



HAL
open science

Le temps
Sylvia Chiffolleau

► **To cite this version:**

| Sylvia Chiffolleau. Le temps. 2016. <halshs-01419879>

HAL Id: halshs-01419879

<https://shs.hal.science/halshs-01419879v1>

Submitted on 1 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Le temps

Aussi difficile soit-elle à définir, la notion abstraite de temps a passionné la philosophie antique, et toutes ses héritières. En ce sens, l'interrogation irrésolue sur l'essence du temps parcourt tous les espaces méditerranéens, jusqu'à aujourd'hui. Mais ce sont surtout les religions qui marquent de leur empreinte la question du temps. La Méditerranée, où se croisent les grands monothéismes, apparaît comme un champ particulièrement fertile pour observer la diversité des comptes et des conceptions du temps. Si la conception juive du temps se fait relativement discrète et diffuse, la présence, sur l'une et l'autre rive, de celles de la chrétienté et de l'islam pourrait apparaître comme une ligne de clivage, symbolisée par des calendriers dont les principes sont profondément différents. S'il n'est pas question ici d'aborder en détail la question complexe des conceptions religieuses du temps, ni celle des temporalités vécues, subjectives, l'examen du temps concret, objectif et quantifiable à partir de méthodes de comptes et d'instruments de mesure permettra de saisir la diversité des expressions du temps en Méditerranée, qui certes peuvent entrer en conflit, mais révèlent aussi de multiples formes de croisement et d'association.

L'histoire du temps demeure profondément inscrite dans l'expérience occidentale. Les nombreux travaux qui ont abordé cette question au cours des vingt dernières années laissent peu de place au « temps des autres », et lorsque celui-ci est évoqué, c'est généralement en référence à la seule dimension religieuse, et non aux aspects sociaux ou politiques. Les rares travaux qui ont pris pour objet le temps dans l'espace arabe et musulman ont privilégié la conception du temps dans la pensée islamique (Massignon, Gardet), l'étude des calendriers populaires, ou encore les expressions linguistiques du temps. Les dimensions pratiques et les usages du temps demeurent quasi inexplorés, à l'exception d'un travail pionnier sur l'Algérie (Carlier) et d'un ouvrage récent sur *Les Ottomans et le temps* (Georgeon et Hitzel). Tout lacunaires qu'ils soient, ces travaux permettent néanmoins de relever d'emblée que la chronologie occidentale de l'histoire du temps ne trouve guère de correspondance dans l'histoire du monde arabe et musulman.

En Europe, les grandes phases de transformation de la conscience du temps prennent place au bas Moyen-Âge, moment où le temps du marchand se substitue au temps de l'Église et qui voit naître et s'imposer l'horloge, puis à l'époque de la révolution industrielle qui place le travail au cœur des temporalités sociales, enfin aujourd'hui avec la désarticulation du temps de travail et le mouvement d'accélération général lié à la mondialisation. Sur la rive sud de la Méditerranée en revanche, la tradition marchande est héritée de l'Antiquité et son affermissement et son institutionnalisation sont contemporains des premiers siècles de l'islam. Si l'islam a inscrit la région dans un nouveau temps religieux, et un nouveau calendrier, il semble donc qu'il y ait eu, non pas succession, mais quasi-superposition du temps religieux et de celui du marchand. Quant à la révolution industrielle, qui constitue pour l'Europe un moment crucial dans la promotion d'un temps moderne et l'acquisition d'une discipline temporelle par les individus, elle n'a qu'à peine, et tardivement, effleuré les sociétés arabes et musulmanes. C'est donc une autre chronologie qu'il faut restituer pour saisir les spécificités de l'histoire du temps et de ses comptes sur la rive sud de la Méditerranée.

La région, qui a vu naître les premiers calendriers, est caractérisée, d'une part, par la profondeur de son histoire, qui a entraîné une stratification des mesures et des conceptions du temps, et d'autre part par sa diversité ethnique et religieuse qui a produit conjointement une juxtaposition de ces mesures et conceptions du temps. L'histoire du temps dans le monde arabe et musulman est loin de présenter un profil linéaire mais constitue plutôt un champ de concurrence, voire de conflits, opposant notamment pouvoirs politique et religieux, ou encore pouvoirs religieux entre eux. Et lorsque l'Occident introduit le temps de l'horloge et le

calendrier grégorien au XIX^e siècle (lui-même en situation coloniale, ou ailleurs, de façon moins radicale, par le biais des États modernisateurs), il s'agit juste d'une modalité nouvelle qui vient s'ajouter à bien d'autres déjà en place.

Les calendriers

La Mésopotamie et l'Égypte ont créé les tout premiers calendriers, mais c'est le calendrier solaire julien, issu d'une réforme du calendrier romain promue par Jules César en 46 avant JC, qui a permis une première unification temporelle sur le pourtour de la Méditerranée. Une partie de cet espace a été conquise au VII^e siècle par l'islam, qui impose un nouveau calendrier. Le temps de la culture arabe pré-islamique, formée de nomades, de marchands caravaniers et d'oasiens, était rythmé par les lunaisons. L'apparition du premier croissant de lune venait briser la durée continue (*dhar*), et les 28 stations de la lune (en arabe *manâzil*) se trouvaient ainsi au fondement de la mesure du temps. La prédication coranique s'inscrit dans cette tradition et, depuis l'avènement de l'islam, seul le calendrier lunaire est en principe admis. À ce comput dominant s'ajoutent néanmoins les calendriers des autres communautés religieuses et ethniques de la région, notamment le calendrier julien qui continue à gérer la vie des chrétiens, d'Orient comme d'Occident, le calendrier hébraïque luni-solaire des juifs, ou encore les calendriers kurde et arménien.

Le calendrier lunaire musulman, plus court que l'année tropique (durée qui sépare deux équinoxes de printemps), n'entretient rapidement plus aucun lien avec les saisons et se révèle donc inapte à gérer la vie agricole. Aussi, conjointement avec le calendrier religieux qui fixe les dates mobiles du jeûne et des fêtes canoniques, l'islam a-t-il conservé un calendrier agricole basé sur le calendrier julien solaire. Ces calendriers populaires, qui conservent des traces chrétiennes - certaines fêtes chrétiennes, par exemple, y sont mentionnées - sont enrichis par ailleurs du travail des astronomes arabes sur les *anwa*. Ce système météorologique, hérité des Bédouins d'Arabie, reposait sur l'observation du lever et du coucher héliaques de certaines étoiles, permettant de prévoir les phénomènes atmosphériques. Dès le Moyen-Âge, des almanachs étaient composés chaque année, dans lesquels étaient consignés, jour après jour, le lever et le coucher des étoiles, ainsi qu'une foule de notations, de renseignements et de prescriptions concernant l'agriculture, la santé, les fêtes etc. Jusqu'au XX^e siècle, et de façon résiduelle encore aujourd'hui, toute la vie agraire au sud de la Méditerranée est régie par des calendriers établis sur la base du calendrier julien, ou du calendrier copte en Égypte, lequel repose, à quelques variantes près, sur la même structure.

L'administration, et tout particulièrement la fiscalité, qui ont besoin de régularité, ne peuvent elles non plus se baser uniquement sur le rythme lunaire mouvant du calendrier musulman. Dès le Moyen-Âge, l'administration califale a établi un rythme annuel solaire, compté à partir de l'ère hégirienne, pour le paiement des taxes financières. À l'époque ottomane, si les documents administratifs sont dûment datés sur la base de l'ère hégirienne, ce qui témoigne d'une maîtrise acquise de la chronologie, la levée de l'impôt obéit à un calendrier particulier, dit *mâlî*, là encore emprunté au calendrier julien, mais compté à partir de l'ère musulmane de l'hégire. À partir de 1840, qui ouvre la période des réformes (*Tanzîmât*) de l'empire, la référence au calendrier *mâlî* devient systématique dans le domaine administratif.

Si le calendrier julien est largement répandu sur les deux rives de la Méditerranée, il n'est cependant pas sans défaut. L'année julienne étant légèrement supérieure à l'année tropique, il en résulte un décalage par rapport au temps vrai qui atteint 10 jours au XVI^e siècle, ce qui a pour conséquence de faire dériver la date mobile de Pâques. Pour y remédier, le concile de Trente confie au pape Grégoire XIII la tâche de réformer le calendrier (1582). Immédiatement adopté par les pays catholiques, le calendrier grégorien l'est de façon plus réticente par les nations protestantes, et se voit franchement rejeté par le monde orthodoxe. Désormais, en Méditerranée, la chrétienté se divise aussi sur la question du calendrier. Mais, placé dans

l'escarcelle des missionnaires, le calendrier grégorien part à la conquête de l'Orient. Ce n'est pas sans difficulté toutefois qu'il s'impose dans les communautés latines, et jusqu'au cœur du XIX^e siècle, la question de son adoption, réclamée par Rome aux catholiques d'Orient, a provoqué de nombreux conflits au sein de cette communauté.

Les héritages et les emprunts de calendriers ont ainsi atteint une telle complexité qu'en Égypte, dès le début du XIX^e siècle, un almanach synthétique de poche est imprimé annuellement sur les presses gouvernementales de Boulaq. Basé sur l'année solaire, commençant et terminant avec l'équinoxe de printemps, il donne, pour chaque jour, le jour de la semaine et le mois selon les calendriers musulman, copte, julien et grégorien. Il indique les étapes du soleil dans le zodiaque ainsi que l'heure de son lever, du midi et de son coucher. Il liste les principales fêtes religieuses des différentes communautés et, à la manière des calendriers agricoles et des *anwâ'*, il comprend toute une série de notations et de conseils pratiques. À la fin du siècle, ce type d'almanach populaire fleurit également à Istanbul.

Mais cette profusion calendérique est ébranlée lorsque l'Europe mène son offensive multiforme d'occidentalisation du monde au cours du XIX^e, qui touche aussi la question du temps. Au sud de la Méditerranée, les étrangers et les Levantins sont les premiers à utiliser le calendrier grégorien, lequel pousse son avantage au fur et à mesure que s'impose la nécessité de synchroniser les activités, notamment économiques, d'une rive à l'autre, et bientôt à l'échelle du monde. Toutefois, si pour des raisons pratiques le calendrier grégorien a fini par devenir partout dominant au XX^e siècle, il coexiste étroitement, au Maghreb et au Moyen-Orient, avec les autres calendriers qui continuent de structurer la vie religieuse et liturgique des différentes communautés. Si la datation selon l'ère de l'hégire est désormais peu utilisée dans la vie courante, le vendredi est jour chômé dans la plupart des pays musulmans et le calendrier musulman rythme par ailleurs profondément la vie sociale de la région, avec les deux scansionnements majeurs de ramadan et du pèlerinage à La Mecque. Les chrétiens catholiques et la plupart des orthodoxes fêtent Noël à la même date du 25 décembre, date fixe établie sur la base du calendrier grégorien, alors que les Arméniens le fête le 6 janvier. La fixation de la date de Pâques obéit en revanche au calendrier julien pour les orthodoxes et se trouve donc célébrée généralement à une date différente de la Pâques catholique. Désormais largement confinées au registre religieux, la pluralité des références calendaires n'en subsiste pas moins. Mais qu'il s'agisse, pour l'islam, de s'affirmer face à l'hégémonie du calendrier grégorien, ou, dans les pays multiconfessionnels, de donner place aux fêtes de chacun, au prix de subtiles négociations, dans le monde de travail notamment, la question des calendriers a aujourd'hui encore une portée symbolique et politique très forte, dont il conviendrait d'étudier plus finement les mécanismes et les usages.

Dire et lire l'heure

Ce sont aussi les phénomènes naturels qui sont partout au fondement de la détermination de l'heure, et le soleil en est ici le principal étalon. La Méditerranée a hérité de l'Antiquité un savoir déjà bien maîtrisé et des instruments de mesure du temps efficaces. Les cadrans solaires et les clepsydras (horloges à eau) sont ensuite perfectionnés par les Arabes musulmans dont les rituels religieux nécessitent de déterminer l'heure avec précision. Le muezzin était au départ chargé de calculer puis d'annoncer lui-même le début des cinq prières quotidiennes, avec l'aide de connaissances astronomiques rudimentaires et des cadrans solaires généralement installés sur le mur des mosquées. Mais l'importance de la tâche a conduit à une spécialisation de la fonction. À partir du XIII^e siècle, ce sont des astronomes professionnels (*muwaqqit*), employés par les différentes institutions religieuses, qui l'exercent. L'importance de l'heure des prières, celle de la localisation précise de La Mecque pour orienter le mur de *qibla*, ou encore l'observation du premier croissant de lune annonçant le début de ramadan ont contribué à l'épanouissement d'une branche spécifique de

l'astronomie dans la tradition scientifique musulmane, le *'ilm al miqât*, et à l'acquisition de solides compétences dans l'art de la mesure du temps.

C'est pourtant en Europe, à la fin du XIII^e siècle, qu'est mise au point l'horloge à échappement mécanique, laquelle induit au cours des siècles suivants une transformation profonde, encore que très progressive, du rapport au temps sur la rive nord de la Méditerranée. Dès le XV^e siècle, le rythme urbain y est scandé par les horloges publiques ; au village, c'est la cloche qui égrène l'heure. Les perfectionnements techniques et la miniaturisation des garde-temps accompagnent ensuite le développement économique. Lors de la révolution industrielle, les nouveaux dispositifs mis en place, télégraphe, train et usine, assurent enfin le triomphe d'un temps compté, désormais considéré comme une valeur marchande et qui croît en complexité afin d'assurer une coordination précise des activités, pour une meilleure productivité et un meilleur rendement.

Les souverains ottomans, qui entament l'expansion de l'empire au moment même où l'Europe perfectionne les garde-temps, manifestent un engouement particulier pour ces objets. Le traité de cessez-le-feu passé entre la Porte et l'Autriche des Habsbourg, en 1547, stipulait que cette dernière devait fournir à Istanbul de précieuses horloges, ainsi que des horlogers compétents pour les entretenir. Avec la suppression de ce tribut, en 1606, c'est vers la Suisse que se tourne le marché ottoman. Genève et Neuchâtel rivalisent alors dans la fabrication de montres et horloges de luxe, spécialement destinées au marché des dignitaires ottomans. Outre les horloges en métal précieux, utilisant souvent les chiffres indiens en usage dans le monde musulman, l'industrie suisse fabrique des montres à mouvement lunaire (montre astronomique) qui donnent accès à un calendrier lunaire très prisé des musulmans. La Suisse exporte aussi certains de ses horlogers, tel Isaac Rousseau, père de Jean-Jacques, lesquels pouvaient vivre à Istanbul plusieurs années, voire toute une vie.

Mais trop beaux, trop précieux, ces garde-temps ne se trouvaient guère en dehors des murs du sérail. Ils avaient bien plus une fonction de prestige et d'ornementation qu'un usage pratique. D'ailleurs, l'intérêt des grands de l'Empire ottoman pour ces objets s'accompagne d'une nette disqualification de leur vocation publique et ils sont longtemps perçus comme une menace pour l'autorité du muezzin et du *muwaqqit*. Au reste, la vie sociale ne nécessitait guère plus de précision temporelle que celle donnée par l'appel à la prière. Les villes orientales vivent alors au rythme de l'alternance du jour et de la nuit qui prévaut également en milieu rural. Les portes des villes et des quartiers s'ouvrent et se ferment au lever et au coucher du soleil, qui sont aussi des moments de prière pour les musulmans ; le temps diurne est celui de la vie du souq et de l'artisanat, le temps nocturne est surtout dévolu à l'espace privé de la maison.

C'est encore une fois la poussée de l'occidentalisation, menée frontalement par la colonisation, ou de façon plus discrète par le pouvoir d'influence exercé par l'Europe sur l'espace ottoman qui diffuse, à partir du début du XIX^e siècle, une nouvelle façon de compter l'heure, avec l'aide de garde-temps. La maîtrise du temps apparaît en effet aux Européens comme l'un des signes majeurs de leur supériorité. Ce n'est cependant pas l'usine qui est le moteur de ce changement sur la rive sud de la Méditerranée, mais plutôt la réforme de l'armée, l'articulation des activités commerciales aux nécessités pratiques de la première mondialisation, et surtout la mise en place d'une administration moderne, par le colonisateur au Maghreb, et par les États modernisateurs autochtones dans l'espace ottoman et en Égypte. Cette administration gère de nouvelles activités, comme la santé et l'enseignement, qui obéissent à des horaires fixes et nécessitent donc le recours à la montre et à l'horloge. Les écoles, qu'elles soient gouvernementales ou missionnaires, ont en ce sens joué un rôle majeur de socialisation au temps compté, au fur et à mesure de leur extension. Lorsqu'au début du XIX^e siècle Lamartine visite l'Orient, il prend soin de se munir de nombreuses montres, objets très rares à l'époque dans cette partie du monde, pour les offrir à ses amis de rencontre. À la fin du siècle, le port de Beyrouth reçoit d'importantes cargaisons de montres et

d'horloges de prix modeste et la Porte entreprend alors la construction de tours d'horloge dans la plupart des villes de l'empire, cherchant à souligner ainsi l'importance du temps compté et de la précision dans le projet de modernisation.

Mais si les garde-temps se sont répandus, l'heure reste à unifier. En Europe, l'usage de l'heure locale (établie en fonction de la longitude du lieu) a persisté jusqu'à la fin du XIX^e siècle ; ce n'est qu'en 1891 que la France place la métropole et l'Algérie à l'heure unique de Paris. Dans l'espace ottoman, la situation est compliquée en outre du fait de la coexistence de deux façons de compter l'heure. La manière *alla franca* égrène les heures à partir de minuit, quand l'heure dite *alla turca* place le début de la journée au coucher du soleil, dans la tradition musulmane. Les différentes activités sociales étaient régies d'une manière ou d'une autre, ce qui entraînait de fréquentes confusions. L'introduction du télégraphe puis du chemin de fer ont, comme en Europe, favorisé l'unification du temps et l'usage de l'heure *alla franca*, mais ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale, et non sans résistance, que celle-ci s'impose définitivement. Ce n'est qu'alors également que l'ensemble du bassin méditerranéen, après des décennies d'hésitation et de résistance, se trouve placé à l'heure moyenne de Greenwich, convention établie pourtant dès 1884 lors de la conférence internationale de Washington.

Cette brève synthèse ne doit pas tromper ; l'histoire du temps sur la rive sud de la Méditerranée recèle encore bien des zones d'ombre. Les éclairer est un préalable indispensable pour saisir ensuite les aspects plus subjectifs du rapport au temps, ses dimensions vécues, ainsi que les enjeux contemporains. L'accélération actuelle du temps est-elle un phénomène également partagé ? À l'heure où les autoritarismes craquent dans les pays arabes, verra-t-on s'affirmer une nouvelle temporalité politique articulée aux incertitudes de la démocratie ? Comment les modes traditionnels de mesure du temps dans les rituels musulmans, et de façon générale les conceptions religieuses du temps, parviendront-ils à s'articuler aux évolutions actuelles de la physique moderne ? Autant de questions qui demanderont un peu de temps avant d'être résolues.

Sylvia Chiffolleau

Bibliographie

Carlier Omar, « L'espace et le temps dans la recomposition du lien social : l'Algérie de 1830 à 1930 » in Jocelyne Dakhli (éd), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Sindbad/Actes Sud, Paris, 1998, p. 149-224.

Dohrn-van Rossum Gerhard, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Editions de la MSH, Paris, 1997.

Gardet Louis, « Vues musulmanes sur le temps et l'histoire », in *Les cultures et le temps*, études préparées pour l'UNESCO, Payot, Paris, 1975, p. 223-255.

Georgeon François et Hitzel Frédéric (dir.), *Les Ottomans et le temps*, Brill, Leiden – Boston, 2012.

Landes David, *L'heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1987.

Massignon Louis, « Le temps dans la pensée islamique », in *Parole donnée*, Julliard, Paris, 1962, p. 319-326.

Maiello Francesco, *Histoire du calendrier. De la liturgie à l'agenda*, Le Seuil, Paris, 1996.

Mots clés

Temps, calendrier, almanach, heure, religion.

Présentation auteur

Sylvia Chiffolleau, chercheur CNRS, thèmes de recherches : histoire de la santé et de la médecine dans le monde arabe, histoire du temps dans le monde arabe, histoire des processus d'internationalisation, lieu : Ifpo Beyrouth.