

DEPLOYER LE TEMPS.

Les conditions de possibilité du temps social.

par

François OST

<http://www.legaltheory.net/>

Déployer le temps. Les conditions de possibilité du temps social

par
François OST (1997)

1. *Kronos* et les *Heures*

Cette étude se propose de dégager les conditions de possibilité d'un temps social chargé de sens, d'un temps humainement pertinent. Cette question, on le sait, est une des plus complexes qui soit; bien avant Saint Augustin, elle a plongé la réflexion spéculative dans des abîmes de perplexité. Mais, au-delà des apories philosophiques, c'est l'angoisse existentielle d'un temps mortifère et abortif - d'un temps absurde qui débouche sur le néant et la mort, qui n'a cessé de se faire entendre. Le très vieux mythe de *Kronos* dévoreur d'enfants en fait résonner l'écho, que chaque génération rappelle à sa façon. Si le dernier mot revient à *Kronos*, la vie humaine est un échec et la vie sociale une impossibilité. Aussi bien les peuples ont-ils développé d'autres figures temporelles, qui disent cette fois la possibilité d'ordonner le temps et, comme s'il était possible d'en inverser le flux, de le rendre productif et fécond : à ce mythe positif les Athéniens ont donné le visage des Heures (*Horai*) qui, de façon très significative, présidaient à la fois à l'ordre de la Cité et à la succession des saisons.

Kronos et les *Heures* : deux balises entre lesquelles les hommes n'ont cessé de chercher la voie d'un temps réapproprié et d'une vie sensée. L'histoire de *Kronos* commence dans l'indistinction, dans le non-temps. A l'origine, en effet, étaient *Ouranos*, le ciel, et *Gaï a*, la terre, enlacés dans une étreinte sans fin d'où naissaient d'innombrables enfants qui étaient aussitôt enfermés dans le Tartare. Désireuse de repousser les assauts perpétuels de son époux, *Gaï a* arma un jour son plus jeune fils, *Kronos*, d'une faucille à l'aide de laquelle celui-ci trancha les testicules de son père. Cette mutilation signa la séparation du Ciel et de la Terre et le début du règne de *Kronos*. Mais l'histoire qui ainsi s'inaugure est marquée du sceau de la violence : *Kronos* a tôt fait de renvoyer dans le Tartare ses frères, les *Cyclopes*, qu'il avait délivrés un instant à la demande de sa mère; installé sur le trône à la place de son père, il épousa sa soeur, la Titanide *Rhéa*, dont il eut à son tour de nombreux enfants. Averti cependant que l'un d'entre eux le détrônerait lui-même, il les dévorait l'un après l'autre. Jusqu'au jour où *Rhéa*, excédée, décida de soustraire son cadet, *Zeus*, à la vindicte de *Kronos* : elle cacha le

nouveau-né dans une grotte et fit ingurgiter une pierre emmaillottée par son époux. Parvenu à l'âge adulte, *Zeus*, comme l'avait prédit l'oracle, prit la tête d'une révolte et mit fin au règne de *Kronos* qui, à son tour, fut envoyé dans le Tartare.

Sans doute cette histoire, d'origine syrienne semble-t-il (1), ne concerne-t-elle pas immédiatement la problématique du temps : en grec, *Chronos* (avec un *khi* et non un *kappa* : *Kronos*). Mais il est significatif que, à la faveur de cette proximité phonétique, la pensée grecque ait assez tôt assimilé l'histoire du vieux dieu *Kronos* à celle du temps lui-même, traduisant ainsi sous la forme la plus terrifiante la négativité prêtée au temps. Car enfin, que fait-il ce *Kronos* qui, desserrant l'étreinte de la Terre et du Ciel, lance le mouvement même de l'histoire ? Il se place en position de maître du temps, bloquant ses issues tant du côté du passé qu'en direction du futur. Couper les génitoires de son père, c'est dénier le poids du passé, c'est le priver de tout prolongement possible; manger ses propres enfants, c'est les faire régresser à une position utérine, c'est priver l'avenir cette fois de tout développement futur. Accompagné par le tyran, le temps s'épuise dans un présent stérile, sans mémoire ni projet.

Mais, comme l'histoire le montre, cette position est intenable : c'est que le refoulé menace dans l'ombre et s'apprête à faire retour violemment. Enfermés au Tartare, les *Cyclopes* finissent par en ressortir, tandis que, à la génération suivante, *Zeus* trompe la vigilance de son père et le contraint de régurgiter les enfants qu'il avait dévorés. Ce temps bloqué s'avère donc plutôt un temps compulsif et répétitif : les mêmes comportements arbitraires s'exposent aux mêmes réactions violentes : *Ouranos* puis *Kronos* tentent de supprimer leur descendance et, dans les deux cas, c'est un de leurs fils qui leur inflige leur châtement. Un cycle de violence s'amorce ainsi, synonyme d'un temps privé de perspective; ce détail en atteste, que rapporte encore la légende : de la blessure d'*Ouranos* trois gouttes de sang s'échappèrent qui, tombées en terre, donnèrent naissance aux *Erinyes* - les déesses à la longue mémoire vouées, comme on sait, à la vengeance des crimes de sang.

Voilà assurément une face du temps; elle n'a cessé de nous hanter. On songe à la célèbre phrase de Tocqueville : «Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres» (2), qui fait écho à cette réflexion de Chateaubriand : «Le monde actuel, le monde sans autorité consacrée, est placé devant une double impossibilité : l'impossibilité du passé, l'impossibilité

(1) P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 3e éd., Paris, 1963, p. 75; R. GRAVES, *Les mythes grecs*, t. I, Paris, 1994, p. 46 et s.

(2) A. DE TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amérique*, Paris, 1951, t. II, chap. VIII, p. 336.

de l'avenir» (3). Et c'est encore la même conception désespérée d'un temps sans issue que traduit cette parabole de Kafka qui inspira H. Arendt : «Il y a deux antagonismes : le premier le pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux» (4). Ici, l'homme apparaît comme exilé du temps, rejeté par les forces antagonistes d'un passé qui lui est désormais étranger et d'un futur qui n'a pas de place pour lui.

Et pourtant, les hommes n'ont eu de cesse que d'inverser ces figures mortifères pour, domptant le cours du temps, imprimer sens et valeur à leur vie collective. On verra, par exemple, comment, inversant les maléfices des *Erinyes*, la cité athénienne instaura le règne de la justice et de la concorde - telle est du moins la portée du récit des *Euménides* d'Eschyle. Alors la vengeance fait place au jugement, et le temps est revivifié, qui s'affranchit du cycle compulsif de la vindicte. C'est à Athènes précisément que se font valoir d'autres figures du temps, aussi énigmatiques que positives : celles des *Heures* (*Horai*), filles de *Zeus* et de *Thémis* (personnifiant elle-même la loi divine et morale). Ce qui retient l'attention, c'est la double fonction attribuée aux *Heures* : ne sont-elles pas à la fois les divinités des saisons (les Athéniens les nommaient alors *Thallô*, *Auxô* et *Carpô*, trois noms qui évoquent l'idée de pousser, de croître et de fructifier) et les garantes de l'harmonie politique (sous cet angle, on les identifiait comme *Eunomia*, *Dikè* et *Eiréhè*, c'est-à-dire la discipline, la justice et la paix) ? A-t-on suffisamment médité la féconde ambiguïté que traduit cette double attribution : n'est-il pas remarquable que l'ordonnement régulier des saisons soit associé à la concorde dans la Cité ? Comme si le rythme harmonieux des saisons, gage de la fécondité de la nature, devait symboliser l'équilibre d'une vie sociale porteuse de sens. Comme si l'eurythmie, ou «concordance du temps», était la condition d'une histoire politique heureuse et de la juste proportion des partages.

Sous les formes contrastées d'un *Kronos*, terrifiant dévoreur d'enfants, et des *Heures*, bucoliques et pacificatrices protectrices de la Cité, les Grecs ont pointé un rapport essentiel entre maîtrise du temps et constitution du lien social. Aussi bien, la question qu'ils ont posée reste toujours la nôtre : à quelles conditions un temps social porteur de sens est-il vraiment concevable et praticable ? Quel rapport au temps faut-il instaurer pour que les hommes puissent en-durer le temps, les individus affronter la finitude et la mort, et les sociétés définir un vouloir-vivre collectif ? Comment lever l'antique malédiction de *Kronos* et réengendrer un temps habitable ?

(3) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris, 1974, Livre de proche, t. 3, p. 664.

(4) F. KAFKA, cité par H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, 1972, p. 16.

2. Déployer le temps : quatre questions

A la réflexion, le traitement de cette interrogation s'est avéré extrêmement complexe; il implique le déploiement de non moins de quatre questions distinctes, justiciables chacune de trois niveaux d'interprétation spécifiques. On distinguera successivement la question de l'existence du temps, celle de sa direction ou de sa flèche, celle de sa trame, et enfin celle de son épaisseur. Quant aux niveaux d'interprétation, il s'agira de distinguer (mais aussi d'articuler) un temps objectif (ou physique, ou quantitatif), un temps subjectif (ou vécu, ou qualitatif), et enfin un temps social-historique (lui-même dédoublé en un temps institué ou identitaire et un temps instituant ou imaginaire). La question qui nous importe, des enjeux éthico-juridiques de la maîtrise du temps, supposera, on le verra, que soient nécessairement parcourues ces différentes étapes et comprises les articulations qui s'établissent entre elles. C'est que cette problématique est particulièrement riche et complexe, et qu'on ne peut rien en saisir si on n'a pas procédé, au préalable, à la *constitution sociale du temps*, du temps physique de la matière et de la vie, au temps polychronique de l'interaction sociale, en passant par le temps vécu de la conscience individuelle. On livre ici un premier survol, encore simplement programmatique, de ces différents niveaux d'interrogation.

La première question qui se pose est celle de l'existence même du temps, entendu ici au sens le plus simple de changement, de mouvement, d'évolution. Face à l'éternité, que pèse le temps en effet ? Le non-temps, reposant dans l'évidence massive de son identité absolue à lui-même, dans l'équivalence sans faille de tous ses instants, n'est-il pas infiniment plus réel que la fébrile agitation du temps qui fuit ? Ce temps qui passe n'est-il qu'une «illusion», comme le soutenait Einstein, le physicien (5) - au mieux l'«image mobile de l'éternité», comme le pensait Platon, le métaphysicien (6) ? Nombreux seront les courants de pensée qui disqualifieront le temps, soit pour l'égaliser à l'invariance de l'éternel, soit pour le dissoudre dans la ponctualité de l'instant - versions diverses de la nostalgie (du grec *nostos*, retour à l'origine) d'un temps qui n'était pas encore le temps, d'une histoire pleine et inaltérable d'en dehors du temps. Il semble donc que la première épreuve consiste à assumer le temps, accepter tout simplement que le temps soit. C'est-à-dire aussi affronter la finitude de la condition humaine et le statut de mortel qui la caractérise. D'emblée, la conscience du temps s'avère donc une conscience tragique, marquée

(5) «Pour nous autres, physiciens convaincus, la distinction entre passé, présent et futur n'est qu'une illusion, même si elle est tenace» (Lettre écrite par A. Einstein le 21 mars 1955, citée par E. KLEIN, *Le temps*, Paris, 1995, p. 38).

(6) PLATON, *Timée*, 37c - 38d, Paris, 1969, p. 417.

du sceau de la finitude et de la mort. Comment assumer la condition de «mortels», comme disaient les Grecs en parlant des hommes, sans retomber dans l'une ou l'autre forme de dénégation du temps, tel est l'enjeu de ce premier niveau d'interrogation.

La seconde question est relative à la direction du temps. Ayant désormais opté pour le temps contre l'éternité, il s'agit de déterminer le sens du mouvement qui l'anime. L'évidence de la «conscience intime du temps», pour parler comme Bergson, suggère un écoulement de l'avant vers l'après, selon un mouvement à la fois irréversible et unidirectionnel. La nature entière, la matière aussi bien que la vie, semblent en effet emportées dans un flux incessant dont la seconde loi de la thermodynamique enseigne qu'il conduit à une entropie croissante, soit une fin inéluctable - «tout fout le camp», dit succinctement Woody Allen dans son film *Maris et Femmes*. Et pourtant, au coeur de ce *maëlstrom*, un sujet se dresse qui dit «je», ordonnant le temps autour du présent de son élocution. Un sujet et un présent surgissent ensemble qui, désormais, ordonnent un passé en amont et un futur en aval. L'écoulement linéaire selon l'avant et l'après prend désormais un sens qui se redéfinit, au moins potentiellement, autour du présent du sujet. Non qu'il puisse s'arracher à l'irréversibilité du temps qui s'écoule; mais, avec l'homme, quelque chose comme une bidirectionnalité du sens du temps devient possible : capable de mémoire et de projet, l'homme est aussi capable d'en croiser les effets - enraciner le futur dans le passé et revivifier l'expérience dans le possible. La question de la direction du temps se pose dès lors en ces termes : contre la pente naturelle, entropique, du temps qui s'use et s'écoule, n'appartient-il pas à l'homme d'amorcer des processus négentropiques susceptibles d'en inverser le cours mortifère ? L'articulation du passé et de l'avenir (autour d'un présent énigmatique) est ici centrale : comment la penser de façon non exclusivement linéaire, sans pour autant dénier l'irréversibilité du temps qui nous emporte ?

La troisième interrogation porte sur la trame du temps - on veut dire son homogénéité ou sa densité. Le débat oppose cette fois la durée à l'instant. Pour les uns, le temps apparaît continu, homogène, lisse et monotone; il se décline inlassablement sur le mode de la durée; pour d'autres, au contraire, le temps n'a la forme que de l'instant, de l'accident, de la surprise; c'est comme discontinuité radicale qu'il apparaît. D'un côté, la pérennité, la perpétuité, la permanence et la persistance : le changement sans doute, mais un changement continu et stable, prévisible et homogène - à ce titre, presque une immobilité. De l'autre côté, la rupture de l'intervalle, l'aléa et l'éphémère, le tournant et l'imprévu, bref le règne de l'instantané.

D'un côté *Chronos*, le temps qui s'écoule, continu et prévisible; de l'autre, *Kairos*, le temps qui surgit, l'occasion à saisir, discontinue et imprévisible. Bergson contre Bachelard : le

premier qui ne voit dans l'instant qu'une coupure artificielle (7), le second qui ne voit dans la durée qu'une substance métaphysique vide (8). Or pourtant, faut-il vraiment choisir entre *Chronos* et *Kairos* ? Le temps, dont nous savons déjà qu'il est fléché, ne nous apparaît-il pas maintenant comme «pointillé» - continu sans doute, mais traversé de discontinuités multiples; toujours recommencé, sans doute, mais pas seulement au sens de répétition du même ? Comme si deux axes se croisaient, l'un horizontal, celui des liaisons et des enchaînements, et l'autre vertical, constitué des brusques poussées des occasions et circonstances. Au carrefour des deux axes file alors la diagonale de l'histoire, comme une résultante des forces opposées qui, de s'enchevêtrer ainsi dans une temporalité vivante et dialectique, changent elles-mêmes de nature : la continuité plate se transforme désormais en durée (non plus le déroulement séquentiel de l'avant et l'après, mais la co-présence, chaque fois renégociée de tel passé, de tel présent et de tel futur), tandis que l'instant abstrait de l'axe vertical n'est plus ce point géométrique qui clôt des segments de continu, mais plutôt le «moment» ou le «temps fort» qui est comme le ressort susceptible d'imprimer un cours nouveau (néguentropique, peut-être) au temps qui passe. Continuité ou discontinuité ? *Chronos* ou *Kairos* ? Troisième interrogation, troisième défi.

Nous ne sommes cependant pas au bout de nos peines. Car ce temps mobile, fléché, et pointillé ne fait pas encore un temps social. Nous n'avons raisonné jusqu'ici que dans les termes d'une monochronie. Or, le temps social, d'évidence, est multiple (9); ses cycles, ses rythmes, ses délais, ses mémoires, ses projets, ses instants, ses durées se développent de tous côtés et s'entrechoquent parfois violemment. La constitution du temps social implique une maîtrise de la diachronie : l'articulation du passé et du futur dans un présent sensé; mais la synchronie ne fait pas moins problème. Comment réussir non seulement le «chaque chose en son temps» de la successivité, mais aussi l'«en même temps» de la simultanéité ? Une société, sans devoir marcher au même pas, ne peut cependant se priver d'une certaine synchronisation de ses rythmes; sous peine d'un débrayage de ses forces vives, une société ne peut se passer d'un minimum de coordination de ses cycles temporels.

(7) H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, Paris, 1992, p. 60 : «Les instantanéités ne participent pas à la nature du temps réel; elles ne durent pas. Ce sont de simples vues de l'esprit, qui jalonnent d'arrêts virtuels la durée consciente et le mouvement réel, utilisant à cet effet le point mathématique qui a été transporté de l'espace au temps».

(8) G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant*, Paris, 1992, p. 33 : «La durée, comme la substance, ne nous envoie que des fantômes (...). Pourquoi alors ne pas accepter, comme métaphysiquement plus prudent, d'égaliser le temps à l'accident, ce qui revient à égaliser le temps à son phénomène ? Le temps ne se remarque que par les instants».

(9) G. GURVITCH, *La multiplicité des temps sociaux*, in *La vocation actuelle de la sociologie*, t. II, 2e éd., Paris, 1963, p. 325 et s.

Voilà donc quatre interrogations et quatre défis : les quatre étapes de la constitution du temps social. La première question, celle de l'existence du temps lui-même, présentait le risque d'un refus pur et simple du temps et du refuge dans quelque ersatz fantasmé d'éternité, compensation illusoire à la dure réalité d'une condition finie et mortelle. La seconde question, celle de l'orientation du temps, présentait le risque d'une régression au seul temps physique de l'entropie, ou déperdition générale d'énergie, état le plus probable de la matière. La troisième question, celle de la trame du temps, qui opposait la continuité et l'instant, aurait pu conduire soit au déterminisme d'une permanence sans faille, soit au non-lieu d'une temporalité purement pointilliste. Enfin, la quatrième question, qui soulignait l'inévitable polychronie de sociétés complexes et pluralistes, en appelait à une synchronisation sur l'axe de la successivité.

On notera comment, à chaque étape du parcours, notre constitution sociale du temps s'est enrichie : il a d'abord fallu gagner le temps contre le non-temps de l'éternité; il a fallu ensuite conquérir le temps humain de la bidirectionnalité du sens contre le temps physique de l'entropie; il s'est agi ensuite de regagner l'initiative individuelle (celle du «temps fort» et de «l'événement») contre le morne écoulement du temps continuiste; il a fallu ensuite penser un temps réellement social, en pointant les problèmes de concordance des multiples temps particuliers. Sans doute, tout ceci n'est-il encore que programmatique et demande à être développé. Nous en savons assez cependant, à ce stade du propos, pour dégager trois enseignements de ces analyses liminaires.

1. Aucune pensée éthique et juridique du temps ne pourra faire l'économie de ces quatre étapes. C'est au croisement du temps et de l'éternité, du passé et du futur, de la continuité et de l'instant, de la simultanéité et de la successivité qu'elle devra nécessairement placer ses interrogations.
2. Chacune des quatre étapes distinguées débouche sur une dialectique qui, à la fois, sauve et transforme les termes en présence. Le débat temps/éternité se solde sans doute par le choix en faveur du temps, mais quelque chose du désir d'éternité est sauvé sous la forme de la procréation, de l'oeuvre et de la transmission, expériences dans lesquelles l'homme tente des formes d'immortalisation. Par ailleurs, si l'irréversibilité du temps commun n'est pas mise en doute, on a vu que s'ouvrait la possibilité d'une bidirectionnalité «herméneutique» sous la forme d'une interaction du passé et du futur, susceptible de surmonter l'implacable logique du sablier. Le troisième débat (continuité contre instantanéité) débouchait, lui aussi, sur une dialectique : on a évoqué la diagonale de l'histoire au carrefour de ce qui devenait les axes de la durée et du moment. Enfin, on a aussi suggéré qu'une société digne de ce nom

devait réussir à joindre la synchronie à la diachronie : il ne suffit pas, en effet, de conduire un instrument au terme de la mélodie, c'est un ensemble varié d'instruments auquel il s'agit d'imprimer un rythme commun.

3. Un troisième enseignement se dégage en filigrane de ces premiers développements. Il concerne le plus mystérieux de tous les temps, le grand absent de beaucoup de théories du temps : le présent. Nous faisons l'hypothèse, qu'il faudra confirmer, que les quatre dialectiques dont nous avons parlé, se concentrent dans le présent, assurément le plus risqué de tous les temps.

Mais, avant de développer ces questions, ces dialectiques et ces hypothèses, il nous faut succinctement parcourir les trois niveaux d'interprétation dont les temps sont susceptibles.

3. Déployer le temps. Trois niveaux d'interprétation.

Les différents problèmes relatifs au temps que nous venons d'évoquer s'inscrivent eux-mêmes dans le jeu, différencié et enchevêtré à la fois, de temporalités spécifiques : le temps physique, le temps vécu et le temps socio-historique.

Le temps physique - celui du mouvement des astres dans le ciel ou des rythmes biologiques dans nos corps - semble s'imposer à nous comme une évidence et une donnée première : bien que nous devinions que ce temps n'existerait pas sans une conscience individuelle pour le représenter et un langage social pour le dire, le temps paraît à la fois donné et englobant : nous sommes plongés *dans* le temps, qui est comme le milieu global où tout, absolument tout, ce qui arrive trouve sa place. Ce temps physique englobant nous apparaît comme homogène, continu, régulier, parfaitement quantifiable et mesurable : l'alternance du jour et de la nuit, les cycles de la lune, les rythmes des saisons en sont comme les repères prévisibles. Platon ne va-t-il pas jusqu'à soutenir que le Démonstrateur a disposé les planètes dans le ciel et défini la courbure de leur course afin de fixer et conserver «les nombres du temps» (10) ? Ce temps physique, homogène et mesurable, est aussi celui qu'étudie Aristote - qui le définissait comme «le nombre du mouvement, selon l'avant et l'après» (11) - ouvrant ainsi une très longue tradition de pensée qui, passant par Kant, aboutit à la physique contemporaine et affirme sous des langages variés

(10) PLATON, *Timée*, *op. cit.*, p. 417.

(11) ARISTOTE, *Physique*, 219 b 2.

la thèse que l'homme ne produit pas le temps, mais le recueille et le mesure, comme un ordre englobant qui nous enveloppe et nous domine. Ce temps mesurable selon l'avant et l'après escamote au maximum le présent du sujet qui le mesure : il opère plutôt comme le glissement mécanique d'un curseur sur une ligne continue partagée en un nombre indéfini d'instant qui tous, indifféremment, peuvent servir de points de départ ou d'arrivée des durées distinguées. Ici, le temps est tiré du côté de la nature, de l'objectif et du quantifiable : n'y aurait-il plus un seul être humain sur la terre, les astres ne continueraient pas moins à parcourir leur orbite avec la régularité d'un temps universel ... et éternel.

Il reste que seul l'être humain parle du temps et le mesure, de sorte qu'aucune physique du temps n'a jamais pu occulter le temps vécu du sujet : comme l'écrit Paul Ricoeur, «on ne peut penser le temps cosmologique (l'instant) sans subrepticement nommer le temps phénoménologique (le présent), et réciproquement» (12). Cette irruption du temps subjectif, c'est le cri de Saint Augustin dans *Les Confessions* qui l'a le mieux traduite, dans des termes qui n'ont rien perdu de leur pertinence : «O Seigneur, mon Père, vous êtes éternel. Mais moi, je me suis éparpillé dans le temps, dont j'ignore l'ordre» (13). C'est que le temps aristotélicien fuit de toutes parts : le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, le présent n'est que le passage fuyant d'un néant à un autre. Que mesurer, dans ces conditions ? Et qu'est-ce que le temps, en définitive ? Le temps, dira finalement Saint Augustin, «n'est rien d'autre qu'une distension de l'âme» (14) ... «C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps» (15). Au flux continu du temps physique se substitue ici ce qu'on pourrait appeler la «brèche du sujet» : un sujet qui, par sa prise de parole toujours singulière, définit un présent irréductible à tout autre instant et autour duquel gravitent désormais les autres temps. Telle est la découverte essentielle d'Augustin que reprendront jusqu'à aujourd'hui toutes les écoles de phénoménologie : celle d'un «présent mental élargi» dans lequel communiquent toutes les dimensions du temps vécu (16). Écoutons Augustin : «Ce qui m'apparaît maintenant avec la clarté de l'évidence, c'est que ni l'avenir, ni le passé n'existent. Ce n'est pas user de termes propres que de dire : "Il y a trois temps, le passé, le présent, et l'avenir". Peut-être dirait-on plus justement : "Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur". Car ces trois sortes de temps existent dans notre esprit et je ne les vois pas ailleurs. Le présent du passé, c'est la mémoire; le présent du présent, c'est l'intuition directe; le présent de l'avenir, c'est l'attente» (17).

(12) P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III., Paris, 1985, p. 177; cf. aussi p. 439.

(13) SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. par J. Trabucco, Paris, 1964, p. 280.

(14) *Ibidem*, p. 275.

(15) *Ibidem*, p. 277.

(16) En ce sens, cf. H. BARREAU, *Le temps*, Paris, 1996, p. 8-9.

(17) SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 269.

Voilà donc que s'opposent le temps objectif du physicien et le temps subjectif du penseur... débat qui ne cessera de se reproduire, comme ce 6 avril 1922, lorsque Einstein et Bergson débattirent du temps à la Société de philosophie de Paris, et que, contre les intuitions du sens commun du philosophe, le physicien faisait valoir la prévalence de la vérité scientifique (18). L'un se retranchait derrière l'implacable mesure du chronomètre, l'autre invoquait les jaillissantes inventions de la chronique individuelle. «Un temps n'est pas une heure», disait Marcel Proust, «c'est un vase rempli de parfums, de sons, de projets et de climats» (19). Qui oserait soutenir que ce temps éprouvé intérieurement, dont la durée est éminemment variable («il y a des instants qui durent longtemps», dit Arletty dans le film de Marcel Carné *Hôtel du Nord*), a moins de réalité que le temps des horloges ? «Le temps est la substance dont je suis fait», écrit J.-L. Borgès, «le temps est une rivière qui m'entraîne avec elle, mais je suis la rivière; c'est le tigre qui me détruit, mais je suis le tigre, c'est un feu qui me consume, mais je suis le feu» (20).

Et pourtant, quelle que soit la force de cette perception intime du temps, elle pêche par une double illusion ; d'une part, elle ne parvient pas à occulter ni épuiser le temps englobant de la nature qui enveloppe et affecte la conscience qui le perçoit comme il enveloppe toute autre chose, tandis que, d'autre part, elle ne serait rien en elle-même sans une représentation sociale du temps, qui lui fournit les mots et les images pour le dire. En plus du temps physique de la chronométrie et du temps vécu de la chronique ou chronographie individuelle se fait donc valoir un troisième temps, social-historique, qu'on pourrait qualifier de temps de la «chronologie» - par quoi on vise les mesures sociales du temps : depuis les scansionnements du temps quotidien jusqu'aux vastes périodisations historiques. Cette temporalité sociale-historique apparaît comme une figuration charnière entre le temps physique réputé constant et le temps psychologique éminemment variable et subjectif : prenant appui et sur l'un et sur l'autre, il donne du temps des représentations instituées, dotées d'une consistance plus stable que la «distension de l'âme» augustinienne, sans avoir pour autant l'uniformité du temps sidéral. Mais il serait plus exact encore de souligner que, s'il emprunte à la fois à la chronométrie et à la chronographie, le temps social-historique leur donne forme à tous deux, car tant le chronomètre que l'intuition individuelle sont, en définitive, des instruments dont la genèse est sociale, des produits de systèmes socio-historiques de pensée. L'histoire des calendriers et des instruments de mesure du temps est, à cet égard, exemplaire, qui traduit l'enchevêtrement permanent de

(18) Cf. E. KLEIN, *Le temps, op. cit.*, p. 80.

(19) M. PROUST, *Le temps retrouvé*.

(20) J.-L. BORGES, *Une nouvelle réfutation du temps*, in *Labyrinthes*, Paris, 1953.

données empiriques et de projections de mythes, d'idées et de valeurs. Qu'est-ce, en effet, qu'un calendrier, sinon un système social de mesure du temps articulé tant sur la récurrence de certains phénomènes cosmiques attestés par l'astronomie (ainsi, il est significatif que les astronomes de la Haute Egypte et ceux de l'antique civilisation Maya aient mis au point, chacun de leur côté, un calendrier d'environ 365 jours) que sur la prise en compte de tel ou tel événement fondateur à partir duquel l'histoire est censée s'être mise en marche et avoir pris sens (la naissance du Christ dans la civilisation chrétienne, le début de l'ère de l'Hégire (ou fuite de Mahomet à Médine) dans la civilisation musulmane) ? On rappellera, à cet égard, la pratique des Pharaons qui prétendaient, au commencement de leur règne, inaugurer une ère absolument nouvelle, comme s'ils étaient les créateurs du temps lui-même, allant jusqu'à faire effacer des monuments et archives du pays toute trace de leurs prédécesseurs (21). En Chine impériale également, le premier acte politique du nouvel empereur consistait à établir une commission de réforme du calendrier en vue de dater les années selon le nouveau cycle dynastique (22). Ainsi, le temps calendaire apparaît bien comme un temps médiateur : s'il «cosmologise le temps vécu», il «humanise le temps cosmique» (23).

Toute l'histoire des instruments de mesure du temps pourrait être interprétée à partir de cette hypothèse. On se contentera ici d'une seule illustration. Sait-on pourquoi le terme anglais pour dire «horloge» est «*clock*» - vocable qui, de toute évidence, signifiait «cloche» à l'origine ? C'est que, alors même que l'horloge mécanique était inventée, elle servit d'abord à sonner les heures de prière commune, selon la coutume monastique, le cadran - signe d'un écoulement laïc et universel d'un temps informe - n'apparaissant que plus tard (24). Ainsi donc la représentation socio-religieuse de l'invention technique s'avère déterminante pour sa configuration et son usage. A un temps conçu comme temps de Dieu correspond une horloge scandant les six ou sept «heures» de prière; à un temps conçu comme celui de l'échange universel (circulation de marchandises, équivalence monétaire, bientôt réseau international de transport et système universel de télécommunication) correspond une mesure uniforme, homogène et mécanique.

Le temps de la chronologie sociale-historique n'est donc pas donné une fois pour toutes. Si, du point de vue du sujet individuel, il apparaît souvent comme fixe et inaltérable - «institué» comme un cadre au sein duquel se déroule toute vie sociale -, il n'en est pas moins sujet à

(21) Cf. R. DRAI, *La politique de l'inconsicent*, Paris, 1979, p. 91.

(22) Cf. J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, Paris, 1996, p. 95.

(23) P. RICOEUR, *Temps et récit*, op. cit., p. 197.

(24) H. BARREAU, *Le temps*, op. cit., p. 67.

transformations, qui révèlent ainsi sa nature «instituant» (25). Au cours de l'histoire apparaissent en effet de nouvelles formes de représentation collective du temps correspondant souvent à des nouvelles figures de la vie politique et/ou des modes de production économique; l'émergence de grandes figures collectives : «la nation», «le peuple», le «prolétariat», hier, «l'humanité» et les «générations futures» aujourd'hui, traduit bien, nous semble-t-il, la propension des hommes à surmonter la finitude de leur condition individuelle en se construisant des acteurs collectifs susceptibles de transcender le flux du temps qui passe et imprimer à l'histoire un cours nouveau.

Chronométrie physique, chronographie individuelle et chronologie historique apparaissent donc à la fois irréductibles l'une à l'autre et pourtant étroitement solidaires. Le traitement des enjeux éthico-juridiques du temps ne pourra faire l'économie de ce triple niveau d'interprétation.

4. Temps et éternité

Nous pouvons maintenant en revenir à la *constitution sociale du temps* que nous avons ébauchée en quatre questions et quatre dialectiques dans la deuxième section de cette étude. La première opposition rencontrée était celle du temps et de l'éternité. Souvent, on l'a dit, le temps a été conçu comme une manière de déchéance de l'éternité; le temps serait en quelque sorte la marque d'un monde imparfait et l'apanage de créatures finies, condamnées à changer sans pouvoir jamais se fixer dans une identité quelconque. La conception grecque dominante cultivait certainement cette nostalgie d'un temps divin qui ne vieillit pas et que le devenir n'altère pas. Parménide, qui critique le devenir, et Platon, qui rappelle que le démiurge s'est efforcé de rendre le monde le plus semblable possible à son modèle éternel, et ce, en lui imprimant le mouvement d'une mobile éternité qui «progressé en cercle suivant le nombre» (26), participent certainement l'un et l'autre de cette aspiration à la pérennité de l'*aion*, le temps inaltérable des dieux (27).

Quant à Saint Augustin, les tortures de sa conscience livrée à l'éparpillement du temps qui s'écoule prennent une acuité d'autant plus grande qu'elle aspire à rejoindre «la splendeur de

(25) Cf. C. CASTORIADIS, *Temps et création*, in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, 1990, p. 260 et s.

(26) PLATON, *Timée*, *op. cit.*, p. 417.

(27) Sur l'*aion*, cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 69.

l'éternité toujours stable» du Créateur, afin que «libéré des anciens jours, je rassemble mon être dans la poursuite de votre Unité» (28).

Mais s'il aspire au repos de l'éternité, l'homme sait bien qu'il est voué à la dispersion du temporel. Le choix du temps comme mouvement n'est donc guère évitable. Mais ce mouvement, à son tour, peut prendre deux formes différentes. Tantôt, on en concevra le parcours sous la forme du cercle et de l'éternel retour, par quoi se regagne quelque chose de l'unité originaires; tantôt, dans un second temps de l'évolution historique, correspondant à une progressive émancipation de la pensée, on concevra le mouvement du temps sous la forme d'une ligne, suggérant une progression continue vers quelque événement final venant récapituler et dépasser l'histoire toute entière.

Le temps cyclique, ou temps mythique, est binaire par nature; il se partage entre le temps primordial et sacré, celui des Dieux, et le temps profane et existentiel, celui de la vie quotidienne (29). Ce temps profane, qui conduit toute chose à sa dégradation, est périodiquement interrompu par des réactualisations du temps sacré qui constituent, pour l'homme religieux, autant de changements de registres : lorsque se produisent les rites et les fêtes, à l'occasion desquels sont répétés les grands mythes fondateurs du groupe, l'individu a l'occasion de réintégrer le temps fabuleux des commencements, *l'illud tempus* de la cosmogonie. Par la participation au récit mythique, le groupe régénère ainsi son existence qui se dissolvait dans le temps profane et la réassure dans un ordre ontologiquement plein : l'ordre sacré - et donc réel - de la création cosmique. Le calendrier sacré rythme le retour de ces situations primordiales qui sont sans doute moins commémorées, comme l'est un événement irréversiblement révolu, que réactualisées dans un temps radicalement différent du temps historique. Ce temps est celui de l'«éternel présent» du mythe, temps qualitatif parce que sacré, réversible, circulaire, et récupérable.

Un des plus grands apports du message chrétien fut de rompre très largement avec ce temps cyclique de l'éternel retour du même. Le temps évangélique paraît en effet orienté et finalisé, tendu qu'il est entre la chute de l'homme et son salut, à la fin des temps. La mort du Christ libère l'histoire à sa source, en rachetant la faute adamique et inscrit les siècles à venir sous le signe d'une promesse et d'une espérance : la parousie finale du fils de Dieu qui sauve l'humanité. Mais cette libération chrétienne du temps avait été préparée tant du côté d'Israël que du côté de

(28) SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, op. cit., p. 261 et p. 279.

(29) M. ELIADE, *Le temps sacré et les mythes*, in *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, p. 60-98.

la Grèce (30). Toute l'histoire du peuple juif n'est-elle pas déjà marquée par une succession de promesses faites par Yahveh à son peuple et par la longue attente du Messie; non pas une attente passive et résignée, mais un travail actif de remémoration et de responsabilité, l'homme étant présenté, dans la tradition biblique, comme responsable d'une histoire à faire, partenaire actif de l'alliance que Yahveh lui propose.

Quant à la Grèce, si, globalement, elle a baigné dans une temporalité cyclique et la nostalgie de l'éternité perdue, elle a su aussi ouvrir le temps historique. On pense à la philosophie d'Héraclite qui, contrairement à Parménide, célèbre le devenir : «le soleil, disait-il, est chaque jour nouveau»; on pense à Thucydide qui, en expliquant l'histoire et en ne se bornant pas à faire la chronique des événements, témoigne de ce que cette histoire aurait pu être autre qu'elle ne le fut, parce que, précisément, les hommes ont la capacité d'influer sur son déroulement; on pense surtout à Eschyle et Sophocle dont chacune de leurs tragédies témoigne de la révolte de l'homme contre les commandements aveugles du destin.

Il reste que, comme le montre cette évocation de la tragédie, le double choix du temps mobile et non cyclique représente un défi particulièrement douloureux pour une créature qui se sait mortelle et finie et des groupes qui font l'expérience de l'auto-constitution. Aussi bien, innombrables sont les doctrines du temps qui, d'une manière ou l'autre, finissent par le nier. Parmi les courants récents, on pourrait évoquer le structuralisme désenchanté d'un Lévi-Strauss, et, en un sens tout à fait opposé mais finalement convergent, le postmodernisme d'un Lyotard (31). Le premier n'a-t-il pas écrit : «les structures sont des machines à supprimer le temps» (32) ? Et ne cherchait-il pas à déceler, dans «l'historicité froide», à «faible pente», des peuples exotiques, les «invariants» susceptibles d'éclairer le «présent étale» dans lequel passé et avenir viennent se dissoudre ? Quant au second, au-delà de la fin des grands récits qu'il annonçait (christianisme, rationalisme de progrès, marxisme), c'est à la déconstruction de la durée elle-même qu'il s'attaquait : le postmodernisme, comme philosophie du non-horizon et politique du non-engagement, contribue ainsi activement à la déchéance de l'axe présent-passé-avenir et met directement en cause le sens même du mouvement de la société (33).

Entre repos dans l'identité intemporelle de l'éternel et dispersion dans la fragilité des instants, une voie étroite s'ouvre donc au temps proprement humain. Faut-il, dès lors, comme

(30) Cf. R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 23-30; J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, *op. cit.*, p. 100.

(31) En ce sens, J. CHESNEAUX, *op. cit.*, p. 75-78.

(32) Cf. LEVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Paris, 1962, p. 22.

(33) J.-F. LYOTARD, *L'inhumain, causeries sur le temps*, Paris, 1988.

Kierkegaard, s'en remettre à ces seuls «instants magiques» qui sont, écrivaient-ils, comme la «pénétration de l'éternité dans le temps»; ne nous laissent-ils pas entrevoir en effet, sous les fulgurances du moment, quelque chose comme une trame de qualité supérieure susceptible de résister au travail de broyage du temps chronométrique ? Peut-être l'amour, la création artistique et la découverte scientifique nous livrent-ils, par intermittence, quelques éclats de ce temps inaltérable qui nous fait plonger au coeur du temps, à l'abri du tourbillon des heures et des jours (34). C'est H. Arendt qu'il faudrait relire ici, elle qui, faisant son deuil d'une impossible éternité (sinon comme objet de méditation), pensait la condition humaine comme une tentative de reconquête de l'immortalité. «Le devoir des mortels», écrit-elle, rappelant ainsi la conception grecque, «et leur grandeur possible résident dans leur capacité de produire des choses - oeuvres, exploits et paroles - qui méritent d'appartenir et, au moins jusqu'à un certain point, appartiennent à la durée sans fin, de sorte que par leur intermédiaire les mortels puissent trouver place dans un cosmos où tout est immortel sauf eux» (35). Les trois catégories qui structurent la *Condition de l'homme moderne* - le travail, l'oeuvre et l'action - peuvent être présentées à cet égard comme des tentatives, de mieux en mieux réussies, de conférer l'immortalité à des choses destructibles. Le travail, qui s'inscrit dans l'ordre de la consommation des choses périssables (cycle biologique de la vie qui, sans cesse, s'épuise et meurt), tend à assurer la survie de l'individu et, au-delà de celui-ci, de l'espèce. L'oeuvre, qui s'inscrit dans l'ordre de l'artefact, confère une certaine durée à la futilité de la vie mortelle. Quant à l'action, qui se déploie dans l'ordre du politique, «elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques» et crée ainsi «la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire (36). En ce sens, la politique - et notamment la fondation de la *polis* et l'énoncé de ses lois -, marque «l'effort suprême de l'homme pour s'immortaliser lui-même» (37).

Ainsi donc, notre premier dilemme (temps ou éternité ?) se conclut par une dialectique en acte qui, si elle renonce à l'impossible éternité, ne s'abîme pas pour autant dans les dispersions de ce qui seulement s'écoule : par le travail, l'oeuvre et l'action politique (elle-même inscrite dans l'«institution» et relayée par des «récits»), une carrière se dessine qui pourrait inscrire l'homme dans quelque chose comme un tiers-temps qui pourrait être celui de la transmission et de la mémoire vive. Notons en tous cas que la sortie de ce premier dilemme s'opère dans la perspective de la raison pratique et de l'engagement politique. Bien qu'encore fort lointaine, l'appréhension des conditions éthico-juridiques d'un temps social porteur de sens trouve ici une

(34) E. KLEIN, *Le temps*, op. cit., p. 106-110.

(35) H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. par G. Fradier, Paris, 1983, p. 54-55.

(36) *Ibidem*, p. 43.

(37) P. RICOEUR, *Préface à la Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 27.

première et solide assise. Comme si, au terme de ce premier parcours, la figure bienveillante des *Heures*, double symbole, rappelons-le, de la fécondité naturelle et de la concorde politique, se laissait entrevoir sur le fond constitué par les terrifiantes menaces de l'antique *Kronos* dévoreur d'enfants.

5. Passé et Avenir

Prendre le parti du temps contre celui de l'éternité, c'est s'accommoder du mouvement et du changement. Mais ce n'est pas encore préjuger du sens de ce mouvement : se meut-il vers l'avant ou vers l'arrière, ou serait-il plutôt bidirectionnel, orienté indifféremment en direction du passé et du futur ? Ces questions semblent être absolument centrales dans les débats relatifs au temps physique. Le rêve du physicien paraît, en effet, avoir toujours été de dégager des lois de l'univers qui soient soustraites au temps éphémère et aléatoire, des lois à la fois universelles et éternelles. A l'image de l'espace qui est isotrope, le physicien aménage un temps neutre et réversible qui peut être parcouru indifféremment vers l'avant ou l'après, à partir de n'importe quel instant «t» choisi arbitrairement comme pivot de l'équation considérée. Le physicien classique — dont Newton reste l'archétype — spatialise le temps en le figurant sous la forme d'une ligne droite, homogène et continue, le long de laquelle se déroulent des processus parfaitement prédictibles et inversables : tout ce que la nature fait dans un sens, elle pourrait le défaire selon les mêmes processus. Le temps newtonien, dans le cas idéal d'un mouvement sans frottement, n'a donc pas de flèche; il ne crée et ne détruit rien; il réduit le passé et l'avenir au seul instant présent (38). Si nous connaissons les conditions initiales d'un système soumis à la loi de Newton qui lie la force à l'accélération, c'est-à-dire son état en un instant quelconque, nous pouvons calculer tous les états suivants aussi bien que les états précédents. Passé et futur n'ont ici aucun statut spécifique dès lors que les équations qui décrivent les processus étudiés sont invariants par rapport à l'inversion du temps. En définitive, le physicien n'a jamais cessé de rêver au célèbre démon de Laplace qui, observant l'état présent de l'univers, se prétendait capable d'en déduire tant l'état passé que l'évolution future (39). Sans doute la mécanique newtonienne a-t-elle été contestée par les théories physiques du XXe siècle, mais, à en croire I. Prigogine, tant la théorie de la relativité d'Einstein que la physique quantique en auraient conservé les traits principaux : le déterminisme et la symétrie temporelle (40).

(38) E. KLEIN, *Le temps, op. cit.*, p. 38.

(39) Cf. I. PRIGOGINE, *La fin des certitudes. Temps, chaos et les lois de la nature*, Paris, 1996, p. 19.

(40) *Ibidem*.

L'héritage de la physique est cependant loin d'être monolithique; depuis le XIXe siècle, en effet, on fait valoir une toute autre conception du monde, marquée par l'irréversibilité et la dissymétrie temporelle : avec la formulation de la seconde loi de la thermodynamique (ou loi d'entropie croissante des systèmes naturels), passé et futur ne sont plus indifférents, mais au contraire, non substituables. Si l'entropie croît avec le temps, la nature est au moins autant une histoire qu'un système, et le temps est indiscutablement fléché : il est devenu lui-même un temps historique et non un milieu neutre et réversible. Les travaux contemporains de la physique de non-équilibre qui étudie les systèmes dynamiques instables et leurs «structures dissipatives» confirment ces hypothèses et pourraient conduire à une reformulation de la portée de la physique toute entière. Celle-ci viserait moins à formuler des lois invariantes (car de telles «certitudes» ne valent qu'à propos d'objets simplifiés et de phénomènes idéalisés) qu'à énoncer des probabilités susceptibles de faire justice à un univers complexe et indéterminé. Devenue science historique, la physique dirait le possible dont le champ, comme chacun sait, est infiniment plus vaste que celui du réel. Prigogine, qui en appelle à ce changement de paradigme, se réclame ici explicitement de Bergson et Whitehead : le temps est compris désormais comme «invention» (et non pas comme «illusion», comme le soutenait Einstein), et l'univers, loin d'être une donnée, reste un chantier ouvert, toujours en construction (41). «L'univers», écrit Prigogine, «est un système thermodynamique géant. A tous les niveaux nous rencontrons des instabilités et des bifurcations» (42).

A supposer que triomphe un jour cette nouvelle conception du temps physique, on assisterait ainsi à une manière de réconciliation entre temps physique et temps vécu (et, sans doute aussi, temps historique) marqués chacun par l'irréversibilité et la dissymétrie du passé et du futur. La nature comme la société présenteraient donc un caractère historique, c'est-à-dire une dose importante d'indétermination, qui laisserait elle-même un champ ouvert pour la liberté et l'action responsable. Demeure cependant un problème de taille : un tel modèle, en physique à tout le moins, est construit à l'enseigne de l'entropie croissante : toute cette histoire, en effet, conduit à une extension globale du désordre. Or, sauf à établir que l'irréversibilité génère, au moins dans certains cas, un accroissement de l'ordre (43), le modèle de l'entropie croissante ne saurait être proposé comme idéal aux sociétés humaines. L'enjeu d'une *constitution sociale du temps* consiste au contraire, nous paraît-il, à produire au moins des moments de néguentropie, susceptibles de régénérer le temps et de lui imprimer un cours nouveau (44). Contre la pente

(41) *Ibidem*, p. 83 et p. 217.

(42) *Ibidem*, p. 218.

(43) C'est ce que soutient I. Prigogine (*op. cit.*, p. 31).

(44) En ce sens, cf. R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 17.

naturelle de l'usure et de la dissipation, il s'agirait alors de procéder à quelque chose comme un renversement du temps autour de l'événement créateur qui lui imprime une énergie nouvelle.

La question essentielle qui se pose dès lors à nous est celle des conditions de possibilité de cette logique sociale néguentropique. On commencera par rappeler que la radicale originalité du temps humain (le temps vécu et le temps social historique) par rapport au temps physique tient à l'irruption du sujet, s'arrachant au flux du temps anonyme pour articuler une parole en première personne qui a cet effet de définir un présent «axial et générateur», comme dit Benvéniste (45), à partir duquel s'ordonnent un passé et un avenir. Alors que le physicien s'efforçait de faire disparaître ce présent subjectif générateur d'un temps historique (on a vu qu'il adoptait, au contraire, le point de vue du curseur mécanique glissant sur la ligne de l'avant-après), il s'avère ici constitutif de la temporalité humaine toute entière. Mais l'humain n'est pas seulement un «jeté-là» (*Dasein*) comme dit Heidegger : il n'est pas seulement une épave ballottée sur les flots d'un présent insensé; en lui se réalise une co-présence tant du passé que de l'avenir. Il y a, comme l'écrit encore Heidegger, «co-originalité» du présent, de l'avoir-été et de l'à-venir, qui ne sont pas comme trois séquences mécaniques plaquées sur l'axe d'un temps qui nous resterait extérieur; il faut dire plutôt qu'ensemble, par le jeu de leurs interactions, ils définissent la *durée* qui nous constitue (46). Avec l'homme apparaît donc non seulement le tiers-temps du présent historique, mais aussi la possibilité d'une reprise réflexive du passé et de l'avenir. Tout se passe comme si, s'élevant à la hauteur d'un présent réflexif, l'homme disposait de la double possibilité de réinterpréter le passé et d'orienter l'avenir. C'est dans cette propriété assurément remarquable que nous voyons la possibilité d'une construction néguentropique du temps social. Soulignons cependant encore une fois qu'il ne s'agit nullement de nier le caractère irréversible du temps, physique comme humain ; il s'agit là d'une nécessité incontournable : le passé est révolu, et l'avenir est ouvert. L'appel à la construction d'une temporalité néguentropique ne vise donc pas à «revenir en arrière», pas plus qu'elle n'espère «arrêter le cours du temps»; elle entend plutôt régénérer le temps qui passe en lui donnant l'épaisseur d'une durée réelle grâce à une fécondation réciproque d'un passé qui, bien que révolu, n'a jamais dit son dernier mot, et d'un avenir qui, bien qu'indéterminé, n'est cependant pas totalement aléatoire. On se trouve donc confronté ici à tout autre chose que la réversibilité mécanique du temps physique dont nous parlions tout à l'heure; en visant la capacité de l'esprit humain de se reporter vers le passé pour en réinterpréter le message et de se projeter dans

(45) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1967, cité par J. Chesneaux, *op. cit.*, p. 108.

(46) M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, paragraphe 350 (selon la numérotation de la traduction Martineau). Cf. aussi *Temps et être*, in *Questions IV*, trad. par J. Beaufret et alii, Paris, 1976, p. 34 : "L'unité des trois dimensions temporelles repose dans le jeu par lequel chacune se tient et se tend pour chacune".

l'avenir pour en infléchir le cours, on n'a pas affaire à un mouvement neutre (avant-arrière) qui opérerait par simple inversion de signe. Le mouvement n'est pas neutre puisque chaque pas nous engage, chaque mot nous lie; l'histoire, pourrait-on dire, nous *affecte* et ne permet jamais de revenir à la «case départ»; elle ne «repassé pas les plats», disait Marx. En revanche, cette histoire demande encore, à chaque instant, d'être réinterprétée, retotalisée, réorientée; son sens n'est jamais définitivement établi : l'instant qui suit apparaît chaque fois comme une récapitulation, plus ou moins consciente, plus ou moins créatrice, de tous les instants qui ont précédé. En ce sens, on peut dire que, à notre tour, nous affectons l'histoire qui nous affecte. «Chaque société a son histoire», écrit R. Aron, «elle la récrit au fur et à mesure qu'elle change elle-même. Le passé n'est définitivement fixé que quand il n'a plus d'avenir» (47).

La vertu négentropique de la temporalité humaine tient donc dans la liaison porteuse de sens qu'elle opère entre passé, présent et futur. Tout se passe comme si l'énergie négentropique recherchée procédait de cette permanente fécondation de trois dimensions qui, si elles étaient livrées à elles-mêmes, nous condamneraient à une errance sans perspective. Encore convient-il de saisir comment opère cette dialectique du passé et du futur. C'est P. Ricoeur que nous suivrons ici, qui reprend lui-même à R. Koselleck les catégories «d'espace d'expérience» et «d'horizon d'attente» dont l'interaction est constitutive du temps historique (48).

Peut-être la moins bonne façon de comprendre ces notions serait de les référer à l'image du sablier : deux cônes posés sur leur pointe, et le sable qui passe mécaniquement d'un côté à l'autre. Sans doute «l'espace d'expérience», côté du passé, et «l'horizon d'attente», côté du futur, sont-ils comme deux réservoirs de sens qui se font face et qui échangent leurs significations respectives. Mais, à la différence du sablier, ils se recouvrent partiellement dans leur co-présence au présent qui les convoque : «l'expérience», c'est en effet du passé toujours actuel, de l'acquis toujours mobilisable, de l'enseignement toujours pertinent; tandis que «l'attente», c'est du futur déjà présent, c'est de l'avenir anticipé, c'est une projection déjà active. Loin de s'écouler, grain par grain, d'un cône à l'autre, les instants constitutifs du temps humain semblent plutôt tourbillonner autour du présent vif — un présent qui ne se réduit pas au goulot d'étranglement du sablier.

(47) R. ARON, *Dimension de la conscience historique*, Paris, 1965, p. 18.

(48) P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 374 et s. Cf. aussi R. KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr. par J. Hook et M.-Cl. Hook, Paris, 1995, p. 307 et s.

On notera, par ailleurs, que les deux notions n'ont pas la même ampleur : elles ne sont pas réversibles comme les cônes du sablier. «L'espace» d'expérience suggère l'idée d'une concentration ou d'un rassemblement de significations passées encore disponibles et remobilisées, tandis qu'au contraire «l'horizon» d'attente évoque l'idée d'un déploiement de significations ouvertes et de perspectives possibles (49). Il est donc fait justice à l'inévitable asymétrie du temps.

On mesure l'importance de ces catégories : l'expérience (on aurait pu aussi parler de mémoire) capitalise un passé toujours productif d'intérêt, l'attente (on aurait pu aussi parler de projet) crédite un futur déjà porteur de sens. Et l'un ne va pas sans l'autre : sans une ouverture du futur, le passé resterait aboli et révolu; sans l'enseignement du passé, l'avenir paraîtrait opaque et inaccessible. L'interaction de l'espace d'expérience et de l'horizon d'attente apparaît donc bien comme une «condition de possibilité», un «transcendental» de la temporalité humaine. Mais sa portée est pratique, pareillement; à ce titre, elle représente une pièce centrale de notre constitution éthico-juridique du temps social. Il y a en effet comme une obligation à «tenir ensemble» les deux bouts de la chaîne pour que se poursuive le dialogue du passé et du futur. Comme si nous étions en charge d'une histoire menacée à tout moment de s'éparpiller dans la dispersion des instants. Concrètement, il y va, d'une part, d'un devoir d'attention soutenue aux signes du passé, sans cesse menacés de se refermer dans une distante étrangeté; il y va, d'autre part, d'une capacité de mobilisation d'un futur raisonnablement proche, un futur qui ne se dissoudra pas dans les brumes d'une lointaine utopie. Elargir l'espace d'expérience et rapprocher l'horizon d'attente, les faire se recouvrir partiellement, tel serait l'enjeu éthique d'une temporalité sociale néguentropique. «A l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et notre expérience plus indéterminée», écrit P. Ricoeur (50).

Peut-être est-ce le moment de rappeler la fable de Kafka, déjà évoquée. On se souvient, en effet, que Kafka décrivait l'exil temporel de l'homme dans des termes finalement très inhabituels : au lieu d'être soit renvoyé à un passé captateur, soit attiré dans un avenir incertain, l'homme était présenté comme rejeté en avant par le passé et repoussé en arrière par le futur - autrement dit, exclu et de la mémoire et du projet, livré seul à un présent insignifiant. On voit maintenant l'antidote : une force néguentropique qui lui fasse reconquérir et le passé et le futur. Mais la tâche est ardue à une époque où se creuse la brèche entre passé et avenir - une brèche dans laquelle Arendt voyait l'indice le plus tangible de la «crise de la culture». Le «schisme»

(49) *Ibidem*, p. 336-337.

(50) *Ibidem*, p. 390.

menace en effet entre un passé qui paraît n'avoir plus rien à nous dire, et un avenir dont on ne peut parler que sur le registre utopique (il faudrait dire, plus justement : uchronique - donc inaccessible, «hors du temps»). Aussi la dialectique de «l'espace d'expérience» et de «l'horizon d'attente» n'a-t-elle rien de garanti; c'est bien sur le mode éthique qu'elle se fait valoir : comme une exigence manifestée pour que, contrairement aux sombres prévisions de W. Benjamin (51), existe encore une humanité où les gens aient des expériences à partager. Une humanité où des «histoires» soient encore racontées afin que, tout simplement, l'Histoire se poursuive.

6. Parenthèse : l'herméneutique historique

Une illustration particulièrement éclairante de cette dialectique, appliquée à la transmission «des histoires», peut être trouvée dans l'herméneutique des textes, telle que Gadamer, notamment, la présente. L'exemple est, de surcroît, absolument central pour saisir le rapport que le droit entretient avec le temps : la pratique juridique ne consiste-t-elle pas, en effet, dans la résolution de différends actuels opérés à la lumière des textes passés, et ce, dans la claire conscience que la solution à intervenir doit être généralisable et donc, à ce titre, susceptible de constituer un précédent pour la pratique future ? L'application au droit est ici d'autant plus pertinente que Gadamer considère lui-même que l'interprétation des textes par les juristes constitue le modèle de toute herméneutique en sciences humaines (52).

La représentation du «cercle herméneutique» peut servir de fil conducteur de la démonstration et d'illustration de la fécondation réciproque de l'«espace d'expérience» et de l'«horizon d'attente». N'est-il pas composé en effet de deux mouvements - l'un qui, sous forme de tradition, de communauté interprétative et de préjugé fondateur, va du texte (et donc du passé) au lecteur; l'autre qui, sous forme d'«application» actuelle du texte à la situation présente, avec l'inévitable transformation du message qu'elle implique, va du lecteur au texte - deux mouvements donc qui font apparaître la «distance historique» entre le passé de l'écriture et le présent de l'interprétation non comme un gouffre infranchissable, mais comme un lieu de traversées multiples, un champ d'échanges et de transpositions, un processus ininterrompu de réception et de transformation.

(51) W. BENJAMIN, *Le narrateur*, in *Poésie et révolution*, trad. fr. de Maurice de Gandillac, Paris, 1971, p. 139-169.

(52) H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, trad. fr. par E. Sacré, Paris, 1976, p. 166 et s.

Soit le premier mouvement : celui de la réception. L'interprète n'aborde pas le texte de n'importe où; il sait qu'une place «préétablie» lui donnera accès au sens du message (53). Cette place est ménagée par la communauté interprétative à laquelle il appartient et qui sélectionne les pré-interprétations fécondes à partir desquelles s'éclaire l'étrangeté du texte. Loin d'être une entrave à la liberté ou une contrainte imposée à la recherche critique, cette appartenance à la tradition en est plutôt la condition de possibilité, comme si, en dehors d'elle, il ne serait même pas possible d'accéder au texte - et donc, a fortiori, d'en contester l'interprétation canonique. Il est essentiel, en effet, de comprendre que la tradition est elle-même historique : autrement dit, l'interprétation qu'elle véhicule est engagée elle-même dans un processus permanent de transformation auquel l'interprète collabore activement : s'il est informé par elle, il l'informe à son tour (54). C'est donc tant la conception de la tradition véhiculée par l'*Aufklärung* (qui l'interprétait comme contraire à la liberté de pensée) que celle que lui opposait le Romantisme (qui s'y référait comme une donnée quasi naturelle) qu'il faut rejeter pour rendre compte du fonctionnement effectif des traditions herméneutiques vivantes telles que les communautés juridiques, par exemple, les développent (55).

C'est que si l'herméneutique des textes de loi prend la forme d'un rapport de «disciple à maître», celui-ci ne se ramène jamais pour autant à la reproduction du déjà dit. Le juge sait qu'il a souvent à compléter le texte et que la fidélité attendue de lui s'analyse comme une attitude productive (56). Du coup, c'est la distance temporelle elle-même qui change de statut : elle n'est plus ce gouffre infranchissable qui marque les productions du passé du sceau de l'étrangeté ou de l'exotisme, elle est «le fondement et le soutien du procès où le présent a ses racines» (57). Le temps devient donc productif; il fait apparaître, à la faveur des interprétations nouvelles que suscitent les situations actuelles, des rapports de sens insoupçonnés à l'origine. Dans notre langage, on dira que la pratique herméneutique, qui conduit à se réapproprier dans des termes nouveaux les questions que les prédécesseurs se posaient, peut produire un de ces moments néguentropiques susceptibles de revivifier le temps historique.

Gadamer, quant à lui, parle de «fusion des horizons» : sans pour autant désertir sa «situation» herméneutique qui l'ancre dans un présent singulier, l'interprète s'est porté à la rencontre de la situation du texte et une «fusion d'horizons» s'est produite aux confins de ce

(53) *Ibidem*, p. 171.

(54) *Ibidem*, p. 133.

(55) *Ibidem*, p. 120.

(56) *Ibidem*, p. 181-184.

(57) *Ibidem*, p. 137.

dialogue (58). Non pas l'illusoire intégration en un unique horizon qui, à la manière hégélienne, récapitulerait toute l'histoire dans une rationalité supérieure; mais ce n'est pas non plus la radicale incommensurabilité des horizons particuliers à laquelle semble se résigner Nietzsche (59). Ici encore, est mise en valeur la dimension pragmatique, éthique même, de l'opération : c'est en termes de «rencontre» et de «dialogue» que s'exprime Gadamer (60). Mieux même : entretenir le lien vivant avec la tradition s'analyse sur le modèle du rapport personnel d'interlocution qui se noue entre un «je» et un «tu» : «quiconque», écrit Gadamer, «se dégage par la réflexion d'une telle relation réciproque modifie cette relation et en détruit la contrainte morale» (61). On en déduira qu'interpréter, c'est s'im-piquer ou s'en-gager et que renouer le lien vivant de la temporalité, c'est, à la manière d'un pari pascalien, risquer un enjeu non assuré, s'exposer au risque d'une histoire dont l'issue reste toujours incertaine — mais dont la consistance est directement relative à cet engagement même.

Au-delà de la question paradigmatique de l'herméneutique des textes, c'est toute une philosophie de l'histoire et de la raison historique qui peut être tirée de la dialectique des questions et réponses échangées entre le présent et le passé. J.-M. Ferry s'est engagé dans une telle voie (62). Il distingue pour ce faire les «mondes culturels» particuliers (le monde grec antique, le monde médiéval chrétien...) et l'histoire universelle qui est comme le «milieu» au sein duquel ces mondes culturels entrent en communication et forment leurs identités respectives par l'échange de leurs contenus de signification : «ces mondes historiques se relient entre eux comme des textes», écrit-il, «communiquant dans l'intertextualité d'une histoire du monde» (63). Tout se passe en effet comme si chaque monde culturel singulier était travaillé de l'intérieur par des questions qui le débordaient et qui pouvaient trouver dans le flux de ses significations véhiculées par l'histoire universelle des éléments de réponse. D'où la communicabilité virtuelle des mondes historiques - hypothèse directement contraire au modèle d'une histoire herméneutiquement brisée qui se contenterait de juxtaposer des mondes clos aux significations incommensurables (64).

Mais il faut souligner, par ailleurs, que si les mondes culturels sont virtuellement ouverts les uns à l'égard des autres, l'histoire de leurs échanges ne procède à aucune logique mécanique ou

(58) *Ibidem*, p. 147.

(59) En ce sens, cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 399.

(60) H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 181 et p. 225.

(61) *Ibidem*, p. 206.

(62) J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. I, Paris, 1994, chapitre II : *Le temps historique*, p. 197 et s.

(63) *Ibidem*, p. 205.

(64) *Ibidem*, p. 200.

fonctionnelle de transformation par enchaînements chronologiques ou déterminations de causes et d'effets : les rapports qui s'établissent entre eux sont bien plutôt d'ordre sémantique (65), telle question recevant un écho dans tel contenu de sens d'un monde qui peut être distant et même éteint, mais dont la force symbolique du discours a été revivifiée bien au-delà de ses conditions chronologiques d'apparition et de disparition. On pourrait dire par exemple que, selon la logique de cette temporalité historique et non pas physique, le XIII^e siècle chrétien est beaucoup plus proche du Ve siècle avant notre ère de la Grèce classique que du XII^e siècle arabe, et ce, en raison de la synthèse cosmo-théologique thomiste qui replaçait l'héritage grec au cœur de la tradition occidentale (66). On pourrait dire encore que Allemands et Français sont les «héritiers» de la Grèce classique, alors que, à la différence des Grecs modernes, ils n'en sont pas les «descendants» (67).

Mais cette logique de transmission n'a assurément rien de mécanique : elle emprunte souvent des détours inattendus, telle la découverte par Champollion au XIX^e siècle des secrets de l'alphabet égyptien qui jetèrent un éclairage nouveau sur l'influence égyptienne à l'égard de la Grèce de Pythagore, dont l'intelligence influe directement sur l'auto-compréhension de nos propres racines (68). Ainsi se marque la spécificité du temps historique constitutif d'une histoire efficiente, celle des communications réussies entre mondes culturels tirés de l'ombre (à la différence de «l'histoire des vaincus», laissés pour compte, dont parlait W. Benjamin), tissant une trame dont les parcours sont sémantiques et non pas chronologiques. A cette nuance près cependant que la chronologie a ses droits qu'aucun temps historique ne peut renverser : Saint Thomas ne se comprend qu'après Aristote, et Aristote n'a pas besoin du thomisme pour s'expliquer. Mais, à l'inverse, cette irréversibilité du temps physique ne dit encore rien de l'efficiencia du temps historique qui relève de la liberté interprétative des communautés en présence. Le temps physique est une nécessité au regard d'un temps historique qu'il ne détermine pas pour autant (69).

Une seconde conclusion peut être tirée des analyses de Gadamer et de Ferry que nous venons de rappeler : c'est qu'en aucune façon n'existent de textes vraiment premiers ou fondateurs. C'est toujours à partir ou contre un texte précédent qu'on écrit, tout comme on ne parle que du milieu même de l'espace d'interlocution (70). L'axe passé-futur qui a retenu notre

(65) *Ibidem*, p. 201-202.

(66) *Ibidem*, p. 214.

(67) *Ibidem*, p. 202.

(68) *Ibidem*, p. 203.

(69) *Ibidem*, p. 215.

(70) *Ibidem*, p. 215, note 13. Dans le même sens, on observera encore qu'aucune autorité ne peut s'auto-fonder radicalement. Contre l'illusion de commencer l'histoire à zéro ou de créer un «homme nouveau»,

attention dans cette section s'avère donc constitutif du milieu même au sein duquel des identités personnelles et sociales peuvent se constituer et des contenus de sens s'échanger. Ce point méritait d'être particulièrement souligné à une époque qui, comme la nôtre, semble parfois préférer la communication instantanéiste et généralisée aux processus patients de la transmission historique du savoir. Dans ce modèle de la communication instantanée, la transformation graduelle des contenus cognitifs opérés à la faveur des échanges transhistoriques fait place à la substitution brutale et quasi instantanée d'un bloc de savoir à un autre selon une logique toujours plus accélérée de disqualification technique des connaissances (71). Et si la mémoire de nos ordinateurs se développe de façon exponentielle au point d'être capable de stocker bientôt toute information possible, il ne s'agit là, en réalité, que d'une mémoire mécanique et «restitutive», bien différente de la mémoire humaine, nécessairement «constitutive», c'est-à-dire sélective et, en ce sens encore, créatrice (72). Un passé intégralement «retenu» renoue à nouveau avec le temps physique du sablier dont aucun grain n'est censé se perdre; ce n'est pas, on s'en doute, le passé pertinent pour constituer l'histoire vivante de la tradition qui est nécessaire pour nourrir la constitution d'un présent à la hauteur des attentes du futur. Telle est bien la leçon qui se dégage de cette section : à la différence du temps réversible des physiciens classiques, le temps social opère une réappropriation herméneutique de certains contenus du passé pour affecter un présent qui, par le choix même qu'il opère ainsi, s'engage dans une voie imprévisible. Il ne s'agit donc pas de glisser, en avant et en arrière, sur un axe déterminé et inaltérable, mais de renégocier en permanence le sens même du parcours.

Aussi riche soit la dialectique historique ainsi entrevue, elle ne nous livre pas pour autant la clé ultime de la *constitution sociale du temps* que nous recherchons. Il lui faut maintenant, en effet, faire l'épreuve de l'instantané ou du discontinu qui vient ébranler la tranquille certitude dans laquelle la continuité qu'elle postule risque de l'enfermer.

7. Le continu et le discontinu

Qu'avons-nous établi jusqu'ici ? D'une part, le choix du temps - changement contre l'immobilité de l'éternité et, d'autre part, le fait d'un mouvement (herméneutiquement

il faut rappeler, au contraire, que toute fondation est toujours, de quelque manière, une répétition (cf. P. RICOEUR, *Préface* à l'ouvrage d'A. GARAPON, *Le gardien des promesses*, Paris, 1996, p. 16).

(71) En ce sens, cf. J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, *op. cit.*, p. 71.

(72) *Ibidem*, p. 30.

bidirectionnel) sur l'axe passé-futur. Ce double parti pris a pour effet de privilégier une conception continuiste du temps : un temps à la trame serrée et homogène qui, à la limite, pourrait se cristalliser en une masse de plus en plus inerte et informe, vouée à la répétition du même. Or, nous ne pouvons ignorer que se fait valoir aussi une toute autre conception du temps, infiniment plus labile et ponctuel : le temps de l'instauration et de la surprise, du discontinu et de l'aléatoire; le temps des hésitations et des ruptures, des suspensions et des intervalles, avec, à la limite, une conception élatique du temps ramené à une suite d'instantanés insécables et sans lien - le temps d'Achille qui s'épuisera toujours en vain derrière la plus lente des tortues. D'un côté, *Chronos*, la continuité; de l'autre, *Kairos*, l'occasion. Laquelle de ces deux conceptions est-elle la plus exacte ? Comment éviter le double risque de cristallisation et de désarticulation qui les guette ? Quels types de rapports s'établissent-ils entre ces deux temporalités ?

Ces questions n'ont cessé de nourrir le débat philosophique. Au XXe siècle, elles opposèrent notamment H. Bergson, qui tenait pour la durée, et G. Bachelard, qui se faisait le chantre de l'instant.

La conception de Bergson était à ce point continuiste qu'il ramenait la conscience intime du temps à une «succession sans séparation» (l'exact opposé, on l'observera, du temps élatique qui ne prétendait voir que des séparations sans succession) : quelque chose comme une mélodie, dira-t-il, dont on aurait «effacé la différence entre les sons» pour n'en retenir que la pure «continuation de ce qui précède dans ce qui suit» (73). Tel est, dira-t-il encore, le temps réel, perçu et vécu : «une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est» (74). Sur ce continuum, l'esprit mathématique, qui spatialise le temps, peut bien prélever des instants : mais ceux-ci sont des abstractions, des vues de l'esprit, car ils ne s'imposeraient que si la durée s'arrêtait, or, insiste-t-il, «la durée ne s'arrête pas» (75). Cette conscience intime de la durée vivante, nous l'étendons graduellement à l'ensemble du monde matériel, de sorte que bientôt «l'univers nous paraît former un seul tout» (76), un tout emporté dans «l'élan vital» qui solidarise passé, présent et avenir.

G. Bachelard se révolte : contre ce continuisme, il choisit «l'atomisation du temps» (77), car enfin, si l'instant était une fausse césure, comment arriverait-on à distinguer le passé et l'avenir ? La fin ne serait-elle pas alors inéluctablement inscrite dans le commencement, et chaque acte

(73) H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, *op. cit.*, p. 42.

(74) *Ibidem*, p. 46.

(75) *Ibidem*, p. 52.

(76) *Ibidem*, p. 42.

(77) G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.*, p. 28.

ne contiendrait-il pas en lui-même son dénouement ? Comment aussi pourrait-on tout simplement *commencer* quelque chose, si tout est déjà inscrit en germe dans ce qui précède (78) ? Et que serait cette mélodie au son prolongé indéfiniment sans variation, dont parle Bergson, sinon «une véritable torture» (79) ?

Pour préserver la capacité du présent à créer du nouveau, Bachelard affirme au contraire la radicale hétérogénéité de la durée (80), le caractère foncièrement discontinu du temps, troué de contingences, brisé d'accidents multiples, parcouru de coïncidences, traversé d'inédits. Contre la durée bergsonienne, pleine et indestructible, qui finit par égaler substance pensante et substance temporelle dans une forme de «panchronisme» qui est aussi un «panpsychisme» (81), Bachelard soutient que ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas la «continuité de la vie, mais la discontinuité de la naissance» - c'est là, dit-il, que se mesure la vraie puissance de l'être : cette puissance, «c'est celle du possible» (82).

Et pourtant, en dépit de la vigueur de la polémique qui oppose les deux philosophes, on peut se demander si, en définitive, ils ne visent pas la même réalité en partant de deux points de vue différents. Sans doute, Bergson tient-il la durée pour seule réelle, mais il a admis la pluralité des durées et a soutenu que «le temps était invention, ou il n'était rien du tout» - l'élan vital était à ses yeux un jaillissement incessant, une création continue et non la morne répétition du même. Quant à Bachelard, il développe une «dialectique de la durée» qui rend justice et à la continuité et à l'instant créateur. La voie est ainsi tracée à une articulation des deux axes qui n'auraient jamais dû être séparés : l'axe horizontal de *chronos*, le temps qui s'écoule, et l'axe vertical de *kairos*, l'occasion qui surgit.

Suivons encore Bachelard quelque temps sur cette voie dialectique - celle, dit-il, d'un «bergsonisme discontinu» où la durée ne se présenterait plus comme une donnée, mais comme un problème, et devrait, si elle voulait se maintenir, être reconstruite à chaque instant. On voit donc comment le problème s'est déplacé : il ne s'agit plus, comme tout à l'heure lorsqu'il s'agissait de polémiquer contre un panchronisme étouffant, de proclamer la seule réalité de l'instant, de l'accident et de l'aléatoire; il s'agit plutôt de penser que quelque chose comme une durée est malgré tout possible, en dépit des lacunes dont elle est constituée. Si la texture du réel est traversée de néant, si entre la cause et l'effet se fait toujours valoir la possibilité de

(78) *Ibidem*, p. 18-19.

(79) *Ibidem*, p. 87.

(80) *Ibidem*, p. 33.

(81) G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, Paris, 1963, p. 2.

(82) G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant*, *op. cit.*, p. 67.

l'obstacle (mais aussi, observons-le, le champ de la liberté et de l'alternative) (83), comment concevoir une durée qui ne soit pas une continuité ? Réponse : en remplaçant le langage de la constance par celui de la fréquence : «*toutes les fois* nous paraît, dans la thèse du temps discontinu, l'exact synonyme du mot *toujours* pris dans la thèse du temps continu» (84). Synonyme sans doute, mais renvoyant à une ontologie différente : le temps ici n'est plus donné, mais reconquis, il n'est plus saturant mais lacunaire; et si des concomitances s'observent, elles sont le fruit de l'accord orchestré des instants, de syntopies voulues et non reçues. On ne demandera plus «combien de temps ?» mais «combien de fois ?», et plutôt que de parler de «continuités qui se prolongent», on observera des «formes discontinues qui se reconstituent» (85). Le passé ne s'épanche pas naturellement dans le présent; s'il persiste, c'est qu'il a été régénéré, revivifié : du passé, «ce qui dure, c'est ce qui a des raisons de recommencer» (86).

Le temps réel est donc constitué de fréquences et de rythmes - d'accords entre les pleins et les vides, de liaisons entre instants séparés, de répétitions qui sont aussi toujours de nouveaux commencements, d'élan qui relancent les repos et les intervalles. C'est d'un temps vibré, ou plutôt de temps vibrés, qu'il faudrait donc parler : de temps multiples aux fréquences diverses (87) qu'il reste à accorder selon le rythme social désiré.

En bonne dialectique, la durée s'est ainsi inversée en son contraire : pleine et homogène sous la plume de Bergson, elle fait valoir ici sa nature négative et ses capacités de néant; elle produit ainsi l'oubli, elle dissout les énergies et affaiblit les volontés (88). Sans doute fallait-il faire ce rappel, même s'il évoque quelque chose de la terrifiante figure de *Kronos* dévoreur d'enfants, pour échapper à la tentation toujours renaissante du non-temps de l'éternité. Après tout, la figure des *Heures*, que nous opposons à celle de *Kronos*, ne renvoie pas à un temps continu et assuré : il est plutôt celui de l'alternance des saisons qui passent, chaque année, par le deuil de l'hiver sans lequel aucun printemps ne serait possible. En termes de conséquences sociales, qui nous intéressent ici, cela signifie qu'il n'est pas de durée sans effort. Dira-t-on que les souvenirs du passé s'imposent d'eux-mêmes et que l'avenir vient naturellement à la rencontre du présent ? Il faudra pourtant se détromper : les souvenirs sont construits, et la mémoire est un produit social, tardif et secondaire, qui sélectionne un passé désirable; quant à

(83) G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, op. cit., p. 85-86.

(84) G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant*, op. cit., p. 41.

(85) *Ibidem*, p. 54 et p. 80.

(86) G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, op. cit., p. VIII.

(87) Bachelard appuie son commentaire sur les données de la physique quantique et finit par en appeler à une rythmanalyse (*ibidem*, p. 129 et s.).

(88) G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant*, op. cit., p. 85.

l'avenir, il ne prend consistance qu'à la mesure des attentes qui le creusent et lui donnent du relief. Mieux encore : c'est le désir d'avenir, la tension vers un futur souhaitable qui contribue à forger des souvenirs susceptibles de solidariser la durée entrevue (89).

Où nous a conduit la discussion du temps selon Bachelard et Bergson ? Après avoir opposé le temps continuiste au temps instantanéiste, nous avons commencé à croiser leurs axes respectifs et à dialectiser leurs propriétés. Et comme toujours dans un vrai processus dialectique, les termes en présence ont changé de nature : à suivre la dialectique bachelardienne, on a vu progressivement la continuité se transformer en durée vivante, à la fois pleine et lacunaire, positive et négative; elle se fait valoir désormais dans le langage de la fréquence et du rythme - elle a fait sa place, en somme, à l'élément opposé : l'instant qui tout à la fois la découpe et la relance.

Reste à observer une même transformation du côté de l'instant lui-même : serait-il possible de lui donner une autre consistance que celle, toute négative, qui lui a été réservée jusqu'ici ? La réponse est positive, à condition, une fois encore, de changer de vocabulaire : plutôt que de parler d'instant (par quoi on continuera de viser les césures insignifiantes de la continuité, les désarticulations de la durée), on parlera désormais de «moment», de «temps fort», d'«événement», ou encore d'«initiative». A cet égard, le terme «moment» paraît particulièrement bienvenu car si, au sens usuel, il signifie «courte durée, instant», il présente aussi un sens second qui s'entend comme «puissance de mouvoir, cause du mouvement», ou encore «pression d'un poids» (90). Aussi bien, chez Hegel, le «moment dialectique» représente-t-il non seulement l'étape entre la thèse et l'antithèse, mais aussi la force qui mène de l'une à l'autre. Il y a donc, dans le moment, l'idée d'une force qui se rassemble et se libère et qui, surgissant transversalement à la ligne du temps, est susceptible d'en modifier le cours et d'en transformer le rythme. Ce sens se retrouve aussi dans l'expression : «temps fort», cet instant privilégié où l'histoire, ouverte et discontinue, semble se rassembler et, plongeant au cœur du temps, mobiliser quelque chose de l'énergie négentropique de l'éternité. Le «moment», écrit Jean Chesneaux, qui vise notamment les jours de juillet 1789, «est un précipité de lents processus dont l'énergie se libère brusquement» (91) : autant qu'un repère de la chronologie, le moment est un champ de forces au sens de la physique politique. C'est dans la force du «moment» (*momentum*) que se déploie le «mouvement» (*movimentum*) du devenir, que se

(89) *Ibidem*, p. 45-50.

(90) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, par A. LALANDE, 8e éd., Paris, 1960, p. 645. On peut pointer, à cet égard, la proximité des formes latines *momentum* (moment) et *movimentum* (mouvement).

(91) J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, op. cit., p. 234.

réoriente le cours de l'histoire, comme si la force soudaine du *kairos* détendait brusquement le ressort discontinu de l'agir humain.

La notion d'«événement» est justiciable d'une pareille analyse, comme l'a montré Heidegger qui rapprochait sa traduction allemande «*Ereignis*» de la racine «*eigen*» («propre»), l'événement ayant cette propriété de faire renouer l'homme avec le temps authentique, le temps ré-approprié (92).

A cette chaîne conceptuelle du moment, du temps fort et de l'événement, on peut encore ajouter la notion d'«initiative» qui, littéralement, «initie» quelque chose. L'initiative renvoie à la catégorie de l'action : elle suppose que l'agent entreprenne quelque chose, mette en mouvement un processus (l'*agere* latin signifiait originellement «mettre en mouvement», et le grec *archein* avait le double sens de «commencer» et de «guider» ou «gouverner») (93). A la différence de l'impulsion «épileptique», qui est aléatoire et insensée, «l'acte de commencement» (l'initiative) inaugure une durée qui institue un temps voulu (94); à la différence du changement purement cinétique, qui ne modifie une situation que pour mieux la préserver (selon le vœu des décideurs technocrates soucieux de l'«équilibre dynamique» des systèmes sociaux), l'initiative implique une part importante d'imprévu qui est inhérente à l'histoire vraiment réappropriée par les hommes (95). Avec l'initiative, se déploie un temps réinterprété par l'agent qui opère une médiation inédite de l'acquis et de l'inattendu. Un temps original se fait valoir là qui est à la fois suspension de l'habituel, refus du routinier, intervalle fécond de réflexion, choix entre plusieurs alternatives, élan dans une direction nouvelle. Quelque chose comme un saut, ou un sursaut, s'opère entre deux moments : plutôt que de glisser passivement sur la pente entropique du temps dispendieux, ou de s'enfoncer dans les failles des instants élatiques sans épaisseur ni liaison, le sujet s'exhausse à une forme nouvelle de temporalité.

Même le vieux concept d'«expérience», qui s'était avéré central dans l'analyse de l'herméneutique historique, trouve ici une nouvelle jeunesse : car si l'expérience est sans doute l'accumulation d'un savoir éprouvé qui se transmet de génération en génération, n'est-elle pas d'abord, au sens premier, l'attitude intellectuelle de refus des manières habituelles de voir, qui conduit à comprendre les choses sous un jour nouveau (96). Avant d'être confirmation éprouvée d'une attente, habitus transmis, l'expérience est la réfutation active d'une attente antérieure;

(92) M. HEIDEGGER, *Le temps et l'être*, in *Question IV*, Paris, 1970, p. 41 s.

(93) En ce sens, H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 233.

(94) G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, op. cit., p. 40.

(95) R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, op. cit., p. 19.

(96) H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 198.

avant d'être confirmation et répétition, l'expérience est un événement singulier qui prend la forme d'un refus. Dans le champ de l'expérience, les idées de « commencement » et de « répétition » cessent d'être contradictoires : pour l'esprit expérimenté, l'acquis ne cesse jamais d'être éprouvé, le donné est chaque fois remis en jeu.

Finalement, on intégrera encore dans ce travail de bougé conceptuel la notion d'intervalle elle-même : envisagée dans le cadre de la dialectique de la durée et du moment, l'intervalle n'est plus l'espace vide entre deux pleins, mais une pause bienvenue, comme la respiration du temps, le suspens propice à la réflexion et aux réorientations, le « silence » comme on en connaît en musique, sans lequel il ne serait ni rythme, ni mélodie.

L'idée d'intervalle nous fait renouer, une fois de plus, avec la parabole de Kafka : ne présentait-il pas l'homme comme coincé dans l'intervalle entre un passé qui le poussait en avant et un avenir qui le refoulait en arrière ? C'est en effet le surgissement de l'homme qui brise le *continuum* tranquille du temps; c'est son apparition qui rompt le cours de la majestueuse entropie de l'univers. Avec l'homme, écrit H. Arendt, « le temps s'est brisé au milieu, au point où il se tient » (97) : être de parole, de désir, d'action et de souffrance, l'homme se plante au cœur du devenir dans ce qui apparaît désormais comme la « brèche » du temps, l'axe kairologique où tout désormais est possible parce que, aussi, plus rien n'est assuré - ce que Heidegger appelle l'« Ouvert » du temps (98). Quelle issue imaginer pour ce combat ? Kafka, on le sait, rêvait d'une position de surplomb, sorte d'échappée verticale hors de la brèche du temps (« une fois, il quitte d'un saut la ligne de combat et s'élève, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ses antagonistes ») (99) : H. Arendt y voit l'expression du vieux rêve de la métaphysique qui, de Parménide à Hegel, espérait pouvoir ancrer la pensée dans un lieu suprasensible, en dehors de l'espace et du temps.

Faut-il donc croire que nous sommes contraints ou de subir l'assaut des forces antagonistes du passé et du futur, ou de nous échapper dans un non-temps illusoire ? Peut-être que non si, suivant les enseignements de la dialectique de la durée et du moment, nous complexifions le schéma imaginé par Kafka : nous savons en effet désormais que ce n'est pas seulement sur l'axe horizontal de la durée que l'homme se place; il donne corps également à l'axe vertical du

(97) H. ARENDT, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 21.

(98) M. HEIDEGGER, *Temps et être*, p. 35 : "C'est elle (la donation) qui procure l'Ouvert de l'espace libre du temps et sauvegarde ce qui demeure empêché dans l'avoir-été, et ce qui dans le survenir demeure réservé". A la réflexion, cette donation, qui à la fois "contient" et met en contact passé et futur dans l'intervalle ouvert du présent, est l'exact opposé de l'espace antagoniste dessiné par Kafka.

(99) *Ibidem*, p. 16.

moment, sur lequel des commencements sont possibles. Il ne s'agit plus tant, dès lors, de s'échapper dans le non-temps de surplomb que de suivre la diagonale résultant du parallélogramme des forces qui s'opposent (100). Cette troisième force, on peut l'appeler l'histoire présente : celle que les hommes font et défont en réinterprétant à chaque instant les attentes de demain et les urgences d'aujourd'hui à l'aide de bribes d'expérience du passé. Il est permis de voir dans ces parcours diagonaux une nouvelle forme de temporalité néguentropique : sans doute pas la négation de l'irréversibilité du temps, qui ne cesse de s'écouler en direction du futur, mais l'expérimentation d'un parcours inédit qui, en diversifiant ses rythmes, résiste à son appauvrissement progressif. Chaque fois que se dégage une telle diagonale, s'impose un temps historique *instituant* qui déjoue la linéarité du temps chronométrique : des hommes se sont avérés capables de donner forme à leur temps. Mais, à son tour, cette diagonale n'a rien de linéaire : chaque génération, et même chaque homme pour son propre compte, doivent la frayer à nouveau, comme une improbable troisième voie entre déterminisme et hasard : aussi bien ce parcours global pourrait-il, au mieux, se développer en «dents de scie», les sursauts diagonaux étant souvent suivis de retombées dans les ornières des répétitions et des temps morts.

Ainsi donc, au terme du parcours, ni *chronos* ni *kairos* ne l'emportent : croisant leurs forces respectives, dans la brèche du présent qui est la condition de l'homme pensant et agissant, ils peuvent donner naissance à des segments d'histoire : une histoire discontinue sans pour autant être désarticulée, une histoire qui nous affecte autant que nous l'affectons (101).

Résumons-nous, une fois encore : la *constitution sociale du temps* que notre méditation s'efforce patiemment de configurer nous a fait parcourir trois étapes : au terme d'un premier débat, nous avons retenu le mouvement; ensuite, contre l'entropie du temps physique, nous avons posé la réversibilité herméneutique et la fécondation réciproque du passé et de l'avenir; voici maintenant que, pour sauver la durée du continuisme, nous lui avons fait subir l'épreuve du moment qui, en la découpant et la réorientant, lui donne la forme de l'histoire. Peut-on considérer que ces trois acquis : le mouvement (le temps mobile), la réversibilité herméneutique (le temps fléché et pourtant bidirectionnel, néguentropique donc) et enfin

(100) Nous sommes ici très près des analyses de H. Arendt à deux nuances près. D'une part, Arendt ne parle pas de l'axe vertical kairologique et se contente, à la suite de Kafka, d'opposer les forces antagonistes du passé et du futur; elle observe cependant que le choc n'est pas frontal, parce que le temps n'est pas linéaire, et que, dès lors, les forces ne s'opposent qu'en biais; d'autre part, elle considère que la diagonale résultante du parallélogramme des forces est celle de la pensée, alors que nous l'interprétons plutôt comme l'expression de l'histoire elle-même.

(101) P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 385 : «L'action ne se produit elle-même que dans des circonstances qu'elle n'a pas produites», et p. 395 où l'auteur oppose au concept foucauldien de «coupure» la dialectique historique d'innovation et de sédimentation.

l'histoire comme résultante de la durée et du moment (le temps vibré ou pointillé) suffisent à assurer les conditions d'un temps social signifiant ? Non, car lui manque encore l'épaisseur qui seule peut lui donner une réelle consistance historique. C'est donc l'épreuve de la synchronie qu'il faut aborder maintenant.

8. Le diachronique et le synchronique

Nous avons, jusqu'ici, consacré beaucoup d'attention à la succession, à l'articulation du passé et de l'avenir, à l'enchaînement des instants sur la flèche du temps, réversible ou non. Mais le temps, c'est aussi la simultanéité : envisagé en coupe verticale, le temps présente une texture non moins impressionnante que celle de sa coupe horizontale; une trame qui relie les innombrables actions et situations qui ont lieu «en même temps». Chaque minute, chaque seconde, à cet égard, présente la richesse d'un univers. Or, il faut bien le reconnaître, cet aspect des choses, pourtant à portée de main, est comme la face cachée du temps; il en est, en tout cas, beaucoup moins question dans l'immense littérature relative au temps. Peut-être ceci est-il dû au fait que, d'emblée, le temps a été configuré comme mouvement et que, pour saisir le problème de la simultanéité, il faut procéder, ne serait-ce qu'un instant de raison, à une sorte d'arrêt sur image, qui suspend le mouvement pour mesurer l'ampleur des phénomènes qu'il concerne. Ce n'est cependant pas non plus sous forme d'un cliché fixe que se laisse saisir la question de la simultanéité, car si tout s'arrêtait vraiment, il ne serait plus question de temps. Le problème de la simultanéité consiste plutôt dans un mouvement commun imprimé à une grande diversité d'acteurs et de phénomènes. Il nous révèle l'*épaisseur* du temps que nous aurions eu tendance, jusqu'ici, à ramener à des trajectoires individuelles, à des parcours solitaires.

Mais s'agit-il vraiment de «mouvement commun» ? Le problème n'est-il pas précisément celui de la coordination de rythmes différenciés, de la concordance de temps menacés de divergences ? Et puis, jusqu'à quel point la synchronie est-elle souhaitable ? Autant de questions nouvelles qu'il nous faut aborder maintenant. Partons tout d'abord d'un fait d'évidence : le caractère polychronique du temps, son irréductible hétérogénéité. En fait de temps, il n'est question, en nous et autour de nous, que de rythmes spécifiques, de durées particulières, de cycles singuliers, de vitesses différenciées. D'innombrables échelles temporelles se superposent qui n'ont pas nécessairement les mêmes principes d'enchaînement. Braudel l'a montré pour l'histoire, dont il disait le temps polychronique et hybride; Gurvitch en a fait l'éclatante démonstration pour les temps sociaux. On rappellera, à cet égard, que nous avons posé, dès la troisième section de cette étude, la superposition de trois temporalités distinctes :

le temps physique de la chronométrie, le temps vécu de la chronographie et le temps social de la chronologie. Quant à ce temps socio-historique, il présentait lui-même un double visage : tantôt figé et institué, tantôt créatif et instituant. A quoi il faut ajouter maintenant le fait que, dans des sociétés pluralistes comme les nôtres, rivalisent nécessairement plusieurs configurations symboliques du temps.

Peut-être se rassurera-t-on en pensant qu'après tout ces multiples temps sociaux cohabitent nécessairement dans un grand temps physique, extérieur et englobant, universel et objectif : quel que soit le rythme de vie qu'on adopte, on n'empêchera pas le soleil de se lever chaque jour, ni le solstice d'hiver de se produire chaque année en décembre. Et, pensera-t-on encore, dans ce cadre général, une société adulte et développée pourrait parfaitement s'accommoder d'une manière de «théorie générale de la relativité» temporelle qui conduirait à dire «à chacun son temps, à chacun son rythme». Rien n'est moins sûr cependant. On peut, au contraire, faire l'hypothèse que la qualité du lien social s'éprouve à l'efficacité de la synchronie que la société propose à ses membres - une synchronie politique et pas seulement chronométrique.

Faute d'une telle coordination, le risque est réel, nous semble-t-il, de la déstructuration psychologique et du délitement des liens de solidarité sociale. Minkowski a montré, à cet égard, que de nombreux cas pathologiques de dépression étaient liés à une désarticulation du temps vécu et du temps du monde, comme si, faute de prise sur le cours des choses, les malades «désembraient» (102). Et, à la suite de Tocqueville, on a souvent pu dénoncer certaines dérives individualistes de la démocratie qui renferment les individus dans leur temps propre : «La démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains. Elle le ramène sans cesse vers lui et menace de le renfermer tout entier dans la solitude de son propre cœur» (103).

Au nom d'une prétendue «théorie de la relativité généralisée» des temps et des rythmes, on ne peut faire l'économie, nous semble-t-il, d'une politique de la synchronie. Pourrait-on, en effet, indéfiniment s'accommoder d'une société à deux ou plusieurs vitesses, où les plus rapides (aujourd'hui les mieux branchés sur les réseaux mondiaux d'information, source de savoir et donc de pouvoir et de richesse) laissent les plus lents sur le bord du chemin ? Pourrait-on durablement survivre dans une société où des îlots d'hyper-développement sont entourés de vastes zones de régression sociale ?

(102) MINKOWSKI, *Le temps vécu*, Paris, 1933, p. 278; G. BACHELARD, *La dialectique de la durée*, op. cit., p. 95-96.

(103) Cité par R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, op. cit., p. 60.

Et que dire de ces innombrables déchets toxiques, nucléaires notamment, que nous accumulons ? Alors que leur nocivité ne s'éteindra parfois qu'au terme du temps très long des phénomènes physiques (des dizaines de milliers d'années pour les déchets nucléaires), peut-on accepter que leur sort soit réglé exclusivement dans l'horizon temporel hyper-court des prochaines échéances électorales - seule échelle de temps pertinente au regard des décideurs qui en répondent ? Dans tous ces cas, le besoin s'impose d'une mise en concordance des temps particuliers en vue d'une temporalité collective responsable.

Cette coordination des échelles temporelles représente cependant une difficulté considérable tant pour l'individu que pour les sociétés. L'intériorisation d'un temps social commun est, par exemple, un des enjeux majeurs de l'éducation du jeune enfant (104); quant aux concordances grammaticales des temps, les linguistes considèrent qu'elles furent un acquis seulement récent des langues les plus évoluées. On pourrait croire, une fois encore, que cette synchronie souhaitée en vue d'assurer l'harmonie de la simultanéité se ramène à l'imposition d'un temps physique commun. Et, de ce point de vue, on ne peut nier que depuis les heures à durée variable de l'antiquité, en passant par les horloges des beffrois et les sonneries de cloche des églises, les horaires des chemins de fer du XIXe siècle et les horloges pointeuses des usines du XXe siècle, pour aboutir au «temps universel» d'aujourd'hui, les progrès dans la voie de l'unification du temps ont été considérables. L'étape décisive se produisit en 1884 à l'occasion de la Convention internationale qui divisa la surface de la Terre en 24 fuseaux horaires dont l'origine se trouvait au méridien de Greenwich : toute la terre vivrait désormais au rythme du G.M.T. (*Greenwich Mean Time*). Quelques années plus tard fut en effet imposé le T.U. (Temps universel) : l'heure légale est, pour tous les pays, le T.U. augmenté ou diminué selon les fuseaux horaires (éventuellement modifié par convention pour des raisons administratives, tel le passage de l'heure d'hiver à l'heure d'été) (105).

Mais le synchronisme politique dont il est question ici ne se ramène cependant pas au minutage de l'arrivée des trains et des avions ou à la surveillance du temps de travail presté par les ouvriers des usines. On voit même, au contraire, à quelles dérives pourrait conduire une société «mise au pas», intégrée dans un temps uniforme réglé par on ne sait quel maître du temps. Des romanciers comme G. Orwell dans *1984* ou J.G. Ballard dans *Chronopolis* ont dressé le portrait de ces cités-fourmilières où les programmeurs tout-puissants du Ministère du Temps déterminaient pour chacun des tranches horaires durant lesquelles ils pouvaient se

(104) H. BARREAU, *Le temps, op. cit.*, p. 43.

(105) *Ibidem*, p. 70-71.

déplacer, se nourrir ou prendre un bain. L'intégration machinique généralisée, la mise en réseau universelle des télécommunications et le fonctionnement en temps réel et continu des marchés financiers donnent cependant à ces anticipations de science fiction une singulière actualité aujourd'hui. Ces phénomènes ne répondent cependant pas à la synchronisation politique dont nous parlons ici : plus qu'un «temps-système» ou un «temps-monde» ramené à l'imposition universelle de paramètres chronométriques (106), ce dont il est question est plutôt une harmonisation souple et délibérée, résultat de délibérations politiques et fruit de l'articulation de solidarités réelles. Nul doute que le droit joue dans cette opération un rôle décisif, lui dont la fonction consiste précisément à attribuer rôles et statuts, à définir délais et prescriptions, à fixer seuils et durées. A la limite, on pourrait rêver, comme K. Pomian, à l'image d'un chef d'orchestre qui garantirait la coordination de tous les instruments et la progression harmonieuse de la mélodie : «il donne le signal de départ, fait entrer successivement ou simultanément tels instruments ou tels groupes d'instruments et les réduit au silence, impose à tous un même rythme et en dicte les variations, définit l'intensité du son, ses montées et ses descentes» (107).

Mais cette vision est évidemment idéalisée, dès lors que nous avons admis non seulement la pluralité des instruments, mais aussi la diversité des instances coordinatrices (les «chefs d'orchestre») : il y a une hétérogénéité irréductible des temporalités et la question qui se pose est bien plutôt celle d'une mélodie des mélodies, ou coordination macro-sociale d'échelles temporelles distinctes. Par ailleurs, la métaphore du chef d'orchestre pêche également par idéalisme, dès lors qu'elle présuppose l'existence d'une partition qui dicterait à l'avance la progression de la musique; or, comme le reconnaît Pomian lui-même, il a fallu faire son deuil de la croyance en une «instance coordinatrice de l'histoire» : de l'oeuvre qui se crée elle-même en cours d'exécution, «le programme n'a jamais été écrit» (108). Sans doute; et cette absence de programme prédéterminé devrait à tout jamais disqualifier les maîtres du temps qui prétendraient asservir l'avenir à la vision déterministe qu'ils croient pouvoir projeter sur lui. Il reste cependant que le danger inverse, de cacophonie sociale ou mélange anarchique de tous les rythmes, n'en est pas moins réel et menaçant. La synchronie serait-elle donc aussi inaccessible que la diachronie lorsque nous concevons le temps tout à l'heure comme suite hétéroclite d'instantanés ou, au contraire, comme morne répétition du même ? La synchronie se ramènerait-elle, elle aussi, mais sur l'axe vertical du temps cette fois, à une superposition hasardeuse d'états passagers ou, au contraire, à l'exécution uniforme d'un rythme unique et saturant ? Mais peut-être ces deux visions négatives du temps sont-elles secrètement solidaires

(106) J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, op. cit., p. 16.

(107) K. POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris, 1984, p. 353.

(108) *Ibidem*, p. 355.

dans leur isolement même, et peut-être faut-il résolument les croiser pour les arracher l'une et l'autre aux dérives vers lesquelles elles penchent. Peut-être, en effet, que la malédiction de *Kronos* ne s'applique pas seulement au temps diachronique : ce n'est pas seulement la généalogie qu'il rend impossible, ou l'ordre naturel des successions, c'est aussi le temps présent qu'il accapare, dans l'ordre de la fratrie, en renvoyant au Tartare ses frères les Cyclopes et en prétendant régner seul sur le monde dans une monochronie totalitaire. Et peut-être n'est-ce que dans la double libération du temps, en direction et de la successivité et de la simultanéité, et dans le croisement résolument dialectique de ces deux axes, que le temps vivant peut prendre consistance et «épaisseur». Il y faut à nouveau comme un entraînement, et un saut, un changement de niveau qui est aussi bien un sursaut, une prise de risque qui est aussi un pari, quelque chose, à nouveau, comme un engagement éthique.

Et voilà que notre schéma temporel se complexifie encore : le premier débat nous avait donné le principe du mouvement; le second avait livré la progression sur l'axe passé-avenir (éventuellement enrichie de la réversibilité herméneutique); la troisième étape avait croisé *kairos* et *chronos* et suggéré la diagonale de l'histoire; voici maintenant que la quatrième étape suggère la figure de la spirale, ou progression sur les deux axes à la fois, par entraînement collectif et élévation au niveau supérieur. La métaphore de la mélodie et de ses rythmes enveloppants, qui traverse toute l'histoire de la chronosophie, d'Augustin à Husserl et Bergson, s'impose ici : comme si un argument insistait, à la fois vague réminiscence du souvenir et pressentiment d'un rythme imminent, à la fois effort d'interprétation personnelle et inscription dans ce que Gadamer, parlant des textes, appelait une «place préétablie». Les *Heures*, qui président à l'enchaînement régulier des saisons et à l'harmonie des actions dans la cité, sauraient-elles donc chanter ?

9. Le présent, l'intempestif

Voici donc un premier parcours qui s'achève. Au terme de quatre étapes, la *constitution du temps social* peut prétendre avoir articulé toutes les dimensions pertinentes d'une temporalité vivante, socialement et humainement signifiante. Avant d'en dégager les traits proprement éthiques et juridiques, il nous reste cependant à montrer combien ce temps social que nous avons reconstruit pièce par pièce concentre tous ses enjeux dans le plus énigmatique de tous les temps, et paradoxalement le plus absent de la méditation philosophique : le présent. En lui se concentrent tous les paradoxes temporels, en lui se risquent toutes les dérives et tous les élans dont le temps est porteur.

On commencera par observer, à cet égard, que les quatre dialectiques que nous avons déployées se concentrent toutes dans le temps présent. La tension de l'éternité statique et du temps qui fuit sans retenue ne peut se résoudre que dans l'oeuvre ou l'action présente jetée comme un pont sur le vide, élevée comme une prétention à l'immortalité. L'écartèlement du passé qui s'évanouit et du futur qui se dérobe ne peut se résorber que dans un présent interactif qui nourrit les attentes de l'un de l'expérience de l'autre. Le choc du continu et de l'instant trouve à se négocier dans ce que nous avons appelé le moment, le «temps fort», ou l'initiative qui, sur la diagonale de l'histoire, commence quelque chose au présent. Enfin, la confrontation du successif et du simultané a encore le présent pour siège et pour enjeu : soit l'instant cacophonique, soit la concordance harmonique.

Alors, finalement, ce présent énigmatique, qu'est-il lui-même ? Le goulot du sablier, le point infinitésimal par où s'écoulent deux néants : un temps qui n'est pas encore et un temps qui n'est plus ? L'instant éléatique qui creuse un abîme infranchissable entre un état et un autre ? Ou, au contraire, l'«*omnium temporum in unum collatio*», la réunion de tous les temps en un seul, dont parlaient les Stoïciens ?

On notera tout d'abord l'observation, déjà rappelée, de E. Benveniste : c'est à partir du «présent linguistique» que chaque événement se voit assigner sa place propre dans le discours : les uns sont contemporains, les autres passés, d'autres encore, futurs. Le présent est donc d'abord ce temps «axial et générateur» autour duquel s'organisent tous les autres temps; il est lié au surgissement de la conscience en marge ou au travers du temps physique qui, imperturbablement, s'écoule tel qu'en lui-même. Le présent est donc, par excellence, le temps de la médiation humaine; celui qui l'organise et lui donne du relief; sans le point de vue privilégié du surplomb qu'il occupe, le temps serait indifférencié, à la manière où le concevait Platon, précisément sur le modèle de l'orbite des étoiles : «une éternité en mouvement». Notons ce premier paradoxe : temps de l'immédiat et du surgissement, le présent humain est aussi le temps médiat de la conscience — une conscience organisatrice du temps.

Venons-en maintenant à ce second trait, le plus souvent retenu pour caractériser le présent : sa fonction de liaison entre le passé et l'avenir. Elle ne manque pas, à son tour, d'être paradoxale : car si le présent relie, il est aussi l'instance qui clôture et sépare. En lui viennent mourir et le passé qui s'y achève et le futur qui n'y a pas encore commencé : d'où la perplexité d'Augustin à propos du présent insaisissable et, avant lui, les pirouettes de Zénon creusant entre un instant et le suivant des abîmes où s'immobilisent les flèches et s'essouffle Achille. Mais, à l'inverse, c'est aussi dans et par le présent que passé et futur gagnent un champ où se redéployer

(109). Réinterprété par le filtre du présent, le passé peut revivre et nourrir les projets du lendemain; quant aux attentes de l'avenir, elles structurent et orientent notre présent, rayonnant même à rebours en direction d'un passé qu'elles contribuent à revivifier : «ce qui doit advenir», dit Nietzsche, «est le fondement de ce qui est» (110). Envisagé sous cet angle, le présent s'élargit considérablement jusqu'à englober une part du passé et une part de l'avenir, selon le modèle de la «fusion des horizons» qu'évoquait Gadamer. Avec, au passage, ce nouveau paradoxe : si, de toute évidence, ce présent médiateur est condition de l'avenir et du passé (sans lui, l'un sombrerait immédiatement dans l'oubli, tandis que l'autre ne sortirait pas de son opacité), il n'en est pas moins vrai, à l'inverse, que passé et futur sont conditions du présent : sans l'expérience de l'un et l'appétit de l'autre, le présent perdrait toute consistance.

Paradoxe, la liaison qu'opère le présent n'est donc en aucune manière linéaire et uniforme : à la différence de l'instant quelconque «t» du temps physique, le moment présent du temps humain et social est toujours imprévisible : tantôt simple répétition du même, poursuite continue d'un mouvement prédéterminé, il peut tout aussi bien présenter la forme de la rupture, du suspens, du retour en arrière, de la boucle ou du tourbillon. Au croisement de la durée et de l'instant, le moment présent a la richesse de tous les possibles; en lui naissent ou meurent toutes les histoires dont l'Histoire se nourrit.

Tout ceci conduit à pointer le paradoxe le plus fondamental du présent : le fait qu'il se situe à la fois dans le temps et hors du temps. A la fois maillon de la chaîne temporelle, et pourtant brèche dans ce continuum, suspens qui pourrait l'arrêter ou l'inverser. «Le présent», écrit W. Benjamin, «est immobile sur le seuil du temps» (111) : arraché au flux temporel, le présent, à chaque instant, peut relancer, ou ne pas relancer, son mouvement. A ce titre, il est «intempestif», écrit Nietzsche, «il échappe à la norme du temps» (112).

Peut-être faudrait-il dire alors que le présent est jeu — ce que notait Heraclite en évoquant le coup de dés de l'enfant qui joue. Mais ce n'est pas tant le hasard qui nous retient ici, mais bien plutôt cet autre trait, plus essentiel, du jeu : le mouvement qu'il suppose et pratique dans un cadre donné (113). Le jeu est d'abord et surtout cela : la case vide qui permet le mouvement de toutes les pièces; l'espace de jeu qui permet le déploiement des stratégies de l'acteur dans le

(109) J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, op. cit., p. 108.

(110) F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, trad. fr. par P. Rusch, Paris, 1990, p. 94.

(111) W. BENJAMIN, *Thèse X sur la philosophie de l'histoire*, cité par J. Chesneaux, op. cit., p. 174

(112) F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, op. cit., p. 98

(113) Sur ce sens du jeu, cf. M. van de KERCHOVE et F. OST, *Le droit ou les paradoxes du jeu*, Paris, 1992, p. 10.

cadre formé par les règles et les contraintes du jeu. On voit combien le moment présent répond bien à cette définition : il est, lui aussi, cet intervalle (interlude) qui permet au temps humain de jouer, de se déployer à la fois autre et même. Il est à la fois liaison et séparation, condition du passé et du futur, et conditionné par eux; il est dans et hors du cadre temporel.

On pourrait encore parler, dans la ligne de la logique paradoxale et dialectique que nous déployons ici, du présent comme «tiers temps» : le tiers, propriété émergente des rapports d'interaction qui se développent entre les deux pôles en présence (passé et futur, mais aussi éternité et mouvement, durée et instant, succession et simultanéité). Le tiers, «exclu» de la logique classique (ici, de la conception mécanique du temps physique : *tertium non datur*), et non pas «inclus» ici (ce qui serait encore une manière de le ramener à l'identité, et donc à la logique binaire de l'identité et de la différence), mais plutôt «exclu-inclus» : le présent dans et hors le temps. Le tiers qui, émergeant de la ligne passé-futur (et aussi durée-instant, etc...) est désormais de nature à en trianguler les rapports pour les rendre opératoires et féconds. En langage moins abstrait, on pourrait dire encore que le présent est le grand «embrayeur» du temps : il assure le couplage efficace des forces, l'entraînement des unes par les autres; grâce à lui, par exemple, les énergies en germe dans l'avenir pourront mobiliser les forces endormies du passé; grâce à lui, les ressources nouvelles de l'événement imprimeront un cours nouveau aux longues durées qui, peu à peu, s'assoupissaient.

Un tel présent, médiateur et paradoxal, jeu, tiers, et embrayeur, apparaît maintenant comme force, «force inaugurale de l'histoire à faire», écrit P. Ricoeur (114), force d'intégration du passé et de projection du futur : «c'est en vertu seulement de la force suprême du présent», écrit Nietzsche, «que vous avez le droit d'interpréter le passé» (115) - et d'inventer l'avenir, ajouterons-nous.

Mais, attention, cette énergie néguentropique du présent, cette mobilité de la case blanche qu'il peut représenter, le rythme qu'il imprime à la succession des instants, cette faculté de faire interagir toutes les dimensions du temps n'ont rien d'assuré; elles restent seulement de l'ordre du possible. Autrement dit, elles relèvent de l'ordre du vouloir, et donc de l'éthique. On ne peut exclure, en effet, comme de nombreux indices de l'actualité le donnent à penser, qu'une toute autre représentation du présent ne s'impose finalement : celle d'un présent saturant et immobile, qui absorberait dans sa «présence» massive, et l'avenir et le futur (sur le modèle de l'*Angsoc* imaginé par Orwell), d'un présent sans événement, ni initiative (tel celui de la société pré-

(114) P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 431.

(115) F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 134.

emptée projetée par les prévisionnistes et futurologues qui imaginent pour seul avenir la prolongation des tendances actuellement observables), d'un présent homogène et parfaitement synchronique (à la manière de la société programmée de *Chronopolis*). Il faudrait alors donner raison à Roger Sue qui écrit : «c'est le présent qui investit tout l'espace social et se donne comme représentation globale du temps, se substituant à la profondeur de la durée. Le présent fugitif, dont on disait qu'il n'était qu'une manière de penser le rapport entre le passé et l'avenir, se constitue comme le symbole d'une société qui a perdu sa croyance en l'histoire» (116).

La construction d'un présent néguentropique, comme l'articulation du temps dans ses différentes dimensions de mobilité, de durée, d'initiative, d'histoire, de synchronie, représentent donc des enjeux politiques, des défis éthiques et des problèmes juridiques. Ce sont ces questions qu'il nous faut maintenant aborder de front.

10. Déployer le temps : enjeux éthiques

La *constitution sociale du temps* à laquelle nous avons procédé s'est d'emblée déployée entre deux temporalités extrêmes qui étaient comme les Charybde et Scylla sur sa route : le temps disloqué de l'instantané et le temps arrêté de l'éternité. Il s'agit là de deux figures du non-temps qui déjouent toute tentative de constitution d'un sens collectif satisfaisant. Disloqué, morcelé, hétéroclite était par exemple le temps vécu par le prolétariat dont Marx disait qu'il était une «histoire sans événement» : la division du travail et la reproduction cyclique aux fins de la reproduction élargie faisaient du temps ouvrier un «temps premier» au sens où l'on parle de «matière première», sans forme, ni sens, ni destination (117). Ce n'est que par la pratique de la lutte et la prise de conscience progressive d'une identité de classe que le prolétariat s'est hissé au rang d'acteur d'une histoire qu'il contribuerait désormais à façonner, en lui imprimant la marque de ses espoirs, au-delà de la dispersion du quotidien.

A l'inverse, c'est sans doute la marque distinctive de tous les fondamentalismes de se réfugier dans un «hors temps», niant le cours de l'histoire en marche au profit de l'«*illud tempus*» dont la pureté originare est censée régénérer la dépravation des temps présents.

Entre ces deux extrêmes, les collectivités ont à faire l'épreuve de la durée — littéralement «en-durer» le temps — avec, en dépit de la conscience claire de l'irréversibilité du temps et de la finitude humaine dont la mort prochaine est le rappel le plus clair, la volonté d'en faire «un

(116) R. SUE, *Temps et ordre social*, Paris, 1994, p. 209.

(117) R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, op. cit., p. 35.

peu plus», dans l'espoir que cette plus-value temporelle constituera quelque chose comme un capital susceptible de résister à l'érosion de la mémoire. On retrouve ici la problématique de l'«immortalité» dont parlait H. Arendt. Pour elle, on s'en souvient, la plus haute forme de la lutte contre la fugacité du temps humain était l'action politique au sein de la cité qu'elle définissait, du reste, comme «mémoire organisée» (118). Par la parole et l'action, les hommes arrivent parfois à créer un «espace public» dont les murs et les lois de la cité ne sont que le signe extérieur : c'est en effet «entre eux» que se localise la cité et qu'elle demeure — parfois en dépit de leurs transhumances — tant qu'est préservée la volonté de faire oeuvre commune. Mais les affaires humaines sont fragiles car l'action se déploie dans un milieu pluriel où ne prévaut aucune causalité linéaire. La «puissance» de la cité ne se maintient, dès lors, que tant que parole et action continuent de coïncider et tant que demeure vivante la volonté d'agir ensemble : «elle retombe dès qu'ils [les hommes] se dispersent» (119). A la différence de la «force» qui est mesurable et disponible en permanence, la «puissance» est fragile et éphémère : elle demande que soit entretenue la «confiance» (la confiance dans cette puissance de l'action commune dans l'espace public) (120); mais, aussi bien, c'est elle seule qui, entretenue par la mémoire du conteur, immortalise quelque chose de cette possibilité entrevue un instant d'un rôle et d'une parole qui survivent à leur auteur.

Entre temps disloqué et temps arrêté, l'enjeu éthique est clair : expérimenter un temps mobile qui, pour ne pas s'abîmer dans le simple écoulement du même, tend à faire oeuvre ou, mieux encore, à inventer des formes inédites dont le souvenir, tel celui de la cité athénienne, demeure toujours mobilisateur. Ajoutons néanmoins que si l'instantané et l'éternité sont écartés de notre parcours, au titre de «non-temps», cela ne signifie pas pour autant que et «le temps des fondations» et le «temps révolutionnaire» ne contribuent pas, en certains moments exceptionnels, à enrichir ou revitaliser le temps social. Dans certains cas, la référence au «temps des fondations» — temporalité mythique affranchie des changements qui affectent les temps sociaux ordinaires — opère à la manière d'une machine à remonter le temps qui, à intervalle rituel ou en période de crise, «recharge» le potentiel de légitimité dont les institutions sociales ont besoin pour fonctionner.

A l'inverse, le temps révolutionnaire semble opérer comme une décharge instantanée susceptible d'introduire une rupture immédiate et radicale dans une situation trop longtemps paralysée. Bref, par définition, quasi irreprésentable, ce temps révolutionnaire traduit le

(118) H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 256.

(119) *Ibidem*, p. 260.

(120) *Ibidem*, p. 265.

principe même de la rupture, voire de l'explosion (121), qui ouvre à la société un avenir inconnu. Si les périodes historiques qui peuvent lui être explicitement rapportées sont rares (la France entre 1789 et le Consulat, la Russie des Soviets entre 1917 et 1920,...), ce temps révolutionnaire inspire, en revanche, les procédures et les normes qui entendent bouleverser, plus ou moins profondément, les institutions en place.

Il est intéressant de noter par ailleurs que, d'une certaine façon, ces deux temporalités auxiliaires, situées en marge du temps social-historique habituel mais qui en balisent de loin les mouvements, finissent par se rejoindre elles-mêmes. Nul n'ignore, en effet, que plus profonde est la secousse révolutionnaire, plus durable sera le mythe fondateur qui en résultera, assise de nouvelles institutions historiques.

Revenons donc au temps ordinaire, celui, comme on dit, de la «vie quotidienne». Nous avons tout à l'heure consacré beaucoup d'efforts à le différencier du simple temps chronométrique dont les mesures régulières scandaient, en définitive, l'inexorable marche en direction de l'entropie finale. Le principe de distinction repose, on s'en souvient, dans la capacité herméneutique de «diachroniser» la durée : on veut dire, de la parcourir dans les deux sens en vue de féconder les souvenirs par l'attente, et le projet par l'expérience. A cette condition seulement, le temps humain se différencie de la simple reproduction biologique; or, l'enjeu est vital : «une société doit être capable d'histoire», écrivait Hegel (122), auquel Durkheim répondait : «sans durée, il n'y a pas de société qui puisse être consistante» (123).

Mais, tout comme c'était le cas de la «confiance en la puissance» dont parlait Arendt, cette capacité de «faire histoire» est elle-même fragile et vulnérable : toujours menace le «schisme» entre deux époques qui semblent n'avoir plus rien à se dire. Et si Ricoeur voit dans cette menace de schisme une caractéristique des temps présents, on se souvient que déjà Chateaubriand et Tocqueville déploraient tant l'amnésie de leurs contemporains à l'égard du passé que leur myopie à l'égard du futur.

Un travail philosophique s'impose donc pour affûter sans cesse les concepts et nourrir les représentations susceptibles de donner corps à cette durée transhistorique dans des termes anthropologiques et sociologiques dégagés des pesanteurs biologiques et cosmiques : comme

(121) G. GURVITCH (*La multiplicité des temps sociaux*, *op. cit.*, p. 344) parle à ce sujet de «temps explosif».

(122) HEGEL, *La raison dans l'histoire*, cité par R. Draï, *op. cit.*, p. 16.

(123) E. DURKHEIM, *Le suicide*, Paris, 1976, p. 214.

s'il fallait toujours opposer l'antidote du principe «anthropique» de la durée historique à la continuelle érosion «entropique» de la continuité du temps physique. De cet arsenal notionnel anthropique, on devra, par exemple, retirer, pour les repenser, les notions de «génération», d'«humanité» et de «patrimoine». Rappeler, par exemple, que si les générations qui se succèdent relèvent de la logique biologique de la reproduction de l'espèce et du cycle inévitable de la vie et de la mort, elles ne s'y réduisent pas pour autant. La coexistence de plusieurs générations dans le règne de la «contemporanéité» illustre, au contraire, l'idée même d'histoire entendue à la fois comme écoulement du temps et interaction de tradition et d'innovation : un acquis culturel se transmet qui ne cesse cependant d'être remis en question et réinterprété par les successeurs. De cette dialectique jaillit un temps historique fait de continuité et de changement et dont on appréciera mieux la fécondité si on le compare à ce qui arriverait si devaient se vérifier ces deux hypothèses imaginées par Hume et Comte : celle du remplacement «en une seule fois» d'une génération par la suivante, et non pas par compensation graduelle, et celle, inverse, d'une génération «éternelle» qui ne serait jamais remplacée (124).

Mais l'analyse mérite d'être élargie : l'enjambement des générations donne corps, en effet, à l'idée d'«humanité» entendue comme suite, transhistorique, de l'ensemble des générations qui ont habité, habitent et habiteront la planète. Au-delà de la solidarité spatiale et synchronique à l'égard des contemporains (l'humanité présente), c'est à l'institution d'une solidarité diachronique qu'il est alors fait appel. Comme si notre propre humanité s'avérait dépendante du sort des générations passées et à venir. Cette idée a longtemps été extrêmement vivace dans le cadre de sociétés à histoire lente, rattachées à un passé fondateur et aux ancêtres, dont on était persuadé qu'ils continuaient, à leur façon, à faire partie de la communauté éthico-politique. Aujourd'hui, dans le cadre de sociétés radicalement tournées vers le futur, l'idée reprend corps sous la forme d'une responsabilité à l'égard des générations à venir, vis-à-vis desquelles nous ne nous sentons plus en droit d'exercer une forme de droit d'aînesse qui les priverait des avantages dont nous aurions nous-mêmes joui.

Peu importe finalement que notre sensibilité nous porte à plus de solidarité envers les morts ou envers les successeurs à venir : dans l'un et l'autre cas se sera imposée l'idée, essentielle, que l'avenir et/ou le futur nous affectent. Ainsi aura-t-on brisé l'écran aveuglant de l'actualité présente et pris conscience de notre inscription «culturelle» dans une chaîne dont nous assumons une part de la solidarité. Kant donnera ces lettres de noblesse philosophiques à cette intuition en montrant le lien qui s'établit entre l'humanité de chacun (ce qu'il y a de

(124) Pour cette analyse des générations, cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, *op. cit.*, p. 198 et s.

spécifiquement humain en l'homme) et l'Humanité entendue cette fois comme l'ensemble du genre humain; la réalisation de l'une passe en effet, dira-t-il, par la contribution à la promotion de l'autre. C'est dans le respect de l'autre, et de proche en proche, dans la collaboration à la réalisation d'une histoire universelle à vocation cosmopolitique débouchant sur une Constitution commune que se mesure, par effet en retour, le degré d'humanité auquel peut prétendre le sujet moral (125).

Cette responsabilité transhistorique à l'égard d'un «prochain» qui peut tout aussi bien être un «lointain» sans cesser d'être humain, prend aujourd'hui la forme du souci à l'égard du «patrimoine». Un patrimoine entendu non pas seulement comme un ensemble de biens matériels monnayables sur un marché (logique de l'avoir), mais surtout comme un ensemble de valeurs constitutives de l'identité personnelle et collective (logique de l'être). Nous prenons conscience, en effet, que nulle vie sensée ne serait possible pour nos successeurs sur cette planète à défaut de transmission de cet héritage de ressources et de valeurs, d'institutions et de représentations, dont ils feront ce qu'ils veulent (comme nous avons fait ce que nous avons voulu de notre héritage) — mais à défaut duquel on peut être assuré qu'ils ne pourraient rien faire du tout.

Ces différents thèmes - la suite des générations, l'humanité, le patrimoine - dessinent les contours d'une responsabilité temporelle qui suppose la capacité de lier entre elles les époques historiques successives. L'enjeu est crucial dans des sociétés comme les nôtres qui accumulent les risques technologiques majeurs et franchissent, par épuisement de la diversité biologique notamment, nombre de seuils d'irréversibilité, multipliant ainsi les «*time bombs*» ou bombes à retardement dont les effets sont reportés sur les générations à venir (126). A l'encontre de ce bradage de l'avenir, c'est à retrouver le sens de la durée et de la durabilité qu'il faut s'attacher : l'exemple du souci pour l'environnement en fournit de nombreuses manifestations (principe de précaution et principe de prévention, énergies renouvelables, produits recyclables, technologies durables), mais la question de la dette publique, la réforme du système de sécurité sociale et le partage du temps de travail constituent d'autres chantiers tout aussi importants de ce souci retrouvé pour l'histoire transgénérationnelle.

Lier le temps est donc un enjeu éthique essentiel; mais nos développements précédents nous ont aussi appris à faire une place au temps délié : *kairos*, l'événement et l'initiative sans lesquels la durée menacerait de se sédimenter en un bloc inaltérable. Lorsque, par exemple, le mythe cosmogonique se fige dans un système d'institutions cosmocratiques, toute initiative

(125) E. KANT, *Théorie et pratique*, Paris, 1967, p. 53.

(126) J. CHESNEAUX, *Habiter le temps*, *op. cit.*, p. 48 et p. 282.

individuelle est conjurée et seul peut se reproduire le temps sacré des origines qu'entretiennent prêtres et devins (127). Sans remonter nécessairement à ces modèles antiques, on peut, avec Nietzsche, considérer qu'un attachement excessif au passé traduit une forme d'impuissance à construire le présent et désirer le futur. Bien qu'en définitive sa position était dialectique («l'élément historique et l'élément non-historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation») (128), Nietzsche n'a pas de mots assez durs pour fustiger «l'histoire traditionaliste» qui, en entretenant le «bric-à-brac ancestral», «déracine le futur» (129). Loin de servir la vie, une telle passion historique - il écrit la «maladie historique» - est une activité de vieillards : elle caractérise les «épigones» ou «tard venus» qui «naissent avec des cheveux gris» et croient en «la vieillesse de l'humanité» (130). Contre ces «tardillons» qui, au nom des «morts enterrent les vivants» (131), en matière de jugement artistique par exemple, il en appelle à la jeunesse qui, sans connaître l'avenir, en a pourtant le «pressentiment plein de promesses» parce qu'elle est encore capable d'espérance (132). Deux remèdes s'imposent contre la «maladie historique» : le recours aux «forces non historiques» (qui consistent dans la faculté d'oubli sans lequel il n'est ni action, ni bonheur) (133) et la mobilisation des «forces supra-historiques», telles l'art et la religion, qui «confèrent à l'existence un caractère d'éternité et de stabilité» (134).

L'oubli et l'éternité : la leçon est impressionnante; elle nous renvoie à deux formes de non-temps utilisées ici comme contre-poison face à une durée saturante. Nietzsche pourtant sait bien que même la jeunesse ne construit pas une culture sur le sable et que les ruptures sont dangereuses; mais il mesure le danger opposé, plus grand encore : celui d'une histoire morte, écrasée sous son propre poids. Il lui faut donc, à intervalles réguliers, secouer le joug dogmatique qui l'opprime, briser quelques idoles et prononcer l'une ou l'autre sentence injuste, pour retrouver l'énergie inaugurale des temps forts sur lesquels s'appuie la vie jaillissante. C'est dans la brèche ouverte par ce «non-temps» qu'il faudrait alors réhabiliter, comme y invite souvent P. Ricoeur, le pouvoir libérateur de l'utopie : dégagée des caricatures qui, généralement, l'obscurcissent, l'utopie est en effet la force qui empêche l'horizon d'attente de

(127) R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 80-82.

(128) F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, *op. cit.*, p. 98-99 (cf. aussi p. 125 : «L'histoire n'est tolérable qu'aux fortes personnalités; quant aux faibles, elle ne fait qu'achever de les étouffer»).

(129) *Ibidem*, p. 109 et p. 136. Cette idée de «déraciner le futur» est intéressante : elle signifie que le vrai futur a d'autres racines; un futur sans racines est inconcevable; il se fait cependant qu'elles ne plongent pas nécessairement dans le terreau de l'histoire académique.

(130) *Ibidem*, p. 144 et p. 121.

(131) *Ibidem*, p. 108.

(132) *Ibidem*, p. 167.

(133) *Ibidem*, p. 164 et p. 96-97.

(134) *Ibidem*, p. 164.

s'identifier à l'espace d'expérience; c'est elle «qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition» (135).

Le temps politique d'une société ouverte n'est donc pas régulier et uniforme; il est parcouru d'hésitations, traversé d'incertitudes, bousculé par des événements imprévus. Il fait, notamment, la place qui lui revient au conflit, qu'il ne cherche pas tant à nier ou occulter qu'à négocier et régler au bénéfice des principes juridiques de publicité et de respect du contradictoire. La marche de la raison pratique, qui forge des raisons d'agir, et échange, à cette fin, des arguments rationnels, n'avance donc pas au même rythme que celle de la raison technique qui fabrique des objets en application du principe d'efficacité (en ce compris la recherche du meilleur rendement temporel). Ce point est important, qui renvoie à la distinction entre *praxis* et *poiesis*. Alors que la *poiesis* (fabrication d'objets) est programmable et maîtrisable, la *praxis* (action humaine), parce qu'elle est collective et qu'elle résulte d'une production de sens en partie imprévisible, parce qu'elle est engagée dans un jeu infini d'actions et de réactions, se laisse évidemment beaucoup moins facilement enserrer dans une prévision programmatique (136). Alors que la finalité de l'objet est claire et univoque (celle de l'ordinateur, par exemple, se ramène à l'exécution de son programme), en revanche celle de l'homme, et a fortiori celle de la société, reste en grande partie indéterminée. Aussi bien est-ce le voeu secret de tous les totalitarismes (y compris de ses formes douces qu'on observe dans nos sociétés vouées à la consommation intégrale) d'assimiler l'histoire des hommes à un artefact. Remplacer l'«agir» par le «faire» est caractéristique de tous les réquisitoires contre la démocratie, depuis Platon (137) jusqu'à la littérature contemporaine consacrée au concept de «*governance*». Comme les choses seraient plus simples, en effet, si, à l'abri des éclats du débat public, un seul commandait, qui voulait notre bien : alors le grand nombre ne ferait plus qu'un et le temps serait stable.

Mais on ne «fabrique» pas l'histoire, pas plus qu'on n'arrête le temps politique; il faudra le rappeler aux «utopistes» des temps présents que sont les prévisionnistes, chantres de la «croissance» et du «développement», ceux-là même qui ne voient d'autre avenir que celui de la poursuite indéfinie et linéaire des scénarios actuellement dominants. De telles projections, qui ne font aucune place au conflit (sinon celui, «gérable», qui ne compromet pas l'équilibre homéostatique du système) ni à l'alternative (sinon celle, cosmétique, qui confère une apparence de nouveauté à l'ensemble) se réfugient dans une u-chronie inconsciente de ce que,

(135) P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, p. 391.

(136) J.-P. DUPUY, *Totalitarisme et négation du temps*, in *Sur l'aménagement du temps*, M. SERRES et alii, Paris, 1981, p. 35.

(137) H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 282-285.

en marge de leurs prévisions, croissent déjà les racines d'un autre futur, celui que pressent la jeunesse, «capable d'espérance», dont parlait Nietzsche.

Il est vrai que le temps conservateur (le temps mécanique positiviste dominant qui s'immunise contre les événements de rupture) prend aujourd'hui une forme paradoxale qui pourrait donner le change quant à sa véritable nature. Il a pris en effet un rythme frénétique, à ce point accéléré qu'on pourrait aisément le confondre avec un temps ouvert et réformiste. Tel est le paradoxe actuel : ce qui change le plus est ce qui se conserve le mieux - sur ce principe est bâtie une société de consommation (qui est aussi bien une société de déjection : une société à obsolescence ultra-rapide) qui ne cesse de renforcer les privilèges de ceux qui en manipulent les leviers. Le temps social dominant aujourd'hui - celui des marchés (financiers notamment) et des médias - fonctionne en «temps réel», c'est-à-dire dans une immédiateté intégrale. Il faudra donc que la réaction «inactuelle» qu'on lui oppose, pour parler comme Nietzsche, prenne à son tour une forme paradoxale - paradoxale pour une réaction amorcée sur l'axe de l'événement et du *kairos* -, la forme du retour à la médiateté. La posture de l'histoire «critique», le geste de refus, prendront donc désormais les formes de la lenteur : elles rechercheront les pauses et les intervalles, afin de rendre un peu de temps à la délibération et la réflexion. Quand le temps s'emballe sur l'axe horizontal, c'est d'un temps ralenti et critique qu'il est besoin sur l'axe vertical de l'instantanéité (138).

Reste enfin le défi de la synchronie. On sait en effet que le temps social ne se négocie pas seulement entre éternité et entropie, passé et avenir, continuité et instant : il lui faut encore harmoniser la polychronie qui nous entoure. Entre les risques opposés de la synchronisation totalitaire (*chronopolis*) et de la dyschronie anarchique. L'éthique a-t-elle ici son mot à dire, dans un contexte qui, au premier abord, paraît relever plutôt de la gestion temporelle (le «*planning*») et du minutage opérationnel (le «*timing*») ? Certes, car l'harmonisation dont il s'agit en l'espèce est plutôt d'ordre qualitatif que comptable : elle s'accommode de larges plages d'improvisation et d'imprévu, elle sait faire sa place au présent, «l'intempestif».

L'éthique rappellera d'abord une forme de droit fondamental sur lequel on n'attire guère l'attention : le droit au temps - on veut dire : le droit à *son* temps, le droit à *son* rythme. Chacun, groupe ou individu, doit pouvoir avancer à sa cadence (ou ne pas avancer); mieux : chacun doit pouvoir construire son histoire, découvrir sa «diagonale» inédite entre durée et moment, et prendre dans cette voie les «initiatives» qui lui paraissent s'imposer. Chacun doit pouvoir

(138) Il faudrait relire, à cet égard, toute l'oeuvre de M. KUNDERA qui poursuit une longue méditation sur ce thème : cf. notamment, *La lenteur*, Paris, 1995.

reconstruire un passé selon son expérience et construire un futur selon ses attentes. Chacun a droit de planter ses racines dans le sol qu'il souhaite et pointer ses branches vers le ciel dont il rêve. Chacun a le droit de s'inventer ses mythologies et de bricoler sa manière personnelle de s'immortaliser.

Mais on ne fait pas une société seulement avec des droits; il lui faut aussi des responsabilités assumées, des devoirs partagés. Il faut, au minimum, que toutes les temporalités cohabitent; en mieux, il faut qu'elles s'harmonisent. Le temps socio-historique prend ici le relais du temps vécu personnel : il le précède en fait, l'inspire et l'encadre. C'est lui qui fournit le réservoir de mythes dont se nourrit la société, lui qui forge les images des futurs désirables, transmet les histoires qui font sens, ménage les pauses et libère les initiatives qui feront date. Nous voici donc de nouveau au rouet. Comment penser ensemble rythme individuel et rythme social ?

Qu'on se reporte à la société totalitaire que décrit Orwell dans *1984* : à l'inverse du «chef d'orchestre» dont on parlait plus haut, qui menait à son terme l'exécution de la mélodie tout en rendant justice à la spécificité de chaque instrument, *Big Brother* s'emploie à barrer tant la route du futur que celle du passé. Pour ce faire, il impose un langage nouveau, la «*novlangue*» à la fois homogénéisante et désaccordée : le plus sûr moyen d'isoler chacun dans sa solitude. Dans la *novlangue*, les mots sont censés ne présenter qu'une seule acception, toute polysémie est bannie; de même, la mémoire latente des mots, leur étymologie, est-elle soigneusement éradiquée; on utilisera de préférence des abréviations qui fixent encore un peu plus la signification des termes et on condensera dans des syntagmes nouveaux des expressions entières. La syntaxe est progressivement abandonnée, tandis que la conjugaison des verbes est strictement interdite : elle impliquerait en effet la conscience de la concordance nécessaire des temps, ainsi que de la relativité pronominale des échanges linguistiques (139).

S'il est vrai, comme le note H. Barreau, que l'on s'oriente dans le temps grâce au langage et que la langue contient en elle-même toute la sédimentation de la connaissance commune du temps (140), on mesure l'efficacité des transformations ainsi imprimées à la langue de l'*Angsoc*. C'est une même entreprise qui conduit à la décérébration du sujet politique et à la destruction du temps commun. Curieusement, cette «détemporisation» prend la double forme, apparemment contradictoire, de l'uniformisation (un seul sens, pas d'étymologie, les abréviations et les amalgames) et de la déstructuration (plus de syntaxe ni de conjugaison). Comme si, à l'inverse, une certaine diversité polysémique, une certaine indétermination du sens allaient de pair avec

(139) R. DRAI, *La politique de l'inconscient*, op. cit., p. 204.

(140) H. BARREAU, *Le temps*, op. cit., p. 38.

la possibilité d'accorder les temps, de conjuguer les actions et de relier les personnes (ici les pronoms). Comme si, loin d'être un obstacle à l'harmonie sociale, la diversité, la complexité et la mobilité en étaient, au contraire, les conditions constitutives. Comme si diachronie et synchronie s'appelaient et se renforçaient mutuellement.

Kronos régnait seul sur le temps abortif et arbitraire qu'il avait imposé (du moins le croyait-il, car le retour du refoulé lui apprendra bientôt son erreur); les *Heures*, en revanche, étaient trois pour faire régner l'harmonie dans la cité.