



**ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE LA BASTILLE  
LE FOYER DE L'ÂME**

## ***Prédications Conférences d'hiver 2014*** **Le temps**

**LE TEMPS DE L'ÉGLISE, TEMPS DU MALENTENDU.....** page 3  
*Bernard Cottret*

**TEMPS DES PHILOSOPHES ET  
TEMPS DES RÉCITS RELIGIEUX .....** page 11  
*Jean-Pierre Cléro*

**LE TEMPS, DU CHAOS À L'ÉTERNITÉ.....** page 27  
*Vincens Hubac*

**LE TEMPS DE L'ÉCONOMIE, ÉCONOMIE DU TEMPS.....** page 33  
*Philippe Crouzet*



## TEMPS DE L'ÉGLISE, TEMPS DU MALENTENDU

par Bernard Cottret,  
professeur émérite de l'université de Versailles-Yvelines

### Lectures

#### Proverbes 8, 1-11

La sagesse ne crie-t-elle pas ? L'intelligence n'élève-t-elle pas sa voix ? C'est au sommet des hauteurs près de la route, c'est à la croisée des chemins qu'elle se place ; à côté des portes, à l'entrée de la ville, à l'intérieur des portes, elle fait entendre ses cris : Hommes, c'est à vous que je crie, et ma voix s'adresse aux fils de l'homme. Stupides, apprenez le discernement ; insensés, apprenez l'intelligence. Écoutez, car j'ai de grandes choses à dire, et mes lèvres s'ouvrent pour enseigner ce qui est droit. Car ma bouche proclame la vérité, et mes lèvres ont en horreur le mensonge ; toutes les paroles de ma bouche sont justes, elles n'ont rien de faux ni de détourné ; toutes sont claires pour celui qui est intelligent, et droites pour ceux qui ont trouvé la science. Préférez mes instructions à l'argent, et la science à l'or le plus précieux ; car la sagesse vaut mieux que les perles, elle a plus de valeur que tous les objets de prix.

#### Matthieu 27, 35-48

Après l'avoir crucifié, ils se partagèrent ses vêtements, en tirant au sort, afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par le prophète : ils se sont partagé mes vêtements, et ils ont tiré au sort ma tunique.

Puis ils s'assirent, et le gardèrent. Pour indiquer le sujet de sa condamnation, on écrivit au-dessus de sa tête : celui-ci est Jésus, le roi des Juifs. Avec lui furent crucifiés deux brigands, l'un à sa droite, et l'autre à sa gauche. Les passants l'injuriaient, et secouaient la tête, en disant : Toi qui détruis le temple, et qui le rebâtis en trois jours, sauve-toi toi-même ! Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix ! Les principaux sacrificateurs, avec les scribes et les anciens, se moquaient aussi de lui, et disaient : Il a sauvé les autres, et il ne peut se sauver lui-même ! S'il est roi d'Israël, qu'il descende de la croix, et nous croirons en lui. Il s'est confié en Dieu ; que Dieu le délivre maintenant, s'il l'aime. Car il a dit : Je suis Fils de Dieu. Les brigands, crucifiés avec lui, l'insultaient de la même manière.

Depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième, il y eut des ténèbres sur toute la terre. Et vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : *Eli, Eli, lama sabachthani* ? C'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Quelques-uns de ceux qui étaient là, l'ayant entendu, dirent : Il appelle Élie. Et aussitôt l'un d'eux courut prendre une éponge, qu'il remplit de vinaigre, et, l'ayant fixée à un roseau, il lui donna à boire. Mais les autres disaient : Laisse, voyons si Élie viendra le sauver.

Vous connaissez la suite : Élie ne vient pas, et la mort est la mort et non pas, comme dans certaines traditions docétistes, un simulacre d'exécution.

## **2 Corinthiens, 12, 7-11**

Le Seigneur m'a dit : « Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse. Je me glorifierai donc bien plus volontiers de mes faiblesses, afin que la puissance de Christ repose sur moi. C'est pourquoi je me plais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les calamités, dans les persécutions, dans les détresses, pour Christ ; car, quand je suis faible, c'est alors que je suis fort. J'ai été un insensé : vous m'y avez contraint. C'est par vous que je devais être recommandé, car je n'ai été inférieur en rien aux apôtres par excellence, quoique je ne sois rien.

### **Éloge de la folie**

Dernier texte, très bref, cet extrait de l'Éloge de la folie d'Érasme

*« C'est la folie qui parle. Les gens de ce monde tiennent sur moi bien des propos, et je sais tout le mal qu'on entend dire de la Folie, même chez les fous. C'est pourtant moi, et moi seule, qui réjouis les Dieux et les hommes. Aujourd'hui même, la preuve en est faite largement, puisqu'il m'a suffi de paraître devant ce nombreux auditoire pour mettre dans tous les yeux la plus étincelante gaîté. »*

Frère et sœurs,

Je voudrais énoncer devant vous un double constat :

- le temps de l'Église est celui du malentendu ;
- c'est là le fondement même de notre espérance.

Au moment le plus pathétique de son récit, au moment où Jésus expie et expire sur la croix, l'évangéliste Matthieu ou la communauté chrétienne primitive qu'il rassemble, à forte dominante judéo-chrétienne, place cette citation du psaume 22 : *Eli, Eli, lama sabachthani* ? C'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?

Il y a là d'emblée une première provocation : la mort provoque d'emblée un sentiment de révolte. Il y a un scandale, une crudité, je serais tenté de dire une indécence de la mort dont on ne nous épargnera aucun détail.

La mort de Jésus n'est pas une mort heureuse, cette mort enviable que nous promettent les partisans de quelque euthanasie indolore. Nous vivons tous un grand moment d'anesthésie intellectuelle et médiatique. Il suffit de regarder la télévision ou de lire les journaux pour s'en rendre compte. Elle n'est pas un endormissement paisible, mais un événement intolérable et douloureux. La mort de Jésus n'est pas la mort philosophique, ce n'est pas la mort apprivoisée. Jean-Jacques Rousseau avait à juste titre comparé la mort de Jésus et la mort de Socrate quelques siècles plus tôt. « La mort de Socrate, philosopant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer ; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure ; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ».

Le christianisme s'ancre d'abord dans cette réalité de la mort, cette réalité de la mort sans laquelle il ne saurait y avoir de résurrection. Le christianisme, du moins celui de Jésus – si cela a un sens – n'est pas une religion pour Bisounours.

Le Christ n'offre aucun compromis avec la réalité de la vie et de la mort ; Jésus n'est pas un comprimé d'aspirine. Il faut d'abord rendre la mort à la mort pour prêcher la résurrection. Jésus est mort en prononçant une prière qui est de l'ordre du cri. Et tout cri est d'abord une forme d'indignation.

Mais là n'est pas le seul intérêt de ce texte. L'évangile de Matthieu ne s'intéresse pas qu'au message légué par Jésus au moment où il pousse son dernier soupir ; il s'interroge également sur ce que nous appellerons sa « réception ». La théorie de la réception est devenue essentielle désormais aux études littéraires ; un texte ne se réduit pas à son contenu, il est aussi tributaire d'une lecture, d'une attente, voire d'une incompréhension, en bref d'une réception. Et ici, dans l'évangile de Matthieu, il y a un fossé entre ce que Jésus dit et ce que l'assistance (appelons-la comme cela) entend. Jésus parle mais on ne l'entend pas, ou plutôt il dit une chose et l'on en entend une autre, et cela en dépit même d'une culture

commune. Son dernier propos, selon Matthieu, est une citation, une citation d'un psaume, le psaume 22, un psaume que tout le monde connaissait puisque les psaumes dans la mesure où ils sont chantés se mémorisent particulièrement bien. Or il y a un curieux phénomène de brouillage là où précisément le message devrait être le plus clair.

Pourquoi mettre de l'incompréhension dans la compréhension elle-même ? Les contemporains de Jésus étaient-ils sourds ? Durs d'oreille ? Cet évangile est désormais écrit à l'usage des sourds et des malentendants... Mais ne sommes-nous pas tous des sourds et des malentendants. C'est là une constante en tout cas de l'évangile de Matthieu qui déclare au chapitre 13, v.13-15 : « C'est pourquoi je leur parle en paraboles, parce qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent ni ne comprennent. Et pour eux s'accomplit cette prophétie d'Ésaïe : vous entendrez de vos oreilles, et vous ne comprendrez point ; vous regarderez de vos yeux, et vous ne verrez point. Car le cœur de ce peuple est devenu insensible ; ils ont endurci leurs oreilles, et ils ont fermé leurs yeux, de peur qu'ils ne voient de leurs yeux, qu'ils n'entendent de leurs oreilles, qu'ils ne comprennent de leur cœur, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse ».

Aux sourds et aux malentendants, il faut évidemment associer les aveugles et les mal voyants pour utiliser la litote actuelle. Ce peuple qui n'entend pas, c'est évidemment Israël pour Matthieu. Nous connaissons tous la synagogue aux yeux bandés de la cathédrale de Strasbourg, mais nous souhaiterions compléter en ajoutant que ne pas entendre ou ne pas voir sont le propre de l'Église.

J'ai choisi de terminer sur ce passage de Matthieu 27 mon *Histoire de la Réforme protestante* écrite pour les éditions Perrin. Pourquoi ? Parce que l'on peut en tirer d'une certaine façon une leçon interprétative ; loin d'être simplement anecdotique, je propose de voir dans ce malentendu un épisode fondateur et une mise en garde.

L'évangile de Matthieu, au moment où il rapporte la mort de Jésus sur la croix, laisse percer une étrange ironie, dont on a rarement relevé le caractère énigmatique.

Étrange scène que ce quiproquo : Jésus s'adresse à Dieu, mais les hommes ne l'entendent pas et croient qu'il supplie Élie. Mais ni Élie ni Dieu ne viennent le sauver. Et le Christ meurt après avoir entonné le psaume 22 : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » que nul n'a semblé entendre ou comprendre.

Pourquoi situer cet acte manqué au moment le plus pathétique du récit ? Quelle est la fonction de ce leurre dans un texte qui, dès que l'on s'en approche, suscite autant d'interrogations qu'il paraît fournir de réponses ?

La Réforme protestante se fonde sur ce quiproquo ; elle s'inscrit en faux contre l'image que l'Église officielle a donnée du crucifié et du ressuscité. Christ crucifié, Christ ressuscité : l'hymne solaire de l'épître aux Philippiens a rendu compte mieux qu'aucun autre texte de ce double mystère de l'abaissement et de l'élévation :

après s'être humilié lui-même « jusqu'à la croix », le Christ n'a-t-il pas été « souverainement élevé par Dieu » (Philippiens 2, 9) ?

L'épisode fondateur : n'est-ce pas l'Église, cette assemblée des pécheurs et des rachetés – *simul justus et peccator* avait rappelé Luther – qui voit sans voir et qui entend sans entendre ? À ce titre le gigantesque acte manqué de Matthieu 27 – comme aurait dit le bon docteur Siegmund – nous signale qu'il y a une part incompressible de perte dans toute transmission et dans toute réception. À partir de là le temps de l'Église, ce temps du salut, ce temps de grâce comme on disait autrefois, est aussi celui du malentendu, d'un malentendu persistant. Le temps de l'Église est à la fois le récit d'une perte et d'une trahison.

C'est précisément là que l'aventure réformatrice prend tout son sens puisqu'elle part de l'idée qu'il faut retrouver par-delà les siècles le message caché, le message enfoui, le message trahi, abandonné, absurdement caricaturé par l'Église, par les Églises. Les Églises qui transmettent le message le cachent et le dissimulent en même temps, elles se l'approprient, elles l'enclosent.

Où donc est la sagesse ? Comment se manifeste-t-elle ? Par l'indignation. La sagesse est dans la folie – et la folie est sagesse à son tour. Tel est, vous le savez tous, l'un des principaux enseignements de l'apôtre Paul.

C'est là que je souhaiterais faire intervenir un autre personnage, Érasme de Rotterdam, et son *Éloge de la folie* au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Si Érasme n'est pas un protestant, pas même un protestant qui s'ignore, si l'on ne risque pas de l'apercevoir au Foyer de l'âme ou au temple de l'Oratoire, il n'en dresse pas moins un implacable réquisitoire quelques années avant les 95 thèses de Luther contre l'Église de son temps.

Rédigée en Angleterre dans la résidence londonienne de Thomas More, l'*Éloge de la Folie*, allait paraître à Paris deux ans plus tard, en 1511 chez Gilles de Gourmont. Mais sa composition comme son contenu renvoient nettement aux aspirations insensées du début du règne d'Henri VIII, sorte de parangon du prince attendu par les humanistes, avant de se transformer en tyran. L'œuvre n'était-elle pas littéralement *Moriae encomium* ou « éloge de More » au prix d'une savante anagramme, mêlant l'anglais, le grec et le latin ? Le latin macaronique, truffé de mots grecs, allait trouver son défenseur en More qui observera que, depuis saint Jérôme, les auteurs chrétiens n'avaient pas manqué de mélanger les différentes langues de l'Antiquité. Le métissage culturel n'est-il pas l'une des origines du christianisme ? L'*Éloge de la Folie*, véritable manifeste de la génération montante, associait pour l'éternité les deux noms, celui de son auteur, Érasme, et celui de son dédicataire, Thomas More. Érasme considérait que le livre devait beaucoup à More et à son soutien : « Il me détermina, affirma-t-il, à écrire l'*Éloge de la folie*, c'est-à-dire à faire danser un chameau. » Formule pleine d'humour. Le chef-d'œuvre d'Érasme,

ou du moins le plus célèbre de ses écrits, fut directement inspiré par More, et l'on y sent l'air de liberté que les deux amis respiraient en Angleterre, sous la protection de son jeune roi.

Érasme évoque la composition de l'*Éloge* : « J'étais descendu [...] à mon retour d'Italie chez mon ami Morus ; un mal de reins me retenait depuis plusieurs jours à la chambre ; et ma bibliothèque n'était pas encore arrivée. Eût-elle même été là, que la maladie ne me permettait pas de me livrer ardemment à des travaux sérieux. » L'un des plus grands textes de la Renaissance naquit ainsi d'un « mal de reins » et de l'amitié virile entre More et Érasme. Érasme était suffisamment fou pour le croire. Ou pour le donner à penser. Directement issu du cénacle humaniste, l'*Éloge* est représentatif de l'atmosphère de liberté et de débordante affection qui caractérisait le début du règne d'Henri VIII. Il convient de dire quelques mots de ce texte qui traduit assez bien les attentes des deux amis. More, futur auteur de l'*Utopie*, est le bien-aimé lointain auquel on se confie. J'avais eu l'occasion de présenter mon livre sur Thomas More au Foyer de l'âme il y a quelques mois...

La dénonciation de la folie se heurte toujours en filigrane à la définition de la sagesse. La folie est le double redouté de la Raison. « La sagesse ne crie-t-elle pas ? », s'était exclamé le livre des Proverbes dans la Bible. Qui est fou, qui est sage ?, reprenaient en cœur Érasme et Thomas More. « Je sais tout le mal qu'on peut dire de la Folie même chez les fous », entonnait l'*Éloge*. Nous ne savons plus même ce que sont les fous. Depuis l'invention de la clinique, la folie a perdu une partie de sa fascination ; elle s'inscrit dans un espace séparé, départageant le sain du pathologique. Le fou au XVI<sup>e</sup> siècle était encore prophète, on lui demandait de tenir un discours inspiré sur les hommes et sur les choses. Comme au Moyen-Âge, les rois admettaient un fou à leur côté, chargé de dénoncer la faiblesse des hommes. Shakespeare, une cinquantaine d'années plus tard, fit un usage fréquent des fous dans son théâtre.

Le fou est un spécialiste des mots. Son répertoire est large, des devinettes aux histoires en passant par les chansons et autres sarcasmes. Sa liberté d'expression est immense : on peut tout dire sous le déguisement d'un fou. L'*Éloge de la Folie* n'est-elle pas à sa façon « miroir au prince », destiné à édifier et à instruire dans la tradition médiévale ? Mais le miroir en question est ici moins une description du prince idéal qu'un prisme grossissant chargé de dénoncer toutes les imperfections, tous les manquements de l'Église par rapport à l'idéal évangélique qu'elle proclame pour le bafouer, le renier et le trahir aussitôt. L'auteur lève un coin du voile : de façon réflexive, le discours sur la folie est aussi un discours tenu par la folie. « C'est la folie qui parle », informe-t-il son lecteur. C'est la folie qui parle ? Oui, mais c'est aussi la folie qui parle d'elle-même, la folie qui se prend pour objet. La folie prononce son propre éloge. Il ne s'agit pas tant de tenir un discours pour ou contre la folie que de mettre dans la bouche même de la folie des paroles de vérité, destinées à vaincre les apparences. Or, cette folie se trouve au milieu des choses saintes, la prosopopée revêt ici un caractère quasi blasphématoire. « Pour abréger, déclare l'auteur vers la fin de son ouvrage, la religion chrétienne paraît avoir une réelle parenté avec une certaine folie et fort peu de rapport avec la sagesse. » Qu'est-ce à dire ? Comment après avoir dénoncé la folie en vient-on à recommander désormais son usage ?



Dans ce savant jeu de miroirs, le faux était encore chargé de dire le vrai. La sagesse et la folie renvoyaient l'une à l'autre. « Je crois avoir loué la folie d'une manière qui n'est pas tout à fait folle », se vantait Érasme. Dans l'Europe du Nord-Ouest, entre Rhin et Tamise, le thème de la folie renvoyait à un vieux fond populaire de fêtes, de mascarades et de libations carnavalesques, de nourritures un peu grasses et de kermesse votive. Éloge de la Folie ? La formule est elle-même ambiguë. Érasme revendique le tour désinvolte de l'entreprise, fondée sur une coïncidence entre le nom de More et le mot grec pour la démence, *moria*. « Voulant donc m'occuper à tout prix, et les circonstances ne se prêtant guère à du travail sérieux, j'eus l'idée de composer par jeu un éloge de la Folie. » Et plus bas : « J'ai pensé d'abord à ton propre nom de Morus, lequel est aussi voisin de celui de la folie, *moria*, que ta personne est éloignée d'elle. » La coïncidence retenue ici n'a aucun caractère descriptif ; il ne s'agit pas de faire de More un aliéné. Il s'agit simplement d'un « amusement » ou encore d'une « forme de plaisanterie ». Et l'évocation de la comédie latine ou des poèmes satiriques du Grec Lucien est destinée à rassurer More sur le caractère inoffensif de ce divertissement littéraire. Toute une génération put lire dans l'Éloge sa propre exaspération devant les abus du clergé ou les outrances d'une civilisation chrétienne imprégnée de violence et de fureur. « L'Église chrétienne, affirmait l'humaniste, a été fondée par le sang, affermie par le sang, accrue par le sang. » Comment la douce philosophie du Christ, sa sagesse, son humanité avaient-elles pu engendrer autant de monstruosité ?

La sagesse chrétienne est paradoxale : elle est folie, « folie de la croix », ainsi chez saint Paul dans la deuxième épître aux Corinthiens. « Je parle comme si j'étais devenu fou, mais vous m'y avez obligé », avait déclaré l'apôtre. Érasme paraphrase ainsi cette sentence : « Je parle en fou sachant bien que c'est le privilège des fous de proclamer seuls la vérité sans choquer. » Le terme couramment utilisé par l'apôtre est précisément le grec *moria* que reprend Érasme. Conformément à une tradition médiévale qui trouve dans le théâtre de Shakespeare l'un de ses représentants tardifs, le fou, l'aliéné, l'autre absolu, est celui qui dit le vrai. Beau sujet de méditation en vérité.

*Le temps de l'Église, temps du malentendu par Bernard Cottret le 19 janvier 2014*

## TEMPS DES PHILOSOPHES ET TEMPS DES RÉCITS RELIGIEUX

par Jean-Pierre Cléro

« Les disciples s'approchèrent de lui et lui dirent : pourquoi leur parles-tu en paraboles ? Il répondit : À vous il est donné de connaître les secrets du royaume des cieux mais à eux cela n'est pas donné ; [et si] c'est en paraboles que je leur parle, [c'est] parce qu'ils voient mais [qu']ils ne voient pas, [qu']ils entendent mais [qu']ils n'entendent pas et [qu'] ils n'ont pas d'intelligence ».

Matthieu, 13, 10-13.

« La religion ne consiste pas, contrairement à l'opinion courante, à croire, estimer et admettre par oui-dire et sur l'assurance d'autrui, parce qu'on n'a pas le courage de le nier, qu'il existe un Dieu ; car ceci est une superstition [...]. Mais la religion consiste à voir, avoir et posséder Dieu directement, en notre propre personne et non en une autre, au moyen de notre propre œil spirituel et non celui d'un autre. Or ceci ne se peut que grâce à la pensée pure et indépendante ; car cela seul fait de nous une personnalité ; et ceci seul est l'œil auquel Dieu peut se découvrir. La pensée pure est elle-même est l'existence divine ; et inversement, l'existence divine dans son immédiateté n'est autre que la pensée pure ».

Fichte J. G., *Initiation à la vie bienheureuse*,  
Aubier, Montaigne, Paris, 1944, p. 117-118.

Il y a quelques mois, le jeune mathématicien Villani, qui a reçu la médaille Fields pour la création de deux théorèmes, a écrit un livre intitulé *Théorème vivant*, qui est le récit de la découverte de son second théorème, dont on peut dire qu'il inclut et symbolise une réflexion sur le temps, sur la flèche du temps, sur la réalité de son irréversibilité et sur son existence, non pas seulement comme une idée conçue par celui qui considère les choses mais comme étant interne au développement même des choses. Le livre est étrange parce que, en dépit de l'ampleur des thèmes que je viens de citer, il ne comporte expressément que d'infimes détails de philosophie et se tait presque totalement sur les implications religieuses de ce qu'il dit, alors même que quiconque ne méconnaît pas totalement la Bible reconnaît, dans son propos, des allusions à peine cryptées au Nouveau Testament. Ainsi est-il, dans le livre du mathématicien, fréquemment question de *miracles* qui ne sont certes pas désignés par ce nom mais qu'il faut pourtant se garder d'entendre en un sens trop métaphorique et prendre pour ainsi dire à la lettre. Chacun connaît la parabole du paralytique qui guette dans la piscine de Béthesda un froissement de l'eau, encore qu'aucun signe visible ne l'ait déclenché<sup>1</sup>. Or on trouve une explication ou, du moins, un pendant, de ce phénomène miraculeux dans une équation que Villani prend soin de nous traduire dans la langue vernaculaire : « Imaginez : vous vous promenez en forêt par une paisible après-midi d'été, vous vous arrêtez près d'un étang. Tout est calme, pas un souffle de vent. Soudain, la surface de l'étang est prise de convulsions, tout s'agite dans un formidable tourbillon. Et puis, après une minute,

<sup>1</sup> Jean, V, 1-16.

tout est calme à nouveau. [...] Le paradoxe de Scheffer-Shnirelman, certainement le résultat le plus surprenant de toute la mécanique des fluides [qui repose sur l'équation d'Euler], prouve qu'une telle monstruosité est possible, du moins dans le monde mathématique » (p. 98). La parole de Jean rencontre étrangement celle du mathématicien ; est-ce pur hasard ? Ou peut-on faire l'hypothèse qu'elle reçoit de celle-ci une caution singulière qui n'est toutefois pas sans nécessité, quand bien même ce ne serait pas pour les raisons qu'imaginait l'évangéliste ?

Si ce texte est frappant, c'est parce qu'il pose, de façon peu commune, ici sur ce qui pourrait apparaître comme un léger détail, la question des rapports entre un discours rationnel, celui que sont censés tenir les mathématiciens ou les philosophes, fût-il fort éloigné du bon sens et de l'imagination ordinaires, et le discours que d'aucuns tiennent pour irrationnel – soit pour le défendre à ce titre, soit pour l'accabler – qui est celui de la religion, surtout quand il se met à relater des phénomènes très improbables et miraculeux. La tâche de la philosophie, plutôt que celle des mathématiques qui n'ont pas lieu de se soucier de ce type de recherche, pourrait précisément être de se demander si les accords, à première vue hasardeux, entre les discours rationnels et les discours religieux, parfois fort téméraires du point de vue de la raison, n'ont pas leur nécessité ou s'ils ne sont que fortuits et ne méritent guère qu'on s'y arrête et qu'on leur accorde la moindre attention. La façon dont il est traité du temps dans les récits religieux – nous nous en tiendrons ici arbitrairement à quelques textes de la Bible – et dans les démonstrations mathématiques nous semble propice à quelques pas en direction d'une telle recherche. Le choix du thème du *temps* n'est évidemment pas un hasard, puisque le feuilletage très complexe de la notion de *temps* est en affinité avec le feuilletage du langage dans lequel le mathématique – le scientifique, pour aller vite –, le philosophique et le religieux puisent leur nécessité. Car la religion n'est pas, plus que la mathématique ou la philosophie, un accident du verbe : elle puise sa nécessité, comme les deux autres activités, aux entrailles du langage<sup>2</sup>. Nous voudrions en esquisser la démonstration à propos de quelques aspects du temps qui sont l'occasion de nœuds profonds entre ces diverses structurations du langage. Qu'est-ce que le philosophe peut apprendre du temps en lisant des textes de la Bible, laquelle n'est pas directement écrite pour l'instruire ? Peut-il apprendre autant en la lisant qu'en s'instruisant auprès de Galilée, de Newton, de Leibniz, de Boltzmann, d'Einstein ou de Villani ? Et comment peut-il devenir plus riche d'un contenu qui ne lui serait pas donné par le biais de la mathématique, de la physique ou de la biologie ?

I. Certes il ne s'agit pas de tirer de la Bible une définition du temps qui viendrait s'ajouter à toutes les définitions dont les philosophes disposent déjà, par Aristote qui disait du temps qu'il était le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ; par Saint Augustin qui avait plus nettement rapporté le temps à l'âme en faisant de lui la distension de l'âme à partir du présent, en direction de l'avenir et du passé ; par Leibniz qui voyait dans le temps une relation imaginaire et sans existence réelle entre les phénomènes ; par Kant, qui traitait le temps comme une forme a priori de

---

<sup>2</sup> Pour reprendre une expression chère à Bentham.

la sensibilité ; par Hegel qui disait du temps qu'il était le concept même étant là. La liste n'est évidemment pas exhaustive et elle permet déjà toutes sortes de variations. Ce n'est donc pas sur le terrain des philosophes qu'il faut attendre l'enseignement de la Bible. Et, à chaque fois que les philosophes ont prétendu tirer directement leur enseignement de la Bible pour en recevoir des conseils, des recommandations, ou des confirmations de méthode, comme dans le fameux texte tant cité de la Sagesse (XI, 21) – selon lequel Dieu a tout fait en nombres, mesures et poids, ou en poids, nombres et mesures –, ils ont donné lieu au spectacle comique de prendre et reprendre le texte en faisant varier l'ordre des trois termes grâce aux six possibilités qui leur étaient laissées et en fonction de la méthode qu'ils voulaient promouvoir. Leur humilité n'était que feinte et ils visaient surtout, grâce à une coïncidence obtenue plus ou moins frauduleusement, à ébahir celui qu'il s'agissait d'édifier en même temps qu'il s'instruisait en mathématiques. Restait à savoir si le mathématicien recherchait par là la caution de l'Écriture en obtenant une sorte de supplément de sanctification de ses démonstrations ; ou s'il voulait, faisant d'une pierre deux coups, établir que ce qui était donné par le texte religieux comme quelque chose qui était à croire pouvait prendre un autre statut, beaucoup plus consistant aux yeux de la raison.

C'est toute l'équivoque de ce qu'on a appelé, depuis des siècles, tantôt pour l'appeler de ses vœux, tantôt pour la rejeter, la *religion naturelle*, comme s'il s'agissait de faire le tri, dans le religieux même, entre ce qui est acceptable aux yeux de la raison et qu'elle peut, par conséquent, conserver et cultiver, et ce qui ne l'est pas et doit, par conséquent, être rejeté. Cette lecture en forme de crible, effectuée par la philosophie qui défend et revendique les droits de la raison, conduit aussi souvent à l'émerveillement de la coïncidence (qu'elle n'explique toutefois pas et dont elle se contente de jouir) qu'à la dénonciation hostile, voire à la simple correction prétendument utile.

Pour donner un échantillon d'agacement philosophique devant le religieux, nous pouvons prendre l'exemple du père de l'utilitarisme, Bentham, qui, dans un texte violemment anti-paulinien, s'en prend à l'antéchrist et au faussaire qu'était à ses yeux Saint Paul et montre comment, en brouillant ou en effaçant les données spatio-temporelles précises d'un récit, le fameux apôtre fabrique frauduleusement du religieux ; c'est ainsi que « en ce temps-là » remplace une datation précise et que les localisations les plus évasives prennent alors la place des déterminations spatiales qui, à la condition qu'elles soient précises, mériteraient quelque crédit. La substitution d'un traitement frelaté de l'espace et du temps à une topologie spatio-temporelle plus rigoureuse permet au religieux d'usurper, en pratiquant la singularité événementielle propre au récit, l'universalité ou la nécessité, obtenues par simple effacement des repérages précis, lesquels doivent être exigés pour obtenir un crédit justifié. Le philosophe a beau jeu de dénoncer une universalité frelatée qui préfère, à un travail obtenu à partir du singulier, le tour de passe-passe syntaxique qui gomme la précision et qui tente d'illusionner en faisant mensongèrement passer pour générales des idées seulement vagues. Mais chacun comprendra aussi que ce n'est pas en redressant des torts et en infligeant des leçons que la philosophie risque d'apprendre grand-chose du religieux, comme elle s'instruit – puisqu'elle n'a pas de

contenu propre – de toutes les autres activités de culture, qu'elles soient sciences, droit, éthique, arts et techniques. C'est quand la philosophie vient se heurter à la spécificité et à l'irréductibilité religieuses qu'elle peut en faire son miel comme elle le fait en inspectant les démonstrations, les textes de droit, les œuvres d'art et les us et coutumes des hommes. Mais y a-t-il, en religion, de tels points qui résistent à l'acuité de l'analyse philosophique et comment la philosophie peut-elle, en restant philosophie, se les accaparer, tout en demeurant loyale avec la reconnaissance de la spécificité du lieu où ils se sont produits ?

II. Il faut convenir qu'on est un peu déçu lorsque, consultant les index de la Bible, on cherche à dresser la liste ou le répertoire des endroits où le temps est substantivé. Ils sont relativement peu nombreux, ne donnent pas lieu à une réflexion directe et essentielle du style de celle que l'on peut trouver dans le quatrième livre de la *Physique* d'Aristote, au Livre XI, chapitre XXVI des *Confessions* de Saint Augustin, dans la *Correspondance* de Leibniz avec Clarke, dans l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, ou dans les pages de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le plaisir que l'on peut ressentir à regarder de près les occurrences du terme de *temps* dans la Bible tient aux écarts que font ces textes par rapport à ce qu'un lecteur de philosophie du XXI<sup>e</sup> siècle attend sur la question du *temps*. C'est avec une souveraine négligence des questions qui obsèdent les philosophes depuis le XVII<sup>e</sup> siècle au moins jusqu'à nos jours, à savoir si le temps est subjectif ou objectif, s'il est réel ou seulement idéal, s'il a une existence ou s'il est une fiction comme l'est le nombre, que l'*Ecclésiaste* fait varier les paires de termes dont des temps seraient les pivots : « Il y a un moment pour tout, un temps pour chaque chose sous le ciel ; un temps pour mettre au monde et un temps pour mourir, ... »<sup>3</sup>. Ce qui émeut dans cette étrange ritournelle sur le temps que nous savons presque tous par cœur comme un air familier, c'est la preuve écrasante qu'elle apporte que l'on peut parler du temps avec pertinence sans mettre en œuvre les catégories du *sujet* et de l'*objet* qui ont paru si fondamentales aux philosophes modernes et contemporains, pour ne rien dire de ceux du passé et de l'Antiquité : n'est-ce pas l'âme qui, chez Aristote lui-même, compte le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ? Ou faut-il penser que le nombre est intrinsèque au mouvement et qu'il y serait quand bien même il n'y aurait point d'âme pour le compter ? Le bain de jouvence que prend l'esprit en lisant l'*Ecclésiaste* réside dans l'éloignement, ou dans l'ignorance, la joyeuse et docte ignorance, que ses auteurs manifestent des problèmes qui nous inquiètent et qui ne sont peut être ni aussi pertinents ni aussi fondamentaux qu'ils nous apparaissent. On peut faire de la saine éthique et de la saine ontologie en dépassant beaucoup ces catégories

<sup>3</sup> *Ecclésiaste*, 3, 1-8 : « un temps pour planter et un temps pour arracher ce qui a été planté ; un temps pour tuer et un temps pour guérir ; un temps pour démolir et un temps pour bâtir ; un temps pour pleurer et un temps pour rire ; un temps pour se lamenter et un temps pour danser ; un temps pour jeter des pierres et un temps pour ramasser des pierres ; un temps pour étreindre et un temps pour s'éloigner de l'étreinte ; un temps pour chercher et un temps pour perdre ; un temps pour garder et un temps pour jeter ; un temps pour déchirer et un temps pour coudre ; un temps pour se taire et un temps pour parler ; un temps pour aimer et un temps pour détester ; un temps de guerre et un temps de paix ».

prétendument fondamentales que sont le *sujet* et l'*objet*, et en s'ouvrant à une pluralité d'oppositions qui pullulent et nous sortent d'une quête assez morose qui passe pour conceptuelle, non pas parce qu'elle est plus rigoureuse ou mieux choisie, mais parce qu'elle est la seule avec sa grappe de questions subsidiaires qui se soit posée de préférence à la conscience philosophique. Le texte biblique donne au philosophe – je ne sais s'il faut dire métaphoriquement – une foison de termes concurrents qui le préservent d'imaginer que le seul accès conceptuel au temps consiste à se demander s'il appartient à l'âme ou aux choses.

Il y a plus à dire sur le temps pris substantivement, comme il l'est quelquefois dans la Bible. Il arrive aux auteurs de plusieurs de ses livres de parler du temps comme d'une durée dont il est possible d'exprimer la quantité, à travers une étrange symbolique. On trouve en effet chez Daniel et dans l'Apocalypse, l'expression énigmatique d' « un temps, des temps et de la moitié d'un temps », répétée à trois reprises au moins<sup>4</sup>. L'expression frappe par la difficulté de se la représenter et par l'insistance néanmoins d'une sorte de décomposition numérique en une unité, ses multiples et une fraction. Mais si étrange que soit l'expression et si difficile soit-il de se la représenter, elle nous fait aussitôt penser que notre conception moderne du temps n'est pourtant pas moins énigmatique dans sa symbolique. Que l'on songe à la loi de la chute des corps de Galilée, qui est la loi la plus simple – si ce n'est tout à fait la première – de la physique « moderne » : on ne saurait avoir une représentation autre que symbolique d'un espace qui, parcouru par un corps en chute libre, se trouve être fonction d'une accélération et d'un carré des temps. Que d'obscurité en cette loi qu'il est pourtant facile d'écrire et avec laquelle il est si aisé de travailler ! Si les penseurs qui ont essayé de penser le temps ont fini par avouer l'opacité de sa représentation, comment saurions-nous avoir une intuition aisée – une *conception*, une *figuration* – de ce qu'est le carré des temps ? Si fine et rigoureuse soit-elle dans l'organisation qu'elle permet des phénomènes qui m'apparaissent, elle ne saurait solliciter quelque croyance immédiate ; pas davantage en tout cas que l'énigmatique expression de Daniel et de l'Apocalypse. Et nous serions tout à fait du parti de Berkeley lorsque, réfléchissant sur les mathématiques et la physique de son temps, il jugeait fort déplacées les accusations d'obscurité adressées par les athées au nom de la rigueur scientifique, contre la théologie. Certes l'argument de l'évêque anglican a ses limites, car ce n'est certainement pas en rivalisant d'obscurité qu'on est le plus convaincant. Toutefois il nous faut admettre que l'enracinement dans les symboles des deux côtés, scientifique et religieux, leur appartenance aux entrailles du langage, n'exigent nullement de part et d'autre la clarté de la représentation.

III. Mais le véritable travail du temps dans la Bible ne se tient pas dans les occurrences du substantif « temps » ; dans le grec des apôtres, le temps est d'abord lié au travail des verbes et à celui des propositions dans les étranges récits qui nous sont proposés de la vie du Christ. C'est à leur mode d'être dans le temps et à leur façon de produire une temporalité ou un tissu temporel que nous voulons nous

---

<sup>4</sup> Daniel, 7, 25 ; 12, 7. Apocalypse, 12, 14.

arrêter, pour montrer que le temps est *moins* un objet auquel le verbe se réfère que ce qui intrique ses feuilletages aux multiples feuilletages du langage ; car, outre les désinences des verbes qui, par ce que les grammairiens appellent les modes et les temps, projettent leur lecteur dans le passé, dans le futur, dans le futur antérieur, dans le conditionnel et toutes leurs combinaisons, par le simple ajout ou retrait d'un ou de quelques phonèmes<sup>5</sup>, ce qui se donne comme un récit des événements, des actions et des discours de la vie et de la mort du Christ en dit beaucoup plus long – quoiqu'indirectement – sur le temps que l'usage très direct du substantif, fût-il original.

Le travail des propositions modifie ce dont elles parlent, le transforme et paraît se mettre à l'unisson d'un feuilletage comparable du côté de ce à quoi il se réfère (du référent) et qui n'est pas moins un feuilletage symbolique que lui-même. Si je dis « je vois telle chose », je ne me réfère pas au même objet que si je dis « je verrai » ou « j'ai vu » ou « j'aurai vu telle chose ». Si ces propositions deviennent elles-mêmes objets d'autres propositions « je pense avoir vu » ou « je pense que je vois » ou « j'ai des raisons de penser ou de croire que telle chose s'est passée », le langage que je lis ou que j'entends déplace à chaque fois l'objet dont il parle, prenant le premier objet – si tant est qu'il y en ait un – dans les plis que je lui fais subir ou plutôt que la syntaxe lui fait subir et qui deviennent les véritables objets du discours que je tiens. Le temps se feuillette de même, si ce n'est – par je ne sais quelle harmonie préétablie – au même rythme que les propositions, du moins de façon analogue, par le filtrage de ce qui n'est plus – par les *Abschattungen*<sup>6</sup> auxquelles il donne lieu – qu'allusion à des événements ; les deux filtrages, celui des propositions qui s'enchevêtrent et celui des temps ne font pas que se correspondre en une impossible coïncidence, mais ils s'entremêlent aussi, le verbe étant pris dans les plis du temps tandis que ceux du temps sont suscités par ceux du verbe, en un recouvrement en droit indéfini, qui, pourtant, donne lieu, dans le Nouveau Testament, à quatre récits achevés et concourants sinon toujours concordants<sup>7</sup>.

Ces récits commencent par la fin, en ce sens que leurs auteurs connaissent le terme de leur récit. On dira que c'est le lot de toutes les narrations car on ne connaît pas d'auteur qui lancerait ses lecteurs dans un récit dont il ne connaîtrait ni n'aurait rédigé la fin. Mais la caractéristique des évangiles est que la fin est portée par le texte dès ses premières lignes et que le poids de cette fin transforme le récit de la vie du Christ en un *accomplissement*, assumé consciemment et délibérément par son acteur principal, d'une parole qui n'est pas la sienne<sup>8</sup>. Tous les actes et tous les discours de cet agent central sont les performances d'une personne qui sait

---

<sup>5</sup> Ces temps sont exactement l'équivalent pour l'espace de ces obliques qui, en perspective, valent pour une profondeur dans un dessin, une gravure, une peinture, qui opposent le réalisme du premier plan qui se distribue selon la hauteur et la largeur aux constructions idéales qui figurent l'éloignement des objets par rapport au premier plan du tableau.

<sup>6</sup> Dont parle Husserl dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps* ; et Merleau-Ponty après et d'après lui.

<sup>7</sup> Ceux de Matthieu, Marc, Luc et Jean.



comment les choses vont tourner et dont les récits de la vie et de la mort sont écrits par des auteurs qui savent comment les choses ont tourné et qui, en témoignant, cherchent à comprendre ce qui s'est passé. Si on laisse de côté la dimension proprement théologique d'une promesse qui se remplit, celle du Royaume des cieux, on ne peut pas s'empêcher de confronter ce schéma temporel à la mise en scène du temps proposée par Diodore Cronos quand, au IV<sup>e</sup> siècle avant J. C., il s'interroge sur la possibilité de tenir pour vraie la prédiction d'un événement qui n'a pas eu lieu, qui donc se révèle fausse mais n'en demeure pas moins susceptible d'être tenue, sinon pour vraie, du moins pour valide, compte tenu des éléments d'informations que le discoureur possédait au moment où il se livrait à cette prédiction. Nous ne suggérons nullement que le temps des évangiles est celui d'une fatalité à laquelle Diodore Cronos échappe dans son paradoxe ; nous nous sommes toujours demandé et nous nous demandons encore si le Christ n'aurait pas pu échapper à son horrible mort et, de la même façon, si Pierre aurait pu échapper à son triple reniement et Judas à sa trahison ; encore que, dans les deux derniers cas, il s'agisse de la tragédie du péché qui est vécue comme s'il était impossible d'y échapper par la seule volonté des acteurs. Nous lisons ces textes bibliques comme une réflexion sur les conséquences des actes du juste, dans un enchevêtrement de circonstances particulières certes, qui font que la possibilité de mourir est inscrite dans un engagement sans faille de justice, ou dans l'exercice risqué de l'amour du prochain<sup>9</sup>. La temporalité des évangiles est celle d'un conséquentialisme réfléchi de quatre points de vue différents<sup>10</sup>. Du moins la lisons-nous ainsi et nous instruisons-nous d'elle de cette façon.

On aura compris que je ne lis pas le texte biblique comme la figuration de l'exemplarité de Jésus Christ qu'il s'agirait d'imiter. Je ne crois, pas plus que Kant, à la valeur de l'imitation en morale ou en éthique. Les circonstances de l'action sont tellement singulières et variées qu'elles ne laissent aucune chance à l'imitation. Mais, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que ni le Nouveau Testament ni l'Ancien d'ailleurs ne comprennent des exemples ; loin d'être des livres d'exemples, lesquels sont, par la profusion de leurs circonstances, toujours trop singuliers pour que nous en apprenions quelque chose, les textes bibliques, anciens ou nouveaux, offrent plutôt des « expériences de pensée »<sup>11</sup>, qui stylisent les situations de telle sorte qu'elles n'en font ressortir que quelques caractères, nous situant délibérément dans des positions et postures existentiellement impossibles et imprenables, mais aussi nous enseignant

---

<sup>8</sup> On connaît l'expression du Christ selon laquelle son temps n'est pas encore venu (*Jean*, 7, 6) ou selon laquelle son temps est proche (*Matthieu*, 26, 18). L'expression des « temps qui ont été accomplis » est utilisée par Paul dans l'Épître aux Galates, 4, 4.

<sup>9</sup> Nul n'a dit que prendre pour règle l'amour du prochain conduisait fatalement au bonheur de celui qui la fait sienne.

<sup>10</sup> Matthieu n'a pas la même perspective et appréciation que Jean ; Marc que Luc ; etc.

<sup>11</sup> Sur le modèle de « qu'est-ce qui se passerait si ? », question suivie de l'énoncé de conditions qui ne sont pas directement compatibles avec l'existence, quoiqu'elles jettent une lumière particulière sur l'existence.

sur l'existence à partir d'elles. Ces expériences de pensée peuvent prendre une tournure des plus cocasses lorsque, par exemple, on imagine un dialogue entre des personnages de l'autre côté de la balance de l'existence, comme eût dit Pascal<sup>12</sup> et que ces personnages se livrent à des pesées dont il n'est que trop clair que la portée n'a de sens qu'en cette vie plutôt que dans l'empire des morts, comme il est plus que suggéré en Luc dans la parabole du riche et du pauvre Lazare<sup>13</sup>. C'est par son recours aux fictions que le texte biblique en apprend le plus long au lecteur philosophe, si toutefois il requiert que chacun de nous le devienne.

N'imaginons pas que, dès lors que l'on a recours aux fictions, il s'ensuit que la rationalité s'envole à tire d'aile. C'est tout le contraire qui est vrai ; et le travail scientifique, comme l'éthique, si l'on veut bien concéder que l'un et l'autre sont d'authentiques figures de la rationalité, ne fonctionnent jamais qu'en développant des fictions. Je dis bien des *fictions* ; pas des *exemples*, beaucoup trop diffus pour qu'on apprenne quoi que ce soit à travers eux ; pas non plus des *hypothèses* car il n'est pas dit que l'expérience censée les valider permette toujours de trancher la pertinence d'une fiction. Quand je calcule des probabilités je puis me trouver dans la situation d'avoir, sans pécher contre la raison, à tenir pour vrai ce qui se révélera être faux. Je puis ne pas avoir eu tort d'avoir pris en son temps telle décision qui se révélera être une mauvaise décision, ou une décision existentiellement condamnée en tout cas<sup>14</sup>.

**IV.** Il s'ensuit deux remarques sur lesquelles je voudrais terminer mon propos, avant de le conclure de façon plus générale. La *première* est que l'on aurait tort d'opposer les grandes structures mythiques, les grands schèmes symboliques et imaginaires, aux constructions de la raison, lesquelles s'enveloppent volontiers dans les premiers et requièrent les premiers. Ainsi, la raison a moins à se fermer devant les figures de la Bible, qu'à s'en emparer, ici comme partout ailleurs, sans réticence, comme elle use ou construit, dans tous les domaines, des fictions. La *seconde remarque*, qui est voisine de celle-ci mais qui s'en distingue, concerne l'entrelacement feuilleté dont j'ai parlé : celui du temps et du verbe. Les probabilistes savent bien qu'ils peuvent avoir raison à un moment et tort en un autre sans qu'il y ait eu de faute de leur part ; tout simplement parce que le savoir est immanent à l'existence et qu'il n'y a pas de point de vue pour s'élever à la totaliser. Cette conscience de l'immanence du savoir à l'existence, alors même que sa vocation paraît être de la transcender par la stabilité des règles et des lois – fussent-elles probabilistes, comme elles le sont présentement toutes – auxquelles il donne lieu, s'est produite à l'aube même de la science moderne et elle a d'emblée donné

---

<sup>12</sup> « Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile » (Br. 233).

<sup>13</sup> Luc, 16, 19-31.

<sup>14</sup> On remarquera que l'argument pascalien dit « du pari » utilise le schème de Diodore Cronos quand il suggère que, quand bien même on aurait eu tort de miser sur un Dieu miséricordieux, nous n'en aurions pas moins vécu une vie, sinon utile, du moins sans nocivité aux autres ; et que, de ce point de vue, nous n'aurions pas fait un mauvais choix.

lieu au feuilletage de l'existence et du savoir que nous avons esquissé et auquel Galilée a donné le nom de *storia*, d'histoire.

C'est ainsi que, dans la « deuxième journée », l'auteur du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, devisant, par l'intermédiaire de son personnage de Sagredo avec Simplicio et Salviati, met en scène un peintre qui, installé à bord d'un bateau qui transite de Venise à Alexandrie, produit une image sur un tableau, de telle sorte que la pointe de sa plume ou celle de son pinceau décrive un arc qui, aux infinis petits mouvements près, de gauche à droite, de haut en bas, est à peu près parallèle à celui que l'on pourrait tracer sur le globe entre les deux cités. Cette ligne, imperceptiblement modulée autour de la ligne orthogonale qui perce imaginativement le tableau en son centre, est exactement équivalente à celle qui s'étale sur la surface de la toile, comme si elle était la trace de celle-ci. Simplement, la synchronie de la toile condense la diachronie de la trajectoire envisagée de l'extérieur du bateau, sans que l'on ne s'intéresse à son recueil par la toile ou à son dépôt sur elle.

Supposons, dans le droit fil de ce que comprend Simplicio qui substitue spontanément à l'exemple de la peinture, pris par Sagredo, le cas de l'écriture<sup>15</sup>, que la main imaginaire fût celle d'un homme qui écrit, et même – ce à quoi pourrait songer Galilée – celle d'un physicien galiléen écrivant la loi du mouvement en prétendant donner la clé ou la raison de sa relativité. L'écriture de la relativité serait alors, elle-même, soumise à cette condition relative, son symbolisme réintégrant un feuilletage du réel ; ou s'inscrivant à nouveau dans le réel, jouant avec lui en une sorte d'indéfini livre de couches que l'allemand rend si bien par le terme de *Geschichte*<sup>16</sup>. Rien n'empêche en effet que ce mouvement par lequel le symbolisme même tente de fixer le relativisme de tout mouvement soit, à son tour, soumis à cette relativité et pris dans le mouvement même qu'il écrit ; comme la fameuse main d'Escher<sup>17</sup>, qui se dessine elle-même, dessinant la main qui...

Ainsi, la physique est une écriture de lois, mais cette écriture est aussi soumise aux lois mêmes qu'elle écrit ou à un certain nombre de conditions de celles-ci. Là où la loi, dans sa première simplicité galiléenne, risque d'abstraire et de

---

<sup>15</sup> Simplicio ajoute en effet à la métaphore de Sagredo : « Et je pense qu'on pourrait écrire une lettre de la même manière ; les écrivains les plus élégants, ceux qui, pour montrer la souplesse de leur main, sans détacher la plume de la feuille, tracent d'un seul trait, une jolie guirlande faite de mille et mille boucles, arriveraient, s'ils étaient dans une barque qui glisse très rapidement, à ne faire qu'une arabesque de tout le mouvement de leur plume qui, pour l'essentiel, est une ligne droite qui s'infléchit ou s'écarte très peu de la droite parfaite » (p. 193). Cette variation de Simplicio sur un thème sagrédienn est approuvée par les deux autres personnages.

<sup>16</sup> Le français, qui parle d'*histoire*, comme l'italien de Galilée d'ailleurs qui parle de *storia*, relève d'un autre imaginaire que celui des couches et insiste plutôt sur la dimension de récit.

<sup>17</sup> Ou l'œil de la *Dioptrique* de Descartes d'ailleurs, qui est vu en train de voir par un personnage qui le regarde tandis que le lecteur ou le spectateur est lui-même en train de regarder ce jeu de regards.

« décontextualiser », laissant hors d'elle la réelle complexité du monde, l'image galiléenne de l'écriture sur le bateau la « recontextualise » en la réintroduisant dans l'univers complexe dont elle n'a isolé qu'un paramètre.

Galilée indique ici, au moyen de cette fiction imaginaire, qui introduit la symbolique de la loi dans une symbolique supérieure, où ce qu'écrit la loi est objet de son objet, et qui, à ce moment du XVII<sup>e</sup> siècle, ne pouvait pas prendre une autre forme que celle d'une puissante métaphore, pointant une direction que la science prendra par ses propres forces quelques décennies plus tard<sup>18</sup>. Il est curieux que cette métaphore du voyage du peintre en bateau, corrobore parfaitement le propos du *Saggiatore*<sup>19</sup> en paraissant s'y opposer si radicalement d'entrée de jeu. Toute loi se feuillette elle-même en se donnant un dessus (sur lequel seul paraît insister l'image en réintégrant la loi simple dans un monde complexe) et un dessous (car chaque niveau de symbolisation en suppose d'autres qui en paraissent la pulvérisation ou dont il paraît un ensemble plus ou moins disparate de synthèses). Par sa philosophie même, c'est-à-dire par son travail, elle se stratifie ; ce qui est la raison pour laquelle, au prix d'une projection, cette réalité de l'écriture de la physique se donne pour le livre même de la nature. L'intégration dans le tout d'un tableau qui s'adresse à l'œil ne s'adresse plus à l'œil mais à un entendement qui se met à l'unisson du feuilletage d'un livre, c'est-à-dire d'un certain logos qui ne se laisse plus « voir » à proprement parler. La nature peut bien être un livre écrit avec des pages sur lesquels les triangles et les cercles s'adressent encore à l'œil, fût-ce un œil virtuel ou fictif : le feuilletage dissimule ces pages écrites en caractères géométriques. La vision des choses du monde se trouve resituée dans un logos saisissable uniquement par un entendement qui ne jouit pas particulièrement de l'évidence quand il s'agit de nous ressaisir dans une totalité et qui ne s'exprimera bientôt plus que sous des formes algébriques, fort éloignées de toute imitation géométrique.

Mais, dira-t-on, cet enveloppement des lois écrites par des lois qu'elles paraissent désigner dans le réel est, sans aucun doute, cosmique ; qu'a-t-il pour autant de religieux ? Peut-être sommes-nous allés trop vite en le suggérant par ce rapprochement abrupt (et combien scabreux au regard de l'histoire !) des fictions de la Bible avec celles de Galilée. Toutefois, si l'on ne refuse pas au texte de la Bible le qualificatif de *religieux*, on dira que les fictions que nous y trouvons ont cette fonction d'enveloppement du discours rationnel qui peut s'en servir en les enveloppant à son tour en un interminable jeu qui fait le prix de toutes les

---

<sup>18</sup> Dès que la physique admettra que les lois peuvent n'être que probables, qu'elles doivent tenir compte, en elles-mêmes, de la « perturbation » par les instruments dans les phénomènes qu'ils prennent en compte, elle n'aura plus besoin de cette métaphore galiléenne.

<sup>19</sup> « La philosophie est écrite <scritta> dans le très vaste livre qui est continuellement ouvert devant nos yeux – je veux dire l'univers – mais qu'on ne peut lire avant d'avoir appris la langue et s'être familiarisé avec les caractères <caratteri> dans lesquels elle est écrite. Elle est écrite en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques, moyens sans lesquels il est humainement impossible de comprendre un seul mot, sans lesquels on erre en vain dans un obscur labyrinthe » (*Il Saggiatore*. [1623], in *Opere*, vol. VI, 1968, p. 232).

complications de la vie intellectuelle, éthique et esthétique comprises. Nous ne prétendons d'ailleurs pas que cette lecture de la Bible soit la seule possible.

V. Nous suggérons simplement que tout discours scientifique, qui paraît déterminer des phénomènes, ouvre inévitablement d'autres lectures de lui-même ; certes par un feuilletage qui le déplace, le généralise, quand il ne le régionalise ou ne le confine pas, et qui paraît rester dans le mouvement même de la science, mais aussi par des lectures qu'il suscite inévitablement, qui ne sauraient être empêchées en tout cas, alors qu'elles ne sont pas destinées à des traitements internes à la science.

On conçoit ici qu'une place du religieux est possible, tout simplement par impossibilité, pour quelque discours que ce soit, de se refermer sur lui-même. Le religieux est dans l'inévitable ouverture des discours ou, si les discours tendent à se clore sur eux-mêmes, il se tient à leur lisière. Tout discours de connaissance se borde inévitablement de religieux, en raison de l'impossibilité de contenir et de limiter les lectures qu'il est possible de faire de lui. Il ne peut éviter de se donner comme un cas singulier de quelque chose qui pourrait être plus général, ou à l'inverse comme une généralité incontrôlée ; il peut se donner comme un cas parmi d'autres ; il peut se donner encore comme un endroit ou un envers, ce qui laisse toujours supposer un autre côté qui appelle le désir d'être dit ; le discours peut réaliser une sorte de découpe par laquelle il sépare un en deçà d'un au-delà, sans que l'on puisse départager lequel, de l'au-delà et de l'en deçà, doit tirer à lui le réel ; il peut donner lieu à un feuilletage de modalités, comme lorsque, accordant l'existence aux phénomènes, je me mets à considérer cette existence comme seulement possible et contingente, c'est-à-dire comme si elle eût pu être autre, et faire passer ainsi ce que je croyais être le noyau dur de l'existence du côté de l'apparence et de l'évanescence. Tout signe, étant, par la plupart de ses bords, dépourvu de sens, quoiqu'il soit connu comme signe, et qu'il puisse toujours être, par quelques entrées, honoré de sens, se place lui-même au croisement d'une multitude d'usages. Le religieux est la considération du signe à cette croisée de chemins.

Le discours religieux n'est pas un discours différent des autres discours par sa structure, par sa syntaxe ou par sa sémantique ; il n'est pas différent non plus par les objets prétendument transcendants ou qui seraient en quelque sorte directement religieux et auxquels il se référerait de façon privilégiée. Il tient au mode de lecture qui vient combler ou qui prétend, non sans titres d'ailleurs, venir combler ce qui a été ouvert sous la forme d'un vide autour de la signification qui s'est donnée d'emblée ou qui a été apportée comme positive. Il est ce qui vient ou ce qui se donne comme venant audacieusement de l'autre côté ; il prend le contre-pied de la lecture ordinaire ou il se donne comme résultat d'un mouvement qui a pris ce contre-pied, affirmant une justice ou une vérité à contre-courant de celle qui est ordinairement affirmée : c'est ainsi que le semeur des paraboles sème à tout vent, sans la précision méticuleuse du semeur paysan qui ensemence son champ ; c'est ainsi que l'on envisage par fiction de revenir de la mort ; recevoir pour une heure de travail le salaire de onze heures ; qu'un intendant peut être préféré, en dépit de sa relative malhonnêteté, à un intendant apparemment plus scrupuleux ; que Moïse, le

diseur bègue de la loi, n'est pas d'une moralité assez élevée pour le faire mériter d'être mieux traité qu'Aron, le grand communicateur. Le discours religieux nous met devant une vérité constamment fendue, qu'il s'avise de réunifier ; il exige qu'on n'oublie pas l'envers, qu'il va associer au côté que l'on croit déjà connaître<sup>20</sup>. Son symbolisme n'est donc pas à part des autres symbolismes ; l'étonnant est qu'il ne demande pas plus de croyance que les autres et même que, par son ambition de remplissage de l'autre côté que l'on envisage être celui des mots, il exigerait plutôt moins de croyance ou ne saurait en demander davantage que le discours ordinaire et les autres usages du discours. Le religieux est l'exploration du même discours par d'autres côtés, par d'autres biais par lesquels en user. Par sa façon de rajouter, d'accoler, d'associer un autre versant à un complexe idéal qui paraît dire le contraire, afin de donner à voir les choses autrement que de la façon ordinaire, le religieux est éminemment un mode de la fiction qui a, moins que les usages scientifiques, éthiques ou juridiques, le souci de la limitation parce qu'il est la prosopopée de l'au-delà de la limitation. La prolifération fictive est le propre du religieux. Mais la bizarrerie du religieux ne tient pas à ce qu'il donnerait de prétendues informations sur un autre monde ; si inhabituel soit-il, il appelle un certain usage de ce monde, de *notre* monde.

Le point est particulièrement clair chez Matthieu, lorsque les Sadducéens imaginent pouvoir mettre le Christ en difficulté en lui demandant avec quel mari ressuscitera une femme que les circonstances lui ont fait connaître sept compagnons. C'est avec l'énergie d'un philosophe critique que Jésus Christ balaie d'un revers de main la fausse transcendance et le faux réalisme qui relèvent d'une mauvaise compréhension du temps et de sa logique, comme si la logique du temps qui ordonne les événements empiriques pouvait s'appliquer en quelque domaine situé au-delà du temps :

« Vous vous égarez, parce que vous ne comprenez ni les Écritures, ni la puissance de Dieu. Car, à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel. Pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce qui a été dit par Dieu : *c'est moi qui suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob*. Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. Les foules qui écoutaient étaient ébahies de son enseignement » (Matthieu, XXII, 29-33).

Il y a, dans ce geste, la même élégance dialectique que celle d'Aristote quand il montre comment l'imagination humaine doit se réfréner quand elle se porte à imaginer quelque infinité ou que chez Leibniz quand il montre comment la création du monde ne doit pas être envisagée contradictoirement comme un événement du temps comme s'il pouvait y avoir un « avant » et un « après » de la création, ce qui paraît pourtant inévitable dans une « bonne logique » qui croit comprendre que les choses sont « dans le temps ». Or la bonne logique est de

<sup>20</sup> On voit, à de multiples signes, que Pascal a envisagé cet aspect du religieux. C'est ainsi qu'il raconte, non sans humour, dans les *Pensées* que : « Une personne me disait un jour qu'elle avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai, sur cela, que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre. Cela arrive de même souvent en d'autres choses » (Br., 530 ; Laf., 712).

n'appliquer l'ordre du temps qu'à des phénomènes accessibles par la perception, par la mémoire, par leurs anticipations ou par leurs substituts, non pas à autre chose ; et la bonne éthique, de s'occuper des seuls moments sur lesquels on a réellement prise, sans les fantasmes d'arrière-monde, dont les Sadducéens paraissent accuser aussi ironiquement que légèrement leur adversaire. Tel est pris qui croyait prendre : ce sont les accusateurs qui, piégés par leur propre ironie, ne comprennent pas quel est le vrai présent et à quoi il convient d'appliquer le temps et les concepts.

Il faut croire que cette scène proprement renversante ait marqué les esprits, puisque les deux autres apôtres qui la rapportent, la comprennent, l'un avec autant de finesse, l'autre avec moins de finesse que Matthieu. Ce qui fait la sobriété de Matthieu est que la symbolique des commandements n'a pas d'autre lieu ni d'autre temps que le monde présent et que les instants sur lesquels nous avons prise et à partir duquel nous tendons notre passé et notre avenir. Pas sur l'empire des morts qui nous échappent radicalement et que nous ne faisons que fantasmer avec toutes les chances d'errer. Notre éternité n'est pas dans cet au-delà d'errance qui nous fait nous demander sottement à quel âge et en compagnie de qui nous allons ressusciter. Marc et Luc, qui ont été saisis par le même enseignement, ont bien compris que c'est dans ce présent qu'il s'agit de faire son éternité ; mais Luc est un peu trop long en s'attardant sur je ne sais quel empire des morts qu'il ne s'agit nullement en réalité de déterminer ou de feindre d'intuitionner et il fait perdre le tranchant de la réponse du Christ aux Sadducéens. Non seulement la symbolique religieuse ne demande pas de sacrifier à cet imaginaire, mais elle demande explicitement d'y renoncer. L'annonce de la résurrection signe plutôt la fin de l'imaginaire de la mort.

**VI.** On s'étonnera peut-être de ce traitement du religieux, en faisant valoir que, d'ordinaire, on caractérise le religieux par la foi que l'on oppose à l'incroyance plutôt qu'à la croyance. Or l'affirmation du primat du symbolique ou, si l'on préfère, celle du primat du verbe, pourrait contrarier le bien-fondé de cette opposition de termes inégaux. On peut respecter les symboles, tenter de les lire, en produire soi-même, sans pour autant les croire ou tâcher de les faire croire ; on ne voit pas pourquoi l'attitude religieuse devrait s'accompagner d'un appauvrissement dans la théorie du langage. En tous ses usages, le langage donne lieu à un mouvement de balance *entre* le symbolique et l'évident, l'intuitif, l'affectif ; toute réflexion un peu soutenue sur le langage donne l'avantage au symbolique et à l'aveugle ou au sourd, sur ce qui paraît et se donne comme plus immédiat. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la production du symbolique dans son accompagnement de croyance ? Comme l'évidence est, par son exigence inutile, un obstacle au symbolique, lequel permet d'aller beaucoup plus loin qu'elle, le symbolique, qui trace son chemin dans la difficulté, quelque soit le domaine où il s'aventure, ne risque-t-il pas d'être entravé par la croyance ? Peut-être faut-il envisager la foi, non pas comme un sorte de sentiment de conviction ou de « tenir pour vrai » de la production symbolique, mais comme l'instance qui permet d'oser cette production ou de la déchiffrer, quoiqu'elle ne soit, pas plus que les affects qui accompagnent ordinairement les symboles, l'essentiel de l'affaire. La religion est plus dans la

technique et la thérapie de la croyance<sup>21</sup> que dans la croyance même. User de paraboles, ce n'est certainement pas ôter au discours toute littéralité, mais c'est à coup sûr empêcher de l'investir d'emblée de croyance. Il serait en effet étonnant que, après avoir montré la suprématie du symbolique, de l'écriture sur les éléments sentis, nous fussions obligés, par un autre côté, de couronner ces symboles de croyance : s'il est une création religieuse, elle ne tient pas à ce couronnement d'affects. Il n'y a pas de raison que la religion soit plus « croyante » que ne l'est la physique ou la mathématique. Les principaux auteurs de la physique et de l'astronomie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ont dépouillé les lois et les théorèmes du souci du vrai, insistant sur leur caractère de contrat amendable entre chercheurs ; pourquoi faudrait-il que le symbolisme religieux fût le seul à tomber dans les difficultés (celles de la position d'un référent transcendant au-delà des mots, de la position de totalité ou de généralité comme s'il se fût agi d'existants) si parfaitement résolues par les autres chercheurs ? Le discours religieux n'est pas intrinsèquement fautif ; il n'a pas davantage lieu de tomber dans les pièges de la transcendance fallacieuse que les autres disciplines qui, usant comme lui du langage, apprennent constamment à se déjouer de ses rets : pourquoi les seuls rapports de la philosophie avec le religieux ne devraient-ils être que d'offrir à celui-ci la perspective de l'échec et de la fraude ? Le primat du symbolique n'a pas davantage lieu d'être destitué dans les questions religieuses que dans les questions scientifiques, éthiques ou juridiques ; ou alors, si nous maintenons au religieux son statut de croyance et substituons l'affect au symbolique, il ne faut pas s'étonner qu'il se réduise à l'état de reliquat et de déchet des lois et des autres propositions. On dira qu'il s'agit là d'une conception « athée » ou nihiliste du religieux, même si elle semble faire la part belle à celui-ci ; que la réduction du religieux à une production symbolique originale le met sans doute au même niveau que les autres productions symboliques, mais qu'elle risque aussi de laminer dans ses *Schichten* toute spécificité du religieux. On peut répondre ici que nous comprenons le religieux de la même façon que D. Davidson suggère que nous devons prendre la métaphore : comme ce qui ne dépasse en rien les productions de symboles les plus littérales, donc sans postuler aucune croyance en un arrière monde qui viendrait les doubler, et comme un phénomène qui ne perd pas d'intérêt pour autant, mais qui, au contraire, est beaucoup plus intéressant<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> C'était la perspective de Bultmann de l'envisager ainsi. On lit, par exemple, dans *Nouveau Testament et mythologie*, Labor et fides, Genève, 2013, p. 59 : « Il faut se demander si, justement, la tentative de comprendre [la prédication du Nouveau Testament], dans son intention authentique, ne conduit pas à l'élimination du mythe ». Le mot d'ordre du livre de R. Bultmann est de « démythologiser » la religion et, plus particulièrement, le Nouveau Testament. L'originalité de Bultmann tient simplement au fait que là où les Lumières glissaient dans l'athéisme après avoir fait cette remarque, en transformant la religion chrétienne tout entière en une imposture, lui se contente de la délivrer de ses impostures. Jusqu'à quel point un Bentham ne lui préparait-il pas le terrain en déclarant, dans son *Rationale of judicial evidence*, III, p. 343 : « The reign of religious impostures, I mean impostures grounding their prospects of success on notions derived from religion, seems, throughout the field of scientific civilization, or (which happens to be the same thing) of Christendom, pretty well at an end ».

<sup>22</sup> Davidson, Donald, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Ed. J. Chambon, Nîmes, 1993, p. 350.



Par cette élimination de la croyance, en « démiraculisant » les phénomènes les plus extraordinaires, ne sommes-nous pas revenus, sans l'avoir voulu, sur les positions d'une sorte de religion naturelle, que nous voulions fuir avec la même farouche énergie que Pascal ? Nous ne le croyons pas non plus pour deux raisons au moins. La *première* est celle de la valeur que nous accordons au verbe que nous prenons pour le soubassement plus profond que toute division catégorielle, y compris celle du sujet et de l'objet, plus profond que tout jeu passionnel dont Hume avait montré qu'il faisait le lit de la nécessité du religieux. La *seconde* est que nous ne songeons à soumettre le discours religieux aux rigueurs du lit de Procuste que serait pour lui la raison si elle lui demandait de se ranger à ses remontrances. La singularité du symbolisme religieux, dont nous avons vu qu'il s'attachait aux entrailles mêmes du langage, doit intéresser la raison dans l'étrangeté même qu'elle lui présente, dans la spécificité même de ce que dit ce symbolisme et qui ne saurait l'être autrement, sans qu'elle ait davantage à lui demander de s'amender d'on ne sait quel défaut qu'elle ne le demande aux mathématiques ou à la physique. Il appartient au philosophique d'essayer de capter l'*index sui* du religieux.

*Temps des philosophes et temps des récits religieux par Jean-Pierre Cléro le 26 janvier 2014*

**LE TEMPS : DU CHAOS À L'ÉTERNITÉ**  
*par Vincens Hubac*  
*Pasteur de l'Église Protestante Unie de France*

## **Introduction**

Le problème du temps est un problème de l'humain. Les animaux ne se préoccupent pas du temps même ceux qui « font des réserves » pour l'hiver. Ils agissent plus par instinct que par une réflexion sur le temps.

Chaque civilisation a sa propre perception du temps et de l'éternité comme en témoignent les calendriers aussi nombreux que variés. Les philosophes Saint Augustin, Kierkegaard, Bergson entre autres, se sont penchés sur la question. Les historiens aussi sont, bien sûr, sensibles au temps, échelle sur laquelle s'égrainent les événements du monde. L'économie aussi, comme on le verra dimanche prochain ne se conçoit pas hors d'une perspective temporelle.

Le temps, par un futur incertain, génère de l'angoisse et de la nostalgie au regard du passé, les psychologues le savent bien... Il nous faudrait bien plus de quatre séances pour faire le tour de cette question que Voltaire résume ainsi dans Zadig : « Le grand mage proposa d'abord cette question : quelle est de toutes les choses du monde la plus longue et la plus courte, la plus prompte et la plus lente, la plus divisible et la plus étendue, la plus négligée et la plus regrettée, sans quoi rien ne se peut faire, qui dévore tout ce qui est petit, et qui vivifie tout ce qui est grand ? C'était à Stobad de parler. Il répondit qu'un homme comme lui n'entendait rien aux énigmes, et qu'il suffisait d'avoir vaincu à grands coups de lance. Les uns dirent que le mot de l'énigme était la fortune, d'autres la terre, d'autres la lumière. Zadig dit que c'était le temps. Rien n'est plus long ajouta-t-il puisqu'il est la mesure de l'éternité ; rien n'est plus court puisqu'il manque à tous nos projets ; rien n'est plus lent pour qui attend ; rien de plus rapide pour qui jouit. Il s'étend jusque dans l'infini en petit ; tous les hommes le négligent, tous en regrettent la perte ; rien ne se fait sans lui ; il fait oublier tout ce qui est indigne de la postérité, et il immortalise les grandes choses... L'assemblée convint que Zadig avait raison. »

Ne soyons pas surpris de constater que les religions jouent sur les registres du temps et lui donnent une grande importance sur laquelle se fonde l'espérance des fins dernières ou un éternel retour à moins que tout soit d'un immuable créé.

Avant de conclure sur l'Éternité, notre parcours se fera en trois temps.

- I. Le chaos, temps apaisé et chute
- II. Le temps de la Révélation dans l'histoire humaine
  1. Temps d'Israël
  2. Temps du christianisme
- III. Le problème de l'éternité
  1. L'infini d'aujourd'hui et la parousie
  2. L'infini dans la mort : le corps ou l'âme
  3. Le Kairos : l'éternité comme plénitude

## I. Le chaos, temps apaisé et chute

La Bible commence par l'acte créateur. Avant cet acte : rien. Seul Dieu existe (mais peut-on utiliser ce terme hors du temps et de toutes relations ?). Cet acte créateur pose le chaos (tohu-bohu) sur lequel plane l'Esprit de Dieu. Rien n'est dit sur le temps si ce n'est un commencement laissant supposer une suite. La première lettre de « commencement » en hébreu est un beth ב une sorte de carré ouvert sur la gauche donc ouverte sur l'avenir (sens de la lecture en hébreu). Mais le chaos n'a pas de temps et n'a pas de sens car si le chaos contient en puissance beaucoup de choses, tout y est indistinct. L'acte créateur de Dieu se fonde sur la Parole – ce que rappelle Jean : « Au commencement était la Parole »<sup>23</sup> – c'est la Parole ou la Sagesse dans l'ancien testament qui nomme et fait advenir au « grand jour » les différents éléments du chaos. La lumière vient donc en premier (même avant le soleil !)<sup>24</sup>.

Alors que le sens de la Création apparaît peu à peu, apparaît le temps. Le poème est scandé par l'apparition des jours : « Il y eut un soir et il y eut un matin ». Le temps de la Création en sept jours est un temps de plénitude, le temps du Cosmos, de la vie, c'est un temps apaisé. Dieu voit que cela est bon à la fin de chaque journée et même très bon à la fin du cycle.

Ces successions de jours sont un moment mis à part nous disant que le temps fait partie de l'acte créateur, c'est un temps de plénitude. On ne peut se passer de Dieu, le temps de la création va du chaos à la vie et à l'être humain, de la matière au vivant, puis au vivant se reproduisant et pensant : la liberté apparaît peu à peu. C'est le temps de Dieu, un Dieu qui contemple et qui se retire en quelque sorte. Quand se retire-t-il ? Il est là au matin du dernier jour à la recherche d'Adam et Ève

qui vivent leurs premiers pas de solitude et de responsabilité. Hélas si le retrait de Dieu est nécessaire pour la vie et la liberté des êtres humains, il les laisse désemparés et c'est la chute. Autre forme de « création » puisque le mal apparaît là : tentation, expulsion, jalousie, meurtre d'Abel par Caïn.

La chute marque un nouveau moment biblique marqué par une dégradation du temps et de l'histoire car c'est une histoire des hommes qui est chaotique (retour du chaos) qui arrive, moment où il est difficile de démêler le bien du mal. Les premiers chapitres de la Genèse jusqu'à Abraham posent cette question insoluble du mal que le mythe décrit, que la légende développe, mais qui reste au fond un mystère. La chute ouvre le temps des hommes et la Bible ne triche pas avec l'histoire qui s'y déroule : combien de violences, de guerres, d'orgueils blessés, de jalousies jalonnent la Bible ! Les temps des hommes sont durs, difficilement lisibles, les mémoires fluctuent, trient, oublie et enjolivent, le temps ici manque de sens. Par la chute le temps apaisé, de plénitude s'est dégradé en un temps chronologique et chaotique.

---

<sup>23</sup>Jean 1/1-3 : « Au commencement était la Parole et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Tout a été fait par elle et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. »

<sup>24</sup>Genèse 1/1-3 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, la terre était informe et vide et il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme mais l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux. Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut. »

## **II. Le temps de la révélation dans l'histoire humaine**

Évidemment, l'être humain cherche à échapper à la malédiction du temps. La Bible répond de deux manières.

### **1. Le temps d'Israël**

Le calendrier d'Israël commence en l'année 1 de la création biblique et comme il l'a été souligné avec le beth de « berechit » ce temps est ouvert vers l'avenir. Pas de temps cyclique ici comme on le trouve exposé dans la mythologie assyro-babylonienne ou grecques ou égyptiennes.

Si, comme on l'a vu, dans les douze premiers chapitres de la Genèse, le temps des hommes est un temps « dégradé » et chaotique marqué par la violence, à partir d'Abraham on entre dans un autre moment de l'histoire des hommes. La promesse faite à Abraham d'avoir une descendance et une terre ouvre une nouvelle période car elle force l'Hébreu à regarder vers l'avant, à bouger et à vivre<sup>25</sup>. Cette promesse n'est pas évidente compte tenu de la stérilité de Sarah et de l'âge du couple ! Mais elle est dite et rappelée au cours des épreuves qui finissent par la ligature d'Isaac comme si, là aussi à l'instar des sept jours de la Création, se déroulait un temps de Dieu, dramatique ici pour Abraham (et Sarah ?) concentrant l'angoisse humaine mais aussi la confiance en la promesse, véritable avenir pour le couple Sarah-Abraham – cf. ici les « h » de Sarah et Abraham, recreation... L'histoire repart, c'est l'histoire humaine telle que nous la connaissons mais ici le temps est orienté délibérément non pas vers un infini incertain mais vers l'accomplissement de la Promesse. Tout Israël est à la fois dans cette lignée abrahamique et dans ce futur de la terre l'Israël en Palestine. Là aussi on a bien souvent l'impression que Dieu se retire et que le peuple d'Israël dérape et retombe dans le chaos d'une histoire qui est déboussolée : l'époque des Rois – parfois brillante avec Achab ou Jéroboam II – est marquée par l'injustice sociale, la violence et la guerre qui peut être même fratricide (Samarie contre Jérusalem). Le grand prophétisme qui jalonne cette histoire donne du sens au temps. Le prophète ne dit pas « la bonne aventure » et ne fait pas de miracle (sauf Élie et son disciple Élisée). Le prophète est d'abord porteur de la Parole de Dieu et – entre autres – redonne du sens au temps en annonçant la Nouvelle Jérusalem, le Royaume, le jour de Yahvé, etc. et, dans la pensée populaire se concrétise en moments-périodes éclairés par la Parole qui se révèle et renouvelle la promesse. Le temps des Hébreux est un temps d'espérance marquée par la Terre, ou le Royaume ou le messie davidique ou prophétique (nouvel Élie) qui porte en lui toute cette espérance, un temps de renouvellement de la création.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>Genèse : « L'Éternel dit à Abraham : Va t'en de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père vers le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai. Je rendrai ton nom grand. Deviens donc une source de bénédiction. »

Cette promesse est reformulée et précisée plusieurs fois.

<sup>26</sup>Ce renouvellement de la promesse qui marque toujours de nouveaux départs est extrêmement riche, ainsi Ezéchiel avec la vision de la vallée des ossements qui marque un nouveau départ pour le peuple qui revivra (nous sommes vers -50 à Babylone au moment de l'exil). La théologie du « reste » développée par Ésaïe va dans le même sens tout comme l'annonce de la Nouvelle Alliance de Jérémie. On ne peut pas comprendre la Bible, ni l'actualité du Moyen-orient, outre de l'état d'Israël si on occulte cette manière de voir le temps jalonné, réactivé par la promesse sans cesse rappelée.

## 2. Le temps du christianisme

Le temps de la deuxième alliance se coule bien évidemment dans celui de la première alliance (l'Ancien Testament). Tous les rédacteurs du Nouveau testament sont juifs et sont marqués par l'attente messianique d'Israël. Mais pour eux l'événement a déjà eu lieu dans l'histoire et se réalisera au final en plénitude à la fin des temps par l'instauration du Royaume. L'événement dont il s'agit et qui centre le temps est Jésus-Christ, son message, sa vie, sa mort et sa résurrection. Cet événement est décisif car il marque l'histoire en signifiant la défaite de la mort et l'instauration d'un temps nouveau par le message de l'agapè – de l'amour chrétien. C'est la Bonne Nouvelle de la victoire sur l'absolu de la mort ; c'est cette victoire en Christ ressuscité qui permet l'espérance.

Pour le chrétien l'histoire n'est plus marquée par l'acte créateur et l'attente du messie, mais elle est marquée par la venue du Messie en Jésus-Christ. Le temps se comptabilise donc à partir de cet instant décisif qui, de manière totale et indépendante instaure un temps nouveau contrairement aux prophètes qui référençaient la promesse – ou la loi qui y est liée – pour remettre le peuple dans l'axe principal de la promesse.

**1<sup>ère</sup> remarque** : dans le cadre général du temps des hommes, si le mal subit en Christ une défaite totale, il n'en demeure pas moins que le combat continue jusqu'à la fin des temps. Révélation, Jérusalem céleste et surtout parousie (c'est-à-dire retour du Christ en gloire), à ce moment bêtes et mort sont précipités dans l'étang de feu et la Jérusalem céleste vient s'installer sur le monde. C'est le règne de l'Agneau (Messie) comme le souligne si bien l'Apocalypse<sup>27</sup>.

**2<sup>ème</sup> remarque** : le temps chrétien centré sur Jésus-Christ et ouvert sur l'attente eschatologique s'inscrit dans le temps hébreu. Le fait de compter en négatif à partir de Jésus-Christ permet de remonter jusqu'aux discours prophétiques, à la Promesse et à la création qui préfigurent ou montrent (selon les écoles théologiques) l'action de Jésus-Christ dans le temps.

## III. Le problème de l'Éternité

Pascal, dans son angoisse existentielle, pose le problème des infinis qui le « glaçaient ». L'homme peut se sentir perdu entre un passé dont il distingue pas ou mal l'origine et un futur toujours hypothétique.

---

<sup>27</sup>Apocalypse 20/13-15 : « La mer rendit ses morts, la mort et l'Hadès rendirent leurs morts et chacun fut jugé selon ses œuvres. Alors la mort et l'Hadès furent précipités dans l'étang de feu.

L'étang de feu, voilà la seconde mort. Et quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans le livre de la vie fut précipité dans l'étang de feu. »

Le chapitre 21 décrit la venue de la Jérusalem céleste avec l'Agneau ressuscité.

La victoire sur la mort, ce que dit à sa manière, la résurrection de Jésus pose le « une fois pour toutes » de manière absolue. Il en est comme dans une guerre face à un ennemi réputé invincible : une seule victoire – même petite – démontre que l'invincibilité est illusion et ouvre les portes à l'espérance d'une victoire finale.

Pour les premiers chrétiens comme l'écrit Paul dans l'épître aux Thessaloniens, à peu près 25 ans après la mort de Jésus, la question du temps et de l'éternité est réglée car l'événement Jésus inaugure vraiment la fin des temps qui vont bientôt se terminer pour ouvrir un temps nouveau, celui de la Parousie et de la résurrection finale. Paul est persuadé que parmi ses lecteurs certains iront tout vivants au ciel !<sup>28</sup>

Un drame du christianisme d'origine, c'est que la parousie n'a pas eu lieu... Et comme l'a écrit Alfred Loisy « C'est l'Église qui est venue ».

Pour l'Église il a fallu gérer le temps, s'adapter à une donnée nouvelle. Parmi bien d'autres raisons, nous avons là une explication des glissements opérés du judéo-christianisme à un christianisme influencé par la pensée grecque.

Nous sommes aujourd'hui les héritiers de cette pensée judéo-grecque. En abandonnant hébraïque qui ne sépare pas le corps de l'âme, l'homme faisant un tout, et en adoptant la pensée grecque dualiste le corps et l'âme sont deux entités séparables et le corps ici appartenant au monde d'en-bas, le christianisme va inspirer une nouvelle manière de voir l'éternité qui n'est pas fondée uniquement sur le retour du Christ mais sur un vécu post-mortem. La geste des martyrs est éloquent à ce sujet : pendant que le corps est détruit dans les conditions qu'on connaît, l'âme glorifiée monte au ciel, dans une sorte d'apothéose. Ce détachement du monde réel se vit aussi dans le monde par les pratiques d'ascèses et de mortifications caractéristiques des pratiques monacales des III<sup>ème</sup> siècle et suivants, « l'apatheïa » étant cet état d'extase hors du monde en communion avec Dieu. Plénitude de l'instant ici vécu hors du temps des hommes – moment d'éternité. Aujourd'hui pour beaucoup de croyants (quelle que soit leur religion), c'est dans la mort que se joue l'éternité. L'iconographie ou des expressions comme « il est monté au ciel » ou encore « prions pour les âmes des défunts » illustrent cette manière de voir très dualiste au final. Pourtant les chrétiens n'ignorent pas que la résurrection de la chair est promise à la fin des temps. L'éternité ici est à double détente, au moment du décès puis au moment de la parousie... Mais faut-il attendre la mort ou la recherche de l'apatheïa pour vivre l'éternité pour échapper au temps chaotique de l'histoire des hommes ?

### Le kairos et les aiôns

---

<sup>28</sup>1 Thess 4/13-18 : « Nous ne voulons pas, frères, vous laisser dans l'ignorance au sujet des morts afin que vous ne soyez pas dans la tristesse comme les autres qui n'ont pas d'espérance. Si en effet nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même aussi ceux qui sont morts, Dieu les ramènera par Jésus et avec lui. Voici ce que nous disons d'après un enseignement du Seigneur, nous ne devancerons pas du tout ceux qui sont morts car, lui-même, le Seigneur, au signal donné, à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu descendra du ciel ; alors les morts en Christ ressusciteront d'abord ; ensuite, nous, les vivants qui seront restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. »

Notons ici que si la « mesure du temps » n'est pas tout-à-fait la même que dans l'Ancien Testament, ce changement s'accompagne d'un changement d'espérance. D'un côté Israël lié à la Promesse, d'un autre une résurrection individuelle et une rencontre avec le Seigneur.

En fait nous n'avons pas besoin d'attendre notre mort pour vivre des moments d'éternité, c'est-à-dire des instants qui donnent du sens à notre histoire, aux événements que nous vivons. Ces instants nous apportent toujours plus que ce qu'ils sont. Ici  $1 + 1$  n'égale pas 2 mais  $1 + 1$  égale bien plus que 2 ! Événements simples parfois, intimes quelquefois mais instants d'éternité : une parole, une rencontre, un premier baiser sont autant d'événements porteur de sens et de lumière. C'est dans ces instants que se passe la percée de l'éternité dans le temps « le kairos » et que se définissent à partir de là des moments de vie portés par un vécu nouveau « les aiôns ». La plénitude vient recouvrir le temps. Dans la première Alliance, les paroles des prophètes – le Christ pour les chrétiens – ont joué ce rôle comme on l'a vu. Le ministère de Jésus bien sûr est lui aussi porteur de la plénitude de l'éternité et de manière indépassable. Il est plénitude « shalom ».

Les événements, instants d'éternité qui pavent notre temps se rattachent à l'événement Christ. Comme le dit Drewermann « le ciel touche la terre ». L'éternité, qui n'a ni d'avant, ni d'après sans quoi elle serait du temps, est plénitude, totalité englobante que nous dit la Bible, la mystique, l'amour « agapè » et c'est là dans notre temps le « une fois pour toutes » de la victoire sur la mort en Jésus-Christ prend tout son sens. L'événement Jésus-Christ est le « kairos » par excellence !

## **Conclusion : du chaos à l'éternité**

Face au choc qui précède la Création et face au chaos de l'histoire, le temps des hommes apparaît lié à la chute comme une dégradation de l'éternité ou la plénitude du temps apaisé de la Création (la génération apparaît à la sortie d'Éden tout comme le crime !).

On l'a vu, la Bible donne du sens au temps en l'orientant vers le futur et en accompagnant l'histoire du peuple par la parole prophétique. Le christianisme primitif garde ce cadre juif mais le centre sur Jésus, puis l'Église sous influence grecque, devant l'absence de la parousie et malgré les tentatives d'arrangement (un jour pour Dieu est comme mille ans pour vous) va définir une anthropologie nouvelle par la Bible, anthropologie dualiste ! Le temps qui dure est peut-être infini mais il n'est pas Éternité. L'éternité n'est pas liée à la finitude du temps parce qu'elle est de l'ordre du divin. Dire que l'éternité c'est long n'a pas de sens !

Pour échapper au chaos, l'Église en adoptant en partie la pensée grecque apporte une réponse en affirmant que l'Esprit du Christ est là dans le monde comme « kairos » – ce que la théologie du process nomme le « christique » – qui permet de lever la malédiction adamique de la finitude existentielle « tu mourras » et de l'esclavage du temps. Peut-être que les grandes paraboles : le semeur, le Samaritain, le fils prodigue restent inachevées pour nous faire entrer dans la plénitude d'un temps apaisé ? Que faire de la récolte ? Que vont devenir le Samaritain et le blessé ? Les deux frères de la parabole vont-ils tomber dans les bras l'un de l'autre ? ... Vous avez du temps pour réfléchir à ces questions !

... Et si l'Ecclésiaste avait raison : « Il y a un temps pour tout ». « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». « Profite de la vie et n'oublie pas Dieu » ! Là est peut-être la porte ouverte sur l'Éternité car Dieu est celui qui est, qui était et qui sera !



## **TEMPS DE L'ÉCONOMIE, ÉCONOMIE DU TEMPS**

*par Philippe Crouzet*

*Président du directoire de Vallourec*

Un point de vue de praticien de l'économie, et pire encore : d'industriel !

L'industrie, c'est (c'était) le temps long de l'économie : il faut plusieurs années entre la décision d'investir et le démarrage d'une nouvelle usine. Il faut plusieurs années aussi pour former un bon professionnel dans de nombreux métiers industriels. Il faut du temps aussi pour développer et mettre au point de nouveaux produits, on compte parfois en dizaines d'années dans des secteurs comme la pharmacie ou les nouveaux matériaux.

Or ce **temps de l'économie** change, et c'est ce que je vais essayer d'illustrer avec des exemples pris dans le monde de l'entreprise, industrielle ou pas. Je parlerai aussi pas mal de distance car les deux, temps et distance, ont partie liée dans la sphère économique.

Puis j'essaierai de voir comment ces changements du temps de l'économie impactent certaines des formes de la vie en société. Le temps est l'une des matières des rapports sociaux, et c'est au fond bien d'une **nouvelle économie du temps** qu'il s'agit. Là encore je parlerai de ce que je connais, en restant relativement proche du monde du travail.

Je m'arrêterai en conclusion sur l'ultime territoire, qui échappe largement à ma compétence ; le territoire personnel. Il est à l'évidence affecté aussi par la nouvelle économie du temps, mais je ne suis pas vraiment équipé pour avancer sur ce territoire là !

### **Le temps de l'économie**

Il n'est pas exagéré de dire que nous vivons un bouleversement profond. La seule chose qui retient de parler de révolution, c'est qu'on serait bien en peine d'en dater le début. Certainement après la guerre, sans doute vers la fin des 30 glorieuses (mais les choses avaient déjà beaucoup changé). Certainement en lien avec le développement des nouvelles technologies de l'information, dont la contribution à l'accélération du temps est majeure.

Toujours est-il que nous vivons tous ce changement du temps de l'économie.

1- je vais partir de ce que vous vivez : le temps de la consommation

- Les produits se périment de plus en plus vite, ou se renouvellent de plus en plus vite : Zara, société espagnole, ce sont des boutiques que vous connaissez mais également une vraie chaîne de production qui est exceptionnelle dans cette sphère d'accélération du temps. On était habitué aux collections annuelles de prêt-à-porter. Chez Zara, la

*Prédications-conférences du Foyer de l'âme 2014 - « Le temps »*

durée entre la conception d'un modèle par les designers et la mise en vente de ce modèle en boutique est de 15 jours. Tout le système de production est européen – Zara fabrique tout en Galice, zone un peu reculée d'Espagne. C'est ce système de conception puis livraison au client en 15 jours qui est leur spécificité et leur atout ;

- Les livraisons à domicile en 48 heures ou moins : Amazon ou autres livrent en 48 heures, voire en 24 heures moyennant un petit supplément de prix alors que si l'on commande un livre en librairie le délai peut atteindre une semaine si l'on arrive le lendemain de la tournée des éditeurs qui ne passent qu'une seule fois par semaine ;
- les produits alimentaires du monde entier disponibles en toute saison : c'est là que le temps qui s'accélère réduit les distances.

Ce n'est pas qu'une accélération du temps ou des moyens de transport, c'est ce qu'on appelle des « business models », des façons d'organiser la production, qui changent beaucoup et qui réduisent massivement les délais de livraison. Mais cela tue les commerces de proximité dont la fonction même était d'avoir un stock près de chez vous. Les Amazon et autres n'ont plus besoin de cela ; ils ont un autre mode de fonctionnement, c'est ce qui est bouleversant.

## 2- des changements profonds dans le monde de la finance

L'échelle de temps est différente, l'échelle de temps des transactions aujourd'hui est la milliseconde. Il y a maintenant des banques, celles qui font des transactions à gros volumes qui calculent la proximité physique de leurs ordinateurs et des bourses ou des places de marché. Quelques centaines de mètres gagnés, ce sont quelques millisecondes gagnées qui leur permettent d'être plus rapides sur les transactions.

Le temps ne suspend plus son vol pour la finance : il y a toujours un marché ouvert quelque part sur la planète.

Les banquiers parlent de la valeur-temps lorsqu'ils décrivent, ou décomposent un produit financier : le sous-jacent, le risque, le temps. Or nous assistons à des phénomènes étonnants : des taux d'intérêt négatifs, ce qui veut dire que, dans certaines circonstances, le temps a perdu toute valeur : le sujet c'est d'abord de sauvegarder la valeur du sous-jacent.

Un temps auquel je suis très sensible en tant que chef d'entreprise : le temps de l'investisseur.

Mon expérience : il y a 30 ans, un actionnaire de long terme gardait ses titres au moins 10 ans ; il y a 12 ou 15 ans, c'était 3 ans ; aujourd'hui c'est exceptionnel, les portefeuilles tournent sur 18 mois dans beaucoup de gestion. Et certains investisseurs historiquement longs n'ont plus accès aux actions (compagnies d'assurance).

D'où une situation nouvelle pour l'entreprise : « long terme » veut dire au moins 10 ans pour elle, le temps de l'investissement physique n'a pas diminué – il a même plutôt tendance à augmenter –, mais 3 ans ou moins pour l'investisseur. Auparavant un investisseur long investissait pour un projet d'investissement physique (une nouvelle usine ou une nouvelle technologie),

et gardant ses actions 5 ans, 10 ans ou plus, il était sûr de voir aboutir le projet pour lequel il investissait. Aujourd'hui, il vend avant d'avoir vu la fin.

Le temps de l'investisseur financier est devenu plus court que le temps de l'investissement physique. Conséquence : l'investisseur ne réagit plus aux conséquences de l'investissement qu'il finance, mais à ce que le marché dit de ce que seront les conséquences de l'investissement lorsqu'il démarrera, alors qu'il n'y sera plus lui-même. Les marchés sont dans l'anticipation de l'anticipation !

C'est un grand changement, un vrai facteur de déconnexion entre le monde réel et le monde de la finance.

### 3- moins connu peut-être : le temps de l'industrie

- L'extraordinaire réduction des temps de production. Obtenue par la technologie (les performances des machines) mais aussi par un bouleversement complet des principes de la production (l'organisation du travail), venu du Japon (analyse des micro-tâches, tâches élémentaires d'un processus de production, en vue de l'améliorer, par exemple dans le domaine de l'automobile). Cela a donné lieu à des processus nommés « Just in time », « Lean management », ... Un nom : les gains de productivité qui résultent autant de l'organisation du travail que de l'utilisation des machines ;
- On a toujours mesuré le temps des opérations dans une usine (chronomètres, services méthodes). Mais depuis une vingtaine d'années ont été développées des techniques nouvelles pour (1) éliminer les tâches inutiles ; (2) être capable de s'adapter plus vite à des changements de production (le principe de la Ford T – voiture noire que les Américains ont commencé à produire en très grand volume – à cette époque-là entre les deux guerres mondiales, le but était d'aller plus vite pour faire toujours la même chose. Comme le disait Henry Ford, « vous pouvez voir n'importe quelle Ford T, pourvu qu'elle soit noire ». Aujourd'hui il s'agit de faire des choses différentes le plus vite possible, toutes les gammes de couleurs, toutes les options : organiser le travail pour changer en permanence et donc de former les équipiers à ce changement ; (3) l'analyse des flux : il ne suffit pas que chaque tâche singulière soit faite vite si entre elles il y a des temps morts et des stocks qui s'accumulent : les méthodes modernes de « Lean management » (management léger, simple) reposent sur le constat qu'on est plus efficace lorsque le flux est tiré par la demande que lorsque c'est la production qui pousse. C'est un bouleversement complet de la géographie physique de nos usines. Elles étaient conçues autour de stocks de PI, aujourd'hui une bonne usine vous paraîtra vide ! Ce n'est pas qu'elles ne travaillent pas, au contraire elles travaillent beaucoup mais il n'y a plus aucun stock intermédiaire. On sait exactement quelle est la commande qu'il y a derrière et on essaie d'être toujours plus rapide pour le client. C'est physiquement très différent. Il y a encore 5 ou 10 ans, vous auriez visité les mêmes usines, vous y auriez vu des stocks partout. Maintenant il n'y a plus de stock, mais des postes de travail où les opérateurs sont très autonomes, ils ont

les pièces nécessaires pour chaque étape de la production, ils sont responsables de la qualité. Leur travail les met beaucoup plus en responsabilité.

- Le but de tout cela ? réduire le temps entre la prise de commande et la livraison à la fois pour satisfaire le client, mais aussi pour réduire les capitaux immobilisés dans le processus de production : mieux utiliser les ressources rares de l'entreprise, id est les capitaux ; et les compétences, qui sont chères, investissement dans la formation. Il y a aussi une rationalité économique dans cette course à la réduction du temps.
- Je n'ai pas mentionné les technologies, automatismes parce que c'est presque second dans la conquête du temps pour une entreprise. Surtout, çà n'est plus çà qui fait la différence, puisque tout le monde peut acheter les mêmes équipements, même si tout le monde ne les utilise pas immédiatement de manière optimale. Les meilleurs équipementiers sont les Allemands, ils vendent leurs équipements à tout le monde, aux Chinois, aux Indiens, aux Américains et au fil du temps cela ne fait plus de différence. A la limite, ils achètent même les derniers modèles alors que nous travaillons avec les générations précédentes. L'avantage n'est donc que temporaire.
- La technologie apporte au moins deux bouleversements :
  - Une maîtrise sans précédent de la qualité (c'est ce qu'apportent les robots, autant que la productivité)
  - La capacité à traiter des masses de données sans précédents dans des délais compatibles avec les contraintes de la production : c'est çà qui permet l'adaptation des productions, les petites séries, etc. et on n'en est qu'au début
- L'extraordinaire réduction aussi du temps du développement des nouveaux produits : le « Time to market » – délai entre le moment où un besoin est exprimé et le moment où on y répond avec un nouveau produit – est une obsession des industriels, et les progrès sont remarquables. Là encore, ce sont moins des technologies que des concepts productifs qui rendent ces économies des temps possibles. Cf. les plates-formes automobiles, concept venu plutôt d'Allemagne que du Japon. Volkswagen s'est dit : nous avons plusieurs marques, ce n'est pas la peine de créer autant de plates-formes que de marques. Quand on achète une Volkswagen ou une Audi, elles sont issues de plates-formes assez communes,...
- Mais à l'inverse on note un très fort ralentissement des temps de développement de l'innovation pure, et de la recherche et développement (R&D), au moins dans certains secteurs : santé ; matériaux (nanotechnologies) ; infrastructures. Il y a de plus en plus de contraintes, d'obstacles : principe de précaution, procédures de discussion, d'enquête. Le paradoxe d'un ralentissement du temps de l'investissement (R&D ou capex) alors que le temps de la production baisse. Conséquence : l'effet d'une perte de temps peut être mortel cf. Nokia, fabricant de téléphones, il y a moins de 10 ans, représentait 60 % du marché mondial des téléphones mobiles. Aujourd'hui, ils ont complètement disparu, parce qu'ils ont loupé une chose, ils n'ont pas

vu qu'Internet allait passer sur les téléphones mobiles. Quand ils l'ont réalisé, leur temps de R&D, de développement était trop long par rapport à ceux qui avaient su aller dans ce sens\_à et qui étaient déjà en train de produire très vite, en lançant sans arrêt de nouveaux produits.

Pour rassembler tous ces éléments, comment caractériser ce nouveau temps de l'économie ?

- Un temps qui s'accélère : « time to market » ; temps de production ; j'ajoute le temps de transport, qui se réduit aussi, même pour les produits pondéreux. Avec des conséquences majeures sur la concurrence : nous sommes désormais exposés par l'effet du raccourcissement des chaînes logistiques à des concurrents de l'autre bout du monde. La mondialisation est donc bien un des enjeux majeurs de la réduction du temps de l'économie.
- Un temps qui est devenu un véritable facteur de production : selon que vous le maîtrisez mieux ou moins bien que vos concurrents, vous gagnez ou vous perdez.
- Un temps qui se fragmente : l'entreprise est au confluent de plusieurs temps, avec aux deux extrêmes celui de la finance, le plus court et qui se raccourcit ; et celui de la recherche, le plus long, et qui s'allonge. Au milieu, le temps propre de l'entreprise, qui varie beaucoup d'un secteur à l'autre, en général plus long dans l'industrie que dans les services, avec beaucoup de variabilité entre secteurs, mais pas mal de latence pour une entreprise donnée. Et c'est à l'entreprise de faire l'arbitrage entre ces divers temps de l'économie. Au fond notre vie quotidienne, à nous chefs d'entreprise, c'est de concilier la volatilité des marchés (bourse, change, matières premières) avec la permanence, la lenteur (relative) de nos procédés ? Pas facile...

\*\*\*

Pour terminer sur le temps de l'économie, la tendance est claire : il continuera à se réduire pour deux raisons (1) les innovations technologiques vont continuer ; (2) il y a une vraie rationalité économique à économiser le temps : en réduisant les chaînes de développement, de production et de distribution, on réduit les risques (de se retrouver avec des produits invendables) ; on réduit les coûts (donc plus de profit ou meilleure résistance vis-à-vis des concurrents à bas coûts) et on réduit le besoin de capitaux (pour le fonds de roulement).

On peut se demander s'il y a la même rationalité du côté des consommateurs : d'où vient cette impatience, cette urgence de la consommation ? J'aborde là la seconde partie de cette conversation.

- Ce nouveau temps de l'économie, plus court, plus fragmenté, volatile aussi, quelles conséquences a-t-il pour les autres acteurs de la société ? Qu'est-ce que tout cela veut dire pour nous, notre vie quotidienne, et

notre vie tout court – qui n'est pas faite que du temps de l'économie ? en d'autres termes : quelle est aujourd'hui notre capacité à maîtriser notre vie, notre temps, ses règles, ou ses dérèglements. C'est ce que j'appellerai **la nouvelle économie du temps**, par opposition au temps de l'économie

### **La nouvelle économie du temps**

- En première analyse, beaucoup de choses positives :
  - L'âge moderne est celui de la conquête d'un temps dit libre, au moins dans les pays développés, qui font modèle à cet égard. Cela semble même être une obsession des sociétés européennes et en particulier de la société française.
  - Or il est indiscutable que l'amélioration de la productivité, id est la réduction du temps nécessaire pour produire une quantité donnée, est potentiellement libératrice de temps pour les individus – qu'ils choisissent ou pas de réduire leur temps de travail (choix européen à ce jour).
  - Mieux même : certains outils de productivité améliorent aussi la qualité du travail en permettant l'automatisation des tâches les plus répétitives : enrichissement des tâches.
  - Par ailleurs, l'accélération du temps, c'est aussi la capacité à aller beaucoup plus vite dans le traitement de données techniques ou scientifiques. Cela permet le développement de procédés qui déplacent les frontières de la recherche, on peut en espérer des retombées positives pour tous : cf. le décryptage du génome ; demain, le traitement des « big data »
  - Un choix plus large de produits, une offre plus diversifiée : une démocratisation de l'accès à des biens autrefois réservés à des clientèles très restreintes car le coût de productions de petites séries était très élevé alors qu'actuellement produire de petites séries ne coûte pas nécessairement beaucoup plus cher.
  - Un grand sujet : l'autonomie, dans le milieu de travail, et en dehors, auto-entrepreneurs, réseaux de créateurs d'entreprises,... C'est devenu possible grâce à l'accès très rapide à toutes les informations et contacts nécessaires au développement d'une activité. Au sein de l'entreprise, on ne travaille plus qu'en groupes autonomes, en donnant les moyens, les outils, les capacités aux opérateurs de faire eux-mêmes évoluer leur travail.
- Mais en allant plus loin, des sujets d'inquiétude. En fait chaque progrès que j'ai mentionné comporte sa contrepartie sous forme d'un risque nouveau :
  - La productivité, l'efficacité : mais le stress, qui attend les fonctions managériales et exécutives (c'est sans doute pour cela qu'on en parle plus qu'avant). Le symbole : le travail déporté – capacité de

travailler de chez soi, à distance – : un progrès en tant qu'il évite des transports fatigants, coûteux, voire polluants. Mais un risque dès lors qu'il efface la frontière entre le lieu de travail et les lieux de non-travail ; temps de travail et temps privé. C'est devenu un sujet majeur dans certaines entreprises de « matière grise » dans lesquelles on est toujours susceptible d'être sollicité, celles en particulier « sur lesquelles jamais le soleil ne se couche ». De façon très pratique, çà remet en cause, pour les cadres de ces sociétés, certains privilèges bien français (5 semaines de congés++) )

- L'amélioration de la qualité du travail, certes. Mais là aussi c'est ambigu : c'est positif si cela permet de se concentrer sur les tâches d'analyse, de créativité, celles qui font plus appel à l'intelligence et au talent. Mais ambigu aussi pour au moins deux raisons (1) tout le monde n'est pas nécessairement capable de suivre cette « montée en gamme » du travail, il y a des laissés pour compte, les efforts de formation et d'adaptation ne marchent pas toujours (nous recréons des « services cour » dans nos usines – c'étaient dans la tradition industrielle les services dans lesquels on plaçait les personnes qui ne pouvaient plus travailler sur les lignes de production, personnes fatiguées, usées, malades, voire qui avaient subi un accident du travail –, ces services avaient disparu) ; (2) en outre la frontière entre ce qui relève de l'intelligence créatrice et ce qui peut être automatisé n'est pas stable, et elle évolue toujours dans le même sens : voir le cas de services informatiques et de la sous-traitance indienne. Il y a une vingtaine d'années, les services informatiques ont commencé à utiliser la main d'œuvre indienne car les Indiens parlent anglais, ce qui est plus facile que le chinois, et ont une prédisposition intellectuelle à travailler vite sur des processus économiques ou d'analyse physique. Au départ on les utilisait pour des tâches simples et répétitives, des abaquages ; des choses basiques. Aujourd'hui Cap Gemini Sogeti qui est la plus grande entreprise française de services en informatique et même la plus grande entreprise européenne et une des plus grandes du monde a 80 000 salariés en Inde, beaucoup plus qu'en France, et peut-être même qu'en Europe. Ils sont montés en gamme et ne sont plus chargés de simples tâches élémentaires. Tout ce qui relevait de l'intelligence créatrice européenne est en train de passer en Inde
- Plus généralement, force est de constater que les bénéfices potentiels de la nouvelle économie du temps se répartissent très inégalement.
  - Inégalités de génération
  - Inégalités sociales ou intellectuelles : (1) la « fracture numérique » ; (2) je pense surtout au fait que les tâches les plus simples sont celles sur lesquels l'économie de temps sont le plus susceptibles de faire disparaître l'emploi lui-même. Cette inégalité-là est plus grave que la fracture numérique.

- Il faut aussi se demander si le drame de nos sociétés développées, le chômage massif et de longue durée, n'a pas quelque chose à voir avec la nouvelle économie du temps :
  - Sujet âprement débattu entre économistes : toutes les précédentes révolutions industrielles ont d'abord détruit des emplois, avant d'en recréer d'autres, plus nombreux et plus riches. Vrai depuis la révolution du charbon et de la machine à vapeur, jusqu'à la plus récente : les technologies de l'information. Toujours la chaîne a été la même : plus de productivité donc plus de valeur et de richesses distribuées, alimentant la demande et donc de nouveaux investissements, donc de nouveaux emplois, différents mais plus nombreux à la fin. Les transitions furent difficiles pour les anciens métiers (pensons canuts de Lyon) mais à l'arrivée le corps social s'est enrichi. Aujourd'hui certains se demandent si la révolution internet aura les mêmes effets, car on note un essoufflement net des gains de productivité dans les pays développés, gains qui sont le levier numéro un de ce cercle vertueux. Il y a deux chiffres peut-être inexacts, General Motors représente 300 000 emplois, Twitter en représente 300.
  - Ce qui rend la lecture de ce phénomène difficile, c'est qu'il coïncide dans le temps avec la mondialisation (ce n'est pas nécessairement au même endroit géographique que se détruisent les anciens emplois et se créent les nouveaux) ; et aussi que la transmission vertueuse profits - salaires - demande - investissement - emplois se heurte à un phénomène, historique semble-t-il, de distribution extraordinairement inégale des richesses produites : la sur-rémunération du capital, qui aboutit à ce que toute la richesse produite par les gains de productivité n'est pas réinvestie dans du capital productif.

Il faut donc se demander si les bénéfices de la nouvelle économie du temps ne sont pas réservés à certains, mais plus difficiles d'accès à d'autres. Et ce que l'on peut faire pour réduire cette « inégalité numérique »;

- Une autre problématique complexe : l'aptitude des gouvernements ou plus précisément des appareils publics à s'adapter à la nouvelle économie du temps. On a tous les cas de figure. Ce qui me frappe, en France, c'est qu'après avoir été souvent en tête de la révolution du temps, nos services publics sont aujourd'hui à la traîne, quand ils ne sont pas complètement lâchés. Trois exemples :
  - Les services postaux : La Direction générale des Postes et télécommunications, inventeurs d'internet (le Minitel, en avance sur son époque, première fois qu'un outil permettait de s'affranchir du temps), aujourd'hui en pleine crise, dépassés par Fedex et Amazon qui font le même métier qu'eux pour les paquets. Certains se sont bien adaptés, telle la « Deutsche Post » qui a acheté DHL. Un jour prochain nous verrons réapparaître le facteur de Jacques Tati, mais le prochain postier sera un drone d'Amazon !



- Les transports ferroviaires : le TGV reste en tête. Mais aussi en pertes...
- Les services sociaux : leur principal challenge est de conserver une certaine humanité, qui fait leur spécificité, alors même qu'ils doivent s'adapter, aller plus vite, et donc participer au mouvement de dématérialisation : par exemple, Pôle Emploi, mais ils n'y arrivent pas, courent après le temps et ont de ce fait perdu une bonne partie de ce qui fait leur mission.

\*\*\*

Préparer cette présentation m'a fait prendre mieux conscience des bouleversements que nous avons vécus depuis au moins 30 ans, depuis que j'ai, pour ma part, rejoint le monde de l'économie et de l'entreprise. Nous avons vécu une véritable transformation du paradigme temps, les échelles de temps n'ont plus rien à voir avec celles qu'ont connues nos parents. Nous ne vivons plus seulement dans le cadre d'un temps long, nous vivons aussi un temps multiple, changeant, imprévisible, et qui fondamentalement se raccourcit tous les jours un peu plus. Au point qu'on a du mal à se dire que cela puisse continuer au même rythme. Et pourtant : la loi de Moore (la capacité d'un semi-conducteur double tous les 18 mois) – est toujours vraie 30 ans après avoir été formulée.

Il y a, je l'ai dit, beaucoup d'aspects positifs, car libérateurs, dans cette révolution de temps de l'économie. Des risques aussi que la nouvelle économie du temps ne soit très inégale et peut-être, à la fin, pas aussi créatrice d'activités que les précédentes.

Reste une question, que je n'ai pas abordée car j'entrerais alors sur un territoire qui n'est pas le mien : ce sont les conséquences de la nouvelle économie du temps sur les personnes et les relations personnelles. Cette recherche permanente de l'économie de temps (la réduction du temps de cycle dans le jargon industriel), elle n'est pas que subie, elle est aussi souhaitée par beaucoup. Dans l'univers de la production de richesses, cette quête a au moins une justification ultime : le meilleur usage de ressources rares, financières ou humaines. Mais appliquée aux décisions de la vie, quel est le sens de cette quête ? à quoi va servir le temps économisé ? jusqu'où aller dans cette recherche ? quels en sont les bénéfices, et les risques ? C'est une autre histoire...

Amen