



## TRADITION, TRANSITION, INNOVATION

Comment les sciences humaines et sociales abordent le rapport entre continuité et rupture

Travaux issus de la journée d'étude des jeunes chercheurs ENC-EPHE organisée les 20 et 21 mai 2019.

Études réunies par Léo Davy.

École nationale des chartes

Date de mise en ligne : décembre 2024.

*Contenu mis à disposition selon les termes de la licence  
Creative Commons : attribution, pas d'utilisation  
commerciale, pas de modification.*

# Introduction

## Entre tradition et rupture : le nœud des temporalités

par JEAN-CLAUDE SCHMITT ♦

# Introduction

## Entre tradition et rupture : le nœud des temporalités

JEAN-CLAUDE SCHMITT ♦

La question du rapport entre continuité et rupture est au cœur de la vie des sociétés, où elle présente des aspects culturels autant qu'institutionnels, qui sont toujours et immédiatement de nature politique. Elle est pareillement au centre des interrogations des sciences humaines et sociales et, parmi elles, plus spécifiquement, des sciences historiques. C'est donc dans ce seul cadre interprétatif que je la poserai.

Continuité et rupture sont deux termes qui non seulement s'opposent, mais entraînent dans leur contradiction d'autres notions familières à nos disciplines, que l'on retrouvera sans surprise convoquées dans les contributions de ce volume : aux côtés de l'idée de continuité, les notions de tradition, valeurs, mémoire, usages, conservation, sources ; aux côtés de l'idée de rupture, celles d'innovation, création ou inversement destruction. Mais cette opposition, nous le savons tous d'expérience, ne revêt un caractère radical que de manière exceptionnelle. Sa mise en scène a surtout pour nous une fonction heuristique ou pédagogique : les groupes humains comme les individus se tiennent le plus souvent dans l'entre-deux de la tradition et de l'innovation, dans ce moment ou dans ce lieu nommé avec raison « transition », laquelle permet toutes sortes de stratégies d'appropriation, de réappropriation, de relecture, de réinterprétation, de variation.

Tradition est donc la figure de proue de ce débat scientifique. Il est d'usage dans nos disciplines de parler de « sociétés traditionnelles », en entendant par là les peuples que les anthropologues qualifiaient jadis, non sans quelque jugement de valeur, de primitifs ou d'archaïques, ou encore les cultures dites populaires, appelées aussi folklore, qui ont attiré l'attention des folkloristes du xix<sup>e</sup> siècle ou des ethnologues de l'Europe au xx<sup>e</sup> siècle par leurs caractères anachroniques et leur valeur supposée de témoins des époques préindustrielles. Ce qui identifierait ces divers types de sociétés

traditionnelles, c'est la continuité sans rupture, l'attachement aux traditions et aux autorités, la permanence des modes de subsistance et de vie, la récurrence régulière des mêmes rituels, voire une conception cyclique du temps. C'est aussi la force de la mémoire collective, transmise le plus souvent oralement de génération en génération ou au sein de groupes sociaux stables, dont l'identité se nourrit ou se nourrissait de mythes ancestraux. L'organisation sociale et politique, l'accès immédiat aux ressources naturelles, l'équipement technologique rudimentaire, la culture au sens large et anthropologique du terme, incluant le rapport aux ancêtres et au divin, présenteraient la même immutabilité à l'abri des convulsions de l'Histoire. On sait que Claude Lévi-Strauss a pu à ce propos opposer les sociétés traditionnelles dites « froides » à nos sociétés modernes qualifiées de « chaudes », saisies par un développement incessant des techniques et l'accumulation des richesses industrielles et marchandes, avides d'innovation, mais soumises aussi à des crises soudaines et parfois destructrices. Il est vrai que l'auteur lui-même nuancait aussitôt son propos : « Bien sûr, les sociétés primitives sont dans l'histoire », déclarait-il en 1960<sup>1</sup>. Mais il était commode d'opposer terme à terme deux types de sociétés pour faire comprendre, entre autres, pourquoi les unes ne pouvaient pas ne pas l'emporter sur les autres : la métaphore du froid et du chaud devient schéma dialectique, dès que l'auteur de *Tristes tropiques* évoque la mémoire fragile balayée par la puissance de l'histoire, le mythe et la tradition orale cédant devant l'efficacité pragmatique et la pérennité de l'écrit, l'identité collective se fissurant sous la poussée des individualismes, le respect de l'autorité incarnée par les vieillards sapé par l'esprit critique des jeunes générations, le tour de main ancestral de l'artisan rendu caduc par les innovations technologiques. Ici le conformisme, là la révolution.

Le diptyque dynamique peut d'autant mieux séduire par son apparence de simplicité que les chercheurs en sciences sociales lui ont de longue date accordé leurs outils d'analyse. L'analyse structurale des mythes se prête à l'étude des sociétés dites froides, comme la dialectique historique rend compte des sociétés dites chaudes. Il est remarquable qu'il soit fait dans les deux cas un large usage de la

1. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, p. 39-42 (leçon inaugurale au Collège de France, 5 janvier 1960).

notion de transformation, mais dans un sens totalement différent : pour le structuralisme lévi-straussien, la transformation est relationnelle ; elle porte sur les articulations logiques et le contenu symbolique des récits en mettant au jour les variantes des diverses versions d'un même mythe, énoncées par des clans ou des peuples plus ou moins apparentés ; ce n'est pas tant la contextualisation historique qui expliquerait les variations du récit, que la distance généalogique entre les groupes et leurs stratégies identitaires respectives, qui les font s'affronter et se distinguer par inversion de signes. Ce qui vaut pour les récits vaut pareillement pour les peintures et scarifications du visage, les masques et tous les comportements symboliques. Bien différent est le sens du mot transformation pour l'historien : le changement ne se limite pas ici à une permutation logique des motifs dans une matrice sémiologique immuable, mais consiste en une altération matérielle du corps social dans un temps linéaire qui peut même sembler porteur de progrès, qu'il s'agisse des moyens de production, du régime démographique, des institutions politiques ou du système des croyances. Dans ce cas, la structure même est affectée par la transformation et devient caduque, progressivement ou brutalement dans le cas d'une révolution, pour céder la place à une réalité sociale nouvelle.

Bien évidemment, les réalités empiriques démentent largement ce schéma. Je le répète, il n'y a pas de sociétés froides et sans doute n'en a-t-il jamais existé. Aujourd'hui du moins, plus aucun peuple, aussi isolé soit-il dans la forêt amazonienne ou un atoll polynésien, n'est indemne, ne serait-ce qu'indirectement, des effets de la mondialisation et d'un « réchauffement » de la tradition entraînant à brève échéance une rupture létale des modes de vie ancestraux. Le travail des anthropologues s'en est trouvé profondément modifié : leur terrain s'est reporté dans les banlieues surpeuplées des mégapoles africaines ou asiatiques, quand ce n'est pas – suivant l'exemple de Marc Augé – dans le métro parisien<sup>2</sup>. Pour l'historien non plus, les choses ne sont pas aussi simples qu'on l'a dit. Lui non plus n'ignore pas l'analyse des structures, qui précède nécessairement celle de la conjoncture : si le structuralisme a, en son temps, suscité l'inquiétude des historiens et conduit à opposer de manière artificielle ou

---

2. Marc Augé, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, 1986 ; id., *Le métro revisité*, Paris, 2008.

polémique structure et histoire, synchronie et diachronie, bien des travaux empiriques ont démontré simultanément les limites du débat, tel par exemple le grand livre de Pierre Toubert sur les *Structures du Latium médiéval*<sup>3</sup>. Du reste, dès 1958, Fernand Braudel avait invité les historiens à réfléchir à la manière dont l'objet historique est le produit de durées différentes et entrelacées : la « longue durée » des évolutions lentes et imperceptibles des structures matérielles et des mentalités<sup>4</sup> ; la durée moyenne de l'histoire politique ; la durée brève de la vie humaine et de l'événement. Depuis, la micro-histoire d'inspiration italienne a permis, à l'échelle fine d'un individu comme le Menocchio de Carlo Ginzburg<sup>5</sup> ou d'un village de montagne comme le Montaillou d'Emmanuel Le Roy Ladurie<sup>6</sup>, de scruter les modes d'entrelacement de toutes ces durées. Les soubresauts du temps quotidien, à l'échelle d'une vie singulière ou d'un groupe restreint, ne peuvent se comprendre en dernier ressort que replacés dans l'ensemble d'une structure sociale plus vaste et dans le temps en apparence « immobile » de la longue durée. Ainsi, si nous avons feint de vouloir opposer deux savoir-faire des sciences sociales et humaines, et identifier deux démarches contraires et prétendument inconciliables, nous nous retrouvons sans surprise dans l'entre-deux déjà signalé, au point de rencontre et d'échange tout désigné des disciplines anthropologiques et historiques, en un lieu d'observation commun placé sous le signe fécond de la transition.

Les contributions qui suivent portent sur les images, sur les textes dans la civilisation chinoise, sur les institutions politiques ou les métiers, sur la littérature et la tradition manuscrite. C'est déjà considérable, même si l'on peut sans peine prolonger indéfiniment la liste des thèmes et des objets passibles d'une interrogation en

- 
3. Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Rome, 1973. Voir Krzysztof Pomian, « L'histoire des structures », dans *La nouvelle histoire*, dir. Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, Paris, 1978, p. 528-553.
  4. Fernand Braudel, « Histoire et sciences sociales. La longue durée », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1958, p. 725-753. Voir Michel Vovelle, « L'histoire et la longue durée », dans *La nouvelle histoire...*, p. 316-343.
  5. Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. fr. Monique Aymard, Paris, 1980 [1976].
  6. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.

termes de tradition, de transition et d'innovation. L'économie, la démographie, la religion, l'histoire politique s'y prêteraient à l'envi. Mais développer ici d'autres exemples ajouterait peu à la compréhension des enjeux théoriques du problème, lequel concerne en tout premier lieu la construction des temporalités par les chercheurs en sciences humaines et sociales et notamment par les historiens. En effet, par-delà les contenus matériels, institutionnels ou idéels qui constituent l'objet de nos recherches empiriques, le dénominateur commun à la trilogie *tradition-transition-innovation* est le temps, tel qu'il est vécu par les agents historiques et tel qu'il est défini, élaboré et utilisé par les chercheurs.

J'en reviens donc pour commencer à l'articulation braudélienne des durées. On pourrait se la représenter sous l'apparence d'une pyramide des temps, de la base (la longue durée) au sommet (l'événement), chaque niveau étant inclus dans un niveau plus large. Mais ce serait donner du temps une image statique, qui ne convient pas : chaque durée présente en effet un déroulement propre, qui chevauche les autres, ne connaît pas les mêmes termes, et finit par créer plutôt un feuilletage des temps où les débordements sont aussi importants que les parties communes. Il en résulte qu'en un même moment, les hommes vivent en fait dans des temporalités différentes, les unes ancrées dans la tradition et les archaïsmes, les autres dans le temps moyen des institutions et de la vie d'un homme, les autres encore dans l'actualité quotidienne et les événements. Les comportements individuels, les traits de mentalité, les institutions participent simultanément de toutes ces temporalités, ce qui a permis à Reinhart Koselleck de parler de « non contemporanéité du contemporain »<sup>7</sup> : pour le dire autrement, tout ce qui est présent n'est pas nécessairement du présent. Ce paradoxe apparent donne leur richesse toute en contradictions aux réalités sociales et confère son dynamisme au devenir historique. En tel ou tel point de son développement, une société, un groupe restreint ou même un individu n'ont pas qu'un seul âge, mais plusieurs simultanément, qui pourtant font bon ménage.

---

7. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, 1990 [1979]. Voir aussi Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat : de Nietzsche à Kantorowicz*, trad. fr. Isabelle Kalinowski, Paris, 2001 [1996].

Cette observation fait comprendre à quel point il est difficile d'assigner un terme chronologique précis à un phénomène historique, même dans le cas d'une rupture violente : pour prendre des exemples classiques, qui peut dire quand s'est achevée la Révolution française : en 1804 avec l'Empire napoléonien ? En 1848 avec la II<sup>e</sup> République ? Ou en 1889 avec la consolidation définitive de la III<sup>e</sup> République sur les ruines du boulangisme, un siècle exactement après la prise de la Bastille ? Ou encore : est-il légitime de parler de « mutation de l'an mil », plutôt que d'entrevoir des changements structurels dès l'époque carolingienne ou de différer jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle les progrès décisifs de l'Occident médiéval<sup>8</sup> ? La périodisation en histoire est à la fois une nécessité pédagogique et une aporie scientifique : Jacques Le Goff a trouvé de bons arguments pour proposer d'étirer son « long Moyen Âge » jusqu'aux révolutions industrielle et politique de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Mais que vaut cette périodisation limitée à l'Europe occidentale, à l'heure où le concept d'« anthropocène » invite à repenser les rythmes de l'histoire universelle, non seulement de l'Europe, mais de l'humanité entière dans son rapport à l'environnement<sup>10</sup> ? En fait, toute périodisation est relative : elle dépend du point de vue de l'historien, du moment et du lieu où il écrit, de la nature et de la taille de son objet, des questions qu'il a choisi de se poser ; et elle doit être souple, car elle ne peut prétendre à quelque validité heuristique que ce soit si elle ne tient pas compte du feuilletage et du chevauchement des durées, qui confèrent à tout phénomène historique l'apparence d'une transition toujours inachevée.

Ainsi semble-t-il opportun de relativiser aussi la notion de crise, proche parente de celle de rupture soumise à notre réflexion. Le mot crise, emprunté au vocabulaire de la médecine grecque antique, a acquis chez les historiens des sens variables. Nous entendons généralement par crise un effondrement soudain et général, une

8. Guy Bois, *La mutation de l'an mil : Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*, Paris, 1989. Voir les articles consacrés à ce livre dans *Médiévales*, t. 21 : *L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance*, dir. Monique Bourin, 1991, en ligne : [www.persee.fr/issue/medi\\_0751-2708\\_1991\\_num\\_10\\_21](http://www.persee.fr/issue/medi_0751-2708_1991_num_10_21). Dominique Barthélémy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1997.

9. Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, Paris, 2014.

10. Sylvain Piron, *L'occupation du monde*, Bruxelles, 2018.

rupture violente aux lourdes conséquences sur l'ensemble des équilibres sociaux. On évoque en ce sens la crise économique et sociale de 1929 ou la crise financière de 2008, qui eurent en commun d'être soudaines, de s'amplifier rapidement et de s'étendre à tous les secteurs de la société et à l'ensemble du monde, quoiqu'à des degrés différents. On parle aussi de la « crise du xiv<sup>e</sup> siècle », en invoquant l'enchaînement funeste des mauvaises récoltes, de la famine, de la décroissance démographique, de l'irruption de la Peste noire, de la guerre de Cent Ans, des pogroms contre les communautés juives, autant de phénomènes ayant chacun leur rationalité et leur temporalité propres au sein d'une structure commune. Dans tous ces cas, le caractère événementiel de la crise se dilue dans un écheveau de segments temporels de plus longues durées. Un sens encore différent est donné au mot « crise » par le médiéviste américain Thomas N. Bisson : contre l'image positive et sans doute idéalisée de la « Renaissance du xii<sup>e</sup> siècle », introduite en 1927 par Charles Homer Haskins et largement popularisée depuis par les historiens, il insiste sur le revers de la médaille, à savoir la menace qu'a représenté au xii<sup>e</sup> siècle pour l'ordre social la montée en puissance des seigneuries laïques, empiétant sur les domaines ecclésiastiques et exerçant une pression accrue sur les paysans, avant de provoquer en retour un affermissement du gouvernement royal et de l'ordre public, qui s'imposèrent victorieusement au siècle suivant<sup>11</sup>. La crise ne se limite pas au seul moment de rupture, mais inclut les réactions en chaîne que la rupture entraîne et, parmi eux, les phénomènes que les sciences sociales ont pris l'habitude de désigner du nom de « résilience ». Il s'agit, sous cette expression empruntée à la psychologie sociale des traumatismes individuels et collectifs liés à la guerre, aux catastrophes, aux génocides ou à la maltraitance<sup>12</sup>, de repérer et d'étudier historiquement les faits de résistance et de recomposition, sur des bases nouvelles, des équilibres sociaux fondamentaux. Ce qui confirme bien qu'aucun processus historique n'est univoque et n'échappe à l'agencement complexe et contradictoire des temporalités.

---

11. Thomas N. Bisson, *La crise du xii<sup>e</sup> siècle. Pouvoir et seigneurie à l'aube du gouvernement européen*, trad. fr. Béatrice Bonne, Paris, 2014 [2009].

12. *Traité de résilience assistée*, dir. Serban Ionescu, Paris, 2011.

Cependant, parler de la multiplicité et de la combinaison des durées est encore insuffisant. Celles-ci ne se réduisent pas à des lignes droites parallèles et toutes orientées dans le même sens. Elles présentent des ondulations cycliques, elles dessinent des courbes « en ciseaux » des salaires ou des prix<sup>13</sup>, elles connaissent des phases d'accélération ou de ralentissement : en un mot, elles obéissent à des rythmes variables. Quand on s'interroge sur les continuités et les ruptures, il n'est pas suffisant de parler du temps, il faut aussi parler des rythmes. Les rythmes sont à ce point constitutifs du temps vécu et du temps perçu que Marcel Mauss a pu dire de l'homme qu'il était un « animal rythmique<sup>14</sup> » : rien ne le montre mieux que la répartition des activités productives ou rituelles au fil du calendrier, comme cela a été signalé par Mauss lui-même à propos des chasseurs esquimaux ou par Edward Evans-Pritchard à propos des Nuer, éleveurs nomades du Soudan<sup>15</sup>. Les liturgies religieuses, les cérémonies traditionnelles de la cour, présentent toujours des rythmes originaux, propres à surprendre l'observateur étranger, tel Marco Polo à la cour du Grand Khan Kubilaï à Cambaluc, l'actuelle Pékin<sup>16</sup>. Mais attention : le rythme n'est jamais simple répétition – à l'inverse d'un mécanisme automatique –, il est simultanément répétition *et* variation. L'arythmie est constitutive du rythme. « Tout rythme est boiteux », écrit le philosophe Frédéric Bisson<sup>17</sup>. S'il en allait autrement, une tradition – qu'il s'agisse d'un récit ou de n'importe quel comportement collectif – ne tarderait pas à dépérir et à s'étioler. Deux performances successives d'une même cérémonie ne sont pas identiques, parce qu'elles s'adaptent à des circonstances nouvelles, subissent des contraintes inédites, incluent d'autres participants. Cela signifie que la tradition n'est jamais simplement transmise telle

13. Guy Bois, *Crise du féodalisme. Économie rurale et démographie en Normandie centrale du début du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1976.

14. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1905, p. 85 et 109.

15. Id., *Sociologie et anthropologie, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, par Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1969 [1950]. Edward Evans-Pritchard, *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, 1969 [1937].

16. Jean-Claude Schmitt, *L'invention de l'anniversaire*, Paris, 2009, p. 76 ; 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, 2017.

17. Cité par id., *Les rythmes au Moyen Âge*, Paris, 2016, p. 63.

qu'elle, qu'elle ne se répète pas de manière immuable, mais qu'elle change en s'adaptant et en passant entre les mains de nouvelles générations dont les motivations, les manières de faire, les aspirations ne sont plus les mêmes.

Au fil du temps historique, qui n'est pas linéaire mais plutôt oscillatoire, la tradition n'est pas un phénomène passif, mais un phénomène dynamique. Cela pourrait se vérifier dans tous les domaines de la transmission de la tradition orale, de l'acquisition des *habitus* corporels et gestuels, de l'évolution des rituels, de la mémoire généalogique, aussi bien que des fluctuations dans la longue durée des techniques agraires et artisanales ou des institutions. Une tradition est toujours *actuelle* ; même si elle remonte très haut dans le temps, elle se décline *au présent* des acteurs et des impératifs qui guident leur action. Si je puis me permettre de mentionner des recherches personnelles, j'ai, il y a longtemps déjà, dénoncé la notion de « survivance », utilisée d'abondance par les folkloristes et les tenants de la « religion populaire » : je leur ai opposé ma conviction que « dans une culture, rien n'est “survécu”, tout est vécu ou n'est pas »<sup>18</sup>. On conçoit difficilement, en effet, que le même contenu de croyances ou de gestes, qualifié généralement de « superstitieux » par ces auteurs, ait pu se transmettre depuis un vieux substrat préchrétien sans être sans cesse réamorcé, modifié dans ses formes et ses significations, réapproprié à travers les siècles et des bouleversements de tous ordres. La réappropriation du passé est un moteur essentiel de la dynamique sociale et de sa compréhension par les acteurs. Elle prend évidemment des formes bien différentes suivant les contextes culturels et les techniques de transmission des savoirs qui leur sont propres, et la confrontation ici même des cas chinois et européen est instructive. Qu'on en juge par ces photographies, que j'ai prises moi-même il y a deux semaines dans la ville de Datong, à 350 km de Pékin (fig. 1 à 3) : on y discerne de hauts immeubles d'habitation et, au premier plan, les remparts quadrangulaires qui semblent de l'époque Ming, mais qui ont été construits il y a moins de dix ans. Bientôt, à l'intérieur des remparts flambant neufs, une nouvelle ville Ming aura remplacé les immeubles des années 1950-1960 !

---

18. Jean-Claude Schmitt, « Religion populaire et culture folklorique », dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 1976, p. 941-953.



Fig. 1 | Datong (Shanxi, Chine), la ville moderne au-delà des remparts « Ming » construits en 2008 (cliché de l'auteur, 2019).



Fig. 2 | Datong (Shanxi, Chine), la destruction des immeubles du xx<sup>e</sup> siècle intra-muros (cliché de l'auteur, 2019).



Fig. 3 | Datong (Shanxi, Chine), le nouveau visage Ming de la ville intra-muros (xxi<sup>e</sup> siècle) (cliché de l'auteur, 2019).

Il s'agit bien ici de faire revivre une tradition, de l'actualiser dans un formidable effort de ressourcement identitaire bien au-delà du soupçon de vil pastiche que nous pourrions être tentés de formuler<sup>19</sup>. Il serait plus justifié de rapprocher cette réinvention de la tradition de l'historisme du xix<sup>e</sup> siècle et singulièrement de l'œuvre admirable de Viollet-le-Duc, qui a été si souvent mentionnée ces derniers temps à propos de la flèche de la cathédrale Notre-Dame détruite lors de l'incendie du 15 avril 2019.

Chaque époque renoue à sa manière, en fonction de ses enjeux propres, avec la tradition. Dans la chrétienté médiévale, où l'Incarnation du Christ a signifié la conclusion d'une nouvelle alliance de l'*Ecclesia* avec Dieu, qui n'a pas aboli pour autant, mais a assumé

19. En Europe aussi, ce genre de reconstruction « à l'identique » se rencontre aujourd'hui même, comme en témoigne la « Neue Altstadt » de Francfort-sur-le-Main, achevée en 2018.

et dépassé l'ancienne alliance de Noé, d'Abraham et de Moïse avec Yahvé, la réappropriation de la tradition a pris la forme privilégiée de l'exégèse typologique, suivant laquelle à tout *type* – personnage ou action – vétérotestamentaire correspond un *antitype* christologique ou ecclésiologique. Le rapport entre les deux termes est donc non seulement d'ordre logique, et plus précisément analogique, mais *en même temps* temporel et historique, puisque le grand apport de la civilisation judéo-chrétienne fut précisément sa conception d'une *historia* présentant deux caractères complémentaires : d'une part l'orientation du temps depuis la Création jusqu'au Salut, d'autre part la dialectique produite par la venue du Fils de Dieu sur terre. Erich Auerbach avait raison de dire, dans son livre de 1967, *Figura : la loi juive et la promesse chrétienne*<sup>20</sup>, que ce n'est plus la *mimesis* antique qui caractérise la culture chrétienne, mais une nouvelle compréhension de l'histoire, ce qu'il appelle « l'interprétation figurative de la réalité ». Par exemple, dans la *Divine Comédie* de Dante, la *figura* typologique peut s'incarner dans des personnages historiques comme Caton d'Utique ou Virgile, qui sont « l'ombre (*umbra*) de la véritable réalité future et ultime ». Plus communément, depuis saint Paul, et comme le montre au XIII<sup>e</sup> siècle la structure analogique *et* historique des manuscrits enluminés de la *Bible moralisée*, les personnages historiques de l'Ancien Testament – David, Josué, Joseph, etc. – sont les figures ou types réels du Christ dans l'histoire du Salut.

Outre l'appropriation ou la réappropriation de la tradition, celle-ci peut aussi, dans certains cas, se trouver totalement *inventée* : bien des traditions apparemment anciennes sont en fait des créations récentes se parant de vétustes ornements. Eric Hobsbawm en a fourni de nombreux exemples contemporains, tandis que Patrick Boucheron a pu montrer récemment comment la figure de saint Ambroise n'avait cessé, tout au long de l'histoire ecclésiastique, liturgique et politique de Milan, d'être pareillement redéfinie<sup>21</sup>. On pourrait évoquer aussi la

20. Erich Auerbach, *Figura. La loi juive et la promesse chrétienne*, trad. fr. Diane Meur, Paris, 2003 [1967]; id., *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. fr. Cornélius Heim, Paris, 1968 [1946].

21. *The Invention of Tradition*, dir. Eric Hobsbawm et Terence Ranger, Cambridge, 1983 (*L'invention de la tradition*, trad. fr. Christine Vivier, 2006); Patrick Boucheron, *La trace et l'aura. Vies posthumes d'Ambroise de Milan (IV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2019.

tradition carolingienne, réinventée non seulement par les empereurs germaniques, mais aussi par le roi de France – songeons au destin du prétendu sceptre de Charlemagne – ou encore la tradition du miracle royal capétien, le toucher des écrouelles, qui s’enracine dans le mythe du baptême de Clovis par saint Rémi, mais n’est devenu un rituel régulier qu’à partir de saint Louis<sup>22</sup>. L’innovation se love dans la tradition. J’en ai donné récemment un exemple sur lequel je me permets de revenir brièvement<sup>23</sup> : celui de « l’invention de l’anniversaire » de la naissance des individus. Les empereurs romains divinisés célébraient chaque année l’anniversaire de leur naissance au cours de somptueuses cérémonies religieuses. Les Pères de l’Église ont banni cette tradition païenne, que l’empire carolingien a timidement et brièvement remise à l’honneur. Au Moyen Âge, jusqu’aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles en tout cas, les individus ignoraient leur date de naissance et leur âge. Mais les humanistes italiens du Trecento ont redécouvert la tradition antique et ont commencé à s’interroger sur sa légitimité en contexte chrétien. L’attention prêtée à la date et même à l’heure de la naissance, encouragée par le recours à l’astrologie, s’est répandue dans les plus hautes couches de la société entre la fin du Moyen Âge et le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais il faut attendre la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle et des figures de premier plan comme Goethe ou George Sand pour voir l’anniversaire d’un individu célébré plus ou moins régulièrement au cours d’une cérémonie familiale. Ainsi, une tradition n’a rien de continu ni de régulier ; l’invention et l’innovation y ont une part au moins égale à celle de l’imitation des modèles ; enfin, une tradition est propre à un contexte historique et idéologique : tandis que l’Occident a été bien long à « inventer » l’anniversaire de la naissance, l’Orient, et plus précisément la Chine et la Corée, où le lien entre astrologie, divination et médecine fut toujours très étroit, célèbre depuis longtemps et intensément l’anniversaire de la naissance des individus.

Ajoutons que pour les acteurs sociaux, à quelque époque qu’ils se situent, comme d’ailleurs pour l’historien qui en écrit l’histoire, la tradition est toujours interrogée à partir du présent. Du reste, nous savons bien depuis Marc Bloch que l’histoire s’écrit toujours

---

<sup>22</sup>. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924 ; nouv. éd. préfacée par Jacques Le Goff, Paris, 1983 [1924].

<sup>23</sup>. J.-C. Schmitt, *L’invention...*

au présent. L'histoire, telle que les historiens l'écrivent, est toujours régressive<sup>24</sup>. Le modèle en est archéologique, puisque les archéologues dégagent en premier lieu les couches supérieures les plus récentes d'un site, pour s'enfoncer progressivement et conjointement dans le sol et dans le temps. C'est notre expérience et notre perception du temps présent qui commandent notre vision du passé et de l'écoulement du temps. Voilà qui pose aux historiens d'aujourd'hui deux questions.

La première a trait à l'annonce répétée, ces dernières années, de « tournants » historiographiques autoproclamés, tels que le *linguistic turn*, déjà passé de mode, ou plus récemment un *iconic turn* et un *emotional turn* – un « tournant des images » et un « tournant des émotions » –, pour ne citer que ceux-là<sup>25</sup>. Ces prétendus tournants représenteraient, selon leurs promoteurs, autant de ruptures décisives dans la manière d'écrire l'histoire. L'avantage de la formule peut être d'attirer l'attention sur des thématiques jusqu'alors négligées, comme on l'a vu à propos des *gender studies*. Mais j'y vois aussi un risque très concret, celui de définir nos problématiques en fonction d'appels d'offres de circonstance qui pilotent la recherche par le haut, au détriment de l'inventivité individuelle du chercheur et du temps dont il a besoin pour développer patiemment sa recherche.

Mais notre monde, il est vrai, n'invite pas à la patience. Bien des signes montrent que notre compréhension du temps, de l'histoire, de la tradition, connaît aujourd'hui de profonds bouleversements. L'accélération de l'histoire, dont l'essor fulgurant des technologies numériques en quelques décennies est l'exemple le plus emblématique – dont les conséquences dépassent de loin, par leur amplitude, celles de l'invention de l'imprimerie au xv<sup>e</sup> siècle, voire celles de la machine à vapeur au xix<sup>e</sup> siècle –, a aussi conduit à une perte du sens, qui non seulement rend caduque la foi naïve dans un progrès continu – puisque les innovations scientifiques et techniques sont aussi porteuses de mort, d'inégalités et de destruction de l'environnement

24. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 1964, p. 13-15 ; id., *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 2 t., Paris, 1968.

25. Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca/Londres, 2006. Damien Boquet et Piroshka Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, 2015.

à l'échelle planétaire –, mais qui écrase dans un « présentisme » consumériste l'enchaînement du passé, du présent et du futur<sup>26</sup>. La longue durée elle-même, à laquelle on attachait les transformations structurelles du monde, est mise au défi d'un temps de plus en plus court et rapide, au point que les transformations du climat elles-mêmes, avec entre autres conséquences la régression sensible des glaciers et de la calotte glaciaire, sont devenus perceptibles à l'échelle de la vie d'un individu. À tous égards, collectivement, mais aussi au plan des relations individuelles et de la psychologie, nous serions entrés pleinement dans l'« époque de la rupture », ce que la philosophe Claire Marin, auteur du livre *Rupture(s)*<sup>27</sup>, exprime de la manière suivante :

Il y a peu de domaines stables, solides, sur lesquels nous pouvons compter avec certitude. Comme si plus rien, ni les engagements professionnels, amoureux, idéologiques, n'étaient faits pour durer. Et le théâtre de ces ruptures démultipliées, le monde au sens politique ou écologique, menace de s'effondrer. L'idée même de durée semble d'une autre époque. On valorise la flexibilité, l'adaptation, l'innovation, et on regarde les parcours continus comme s'il s'agissait d'existences paresseuses ou trop prudentes. On est bien loin de l'idée de persévérance<sup>28</sup>.

Il est trop tôt sans doute pour discerner les conséquences de telles mutations sur le devenir des sciences sociales et singulièrement sur l'écriture de l'histoire et la pensée de la continuité et de la rupture chez les historiens, ou même pour savoir si l'écriture de l'histoire survivra à de tels défis. Mon sentiment est que nos disciplines se trouvent moins aujourd'hui à la veille de nouveaux « tournants », réels ou supposés, qu'au seuil de remises en cause radicales. Mais c'est aux jeunes générations qu'il revient de relever le défi.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

EHESS

---

26. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, 2003.

27. Claire Marin, *Rupture(s)*, Paris, 2019.

28. Ead., « L'épreuve de la rupture peut nous disloquer jusqu'à la folie », dans *Le Monde*, 31 mars-1<sup>er</sup> avril 2019, p. 22.