historiographie médiévale diffère tellement de celle des temps modernes, que l'attitude à l'égard des légendes ethnogénétiques peut être considérée, dans ce domaine, comme un critère de périodisation.

Il en résulte la question suivante: quelle idée de l'histoire et des devoirs de l'historien s'exprime-t-elle dans la conviction que les légendes ethnogénétiques fournissent des informations véridiques sur le passé? Comme on remarque facilement, il s'agit de découvrir les caractères distinctifs de la pensée historique médiévale qui décident de la différence entre cette dernière et la pensée historique des temps modernes.

I. LA VISION ET LA CONNAISSANCE

Les déclarations des historiens du haut Moyen Âge prouvent qu'ils doutaient très souvent que l'on puisse parler d'événements auxquels on n'a pas participé et dont on n'a pas été témoin, ou bien de personnes qu'on n'a ni connues, ni pu connaître puisqu'elles vivaient avant la naissance de celui qui écrit. Selon ces historiens, écrire l'histoire c'est représenter ce qu'on a vu soi-même; en introduisant une différenciation entre les informations obtenues *ex auditu* et celles provenant *ex visione*, ils considéraient invariablement que les deuxièmes sont meilleures. Leur point de vue en cette matière permet de supposer que les doutes dont il fut question plus haut découlaient du raisonnement suivant: les informations obtenues par ouï-dire sont moins certaines que celles du témoin oculaire; chaque auteur décrivant des événements qu'ils n'a pas vus lui-même, risque que les lecteurs ne voudront pas considérer comme vraies les informations qu'il rapporte et jugeront qu'elles sont inventées. L'auteur doit donc parer ces objections en démontrant que, bien qu'il n'ait pas vu ce qu'il décrit, sa relation est néanmoins absolument vraie, car elle s'appuie sur des informations de témoins oculaires ou de personnes dignes de confiance qui les ont obtenues de ces derniers; l'auteur, lui, ne se borne qu'à noter ce qu'il a appris, il n'ajoute rien et ne change rien, les seuls remaniements qu'il fait parfois, sont de caractère purement stylistique.

Il semble donc que l'écrivain du haut Moyen Âge désirant présenter des événements qui — à son avis — s'étaient réellement produits, se trouvait obligé de choisir entre la description de ce qu'il a vu lui-même et l'identification avec un témoin oculaire; il ne voyait aucune autre possibilité, et surtout pas celle de pouvoir connaître le passé par l'intermédiaire des messages soumis à une vérification critique, c'est-à-dire des sources.

Afin d'expliquer comment cela fut possible que l'historien ait ainsi compris son rôle, nous en appellerons à l'épistémologie de saint Augustin. De nombreuses données prouvent qu'entre le VI^e et le XI^e siècle son oeuvre avait influencé tous ceux qui déployaient une activité sur le plan culturel. Selon nous, elle avait pu le faire, puisque les hommes du haut Moyen Âge étaient, pour ainsi dire, des adeptes spontanés de l'augustinisme; dans les oeuvres de l'évêque de Hippone ils retrouvaient leurs propres pensées. Nous essayerons de montrer plus loin qu'il en était ainsi parce que ces gens pensaient, tout comme Augustin, au moyen de catégories d'unité et de pluralité, cette manière de penser leur étant imposée par les relations sociales dans lesquelles ils étaient imbriqués.

Selon Augustin, la vision c'est un contact immédiat entre le sens corporel entièrement passif et l'objet physique entièrement passif, existant indépendamment de ce dernier; ce contact se réalise grâce à l'acti-

tivité des sources de lumière qui se trouvent à l'extérieur aussi bien du sens que de l'objet. C'est pourquoi l'identification de toute connaissance, notamment de la connaissance rationnelle, avec la vision, signifie que toute connaissance est un contact immédiat entre le pouvoir cognitif et son objet, l'identification de la raison avec «le regard de l'intellect» signifie qu'elle est passive, et l'identification de Dieu avec la plus haute source de lumière signifie qu'il est le seul facteur actif de la connaissance rationnelle et, indirectement, de toute connaissance en général.

L'identification de n'importe quel acte cognitif avec un contact immédiat entre le pouvoir cognitif correspondant et son objet, entraîne plusieurs conséquences importantes. En premier lieu, le problème de la connaissance sensorielle et de la connaissance rationnelle revêt dans l'épistémologie d'Augustin la forme d'une question sur l'opportunité ou l'utilité de la connaissance sensorielle. En second lieu, cette épistémologie ne se laisse d'aucune façon concilier avec une théorie de l'abstraction, c'est-à-dire avec une théorie qui attribue à l'homme le pouvoir de connaître les objets définis comme idéaux par l'intermédiaire des données sensorielles ou, ce qui revient au même, le pouvoir de connaître les universaux par l'intermédiaire des choses individuelles. En troisième lieu enfin, si l'acte cognitif est un contact immédiat entre le pouvoir cognitif et son objet, on ne peut connaître que l'objet qui est accessible dans le présent. Par conséquent, le passé qui n'a pas été connu alors qu'il était le présent, ne pourra jamais devenir l'objet de la science conçue comme contact immédiat, comme vision. Autrement dit, le passé qui ne fut pas connu lorsqu'il était le présent, est inconnaissable.

Cette thèse n'est aucunement abolie par l'existence de messages oraux ou écrits relatant un tel passé, car l'absence d'une théorie de l'abstraction fait qu'il n'est pas possible de considérer le mot comme une synthèse de l'élément sensoriel et de l'élément rationnel, du son et de la notion; pour Augustin il est un objet purement sensoriel. Les messages relatant le passé ne permettent donc pas de le connaître. Et pourtant chaque individu possède des informations sur des choses et des événements qu'il n'a pas perçus directement, et il les considère comme vraies. Il faut donc trouver un autre moyen, différant de la connaissance, de s'informer sur les choses et sur les faits qui ne pouvaient pas être connus. Ce moyen c'est la foi.

Nous acceptons toutes les informations sur les choses que nous n'avons pas connues nous-mêmes parce que nous possédons des relations de personnes affirmant avoir observé immédiatement ce dont elles nous informent, et nous, en nous appuyant sur notre connaissance de ces personnes, nous considérons leurs affirmations comme indubitables. Ainsi nous basons l'acceptation des informations transmises par d'autres personnes sur la confiance que nous leur témoignons, sur notre conviction que ces personnes ont réellement vu ce dont elles nous informent. La foi consiste

donc en une reconnaissance de l'autorité de celui qui nous fait croire à quelque chose; et la vérité des informations obtenues grâce à l'acte de foi est fondée sur l'autorité de l'informateur. L'autorité, conçue de la sorte, a un caractère rationnel, car nous l'attribuons à une personne ou à une institution grâce au contact immédiat avec cette dernière, c'est-à-dire à une science que nous avons d'elle.

Ayant différencié la connaissance et la foi, nous découvrons les deux possibilités perçues par l'écrivain médiéval désirant présenter des événements qui, selon lui, avaient eu lieu en réalité. La connaissance immédiate et la foi, l'objet et la parole, le présent et le passé, la vision et l'audition — voilà les seules voies entre lesquelles il pouvait choisir.

Nous examinerons maintenant quelles étaient, pour l'historien, les conséquences du fait qu'il acceptait, quoique il ait pu ne pas s'en rendre compte, des opinions sur la nature de la connaissance identiques à celles d'Augustin.

II. LA FOI HISTORIQUE

Les historiens du haut Moyen Age acceptaient ces opinions sur la nature de la connaissance, ce qui s'exprimait dans leur conviction que le passé est un objet de foi; on ne peut comprendre leurs procédés sans tenir compte de ce fait.

La première conséquence d'avoir considéré le passé non pas comme un objet de la connaissance, mais comme un objet de foi, est que l'historien du haut Moyen Age ne connaissait pas la notion de la «source» dans le sens que lui attribua la science moderne à partir du XVII^e siècle environ; au lieu de sources il a des messages qui émanent de personnes ou d'institutions jouissant d'une *auctoritas*, éventuellement confirmés par ces personnes ou institutions; nous allons définir ce genre de messages tout simplement par le terme «autorités». Parlant le plus généralement, une source c'est chaque message vérifié par l'application de certains procédés de la critique historique qui nécessitent toujours sa confrontation avec d'autres messages; l'historien puise dans la source des informations sur les événements, mais il n'en prend pas la perspective, qui y est contenue, de la vision de ces événements et se crée une telle perspective lui-même. C'est justement sous ce rapport que l'autorité diffère substantiellement de la source; en premier lieu, l'autorité n'est point soumise à une vérification critique (ici s'imposent certaines réserves dont il sera question plus loin); en second lieu, l'historien en prend non seulement des informations sur les événements, mais aussi la perspective de leur vision. Autrement dit, l'historien s'identifie avec le participant aux événements ou avec leur témoin duquel le message émane, et il atteint la plus parfaite identification quand il répète sans modifications ce qui était contenu dans l'information dont il bénéficie. L'historien du haut

Moyen Age ne pouvait pas soumettre les messages à une vérification critique dans notre acception de ce terme, car il supposait qu'il ne dispose pas et ne peut disposer d'aucune science d'un passé qu'il n'a pas connu immédiatement; il pouvait soit accepter, soit rejeter les messages obtenus, selon qu'il reconnaissait ou qu'il ne reconnaissait pas l'autorité des personnes qui les avaient produits ou fournis.

La discussion ne pouvait donc avoir pour objet que la question si ladite personne ou institution a droit à l'*auctoritas*, et si cette *auctoritas* englobe aussi les sujets dont le message informe. D'une manière ou d'une autre, la critique a pour objet une personne ou une institution connue immédiatement et elle consiste à confronter les moeurs d'une personne ou le caractère d'une institution avec les modèles moraux, politiques et religieux reconnus par l'historien. Le message prend de l'autorité s'il émane d'une personne pieuse ou vertueuse ou, éventuellement, de quelqu'un qui occupe un haut rang social; il peut aussi prendre de l'autorité en vertu d'une sanction institutionnelle qui lui est accordée; enfin, la personne et son oeuvre jouissent d'une certaine *auctoritas* par le fait même d'être situées dans le passé. La manière de traiter le message comme une autorité et non pas comme une source, était non seulement un fait de conscience, mais aussi — sinon en premier lieu — un fait institutionnel. L'historien médiéval n'avait pas de libre accès aux messages; il dépendait de celui qui en disposait et qui, d'habitude, les rendait accessibles dans un but défini. L'historien recevait donc les informations de quelqu'un qui en même temps s'en portait garant, qui garantissait leur authenticité par ses qualités personnelles ou par sa position sociale, indépendamment du fait qu'il les fournissait oralement ou sous la forme d'un texte qu'il n'avait pas écrit lui-même.

Les gens du Moyen Age, surtout de sa première période, pour lesquels le passé était un objet de foi, considéraient qu'un texte écrit ne contient aucune marque de sa propre authenticité, mais doit toujours être garanti par quelqu'un; l'historien ne pouvait donc établir ni les circonstances dans lesquelles le texte avait été écrit, ni qui était son auteur, car toutes les démarches qui y mènent partent du principe que le passé peut être connu. C'est pourquoi l'historien du haut Moyen Age n'avait aucune raison de considérer que la tradition orale fournit des informations moins bonnes et moins certaines que celles qui se trouvent dans les messages écrits. Entre la tradition orale et le message écrit il n'y avait donc, de sa perspective, aucune différence substantielle; dans les deux cas, il recevait des informations garanties par des personnes définies, représentant non seulement elles-mêmes, mais telle ou autre institution, et le moyen par lequel ces informations lui étaient transmises avait une importance purement technique qu'on pouvait ne pas prendre en considération. Aussi les historiens médiévaux profitaient-ils de la tradition orale sans scrupule ni hésitation.

Puisque l'historien recevait toujours le message de quelqu'un qui le lui fournissait dans un but défini, désirant décrire quelque chose qu'il n'avait pas vue et n'avait pas pu voir lui-même, il devenait entièrement dépendant du fournisseur du message. Sa dépendance des autres personnes ou d'institutions était particulièrement forte quand il voulait s'occuper d'un passé lointain. Au contraire, en écrivant l'histoire contemporaine, en parlant des événements qu'il avait vus personnellement, l'historien disposait d'une certaine autonomie. La situation dans ce domaine n'a commencé à changer qu'au XIII^e siècle et se trouva, en définitive, totalement renversée.

Tout cela ne signifie pas cependant que l'historien ait entièrement négligé le contenu même du message lequel, pour être acceptable devait remplir deux conditions: il ne pouvait pas s'opposer à la foi religieuse et, en plus, devait être conforme à la nature, c'est-à-dire dépourvu d'éléments fabuleux.

L'analyse des textes permet de constater que le terme «nature» était employé dans le haut Moyen Age uniquement comme appellation du facteur intelligible unifiant chaque chose particulière et déterminant la sphère d'activités qu'elle peut accomplir et aussi de changements qu'elle peut subir sans que soit atteinte son identité. Entièrement étrangère à la pensée du haut Moyen Age est la conviction qu'il existe un facteur qui unifie la pluralité des choses particulières en déterminant les lois du mouvement et du changement auxquelles elles sont toutes soumises, un facteur immanent au monde, invariable, et occupant une place intermédiaire, pour ainsi dire, entre les choses particulières et Dieu. Il n'y a pas de Nature — il y a seulement des natures. L'attitude à l'égard de ces natures est ambivalente: d'une part elle reconnaît leur stabilité et de l'autre, elle suppose leur variabilité; en reconnaissant leur autonomie, elle suppose aussi leur dépendance de Dieu. Aussi, l'homme du haut Moyen Age ne pouvait-il pas affirmer qu'un événement est impossible puisqu'il est contraire à la nature; cela serait en désaccord avec la conviction que les natures dépendent totalement de la toute-puissante volonté divine. Mais il ne pouvait pas affirmer non plus que chaque événement est possible, car cela à son tour aurait été incompatible avec la conviction qu'il existe dans le monde un certain ordre établi par Dieu, qui se manifeste par le caractère permanent et ordinaire des phénomènes. La solution de ce problème consistait à admettre qu'on peut considérer un certain événement soit comme contraire à la nature de l'être défini, auteur supposé de l'événement, soit comme contraire à la nature de n'importe quel être créé. Dans les deux cas l'événement peut être considéré comme contraire à la nature, donc impossible, et son récit — comme un conte fabuleux, seulement si l'on indique une nature créée qui est son auteur; chaque événement comme tel, c'est-à-dire conçu indépendamment de son auteur, est possible puisqu'on peut toujours l'attribuer à l'intervention divine.

Nous connaissons dans la pratique historiographique des exemples de l'application de ce critère.

Les historiens du haut Moyen Age se servaient donc de certains procédés critiques; ce n'étaient toutefois que des procédés conditionnés par le principe que toute connaissance est une connaissance immédiate. L'objet de la critique devait être accessible à l'historien dans le présent; cette condition était remplie par l'auteur ou le garant du message et par son contenu, dans la mesure où celui-ci se prononçait sur les événements en indiquant leurs auteurs. Dans le deuxième cas on pouvait en appeler à l'ordre qui règne dans le monde des natures et qui peut être connu immédiatement. Lorsqu'on savait que le message n'est pas un conte et que son fournisseur ou auteur mérite l'*auctoritas*, il n'y avait pas de raison de le rejeter. L'incompatibilité ou la divergence des messages remplissant ces deux conditions ne pouvait constituer le fondement pour disqualifier l'un d'eux; en fait, pour faire un tel choix autrement qu'en niant l'autorité de l'un de ces messages, l'historien aurait du supposer qu'il possède lui-même une certaine science du passé, ce qui ne s'accorderait pas avec sa conviction que le passé est un objet de foi. C'est pourquoi, lorsqu'on avait affaire avec deux autorités considérées comme égales, on citait tout simplement les informations qu'elles avaient fournies, même si celles-ci n'étaient pas concordantes.

Tout ce qui fut dit jusqu'ici démontre d'une façon nette qu'à l'époque examinée la vérité historique était conçue autrement qu'aux temps modernes. Ecrire la vérité, c'est pour l'historien du haut Moyen Age autant que transmettre fidèlement, en gardant «*humilitas historicae fidei*», les opinions qui lui sont connues sur les événements, ou éventuellement sa propre relation de ces derniers, s'il les avait observés ou s'il y avait participé lui-même. L'historien ne se considérait donc pas comme quelqu'un qui par son propre effort de recherche établit comment les choses se passaient-elles en réalité, du point de vue d'un observateur idéal, situé en quelque sorte au-delà de tout système de références; selon lui, il était et devait être le miroir des opinions qui circulent sur les événements.

L'attitude à l'égard du passé considéré comme un objet de foi s'exprimait aussi dans la façon d'apprécier les messages en fonction de leur utilité cognitive. La tradition orale et la tradition écrite avaient les mêmes droits, et les différences qui les séparaient étaient considérées non pas comme importantes du point de vue épistémologique, mais comme techniques. Hautement appréciée était surtout la relation orale du témoin oculaire, reçue de lui immédiatement; car ce contact immédiat permettait de lui croire en se fondant sur la connaissance de sa personne, et le fait qu'il avait vu de ses propres yeux ce qu'il racontait, permettait à l'historien d'obtenir une perspective toute prête, donc d'apparaître dans le rôle de celui qui se limite à enregistrer fidèlement les paroles d'autrui sans y apporter n'importe quoi qui soit puisé à l'extérieur. Dans cette situation,

c'est celui qui raconte, qui était le vrai historien tandis que celui qui écrit fonctionnait seulement en tant qu'enregistreur entièrement passif sur le plan cognitif qui, en s'identifiant, en quelque sorte, avec le fournisseur de l'information, obtenait avec l'objet un contact maximalement rapproché de la connaissance immédiate. Au contraire, en ce qui concerne les messages écrits, on considérait que les ouvrages narratifs sont plus utiles que les documents; l'autorité des textes narratifs dérivait de leurs valeurs littéraires, ce qui faisait s'estomper la limite entre l'histoire et la littérature, et en particulier entre l'histoire et l'épopée. Le document, à la différence du texte narratif, ne fournissait à l'historien aucune perspective des événements en raison desquels on l'avait dressé, mais prouvait seulement que certaines décisions avaient été prises; aussi, le document servait-il à l'historien seulement en cas de conflits, quand il fallait donner le bien-fondé de l'état actuel en démontrant qu'il dure depuis longtemps; les documents ne pouvaient être exploités dans aucun autre but. Bref, on considérait comme idéale une situation où l'historien peut jouer le rôle d'un copiste et non celui d'un chercheur.

Il est donc compréhensible que l'historien médiéval se servait rarement de procédés permettant d'extraire des informations de quelque chose qui originairement n'était pas destinée à cette fin. Cela avait lieu quand il voulait décrire la plus ancienne histoire de son propre groupe, au sujet de laquelle il ne pouvait rien apprendre des narrations déjà existantes. Mais alors surgissaient deux difficultés. Les traditions du groupe avaient, en règle générale, un caractère païen et, en plus, elles ne renseignaient pas sur des liens entre, d'une part, le groupe et l'histoire biblique, et de l'autre, le groupe et l'antiquité greco-romaine, c'est-à-dire le monde de la culture. La solution de la première difficulté consistait à interpréter les anciennes croyances d'une façon évhémériste; en admettant que les dieux païens ne sont que des hommes déifiés et en transformant leurs diverses relations mutuelles en liens de succession temporelle, on pouvait faire de l'ensemble des anciennes croyances et de mythes quelque chose de semblable à l'histoire, les fonctions des anciens dieux y étant remplacées par les événements. On liait une telle histoire, reconstituée par l'interprétation évhémériste des vieilles croyances, aux renseignements de la Bible et aux événements de l'antiquité classique, en appliquant le raisonnement par analogie et l'étymologisation des noms. Le premier procédé permettait d'établir le lien entre différents peuples; celui-ci, même s'il avait existé dans un passé très lointain, était néanmoins connu immédiatement comme lien d'ethnonymes. Le deuxième — parlant exactement: l'établissement de l'étymologie *ex causa* et *ex origine* — permettait de déterminer l'origine du nom, donc aussi de l'objet qu'il désignait.

Toutes ces démarches des historiens du haut Moyen Age deviennent compréhensibles lorsqu'on tient compte de leur conviction que chaque

connaissance est une connaissance immédiate; cette conviction, acceptée inconsciemment comme règle évidente et observée lorsqu'ils rassemblaient et élaboraient les informations, témoigne, mieux que n'importe quelles déclarations, de l'augustinisme spontané des historiens médiévaux. Leurs procédés, envisagés d'un point de vue moderne, semblent avoir un caractère arbitraire et absurde, ce qui résulte du fait qu'on leur impute le désir de connaître le passé; or, ces historiens n'avaient pas pu se proposer un tel but, car ils considéraient chaque connaissance comme immédiate et, de ce fait, le passé était pour eux un objet de foi.

Examinons maintenant les opinions, acceptées par les historiens du haut Moyen Age, sur le déroulement de l'histoire et sur leur place dans le temps; cela nous permettra de découvrir les liens entre ces opinions et l'idée de la connaissance historique que nous venons de présenter.

III. LA DURÉE ET LE CHANGEMENT

L'homme, tel que le concevait la pensée du haut Moyen Age, est un être dépourvu de toute influence réelle sur le monde et sur ses éléments; il est un tel être parce qu'il constitue un élément du monde et il l'est dans la mesure dans laquelle il le constitue. De plus, l'homme en tant qu'élément du monde, non seulement ne peut influencer celui-ci, mais il ne peut même pas le connaître; le connaissance est possible seulement parce que l'homme possède une âme capable de se libérer de l'influence du corps. L'homme considéré comme un être passif c'était l'image fidèle de la dépendance des gens du haut Moyen Age du milieu naturel, et de chaque individu — de la collectivité. En s'efforçant de lier en un tout cohérent les diverses informations sur la nature, sur la vie sociale et sur l'histoire, la pensée transformait cette constatation véridique du fait de la passivité humaine dans les conditions existantes en un principe ordonnant, purement formel et universellement applicable: chaque chose qui est une partie d'une totalité, ne peut aucunement influencer sur la totalité dont elle constitue une partie; seulement ce qui se trouve à l'extérieur de la totalité peut exercer une influence sur cette dernière. Si l'on comprend ainsi la corrélation entre la totalité et ses parties, on ne peut, à vrai dire, appeler la totalité de ce nom; il faut plutôt la considérer comme une unité qui intègre de l'extérieur un certain ensemble d'éléments hétérogènes et qui se caractérise par le fait d'être une pluralité. Or, la pensée du haut Moyen Age ne connaît pas la question du rapport de la totalité et de ses parties, mais elle est absorbée, par contre, par le problème du rapport de l'unité et de la pluralité, et c'est dans cette prise de position précisément que ce renferme l'opinion, dont nous venons de donner une caractéristique, sur le rôle de l'homme dans le monde.

Afin de définir exactement le principe ordonnant formel dont se sert

la pensée du haut Moyen Age, il faut expliquer ce que signifie «être à l'extérieur», caractéristique de la relation entre l'unité et la pluralité. Or «être à l'extérieur» c'est surtout précéder dans le temps: chaque unité est antérieure à la pluralité qu'elle unifie, et c'est ainsi que se manifeste sa capacité d'exister indépendamment de cette dernière. En second lieu, chaque unité est l'auteur de sa pluralité; la pluralité se montre donc génétiquement dépendante de l'unité puisqu'elle lui est redevable de son être. En troisième lieu, chaque unité est un facteur gardant constamment la pluralité dans l'être; sans son activité constante, la pluralité cesserait d'exister. En quatrième lieu, l'unité est située, dans le sens *spatial*, à l'extérieur de la pluralité qu'elle unifie. En cinquième lieu, chaque unité diffère de la pluralité correspondante par sa manière d'être, elle possède une nature différente. En sixième lieu, chaque unité est plus parfaite que sa pluralité; leur relation réciproque est une relation de but et de moyen, le but de chaque pluralité étant son unité. Une pensée qui emploie les catégories d'unité et de pluralité, comme elles ont été définies ici, est donc simultanément et inévitablement une pensée hiérarchisante, qui considère l'ensemble de l'être comme une chaîne où chaque maillon supérieur est plus parfait que le maillon inférieur, c'est-à-dire constitue son antécédent temporel, son auteur, son conservateur et son but.

Le principe ordonnant, que nous venons de présenter, se retrouve dans des domaines très différents: dans la spéculation arithmologique, pour laquelle «un» n'est pas un nombre, mais un germe de nombres; dans la définition du rapport de Dieu et du monde, qui se caractérise par l'absence de la notion de la nature comme facteur unifiant, immanent au monde; dans l'appréhension du rapport des choses particulières et de l'espèce, celle-ci considérant l'espèce comme un modèle qui existe indépendamment de ces choses et autrement qu'elles, un modèle servant à Dieu pour multiplier la pluralité d'objets identiques, et dans ce sens — comme leur auteur. Remarquons, entre parenthèses, qu'on note ici un lien intime entre l'ontologie de l'unité et de la pluralité et l'épistémologie de la connaissance immédiate; car la réponse présentée maintenant à la question sur le rapport des choses individuelles et de l'espèce, exclut la possibilité même de connaître les universaux autrement que par voie immédiate, puisque ceux-ci ne sont pas accessibles dans les choses particulières. D'une manière analogue, la signification de la parole, comme ce qui décide de son unité, du fait qu'elle n'est pas un simple amalgame de sons, mais un tout articulé, doit être située au-delà de celle-ci; la parole ne peut donc être une unité de l'élément sensoriel et de l'élément spirituel. Comme il est facile de remarquer, une telle appréhension de la parole — conséquence de principes généraux — permet de choisir seulement entre un réalisme extrême et un nominalisme également extrême, niant la possibilité d'une connaissance immédiate des objets non sensoriaux et considérant que la signification de la parole

c'est chaque chose particulière qu'elle désigne; la parole qui ne désigne aucune chose particulière n'est, de cette perspective, rien qu'un son, et elle ne peut être rien d'autre.

Le problème de la corrélation entre un groupe particulier ou un individu humain et l'humanité en tant qu'espèce, est examiné, lui aussi, au moyen de catégories d'unité et de pluralité. Ainsi l'humanité fut-elle créée dans la personne d'Adam qui était une nature humaine renfermée dans un seul corps. Le péché originel est la cause la division de l'humanité en groupes particuliers. La rédemption du péché d'Adam par le Christ doit mener à la restitution de l'unité perdue. Dans le monde divisé, son porteur est l'Eglise, corps mystique du Christ, et elle se réalise dans la participation à l'Eglise manifestée par la célébration des jours de fête et par l'administration des sacrements. Le facteur unifiant l'humanité se trouve donc au-delà de l'ordre temporel, et tous les groupes particuliers, situés dans cet ordre, doivent être soumis à une unité supérieure; c'est elle qui est le but, et eux ne sont que des instruments ayant pour tâche de coopérer dans la réalisation de sa mission. Le différend entre la papauté et l'empire, dont les aspects politiques ne nous intéressent pas, permet de constater que des deux côtés on pensait au moyen des mêmes catégories: on était convaincu qu'il doit exister une institution qui serait le porteur de l'unité, que cette institution ne peut être une oeuvre humaine et qu'elle doit bénéficier d'une manière d'être qui la différencierait substantiellement de celles qui exercent le pouvoir dans les groupes particuliers; on proclamait enfin que tous les groupes de ce genre doivent être subordonnés à celui en qui l'unité de l'espèce humaine revêt une forme visible, concrète et personnelle. Le fait que dans leur propagande politique, les deux parties antagonistes avaient recours à ces opinions, est la meilleure preuve en faveur de la thèse que nous défendons, selon laquelle tous les hommes vivant dans le haut Moyen Age — pour cette raison précisément qu'ils vivaient à cette époque — pensaient au moyen de catégories d'unité et de pluralité, et ne pouvaient penser autrement.

En pensant au moyen de catégories d'unité et de pluralité on introduit également un certain classement du temps du monde et du temps de l'homme; cela consiste — parlant le plus généralement — à distinguer entre trois états ou dimensions du temps: le passé, défini comme état d'une unité primitive, non différenciée; le présent, qui se caractérise par la coexistence de l'unité et de la pluralité; le futur, c'est-à-dire l'unité retrouvée. Un tel classement du temps conduit, en premier lieu, à la conclusion que chaque passé est plus parfait que le présent, puisqu'il est plus près de l'état initial quand existait seulement l'unité primitive. Un cas particulier de l'attitude considérant le passé comme un temps de valeurs supérieures, est la conviction que la nature de l'objet est déterminée univoquement par sa genèse, car la sphère de possibilité d'action

d'un objet quelconque est déterminée par son passé, donc par les circonstances dans lesquelles cet objet fut appelé à exister. En ordonnant le temps conformément aux catégories de l'unité et de la pluralité, l'homme du haut Moyen Age devait donc considérer incomplètes toutes les informations sur un objet quelconque qui ne fournissent pas de réponse à la question: quelle est, en effet, l'origine de cet objet? C'est pourquoi les historiens, et non seulement eux, en appellent si souvent à l'étymologisation et à l'interprétation évhémériste, donc à des procédés qui permettent de répondre à cette question précisément.

De même, dans le temps de l'histoire de l'Eglise, le passé le plus lointain, avant la chute d'Adam, est tout particulièrement apprécié, car il est une période d'unité primitive, quand toute l'humanité était concentrée dans un seul corps; le deuxième moment privilégié, c'est la présence du Christ parmi les hommes, car alors aussi la nature humaine se renferme dans une seule personne. A partir de l'incarnation, le temps semble suivre deux tracés; il y a le temps de l'Eglise, de l'histoire sainte, qui est celui de l'unité, c'est-à-dire de la durée ininterrompue et invariable, et aussi le temps de la vie profane — celui de la pluralité; nous nous occuperons plus loin. Le futur, lui, est un état valorisé positivement, mais non pas le futur créé par les hommes dans l'histoire profane; comme temps d'unité retrouvée, le futur doit être situé au-delà de l'ordre temporel, et Dieu seul peut être considéré comme son créateur. Puisque la rédemption est unique et définitive, la possibilité d'une nouvelle division de l'unité récupérée est donc exclue et, par la même, est exclue aussi la conception cyclique du temps.

L'attribution au temps de l'histoire sainte du caractère linéaire relève donc de l'appréhension christocentrique du temps, de la conviction que l'incarnation est l'événement le plus important dans l'histoire du monde. Cette conviction se rencontre aussi dans l'interprétation allégorique des événements décrits par l'Ancien Testament; elle est une tentative de rapporter tout le temps, non seulement le présent et le futur, mais aussi le passé, à l'incarnation comme point central, comme sens de tout ce qui s'est produit antérieurement. La même conviction que l'incarnation a une importance centrale, que l'époque qu'elle a commencée durera dès lors continuellement, jusqu'à la fin du monde, se reflète dans le seul schéma de périodisation utilisé par les historiens du haut Moyen Age. C'est la division de l'histoire en six époques: d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, d'Abraham à David, de David à la captivité de Babylone, de la captivité de Babylone à la naissance du Christ, de la naissance du Christ à la fin du monde. On y voit nettement que toutes les césures de périodisation se situent aux moments d'une intervention immédiate de Dieu dans le devenir humain et que, dans cette séquence, l'avènement du Christ est l'événement final, la plus grande

grâce que Dieu ait pu accorder à l'homme. Désormais rien d'encore plus important ne pourra arriver dans l'histoire.

Cette conception christocentrique de l'histoire s'est manifestée aussi dans le système chronologique créé par Denys le Peit qui supposait que les événements survenus après la naissance du Christ doivent être rapportés non pas à la création du monde, comme ceux qui ont eu lieu antérieurement, mais à la deuxième date décisive. De la sorte, la chronologie se montra entièrement adaptée au classement du temps qui résultait de l'application à ce dernier des catégories d'unité et de pluralité. Cette vision concrétisée de l'ordre temporel, sa transformation en une suite de dates, permettait d'y situer chaque événement si seulement celui-ci pouvait être synchronisé avec les événements qui se trouvaient déjà dans l'ordre en question. En introduisant une chronologie uniforme, opposée à la multiplicité des systèmes de datation appliqués dans différentes villes et dans différents pays, on imposait une certaine perspective de la vision de l'histoire d'après laquelle cette dernière était une histoire universelle qui se déroulait pareillement dans chaque lieu habité par les hommes. Cette universalité résultait précisément du fait qu'il existait une date, ou plutôt un événement d'importance authentiquement universelle — la rédemption par le Christ du péché originel.

L'appréhension, présentée ici, de l'histoire sainte, dont les traits distinctifs sont: la durée, le caractère linéaire, l'universalité et la discontinuité, qui se manifestait par l'établissement des différences entre les époques, apparaît le mieux dans les ouvrages sur l'histoire de l'Eglise inspirés par l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée. La première importante innovation qu'il avait introduite était l'allégation dans les ouvrages historiques de messages antérieurs; la deuxième, c'était l'importance qu'il attribuait à la chronologie — résultat de la conviction que l'histoire de l'Eglise réalise le plan providentiel. Chaque événement appartenant à cette histoire comme manifestation de l'action divine, doit être situé dans le temps d'une façon précise, car l'instant même auquel il s'est produit n'était pas choisi fortuitement et, par là même, devint sanctifié pour toujours. La sensibilité à la chronologie et l'allégation des messages font de l'histoire de l'Eglise, un genre tout particulier d'historiographie. Il est notable qu'aucun auteur cultivant ce genre n'introduisait dans ses oeuvres de récits ethnogénétiques, parce que, pour lui, le moment initial était l'acceptation du christianisme par le peuple qu'il décrivait, donc l'adhésion à l'unité représentée par l'Eglise; tout ce qui avait lieu antérieurement était sans importance.

C'est dans *De civitate Dei* de saint Augustin que l'histoire sainte devint définitivement opposée à l'histoire profane. Pour lui, l'histoire profane n'est pas du domaine de la durée; elle est, par contre, soumise à la loi du changement qui gouverne l'homme corporel et ses produits. Cela mène à la conclusion que cette histoire se déroule en cycles: les

Etats naissent, atteignent le maximum de leur puissance et disparaissent. L'histoire profane, conçue de la sorte, ne peut être universelle, car dans chaque collectivité le temps suit une autre direction; alors que l'une atteint son apogée, l'autre se trouve au fond de son déclin. Aussi les événements particuliers de l'histoire profane n'ont-ils, par eux-mêmes, aucun sens, puisqu'ils ne mènent à rien et ne servent à rien. Leur signification apparaît seulement lorsqu'on les rapporte à l'histoire sainte, c'est-à-dire quand on les situe dans le plan providentiel. On ne peut comprendre l'histoire profane que du point de vue de l'histoire sainte.

Pour introduire les événements profanes dans l'histoire sainte il fallait partir du principe que l'histoire profane, elle aussi, a un objectif qu'elle vise, cet objectif n'étant toutefois pas renfermé en elle puisqu'il lui est imposé de l'extérieur et se trouve à l'extérieur d'elle. Son objectif, tout comme dans l'histoire sainte, c'est le recouvrement de l'unité, c'est-à-dire la libération de l'homme du pouvoir des nécessités naturelles et du temps. Cette vision de la libération donne à l'histoire sainte une expression optimiste, car elle y introduit une sorte de progression, un rapprochement graduel à la plénitude des valeurs qui est la base de l'espérance. Du point de vue de l'histoire profane, la vision du futur et la distribution des valeurs dans le temps, qui se conjugue avec celle-ci, se présentent d'une manière entièrement différente. Comme il résulte du principe d'une correspondance entre six siècles du monde et six périodes de la vie individuelle, l'époque qui succède à l'incarnation est un temps de vieillesse et du déclin. La fin du monde est annoncée dans l'ordre temporel par les guerres et les destructions, par les incursions des barbares et par la décadence des moeurs, bref par la dissolution progressive des liens sociaux. Toutefois, un tel futur ne peut être un objet d'attente; il doit être, en revanche, un objet de répulsion; on ne peut l'attendre avec espérance, mais c'est dans la crainte qu'il faut se préparer à son avènement. Ce serait une erreur de détacher le temps de l'histoire profane, qui est celui d'une régression, du temps de l'histoire sainte, qui est un temps d'approche à la plénitude des valeurs; ces deux attitudes face au temps et ces deux opinions sur lui coexistent l'une avec l'autre et le problème intellectuel et moral de chaque individu pensant est de les mettre en concordance.

La conviction que le temps de l'histoire profane remplit, dans tous les domaines, une fonction destructive, que les valeurs y sont rangées dans un ordre de succession diminuant, faisait ressortir tout particulièrement le problème de la relation entre l'histoire profane et l'histoire sainte, ou, en termes plus généraux: entre le domaine du profane et celui du sacré. En apercevant dans le temps profane rien qu'une force destructive, en considérant toutes les choses temporelles comme passagères et susceptibles de destruction, donc sans valeur du point de

vue de la durée éternelle, on pouvait arriver — et parfois on arrivait réellement — à condamner toute activité temporelle non orientée directement vers le salut individuel. A côté de cette attitude extrême il y avait cependant une autre qui essayait de rendre valable la culture et l'activité temporelle en reconnaissant qu'elles remplissent une fonction d'instrument à l'égard de la religion; ses défenseurs étaient forcés d'osciller constamment, car d'un côté ils s'opposaient à l'attitude nihiliste vis-à-vis de la culture et de l'autre ils résistaient à la tentation de voir dans la culture un but parfaitement indépendant. Ici apparaît la même ambivalence que nous avons constatée auparavant en parlant de l'appréhension de la nature et de l'attitude à l'égard du temps; on la retrouve facilement en examinant les solutions des problèmes tels que celui du rapport des sens et de l'intellect, du corps et de l'âme, du monde et de Dieu, du travail et de l'ascèse, de la vie sociale et du salut individuel, de l'Etat et de l'Eglise.

Afin de conférer une valeur à la culture dans le monde temporel soumis à la régression, on lui a attribué une manière spécifique d'être dans le temps, pareille à la durée, mais n'étant toutefois pas une durée véritable. Elle ne l'était pas puisque l'on considérait les produits humains particuliers comme des oeuvres de personnes qui sont passées, et aussi les produits mêmes, dans leur forme concrète sensorielle, comme passagers et susceptibles de destruction; elle était toutefois pareille à la durée, car dans chaque produit on apercevait un certain modèle gardant une actualité invariable. Le problème pouvait donc être résolu au moyen d'une conception spécifique du passé profane qui consistait à considérer celui-ci comme inaccompli, comme se prolongeant en quelque sorte dans le présent de chaque fois, duquel aucune césure distincte ne le sépare. Car pour une telle césure il n'y a pas de place dans un temps rempli d'actions humaines qui ne diffèrent pas substantiellement les unes des autres. Il n'y a même pas de place pour la chronologie, car celle-ci introduit un élément de discontinuité en distinguant certains événements auxquels elle attribue des dates. Une telle attitude à l'égard du passé profane demeure en accord parfait avec l'idée du temps impliquée par l'opinion que les renseignements sur le passé sont fondés sur la foi, et par la directive qui exige de l'historien qu'il s'identifie avec le message reçu. En effet, la directive d'identification faisait considérer les hommes vivant antérieurement comme des autorités, car elle faisait croire à leurs paroles, excluait toute possibilité de les contrôler et, par là même — faisait du message un modèle que l'historien devait seulement imiter, donc attribuait au message une certaine forme de durée. La façon de comprendre le passé que nous venons de présenter, a donc les mêmes conséquences que la reconnaissance de celui-ci comme objet de foi.

Chaque historien désirant décrire l'histoire, devait résoudre le problème de la relation entre la religion et la culture, entre l'Eglise et les

groupes ou institutions situés dans l'ordre de la vie temporelle. La première chose à faire était de choisir une perspective définie de la vision de l'histoire, c'est-à-dire s'identifier avec quelque groupe ou institution; le plus souvent l'historien acceptait le point de vue de l'institution qui lui fournissait les renseignements sur le passé. De son point de vue c'était entièrement justifié et même indispensable, et il ne pouvait s'imaginer aucune autre situation.

Si l'historien, qui s'identifiait avec un groupe ou une institution, désirait s'occuper de son passé, il devait, en premier lieu, répondre à la question de la genèse; les raisons de cette nécessité furent expliquées plus haut. Du moment qu'il avait trouvé la réponse à cette question, grâce aux méthodes que nous connaissons déjà, l'historien se trouvait en face du problème concernant l'histoire du groupe ou de l'institution dans la période entre leur apparition et l'instant où il les décrivait. En résolvant ce problème, l'historien devait démontrer que la manière d'être du groupe se rapproche le plus de la durée, sans toutefois être identique à cette dernière. Cela signifie, en fait, que l'on admet certains changements: par exemple, la tribu que l'on décrit se déplaçait d'un lieu en autre; mais ces changements ne peuvent pourtant pas influencer sur ses caractères essentiels et elle demeure toujours vaillante, victorieuse et indépendante d'un pouvoir étranger. L'impossibilité de situer dans le schéma chronologique les changements de l'institution ou du groupe décrits ne présentait pour l'historien aucun obstacle, car les dates ne sont indispensables que dans l'histoire sainte qui traite des interventions de Dieu dans l'histoire, donc des moments particulièrement sanctifiés; en revanche, dans l'histoire profane c'est la continuité qui est essentielle. Ainsi, en tête du questionnaire de l'historien s'occupant du passé laïque viennent les questions sur la genèse et sur la continuité, tandis que la question des dates ne s'y trouve point.

Si, au contraire, l'historien désirait décrire le présent, il devait le regarder de la perspective du futur pour lequel le présent sera un temps passé inaccompli et qui y cherchera des modèles propres à imiter; ce n'est qu'ainsi qu'il pouvait conférer une valeur au présent et justifier sa description. Il devait démontrer que les événements qu'il décrit ont leur place dans le plan providentiel, qu'ils sont des instruments au moyen desquels Dieu réalise ses décisions. Cela imposait immédiatement un critère défini de choix entre les événements, permettant d'y distinguer ceux qui méritent d'être éternisés par écrit. Ces événements devaient être inspirés par Dieu, c'est-à-dire extraordinaires en quelque sorte. Autrement dit, on essayait de considérer chaque événement comme un miracle, dans le sens attribué à ce mot par Augustin. On transformait un tel événement en un modèle capable de durer en omettant la date de l'année et parfois aussi celle du jour. Nous voyons que toutes ces démarches

étaient subordonnées à un seul objectif: montrer dans l'histoire non pas ce qui change, mais ce qui dure.

L'appréhension du temps profane, présentée plus haut, faisait que l'historien du haut Moyen Age était non seulement entièrement incapable d'éviter les anachronismes, mais se trouvait encouragé, pour ainsi dire, à les commettre par le caractère même de l'objectif qu'il se proposait. Les anachronismes et l'interpolation des messages antérieurs, leur remaniement et, en général, tout ce que nous appelons fausseté et invention mensongère, découlait d'une tendance à éliminer de l'histoire tout changement, à montrer sa continuité; cela résultait d'une conviction, que l'essentiel c'est ce qui dure et non pas ce qui change, et que ce qui est essentiel doit, de ce fait, être invariable.

Nous voyons donc que les recherches faites par les historiens médiévaux, tout comme leurs opinions sur l'histoire, se justifient et se conditionnent mutuellement. Cela ne signifie pourtant pas qu'en pensant au moyen de catégories d'unité et de pluralité, les individus ne se soient pas heurtés à des problèmes ne comportant pas de solution satisfaisante et définitive; ces problèmes furent déjà mentionnés précédemment. L'effort de les résoudre, tant dans la vie pratique que dans la réflexion théorique, mena à la conviction qu'il faut changer leur formulation et recourir aux traditions qui jusqu'ici n'étaient pas prises en considération. L'envergure que prit aux XII^e-XIII^e siècles la recherche de nouvelles inspirations, prouve nettement combien général était le sentiment d'insuffisance de l'ancien savoir; mais elle prouve aussi que les essais, entrepris pendant plusieurs siècles, de venir à bout des problèmes imposés par le fait de penser au moyen de catégories d'unité et de pluralité, n'ont pas été vains puisqu'ils ont créé des bases pour assimiler des notions inconnues auparavant et des informations inaccessibles. En effet, pour comprendre la pensée du plein Moyen Age, il ne faut pas chercher à expliquer pourquoi les gens de cette époque exprimaient leurs opinions en commentant des textes antiques ou orientaux; le fait même qu'ils savaient trouver ces textes permet de soutenir qu'ils étaient déjà préparés à comprendre leur contenu.

IV. LA VÉRITÉ ET LE TEMPS

À la base de toutes les innovations introduites par la pensée des XII^e-XIII^e siècles se trouvait une nouvelle manière de comprendre les possibilités de l'homme, autre que celle adoptée dans le haut Moyen Age; on reconnaissait que l'homme est un être productif, capable de changer certains aspects partiels des objets et ceux de lui-même. Cependant, on restait toujours convaincu que l'homme ne peut changer aucune totalité, ni celle à laquelle il appartient lui-même, ni celle qui, comme lui, constitue une partie d'une totalité supérieure. La pricipe selon lequel chaque

totalité est parfaitement indépendante de ses parties, et constitue ainsi une unité dans le sens que nous avons expliqué ci-devant, ce principe demeure en vigueur et avec lui la catégorie de la pluralité. Ces catégories restent valables tant dans l'une que dans l'autre étape de la pensée médiévale et leur présence fonde une continuité s'exprimant par le fait que les gens des XII^e-XIII^e siècles revenaient aux problèmes posés par les siècles précédents et avaient recours aux anciennes solutions. Mais la continuité n'est pas identité, car maintenant l'application de ces catégories devait s'accorder avec la nouvelle appréhension des possibilités de l'homme, avec l'attribution d'une importance ontologique à son activité productive.

L'homme doit sa capacité de changer les aspects partiels des objets et ceux de lui-même au fait qu'il constitue une union de l'âme et du corps; il appartient au monde comme *compositum* transformant les choses, et dépasse les limites de celui-ci comme âme intellectuelle. Les relations entre l'unité spirituelle et les fonctions du corps, qui y sont subordonnées, doivent donc être conçues de deux façons. Du point de vue du corps, l'âme c'est quelque chose d'extérieur et d'indépendant; bref, c'est une unité dans le sens strict de ce terme. Mais du point de vue du monde, auquel l'homme participe en tant que *compositum*, l'âme n'est qu'une partie de l'homme, différant du corps par sa spiritualité et par le fait qu'elle est la source de son activité. Du point de vue du monde, auquel il participe comme *artifex*, l'homme est donc un système composé de deux parties: de la partie active et de la partie passive; la première a un caractère spirituel, la deuxième — un caractère corporel. Un raisonnement analogue s'applique à l'influence que l'homme exerce sur lui-même en cultivant les arts libéraux. Ici c'est l'individu humain, comme être spirituel, qui constitue le sujet et l'objet des activités. Il est, bien entendu, une certaine totalité, un ensemble d'opérations intellectuelles subordonnées à une unité. Du point de vue de l'ensemble de différentes opérations intellectuelles cette unité doit être quelque chose qui en diffère et qui n'en dépend pas. Mais l'individu est aussi une partie d'une totalité plus large, car il participe à la science. Conçu du point de vue de la science, il apparaît comme un système composé d'une partie active générale et d'une partie passive qui est le principe de l'individualisation. La nouvelle appréhension de l'homme se manifeste donc par une limitation du principe ordonnant, jusqu'ici universel, qui introduisait une division dichotomique en une sphère d'unité et une sphère de pluralité. Désormais on range dans la sphère de la pluralité uniquement ces parties, qui elles-mêmes ne sont pas des totalités, et on admet que chaque totalité qui est une partie d'une autre totalité, ou bien — ce qui revient au même — chaque partie de quelque totalité qui, elle même, est une totalité, participe à celle-ci comme système composé d'une partie active et d'une partie passive. La catégorie de la pluralité

se dévoile donc comme une sorte de notion limite, pouvant être appliquée à certaines parties seulement; le rôle principal revient dès lors à la catégorie du système ce qui donne une nouvelle signification à l'opposition entre la notion de la totalité et celle de la partie.

Cela mène à une reconstruction interne de toute la structure de la science dans laquelle il faut introduire maintenant les nouveaux problèmes et les faits aperçus grâce au nouvel outil conceptuel. Ce processus se déroule dans une atmosphère pleine de controverses et de conflits. Ainsi par exemple l'attitude vis-à-vis du passé devient l'objet de la discussion. Tous sont d'accord que le passé est un temps de valeurs supérieures, d'autorités et de modèles. Les traditionalistes sont toutefois d'avis que le présent n'a qu'à imiter le passé et y puiser, car il n'est pas en mesure d'apporter lui-même quoi que ce soit de valable; c'est seulement au moyen d'une imitation fidèle, que le présent peut créer quelque chose de précieux, redevable au passé de toutes ses qualités. Les novateurs soutiennent, au contraire, que les gens du présent, puisqu'ils bénéficient de l'acquis de leurs prédécesseurs, peuvent y ajouter des contributions durables et précieuses. Les premiers considèrent donc le présent comme une pluralité intégrée de l'extérieur par des modèles du passé, les autres le considèrent comme un système, comme une union de la tradition et de l'innovation, de ce qui est adopté du passé et de ce qui est le nouvel apport. Une telle attitude était impossible durant le haut Moyen Age quand on pensait au moyen de catégories d'unité et de pluralité.

On peut dire la même chose de la nouvelle façon de comprendre l'unité de la tradition. A partir du XII^e siècle, on trouve que celle-ci consiste dans une identité substantielle d'autorités qui diffèrent l'une de l'autre accidentellement, ce qui a pour résultat qu'il faut retrouver l'harmonie entre leurs opinions obscurcies par des apparences de contradiction. C'est cette façon de comprendre la tradition qui s'exprime dans les règles formulées par Abelard dans le prologue au *Sic et Non*, dans l'oeuvre d'Alain de Lille et dans les nombreuses sommes écrites au XIII^e siècle. Comme nous le voyons, le concept même de l'autorité est autre aux XII^e-XIII^e siècles qu'il ne l'était dans le haut Moyen Age; on tient compte des garanties extérieures des affirmations, décidant de leur autorité, mais on trouve maintenant qu'elles sont une condition qui, quoique nécessaire, ne suffit pas pourtant pour pouvoir considérer ces affirmations comme justes. La raison peut accepter les affirmations d'une autorité, mais seulement si elle les interprète convenablement, si elle constate leur conformité aux déclarations d'autres autorités et découvre ainsi l'unité cachée sous la multiplicité apparente d'opinions; la participation à cette unité confère aussi une nouvelle qualité à la raison même. L'interprétation unit donc le passé au présent, l'autorité à la raison, la tradition à l'innovation, la durée au changement, ceux-ci se rencontrant et s'entremêlant en elle. De ce fait précisément il faut *exponere reverenter* les cas parti-

culièrement embarrassants; car en dissimulant les difficultés on renonceraux changements, on adopterait passivement la tradition sans la comprendre; au contraire, en considérant qu'un texte est erroné, on se retrancherait du passé, on nierait la durée en la remplaçant par une innovation qui serait dépourvue de fondement puisqu'elle ne participerait pas à l'unité.

Des modifications de caractère essentiel interviennent aussi dans le domaine de la théorie du mot. Ainsi, on ne considère plus que le mot se rapporte immédiatement à l'objet; à la lumière des nouvelles opinions, il se rapporte au concept qui est, en quelque sorte, un intermédiaire entre le mot et la chose même. La relation entre le mot comme signe d'une notion invisible et le concept même est identique à celle qui intervient entre la chose corporelle et l'universel invisible qui y est contenu. Aussi, en prenant connaissance d'une chose extérieure on peut en détacher un concept, on peut aussi détacher un tel concept d'un mot. Il en résulte que la signification du mot ne doit pas être identique à son étymologie et que, grâce aux mots, on peut obtenir une science qui concerne moins l'existence des objets décrits, que plutôt leur nature et l'intention de celui qui les décrit. Ces opinions étaient une condition nécessaire pour que puisse naître une critique des textes, ne fût-ce que la plus élémentaire.

Les changements, que nous venons de présenter, dans l'appréhension du temps, dans l'attitude à l'égard des autorités et dans la théorie du mot, ne s'accompagnaient pourtant pas d'une négation, ni même d'une contestation de l'opinion selon laquelle tout ce qu'on n'a pas perçu soi-même ne peut être un objet de connaissance. Ce qu'on n'a pas perçu soi-même demeure donc un objet de foi. Au XII^e siècle, la sphère de la rationalisation des données de la foi (il est question ici de la foi révélée) devient pourtant considérablement élargie. Cela se manifeste, entre autres, par des essais d'appliquer à l'exégèse de l'Écriture l'outil conceptuel de la dialectique et de la logique, et cela afin de systématiser les données fournies par l'Écriture et de les transformer en des axiomes initiaux de la science dont les thèses seraient liées entre elles par la relation d'inférence. Finalement, grâce à Bonaventure et Thomas d'Aquin, ces essais ont abouti, au XIII^e siècle à établir l'autonomie de la théologie par rapport à l'exégèse. L'exposition des vérités théologiques est devenue indépendante de la succession des événements présentés par l'Écriture; à la place de l'ordre historique on a introduit une construction logique; ainsi se réalisa le passage, commencé au XII^e siècle, de la *sacra pagina* à la *sacra doctrina*. L'autonomie de la théologie par rapport à l'exégèse montre aussi que l'on attribue un nouveau rôle à la raison qui maintenant s'avère active, car en acceptant les données de la révélation elle contribue à doter la tradition d'un sens au lieu de s'y subordonner passivement. Et enfin, le trait commun de la science théologique, selon Bonaventure et Thomas d'Aquin, est qu'elle unit l'autorité à la raison, donc ce qui est

donné à l'homme à ce qui est apporté par lui, la tradition à l'innovation, la durée au changement, l'unité de la foi à la pluralité des différentes orientations théologiques pouvant s'écarter l'une de l'autre à la condition qu'elle participent à cette unité. Aussi Bonaventure et Thomas rejettent-ils de concert les opinions de tous ceux qui s'efforcent d'opposer la raison à la révélation. Cependant, alors que le premier suppose la primauté de la révélation sur la raison, le deuxième trouve nécessaire une harmonie entre elles, et cette différence n'est pas purement verbale.

Le conflit entre la raison, reconnaissant l'autorité d'Aristote, et la révélation, s'exprimait au XIII^e siècle aussi bien dans les dilemmes vécus par les individus, que dans les controverses entre les défenseurs des différentes attitudes dont chacune trouvait une autre solution pour les difficultés que tous ressentaient. Siger du Brabant essayait de distinguer un terrain sur lequel la raison pourrait fonctionner indépendamment et il effaçait la contradiction entre la raison et la révélation en attribuant le rang de suppositions aux thèses qui n'étaient pas en accord avec les articles de foi; à la foi, il opposait, dans une certaine mesure, la philosophie qui, ne pouvant abolir les affirmations de la foi, n'était toutefois pas obligée de leur obéir. Bonaventure subordonne entièrement la raison à la révélation, rejetant non seulement les thèses qui sont en désaccord avec la révélation, mais aussi toutes celles qui ne peuvent pas contribuer à la consolidation de la foi; la philosophie joue ici le rôle d'une servante de la théologie. Thomas, lui, prend une position intermédiaire entre ces extrêmes, la raison ayant, à son avis, une valeur parfaitement indépendante, qu'elle doit cependant à sa concordance avec la révélation. La révélation n'est pas contraire à la raison, mais elle dépasse les limites de cette dernière, car elle fournit des informations sur des choses invisibles que la raison doit accepter sans pouvoir les atteindre par elle même; la philosophie coexiste ici avec la théologie à laquelle elle est subordonnée sans perdre pour autant son autonomie.

La conviction, demeurée en vigueur, que le passé que l'on n'a pas perçu soi-même est un objet de foi, permet immédiatement de comprendre pourquoi aucun des procédés appliqués par les historiens dans les siècles révolus ne fut mis en doute d'une façon radicale. On n'a pas contesté les procédés tels que l'interprétation évhémériste et l'étymologisation, on n'a pas disqualifié la tradition orale et, par là même, on a gardé toutes les affirmations qui trouvent leur bien-fondé dans ces procédés précisément ou bien dans le recours à cette tradition. Les historiens des XII^e-XIII^e siècles ont donc adopté de leurs prédécesseurs tout le matériel de fait, toutes les images du passé que ceux-ci avaient dressées, surtout celles du passé lointain, et cet héritage exigeait de prendre une position. Cette prise de position était déterminée, à son tour, par la directive de l'identification dont ils étaient guidés et qui, elle aussi, demeura obligatoire, puisqu'elle était une conséquence d'avoir considéré le passé en tant

qu'un objet de foi. La tendance à rendre le présent autonome par rapport au passé et la raison par rapport à la foi, apparut cependant dans le nouveau sens attribué à cette directive, s'écartant du sens traditionnel. L'autonomie par rapport au passé, donc aussi aux informations datant d'un passé lointain, conditionnait l'attitude de l'historien vis-à-vis des messages; on était convaincu que l'historien n'est pas obligé d'avoir une perspective absolument identique au point de vue de l'auteur des informations dont il bénéficie. On attribuait ainsi à l'historien le droit d'avoir sa propre opinion sur les événements, indépendante de l'opinion contenue dans les messages, et aussi le droit d'harmoniser les messages quand ceux-ci informaient des mêmes événements d'une manière différente; nous savons que dans la pratique historiographique on avait bénéficié de ces privilèges.

Mais la contribution des XII^e-XIII^e siècles au laboratoire historique ne consistait pas seulement à limiter la directive d'identification; les méthodes, élaborées surtout par les théologiens, de confronter et de mettre en accord les autorités, tout comme les techniques créées par les juristes s'occupant de l'exégèse du droit romain ou canonique, bien que les historiens ne les aient pas appliquées plus largement dans la période qui nous intéresse, devaient jouer plus tard un rôle très important. Pouvant servir à déchiffrer dans les textes les intentions de leurs auteurs, ces méthodes et techniques offraient pour la première fois la possibilité d'apprendre ce qui avait eu lieu dans le passé, non pas sur la base de la foi, mais en appliquant des procédés de recherche; elles étaient, autrement dit, axées sur la connaissance du passé, et, plus précisément, sur la connaissance de ce qui du passé a abouti au présent. Ici apparaît, sous une forme vague et théoriquement non développée, l'idée des traces du passé par l'intermédiaire desquelles celui-ci peut être connu. Ainsi, grâce à la restriction de la directive d'identification, ou, en termes plus généraux, grâce à l'apparition d'une césure entre la foi et la raison, entre le passé et le présent, naissaient des conditions propices pour arriver à l'idée que le passé peut être un objet de connaissance.

La plus importante innovation introduite dans la conception de l'histoire profane, durant les siècles qui nous occupent, était de reconnaître que celle-ci contient un facteur immanent décidant de son sens et de son universalité. En même temps changea la façon de comprendre l'histoire sainte et sa position à l'égard de l'histoire profane. Ce changement se manifesta d'une part par la spiritualisation de l'histoire sainte, pas sa transformation en une histoire de la foi chrétienne ou en une théologie de l'histoire; et de l'autre — par la description de l'histoire de l'institution ecclésiastique, comme si celle-ci n'était qu'une parmi beaucoup d'autres institutions fonctionnant dans l'ordre temporel et réalisant, dans cet ordre, ses buts particuliers. Les historiens profanes, en revanche, liaient de plus en plus souvent l'unité de l'histoire à l'Etat, ce qui était par-

faitement conforme aux nouvelles opinions apercevant dans l'Etat le *corpus mysticum*, donc attribuant à celui-ci l'unité et la durée. De ce point de vue, aussi bien l'Eglise que l'Etat existent à la manière des anges et des corps célestes, c'est-à-dire sont situés non pas dans le temps, mais dans l'*aevum*; ils ont un commencement, mais ne subissent pas de changements substantiels. La succession des monarques et des papes ne trouble pas cette continuité, car ce ne sont que des modifications accidentelles; les rois et les papes, en tant que personnages concrets, sont mortels, mais «*dignitas non moritur*», «*imperium semper est*». Considéré comme une institution capable de garder l'invariance substantielle, l'Etat souverain se présentait à ses défenseurs comme une institution dont la durée donne un sens à l'histoire profane et, par là même, décide de son universalité, qui se trouve désormais liée à l'idée de l'Etat.

Cette présentation fort superficielle des changements du laboratoire historique aux XII^e-XIII^e siècles n'a pour but que de compléter tout ce qui fut déjà dit à ce sujet, de souligner les innovations apportées dans le courant de ces deux siècles, et de montrer que les historiens, tout comme les théologiens et les philosophes cultivant leurs disciplines pensaient au moyen de catégories d'unité et de systèmes. Car il n'est pas possible que dans le cadre de la pensée utilisant les catégories d'unité et de pluralité aient pu naître des notions telles que la notion de l'interprétation, de la signification ou de la théologie scientifique entendues de la manière qui vient d'être montrée; il n'est pas possible non plus qu'ait pu apparaître alors l'idée de l'historien harmonisant les messages obtenus du passé, ni qu'on ait pu reconnaître que l'histoire profane contient un facteur immanent décidant de son sens et de son universalité. Toutes ces idées sont des réalisations diverses de la catégorie du système. On peut donc constater que dans les domaines étudiés ici, la pensée des XII^e-XIII^e siècles n'a pas rompu ses liens de continuité avec l'époque précédente, puisqu'elle a maintenu en vigueur les catégories de l'unité et de la pluralité; mais elle a introduit pourtant des innovations qui auparavant étaient tout simplement impossibles, car elle a limité le champ d'emploi de ces catégories en admettant que dans chaque totalité, qui fait partie d'une autre totalité, existent des parties actives et des parties passives, des parties générales et des parties d'individuation, et en introduisant ainsi la catégorie du système.

Nous pouvons répondre maintenant aux deux questions concernant le récit de l'origine troyenne des Francs: comment a-t-il pu naître? Comment s'est-il maintenu dans la littérature historique pendant près de mille ans?

A la lumière de ce que nous avons dit, on peut constater que du point de vue de l'historien médiéval, le récit troyen ne contenait aucun élément choquant ou invraisemblable. En effet, il répondait à la question de la genèse, question qui, pour celui qui s'intéressait au passé de son pro-

pre groupe, était la plus importante. Il avait recours à l'étymologisation, donc à un procédé dont la légitimité était indiscutable, tout comme indiscutable était le bénéfice qu'il tirait de la tradition orale. Il donnait un bien-fondé aux aspirations politiques du groupe auquel l'historien était lié tant par les conditions de son travail, que par ses propres convictions. Quant aux questions chronologiques, elles n'étaient aucun obstacle, car le chroniqueur ne considérait pas que la date soit un élément nécessaire pour caractériser un événement quelconque. Par conséquent, les récits ethnogénétiques non seulement pouvaient se rencontrer dans l'historiographie du haut Moyen Age, mais ils devaient y figurer; en fait, si nous nous posons la question de l'origine d'un groupe ethnique quelconque et si nous construisons une réponse en profitant des spéculations étymologiques et, en plus, si nous considérons que notre objectif est de démontrer que ce groupe avait duré invariablement dans le temps, rien qu'en se déplaçant de lieu en lieu — si nous procédons ainsi, c'est, en effet, un récit ethnogénétique que nous allons dresser. Reprocher aux historiens du haut Moyen Age d'avoir introduit de tels récits dans leurs oeuvres, n'est autre chose que les blâmer d'avoir pensé au moyen de catégories de leur époque.

Les historiens des siècles ultérieurs adoptaient le récit troyen de leurs prédécesseurs, car ils considéraient que leurs ouvrages ont le rang d'autorités sanctifiées par la tradition et garanties par des institutions ou des personnes jouissant de l'*auctoritas*. L'existence de deux variantes du même récit, s'excluant mutuellement, n'empêchait pas de l'accepter, car l'historien n'était pas obligé de choisir parmi les autorités du même rang. Ainsi, le récit troyen une fois apparu, devait être répété; ce procédé des historiens est entièrement compréhensible lorsqu'on se rend compte que chacun d'eux se considérait appelé à refléter des opinions généralement admises sur les événements. Une telle manière de comprendre le rôle de l'historien ne change qu'aux XII^e-XIII^e siècles et c'est de ce fait qu'à partir de cette période nous rencontrons dans les textes des tentatives d'harmoniser les différentes variantes du récit troyen et de les accorder avec d'autres messages. Bref, le récit de l'origine troyenne des Francs et les autres légendes de ce type sont un produit naturel et inévitable de la pensée au moyen de catégories d'unité et de pluralité et aussi d'unité et de systèmes, tout comme de la conviction, inséparable de ces manières de penser, selon laquelle le passé n'est pas un objet de connaissance, mais un objet de foi.