

François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020, 352 p.

Carlo Campailla
Université de Palerme

Numéro 128 | 2023

On ne sait que trop bien comment la tentative de saisir le temps dans sa dimension ontologique conduit constitutivement à un raisonnement aporétique. Le temps dans lequel nous vivons, surtout, semble insaisissable même pour une discipline comme l'historiographie, qui, en regardant le passé avec les yeux du présent, pourrait en saisir, par différence, le grain. Au contraire, pour cette discipline le temps risque d'être un impensé. Cependant, nous savons aussi comment le temps est constitutif de notre expérience du monde : après tout, la relation prédicative de la phrase est rendue possible par la temporalité, sans laquelle nous ne pourrions pas traduire le monde en langage (cf. Buttitta 2022). L'événement passé, condition de possibilité de l'écriture de l'histoire (cf. De Certeau 2014), ne prend donc sens qu'au sein d'un récit qui organise sa signification et à partir duquel il est possible de réfléchir à la temporalité et à notre rapport à celle-ci (cf. Ricœur 1983). Si cela représente l'écart principal entre l'ensemble hétéroclite que constitue le « champ historique » (cf. White 1973) et l'organisation intelligible donnée par l'historiographie, est-il encore possible pour cette dernière de dire quelque chose de « significatif » sur le temps ?

Nous pourrions donc aborder le problème sous un autre angle, en examinant par exemple les innombrables efforts déployés dans chaque culture pour représenter le temps. Ce chemin a d'ailleurs déjà été tracé par un travail important comme celui de Krzysztof Pomian (1984), qui a écrit une « histoire philosophique » du temps traitant des différentes manières dont les êtres humains ont essayé de lui donner une intelligibilité, façonnant ce qu'on appelle l'architecture temporelle de notre société, c'est-à-dire la superposition de multiples temporalités et leur interrelation. En effet, nous savons que de multiples représentations du temps ont été données, du linéaire au cyclique, l'une religieuse et mythique, l'autre profane. Encore une fois, nous savons que cette dimension *qualitative* du temps, qui, il y a quelques siècles encore, était presque la seule à régir le monde, est aujourd'hui associée – par le progrès scientifique, technique et économique – à une dimension *quantitative*, mesurable. Il suffit de penser à cet égard à la naissance et à l'évolution des horloges, au dysfonctionnement desquelles on pourrait attribuer aujourd'hui d'incalculables désagréments sociaux et économiques. Nous savons aussi comment ces dimensions du temps peuvent entrer en conflit, peut-être au niveau des individus, et comment des tentatives d'ajustement ont été faites entre les différentes conceptions du temps qui, aujourd'hui, nous le restituent dans toute sa complexité.

Aujourd'hui encore, il n'est pas difficile de se rendre compte de la prolifération des discours qui contribuent à la signification du temps : il suffit de penser au sentiment généralisé de suspension qui a imprégné les journées de quarantaine pendant la première vague de Covid-19, et qui est entré en conflit avec un rythme de travail qui, pour beaucoup, n'a pas du tout ralenti. Ou, plus important encore, il suffit

de penser à la prolifération des discours sur l'Anthropocène, un sujet qui, peut-être plus que tout autre, est au centre du débat public aujourd'hui et qui nous amène, après un long moment, à penser à la fin du monde. Ces brèves indications rendent compte de la complexité et de la multiplicité constitutive de notre architecture temporelle, suggérant cette complexité même comme un champ possible d'investigation historique.

On pourrait donc penser à une autre manière dont l'histoire peut parler du temps, en examinant son existence en tant qu'objet social, et donc la manière dont il est signifié sur une base culturelle. C'est la voie empruntée par François Hartog dans son dernier ouvrage, *Chronos* (Gallimard, 352 p.). Ce livre, selon l'auteur lui-même, se présente comme une nouvelle étape dans un parcours visant à analyser les époques du temps, considérées avant tout dans leurs brèches, dans les crises à travers lesquelles une société trouve de nouvelles manières de vivre et de se représenter dans le temps. Hartog reprend le concept de *régime d'historicité*, outil théorique qui faisait également l'objet de son précédent ouvrage, qui en tire son nom, et qui désigne les organisations structurelles et les différentes représentations de l'expérience du temps dans une culture donnée, c'est-à-dire « les manières dont l'humanité se présente à elle-même comme histoire, à travers lesquelles sa propre signification est produite » (cf. Demaria 2021), tout en ouvrant des pistes pour une comparaison entre différents types d'histoire. Il s'agit d'un concept que nous pourrions considérer comme l'aboutissement d'un dialogue intense avec d'autres auteurs, l'un d'eux étant Reinhart Koselleck, qui dans son travail sur la sémantique du temps historique (1980), à travers les catégories d'*espace d'expérience* et d'*horizon d'attente*, a proposé de relier les trois dimensions temporelles classiques du temps historique.

Si, dans le dernier ouvrage, l'auteur s'était surtout concentré sur le passage du régime moderne d'historicité à ce qu'on appelle le présentisme, régime temporel dans lequel nous sommes placés et qui connaît le présent comme seul horizon temporel de référence, dans *Chronos* c'est le régime chrétien qui sous-tend la structure de l'ouvrage. Pourquoi précisément adopter le régime chrétien ? Comme l'écrit Hartog dans les toutes premières pages du livre, il s'agit d'un présentisme apocalyptique. Celui-ci a vu le jour avec la traduction de la Bible en grec par les Soixante-dix, moment où deux univers aussi éloignés sont entrés en communication, jetant les bases de cette conception du temps propre à l'Europe d'abord, à l'Occident ensuite. Dans la traduction du texte biblique, aux catégories temporelles classiques du passé, du présent et du futur se superposent les concepts de *Chronos*, le temps saisi dans sa durée et donc insaisissable ; *Kairos*, qui dans la traduction des Soixante-dix « est chargé du souffle de l'apocalypse » (p. 30), devenant le temps de la fin qui commence avec l'Incarnation et ne s'achèvera qu'avec la Parousie ; et enfin *Krisis*, la fin du temps qui sera inaugurée par le Jour du Jugement. Si la formulation de ces concepts génère le régime chrétien d'historicité, les différents régimes temporels qui ont régi le monde occidental proviendraient de leur tension, des crises dans leurs relations.

La structure du livre est divisée en six chapitres, dont les trois premiers décrivent la montée du régime de l'historicité chrétien et les instruments de sa diffusion, pour ensuite se concentrer sur son déclin (ch. 4), sur le régime moderne (ch. 5) et sur le présentisme d'aujourd'hui (ch. 6).

L'émergence du régime de l'historicité chrétien (ch. 1) est marquée par quelques textes fondamentaux tels que les lettres de Paul, l'Apocalypse de Jean et le livre de Daniel. C'est la montée d'un *présentisme* dominé par le *Kairos* chrétien, un temps de la fin qui détermine un espace entre le *déjà* de l'Incarnation et le *pas encore* de la Parousie, futur mais imminent. C'est dans cet espace que le chrétien

situe son appartenance au temps de l'histoire, et à partir duquel il lui confère un sens : un enchaînement de *Chronos* dans un présent messianique qui illumine, en lui donnant une intelligibilité, un passé et un futur qui n'auraient pas d'autre sens s'ils n'étaient pas en relation avec le temps biblique. L'approche typologique propre au christianisme, lisant le présent en fonction du passé, constitue de cette façon une première forme d'intelligibilité et de signification de l'histoire. De plus, l'imminence de la venue du Christ, cette « traduction diachronique de la synchronie divine » (p. 70) conduit, selon l'auteur, à un mélange des trois catégories temporelles classiques, dans un enchevêtrement temporel dominé par un participe présent (Dieu est l'être, « celui qui va venir ») au sein duquel la durée humaine trouve un espace sous la forme d'un *work in progress*. Selon les termes de Koselleck, dans le christianisme l'*horizon de l'attente* et l'*espace de l'expérience* coïncident, bien qu'ils soient situés dans leur écart : d'où la double temporalité propre aux chrétiens.

Dans les pages qui suivent (chap. 2), nous voyons au contraire comment ce temps chrétien s'est lentement greffé sur le temps profane par le travail des chronographes, la diffusion des calendriers chrétiens et surtout le calcul des dates de Pâques. Dans ce processus d'enchaînement du temps *Chronos*, on retrouve donc toutes ces formes de temporisation du texte biblique et de signification du temps profane par le temps chrétien, temps dans lequel « rien n'échappe et tout fait sens » (p. 92).

Il convient peut-être de souligner comment, dans ces pages, nous suivons les efforts, les calculs, les documents qui ont conduit, pour la première fois, à l'imbrication de plusieurs formes temporelles, d'un temps cyclique (profane) avec un temps linéaire (religieux).

Les trois catégories temporelles du christianisme mentionnées ci-dessus trouveront ensuite leur lieu d'actualisation et de resémantisation dans trois grands « opérateurs de temporisation », décrits au chapitre trois, dont le christianisme s'est doté pour adapter et diffuser le régime chrétien en donnant une profondeur sémantique à *Chronos*. Il s'agit de l'*accommodatio*, l'adaptation de Dieu aux actions de l'homme pour le guider ; de la *renovatio*, la renaissance ; de la *reformatio*, la réforme au sens large ; et enfin de la *translatio*, à l'origine la succession des empires, dont le rôle sera plus tard de donner un sens à l'histoire universelle comprise comme une répétition. Ces opérateurs, devenus instruments de l'histoire et assistés par la lecture typologique du temps historique propre au christianisme mentionné plus haut, nous font assister au long processus qui a conduit à la domination de *Chronos* par le christianisme, dans un régime d'historicité dans lequel « Le *Kairos* chrétien rayonne sur le monde, traverse le temps de *Chronos*, fixe l'ordre chrétien du temps » (p. 127). C'est précisément la formulation de ces trois opérateurs, que nous pourrions peut-être considérer comme des pratiques de resémantisation de la temporalité chrétienne, et à travers leur travail d'érosion, à travers les fissures ouvertes par ceux-ci dans la structure du régime chrétien, que l'auteur montre la parabole descendante de cette structure temporelle, comprise comme la crise du rapport entre *Chronos*, *Kairos* et *Krisis*, et le dépassement progressif de l'*historia magistra vitae* (ch. 4). En rappelant De Certeau (2014), on assiste donc dans ce chapitre à un élément classique de l'écriture historique, celui d'une « usure des divisions classificatoires », un moment où les structures initialement décrites commencent à s'effriter, à entrer en crise : voici, en somme, les brèches dans le temps chères à Hartog, son objet d'analyse favori. Il convient de souligner, au passage, comment cette forme d'usure du régime chrétien va de pair avec le relâchement de la tension qui liait initialement le présent à l'imminence de la fin, laquelle s'éloigne jusqu'à disparaître

complètement, avec un déplacement axiologique conséquent des catégories temporelles. Nous y reviendrons.

En montrant l'émergence du régime moderne (ch. V), dans lequel *Chronos* s'affranchit du temps de la fin en marquant le primat d'un futur également capable de rétroaction sur le passé, on assiste à l'apparition du Progrès et de l'accélération comme forme d'avancement dans le temps, d'un *Kairos* qui semble ne survivre que comme temps de la révolution (ou de la contre-révolution), et d'une *Krisis* qui, dépouillée de sa charge apocalyptique, est réabsorbée dans *Chronos* et prévue, calculée.

Autant de caractéristiques du temps moderne qui émergent à la surface d'une série de textes, verbaux ou non, à travers lesquels s'affirme dans la société l'idée d'un temps nouveau, un temps relatif (Einstein) et mesurable (pensons au jour de la synchronisation des horloges), et l'ouverture du temps historique vers un passé (Buffon) et un futur (Condorcet) désormais incalculables.

C'est peut-être dans ces pages, et dans celles du chapitre suivant, que les concepts de Hartog aspirent, plus qu'ailleurs, au rôle d'outils opérationnels efficaces, en se montrant aussi à la hauteur de la multiplicité des textes et des interlocuteurs auxquels l'auteur est confronté : une constellation de pratiques verbales et non verbales, d'énonciations collectives, dont chacune a un rôle dans la détermination des manières dont notre société se perçoit et se représente dans le temps, en se conférant un sens par rapport à lui. On notera, par exemple, la réflexion sur l'accélération comme forme d'avancement dans le temps, que l'on pourrait peut-être considérer comme l'établissement d'une tension vers un futur désormais privé de son propre moment terminal, mais qui est regardé de manière particulièrement euphorique.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, Hartog reprend le passage du régime moderne au régime présentiste sur lequel s'était arrêté l'ouvrage précédent, à côté duquel se pose désormais la possibilité de l'existence d'un régime d'historicité de l'Anthropocène. Le présentisme de l'ouvrage précédent ne trouve donc pas dans cet ouvrage sa révocation. Elle y voit plutôt un lieu d'enrichissement, de réactualisation nécessaire. Nous sommes encore projetés dans l'*aion* perpétuel du présentisme, de la pure durativité (Lozano 2021). C'est un régime d'historicité qui, dans son lexique, ses politiques et ses pratiques, habite encore notre quotidien. En effet, c'est dans les valorisations, dans les resémantisations, dans les différentes tensions qui modulent la relation entre les dimensions du temps, que l'on peut identifier la spécificité d'un régime d'historicité et, dans ce texte, cela est attesté par l'ample espace consacré dans ce chapitre à la description du lexique du présentisme : des concepts tels que celui de *mémoire*, de prolongation du présent vers le passé (p. 288) ; de *innovation* (p. 279), qui se répercute également sur le sens de l'accélération, qui n'est plus comprise au sens moderne ; ou de l'imposition du *maintenant* (p. 283) : voilà autant d'éléments qui surgissent et sont constitutivement liés à un régime présentiste.

Mais, précisément aux frontières de l'éternel présent, surgit un temps jusqu'alors ignoré, celui de la Terre, incommensurable, s'étendant sur un passé et un futur sur lesquels il semble impossible d'avoir prise. En somme, un écart irréductible est recréé entre deux temporalités dans lesquelles nous devons apprendre à vivre. Avec l'Anthropocène, revient cette tension entre le *déjà* et le *pas encore* qui est caractéristique du *kairos* chrétien introduit par Paul, et qui caractérisait le régime chrétien : vivre dans un temps tout en se sachant dans un autre. Une tension qui se configure comme simultanéité du non-simultané, pour mobiliser à nouveau les catégories de Koselleck. Si pour les chrétiens elle se greffait précisément sur la formulation d'un temps de la fin qui participe déjà au temps du monde, pour nous

elle se révèle qualitativement différente. En effet, si un régime d'historicité propre à l'Anthropocène existe, il appartient au seul temps *chronos* et se donne à partir de l'incommensurabilité entre les multiples temps du monde et celui de la Terre, sans aucune possibilité de réductionnisme. Ce n'est donc certainement pas un hasard si Hartog choisit comme derniers interlocuteurs des personnalités comme Bruno Latour et Dipesh Chakrabarty, dont il souligne le mérite d'avoir su théoriser et saisir la double temporalité propre à l'Anthropocène (p. 321-322), reconnaissant dans cette nouvelle forme de rapport au temps la possibilité d'une ouverture sans précédent du concept d'histoire, qui nécessite aujourd'hui un dialogue avec les disciplines qui ont ouvert les portes de l'historicisation du temps de la Terre.

Or, le travail de Hartog ne se présente pas seulement comme un développement et une application efficace de l'outil théorique déjà bien connu qu'il a conçu. Sa perspective s'avère plutôt particulièrement intéressante pour approfondir le thème de la temporalité d'un point de vue sémiotique. Une clé pour comprendre la portée heuristique du travail de Hartog peut donc être trouvée dans les toutes premières pages du livre, dans lesquelles l'auteur se décrit comme un simple lecteur, « lisant et interrogeant des textes avec une même question : celle du temps qu'ils tissent ».

Il s'agit donc d'une méthode qui rejette ouvertement une réflexion sur la dimension ontologique du temps, se concentrant plutôt sur sa signification, qui est toujours socialement régulée et textuellement produite. L'un des mérites de cet ouvrage est donc de mener une analyse fondée sur la mise en relation des catégories temporelles qu'il extrapole à partir des textes, et sur les relations tensives qui s'établissent entre elles. Il ne serait donc pas anodin de penser, comme cela a été tenté dans les lignes précédentes, à ramener ces catégories dans un modèle d'analyse de la temporalité et une théorie de l'aspectualisation sémiotique, comme cela a déjà été proposé par exemple à propos de l'hypothèse d'une spatialité du futur (cf. Lozano 2021). De plus, c'est dans l'« espace » tensif qui se crée entre une durée et un horizon temporel fini, avec son élément *terminatif* (et proprement apocalyptique) vers lequel tend notre *horizon d'attentes* (cf. Koselleck 1980), que nous pouvons reconnaître le retour d'un régime de temporalité qualitativement différent, mais formellement similaire au régime chrétien. Et c'est aussi dans cet espace que pourraient se situer les discours qui chargent aujourd'hui l'avenir d'une tension apocalyptique. Ramener le concept de *régime d'historicité* à l'analyse sémiotique de la temporalité pourrait donc s'avérer un outil efficace pour l'analyse textuelle des discours qui remettent aujourd'hui en question notre rapport au temps, comme le montrent déjà les tentatives de l'auteur de se confronter à des phénomènes politiques – comme le rapport à la temporalité développé par des mouvements sociaux (p. 283), ou religieux, tels ceux liés au fondamentalisme (p. 291). Mais c'est surtout dans l'analyse des chronosophies dont nous sommes entourés aujourd'hui (cf. aussi Buttitta 2022) que cet instrument se manifesterait dans toute sa qualité heuristique : des figures comme Greta Thunberg et Ray Kurzweil sont d'ailleurs des interlocuteurs qui affirment un temps kairologique à travers des discours auxquels nous devons aujourd'hui nous confronter pour comprendre la valeur culturelle du temps de l'Anthropocène.

Enfin, nous pouvons signaler un dernier axe de ce travail qui s'avère intéressant. Comme nous l'avons déjà mentionné, il est possible de penser les régimes d'historicité en termes structurels, comme un ensemble d'éléments interdépendants. Or, il ne serait peut-être pas difficile de concevoir la succession de ces structures comme une *série* de formes dont les faits présentés dans le texte historique sont la partie visible ; ce qui nous amène à considérer le processus historique dans sa nature comme un

développement morphogénétique doté de ses propres spécificités qualitatives (cf. Pomian 1984 : 176, 401). On attribue à Hartog le mérite d'avoir effectivement développé un modèle d'analyse de l'évolution structurelle des significations du temps historique dans le monde occidental en montrant, par l'analyse de la représentation textuelle de l'expérience sociale du temps, comment ces éléments structurels ont survécu, en dépit de leurs mutations, du christianisme à nos jours.

Cet ouvrage, 15 ans après le précédent, démontre ainsi le caractère heuristique et l'efficacité du concept de régime d'historicité, suggérant des pistes pour développer une réflexion sur le temps historique et sur notre rapport à celui-ci. Si *Chronos* reste insaisissable, Hartog nous montre comment il faut tenter de démêler le labyrinthe de sa multiplicité de temporalités et de signalisations – sa « polysémie », disait Pomian – pour qu'il nous devienne, au moins, plus intelligible.

Bibliographie

BUTTITTA, A.

2022, *Vincere il drago. Tempo, storia, memoria*, Palermo, Sellerio.

CERTEAU, M. de

2014, *L'operazione storica*, Rimini, Guaraldi.

DEMARIA, C.

2021, "Memorie istantanee della 'prima ondata' della pandemia : processi di storicizzazione e forme di acculturazione del tempo", in *E/C, Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, XV, n° 32, 2021, Milano-Udine, Mimesis.

HARTOG, F.

2020, *Chronos. L'Occident aux prises avec les Temps*, Paris, Gallimard.

KOSELLECK, R.

1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt ; trad. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007.

LOZANO, J.

2021, "Lo spazio del futuro", in *E/C, Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, XV, n° 32, Milano-Udine, Mimesis.

POMIAN, K.

1984, *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard ; trad. it *L'ordine del tempo*, Torino, Einaudi.

RICOEUR, P.

1983, *Temps et récit I*, Paris, Gallimard ; trad. it. *Tempo e racconto. Volume I*, Milano, Jaca Book, 2008.

Pour citer cet article : Carlo Campailla. « François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020, 352 p. », Actes Sémiotiques [En ligne]. 2023, n° 128. Disponible sur : < <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/7942> > Document créé le 30/01/2023

ISSN : 2270-4957