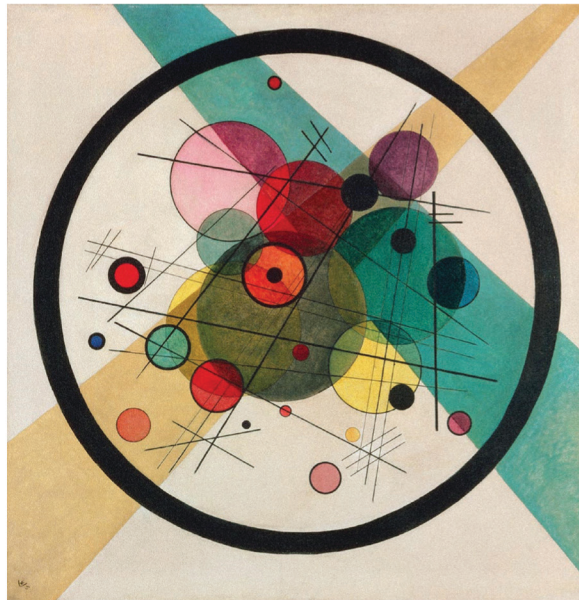


Ashwiny O. Kistnareddy and  
Alice Roullière (eds)

# Catching up with Time

Belatedness and Anachronies in  
Francophone Literature and Culture



Peter Lang

## À temps, c'est-à-dire tard. L'hystérésis comme outil d'intelligibilité dialectique chez Sartre

### Introduction

Parmi les aspects les plus connus de la philosophie de Jean-Paul Sartre il y a sans doute la définition de l'existence humaine comme 'liberté' et 'projet'. Dépourvue de toute intériorité substantielle ou identité avec soi, la conscience (ou pour-soi) se constitue dehors, comme transcendance, manque, néant. Contrairement à la plénitude massive de l'être qui 'est' en-soi, la conscience se caractérise par son 'avoir à être': par une fuite continue au-delà du présent vers ce qu'elle n'est pas encore, vers une possibilité à venir.<sup>1</sup> On retrouve le même élan projectif dans la structure dialectique de la praxis: dès le niveau le plus élémentaire de son activité, l'organisme transforme le champ matériel pour le dépasser en vue de la satisfaction de ses besoins. Une telle conception de l'existence semblerait impliquer, comme son complément nécessaire, une théorie de la temporalité où la dimension du futur est non seulement productive, mais aussi prioritaire par rapport au présent et au passé. En effet, nombreuses sont les lectures qui identifient la pensée de Sartre à une 'philosophie de l'avenir pur', dans laquelle une liberté souveraine pourrait faire abstraction, toujours et à sa guise, des contraintes extérieures.<sup>2</sup>

- 1 Cf. Jean-Paul Sartre, 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité' [1939] repris dans *Situations, I* (Paris: Gallimard, 1947), pp. 29–32. Et surtout: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943, dorénavant abrégé EN).
- 2 Selon Louis Althusser, par exemple, la vision sartrienne de l'histoire est à la fois téléologique et théologique, car la praxis y figure comme 'un petit dieu, toujours "en situation" dans l'histoire, doté du pouvoir inouï de "dépasser" toute situation

Cette contribution vise à déconstruire l'image d'un Sartre 'futurocentré' qui serait incapable, par conséquent, de penser la complexité des processus historiques et le poids des conditions matérielles. En reconnaissant la nécessité d'une 'théorie de l'espace-temps à dimensions multiples',<sup>3</sup> Sartre s'efforce de construire une conception stratifiée et différentielle de la temporalité, en mesure de saisir les contrecoups, les décalages et les retards qui dérangent le mouvement vectoriel du passé vers le futur. Cela signifie s'intéresser à ce qui freine l'élan projectif de la praxis tout comme à la façon dont le temps est vécu par les individus. Pour 'rendre compte de la véritable réalité sociale', dit Sartre, il faut saisir la 'profondeur temporelle' des événements:<sup>4</sup> l'analyse de la structure socio-économique doit s'articuler à une enquête sur les expériences subjectives du temps, sur la manière singulière dont les acteurs perçoivent leur rapport au passé et à l'avenir.<sup>5</sup>

En choisissant comme focale la notion d'hystérésis (du grec *ὑστέρησις*: 'le venir en retard' et, par extension, 'ce qui manque'), notre parcours cherche à montrer la complexité de la conception sartrienne du temps: on commencera par analyser les occurrences du terme dans *L'être et le néant*, où il désigne le retard ontologique de la conscience par rapport à l'être. On s'intéressera ensuite à la manière dont la *Critique de la raison dialectique* décrit, à travers l'hystérésis, la temporalité plurielle qui structure toute praxis collective, en représentant un danger mais aussi une ressource pour l'efficacité de

---

et de dominer toute servitude, de résoudre toutes les difficultés de l'histoire et d'aller vers les surlendemain qui chantent de la révolution humaine et socialiste: [chez Sartre] l'homme est par essence un *animal révolutionnaire* parce qu'il est un animal libre', *Réponse à John Lewis* (Paris: Maspero, 1973), p. 21. Un reproche similaire à la conception sartrienne de la conscience et à la manière dont sa "temporalité futuriste" se répercute sur la vision de l'action politique avait été formulé par Maurice Merleau-Ponty: cf. 'Sartre et l'ultra-bolchevisme' dans *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), pp. 136-280.

3 Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, coll. TEL, 1986), p. 101. Dorénavant abrégé en QM.

4 QM p. 62.

5 Cf. QM, p. 86, note 1. 'On doit comprendre, en effet, que ni les hommes ni leurs activités ne sont *dans le temps* mais que le temps, comme caractère concret de l'histoire, est fait par les hommes sur la base de leur temporalisation originelle', *ibid.* (Sartre souligne).

l'action.<sup>6</sup> On interrogera, enfin, les raisons qui ont amené Sartre à faire un usage différent de cette notion: ce qui était un effet de blocage ou de retardement à contraster, acquiert un rôle euristique central lorsqu'il s'agit de rendre intelligible le rapport entre un individu et son époque, entre la dimension de la biographie et celle de l'histoire, comme le démontrent les analyses dédiées à Gustave Flaubert dans *L'Idiot de la famille*.<sup>7</sup> En analysant l'ensemble des écrits flaubertiens, les témoignages de son entourage et la correspondance personnelle, Sartre interroge la difficulté éprouvée par Flaubert à être contemporain de son époque. Certes, en un sens, l'artiste est par définition appelé à 'incarner l'inactuel dans le monde contemporain',<sup>8</sup> mais cette dimension d'inactualité propre à toute œuvre d'art est ici radicalisée: l'écrivain, selon Sartre, ne peut être 'contemporain de ses contemporains que s'il est, tout à la fois, en retard sur eux et en avance'. Et il ajoute: 'Bien souvent l'avance est déterminée par le retard'.<sup>9</sup>

En associant le retard à son antonyme, l'anticipation, Sartre semble en faire autre chose qu'un *gap* à neutraliser ou un écart à remplir pour s'aligner au vecteur d'une temporalité dominante et normative. L'apport de la philosophie sartrienne aux réflexions contemporaines sur l'histoire mériterait, dès lors, d'être reconsidéré: la conception du retard comme anachronisme productif permet non seulement de déconstruire la narration d'une postmodernité sous l'emprise irréversible de l'accélération,<sup>10</sup> mais aussi de repenser le potentiel de transformation politique propre aux

6 Sartre, *Critique de la raison dialectique, tome I: Théorie des ensembles pratiques* (Paris: Gallimard, 1960) et *Critique de la raison dialectique tome II: L'intelligibilité de l'Histoire* (Paris: Gallimard, 1985). Dorénavant abrégées respectivement en CRD I et CRD II.

7 Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (Paris: Gallimard, 1988), 3 vol. Dorénavant abrégé en IF I, IF II, IF III.

8 Comme le montre Domenico Cambria à la suite de Derrida et de Blanchot, toute œuvre littéraire est suspendue entre 'le temps de l'écrivain' et 'le temps du lecteur', dans l'écart non résorbable d'une 'simultanéité différée'. Cf. *La lecture est le retard de l'écriture*, § 2.

9 IF III, p. 421.

10 Cf. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. Didier Renault (Paris: La Découverte, 2013).

formes de vies incarnées par les retardataires de l'histoire, dans les ruines du progrès capitaliste.<sup>11</sup>

## Le retard de la conscience

Le terme hystérésis est utilisé en science physique pour décrire un système capable de répondre en retard aux sollicitations que lui sont appliquées, comme c'est le cas pour les matériaux magnétiques ou élastiques. Les physiciens le nomment aussi 'phénomène d'héritage': au sein d'un système physique donné, une variable  $x$  ne change pas sa valeur au moment où l'on modifie les facteurs qui la déterminent; au contraire, la variable change en fonction des valeurs que ces facteurs avaient à un stade antérieur du système. Il n'y a pas de relation chronologiquement linéaire entre la cause et l'effet, entre les facteurs responsables d'un changement et le moment où ce changement est manifesté par la variable correspondante. C'est comme si la cause restait inscrite à l'état de latence dans la matière, avant de devenir visible pour l'observateur du système – lequel, par conséquent, la percevra comme en retard par rapport au phénomène qui l'a occasionnée. L'usage du terme hystérésis s'est élargi aux domaines de la science chimique, de la science économique (par exemple pour décrire les changements des taux de chômage), de la sociologie ou encore de la psychologie.<sup>12</sup> Dans tous ces

11 Cf. Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

12 Albert Späier l'utilise par exemple dans le compte-rendu d'un ouvrage de psychologie de A. Pfaender (*Die Seele den Menschen*, paru en allemand en 1933) pour désigner 'la persistance paresseuse et obstinée dans l'attitude prise, ou dans l'action commencée ou dans un jugement porté' due au *frottement* du passé psychique sur l'état présent, dans *Recherches Philosophiques*, IV, 1934, p. 455. Späier est aussi l'auteur de l'ouvrage paru en 1935, *La nature et les éléments psychique de l'habitude* – ce qui n'est pas anodin, car l'hystérésis est souvent associée à l'habitude sur le plan psychique et comportemental. En outre, on trouve une référence à la notion d'hystérésis dans un ouvrage sur Bergson que Sartre avait emprunté à la Bibliothèque de l'École Normale Supérieure: Firmin Nicolardot, *À propos de Bergson*, 1924, p. 55,

champs, l'hystérésis est associée à des transformations non linéaires, à la trace d'une force disparue qui continue à agir au cœur du présent, comme un héritage transmis par le passé.<sup>13</sup>

Sous la plume de Sartre, ce terme apparaît pour la première fois dans la deuxième section de *L'être et le néant*, au tout début du chapitre intitulé 'La Temporalité', où il s'agit d'étudier les ekstases du passé, du présent et de l'avenir comme moments d'une totalité temporelle qui, seule, peut leur conférer un sens. En critiquant la façon dont René Descartes et Henri Bergson ont isolé la dimension du passé (Descartes en refusant au passé tout être positif, Bergson en lui attribuant au contraire une autonomie ontologique), Sartre insiste sur deux aspects: ces conceptions empêchent d'expliquer le rapport ontologique entre le passé et notre présent, parce qu'elles font du premier une réalité indépendante, isolée dans son 'être passé';<sup>14</sup> elles obscurcissent, en outre, un point crucial, à savoir que la dimension du passé devient compréhensible seulement à partir du présent de la conscience: 'Un en-soi, dont le présent est ce qu'il est, ne saurait avoir de passé [...]. C'est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde, parce que son "je suis" est sous la forme d'un "je me suis"'.<sup>15</sup>

---

note 2: 'Par rapport à l'élan et au progrès de ce présent inchoatif de futur qui est A (présent psychique), B (le passé psychique) *fait pour ainsi dire frottement*. En ce sens B est hostile à A. Il semble y avoir une analogie non superficielle entre *le frottement* et le *retard du passé sur le présent* inchoatif de futur, car on retrouve comme du frottement dans *l'hystérésis* et dans toute *liaison irréversible*'.

13 Cf. John Elster, 'A note on hysteresis in the social sciences', *Synthèse*, 33 (1976), 371-91.

14 EN, p. 156: 'Même l'*interpénétration* absolue du présent par le passé, telle que la conçoit Bergson, ne résout pas la difficulté, parce que cette interpénétration qui est organisation du passé avec le présent vient, au fond, du passé même et qu'elle n'est qu'un rapport d'*habitation*. Le passé peut bien alors être conçu comme étant dans le présent, mais on s'est ôté les moyens de présenter cette immanence autrement que comme *celle d'une pierre au fond de la rivière*. Le passé peut bien *hanter* le présent, il ne peut pas l'être. C'est le présent qui est son passé. Si l'on étudie les rapports du passé au présent à partir du passé, on ne pourra jamais établir de l'un à l'autre des relations *internes*'.

15 EN, p. 157.

Le reproche adressé à Descartes et à Bergson doit s'étendre, selon Sartre, aux théories qui cherchent à décrire l'action du passé à l'aide de la notion d'hystérésis, comme celle de Jacques Chevalier. Ce dernier, dans un ouvrage de 1929 intitulé *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, s'appuie sur une série de phénomènes tirés de la science physique pour montrer que le passé peut se conserver dans la matière, fonctionnant comme une sorte de *habitus* (que Chevalier nomme 'inorganique' ou '*habitus-inertie*').<sup>16</sup> Or, du point de vue sartrien, expliquer la temporalité à partir de l'action qu'un état passé de la matière aurait exercé sur son état présent revient à attribuer à l'être en-soi une capacité de temporalisation qui est prérogative exclusive de la conscience: l'en-soi, puisqu'il est ce qu'il est, ne peut pas avoir un passé.

Les phénomènes d'hystérésis, dès lors, ne relèvent pas de la persistance du passé dans le présent, ni d'une relation d'immanence: il s'agit plutôt d'une connexion irréversible entre deux instants du temps physique, à l'instar des ondes concentriques parcourant la surface de l'eau bien après que la pierre qui les a occasionnées a disparu sur le fond de la mer. En expliquant les phénomènes d'hystérésis par les lois du déterminisme mécaniste, Sartre soustrait à cette notion toute valeur analytique, au point de la ramener au registre rhétorique d'un *usteron proteron*: basée sur l'inversion chronologique de deux événements (dont l'un est la cause de l'autre), cette figure consiste à anticiper la conséquence d'un événement qui n'a pas encore eu lieu. L'effort de Chevalier consistant à donner l'urgence plus forte du passé comme constitutive de l'originalité de la vie [de la matière] est un *usteron proteron* totalement dépourvu de signification.<sup>17</sup>

16 Jacques Chevalier, *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique* (Paris: Boivin & C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1929), p. 39. Quelques pages après Chevalier précise: 'Un être est libre dans la mesure où il a le pouvoir de contracter des habitudes ou plus exactement: son avenir est imprévisible dans la mesure exacte où le passé s'enregistre en lui d'une manière continue et où il est requis pour connaître son état actuel', p. 41.

17 'La seule explication possible est que [...] l'état moléculaire présent est à chaque instant l'effet rigoureux de l'état moléculaire antérieur, ce qui ne signifie pas pour le savant qu'il y ait passage d'un instant à l'autre en permanence du passé, mais seulement liaison irréversible entre les contenus de deux instants du temps physique', EN, p. 157.

Face à la radicalité de ces critiques, on pourrait s'étonner que Sartre reprenne à son tour le terme d'hystérésis à la toute fin de *L'être et le néant*, au moment où il esquisse les principes d'une 'psychanalyse des choses'.<sup>18</sup> Pour exemplifier le rapport de tension originnaire et insurmontable entre la conscience et l'être, il utilise l'image du visqueux: cette qualité présente une ambiguïté (celle d'une substance restée en suspens entre deux états de la matière) qui se joue entièrement sur le retard avec lequel elle manifeste ses effets, sur son fonctionnement 'au ralenti':

La lenteur de la disparition de la goutte visqueuse au sein du tout est prise d'abord en mollesse, puisque c'est comme un anéantissement retardé et qui semble chercher à gagner du temps; mais cette mollesse va jusqu'au bout: la goutte s'enlise dans la nappe du visqueux. [...] Ces longues et molles colonnes de substance qui tombent de moi jusqu'à la nappe visqueuse (lorsque, par exemple, après y avoir plongé ma main, je l'en arrache), symbolisent comme une coulée de moi-même vers le visqueux. Et l'hystérésis que je constate dans la fusion de la base de ces colonnes avec la nappe, symbolise comme la résistance de mon être à l'absorption de l'en-soi.<sup>19</sup>

D'un côté, le visqueux imite la fluidité, le glissement des surfaces fluides, sur lesquelles rien ne peut être gravé et aucune prise n'est possible: dans la mesure où il coule entre nos mains, le visqueux symbolise la possibilité d'une fusion entre la temporalité du pour-soi et l'éternité de l'en-soi. D'un autre côté, justement parce qu'il imite les fluides mais il n'en est pas un, le visqueux coule au ralenti, il a quelque chose de pâteux qui fait résistance au flux de la liquidité, il a tendance à se coaguler, ou encore à absorber en son sein la conscience qui, en réalité, voudrait se l'approprier. L'hystérésis avec laquelle le visqueux manifeste ses effets traduit, sur le plan ontologique, l'ambiguïté de la conscience par rapport à l'être tout comme le mouvement de sa temporalisation: le désir du pour-soi de se fondre à l'en-soi et, en même temps, son effort (qui arrive toujours trop tard) de se soustraire à l'engloutissement dans la facticité.<sup>20</sup>

18 EN, p. 690.

19 EN, pp. 700-01.

20 Cf. EN, p. 702. Cf. sur ce thème: Daniel Giovannangeli, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida* (Bruxelles: Ousia, 2001), p. 102: 'Le retard dans la conscience est inséparable du retard de la conscience sur l'être'.



Il n'est pas sans importance de souligner que le motif du retard à la base de cette impossible adaptation entre le sujet et le monde a connu des développements dans le champ de la sociologie, et notamment dans la pensée de Pierre Bourdieu. Sans se référer directement à Sartre, ce dernier utilise la notion d'hystérésis pour expliquer un phénomène très proche de celui décrit dans *L'être et le néant* à propos du visqueux. Bourdieu s'intéresse au décalage temporel entre l'*habitus*, c'est-à-dire l'ensemble de dispositions du corps résultant des sédimentations historiques mais fonctionnant comme une 'seconde nature', et la situation socialement normée dans laquelle le corps doit agir. L'hystérésis est constitutive de l'*habitus* parce que la vie sociale procède toujours du non-recouvrement entre deux temporalités distinctes: la durée des 'dispositions incorporées' et le temps 'structural' des situations objectives.<sup>21</sup>

La rémanence, sous la forme de l'*habitus*, de l'effet des conditionnements primaires rend raison aussi bien des cas où les dispositions fonctionnent à contretemps et où les pratiques sont objectivement inadaptées aux conditions présentes parce qu'objectivement ajustées à des conditions révolues ou abolies.<sup>22</sup>

Dans un monde social où règne l'arbitraire de la domination, il y a hystérésis quand la pratique ne parvient plus à produire sa justification sociale d'exister. Mais cette impossibilité d'adaptation présente, en réalité, un ancrage ontologique: il y a retard parce que le corps n'est pas de ce monde, il est un corps jeté dans le monde suite à une chute originaire. Si les dispositions (du corps) et les situations (du monde) ne sont pas congruentes, c'est parce que la naissance au monde social advient, en un sens, trop vite. L'*habitus* est l'expédient censé résoudre cette condition de prématurité, une *fictio* construite pour rattraper le retard originaire du corps par rapport au monde. Ainsi, selon Bourdieu, le corps est obligé à s'anticiper lui-même, à se donner l'ajustement au monde comme étant déjà effectué, en faisant comme si le monde était *son* monde.

Dans une lecture pointue de la sociologie bourdieusienne, Bruno Karsenti considère l'hystérésis comme un révélateur des difficultés de la

21 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris: Seuil, 2000), p. 278.

22 Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Minuit, 1980), p. 104. Je souligne, CC.

théorie de l'*habitus*, en regrettant que Bourdieu n'en ait pas fait un usage plus systématique et approfondi.<sup>23</sup> Si, chez Bourdieu, la structuration du corps socialisé est une manière pour l'agent de ne pas être en retard, Karsenti suggère d'aller plus loin car:

Il ne s'agit pas simplement de relever le retard dû à la chute originaire [du corps dans le monde]: il s'agit de faire du retard le mode temporel de la présence même du sujet à son monde, dans sa recherche permanente d'ajustement.<sup>24</sup>

On pourrait radicaliser la lecture proposée par Karsenti: si le retard n'est pas à combler, c'est qu'il constitue une dimension originaire du rapport entre le sujet et le monde; mais c'est aussi (et surtout) qu'il permet au sujet de ne pas coller à son présent, de ne pas exprimer son temps comme une monade exprime en miniature la totalité du monde. Le retard ouvre un espace où la praxis peut *anticiper* des possibles qui ne sont pas immédiatement donnés dans le présent lui-même.

## L'hystérésis comme 'impulsion pratique' du groupe

Par rapport à l'usage qui en est fait dans *L'être et le néant*, la notion d'hystérésis se trouve complexifiée dans la *Critique de la raison dialectique*, dont l'objectif principal est de fournir les conditions d'intelligibilité de l'histoire à travers un dialogue critique avec le marxisme et les sciences sociales. Ici, Sartre développe une théorie de ce qu'on pourrait nommer, en paraphrasant le titre d'un livre de Claude Lévi-Strauss, 'les structures élémentaires de la socialité': on y trouve l'analyse de différentes typologies de lien social qui vont de la 'série' (relation purement extérieure et utilitariste entre individus atomisés) au 'collectif', au 'groupe assermenté' et

23 Bruno Karsenti, 'À propos de l'hystérésis et Le dilemme de la pratique à la lumière de l'hystérésis', dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes* (Paris: Gallimard, 2013), p. 249.

24 Karsenti, p. 255.

‘institutionnalisé’, en passant par la phase insurrectionnelle du ‘groupe en fusion’.<sup>25</sup> Ne pouvant pas rentrer dans le complexe appareil catégoriel de l’ouvrage, on se limite à expliciter les dynamiques temporelles propres à la formation d’un groupe, lorsque Sartre explique le passage de la multiplicité des praxis individuelles à l’unité d’une praxis collective. D’une part, les décalages et les retards constituent des obstacles à l’efficacité de l’action du groupe: ce dernier doit agir sur soi pour accélérer (Sartre utilise le terme ‘hâter’) la liquidation de la sérialité, c’est-à-dire le poids inertiel de son état passé, quand il n’était pas encore un groupe, mais seulement une somme d’individus déliés entre eux.<sup>26</sup> D’autre part, l’unification est elle-même ‘un processus temporel qui advient ici en retard et là en avance’, précisément parce que le groupe n’est pas un sujet homogène, ni un ‘hype-organisme temporel’, mais une praxis en train de se faire.<sup>27</sup>

Chacun vient au groupe avec un passif (c’est-à-dire un conditionnement complexe qui le singularise dans sa matérialité); et ce passif – dans lequel il faut faire entrer les déterminations biologiques comme les déterminations sociales – contribue à créer, en dehors même de la sérialité, une hystérésis qui peut susciter une série nouvelle.<sup>28</sup>

L’hétérogénéité se traduit, sur le plan temporel, par un effet d’hystérésis qui peut augmenter l’instabilité du groupe et le risque de sa dissolution. C’est précisément pour faire face à ce danger qu’un dispositif

25 Cf. CRD I, p. 381 et *sq.*

26 La dimension de la *hâte*, qui touche à une essentielle rareté du temps caractérisant *l’urgence* dans laquelle se produit le groupe en fusion (cf. CRD I, p. 416), n’est pas sans rappeler le chapitre d’un ouvrage d’Alain Badiou (*Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982) intitulé ‘Se hâter, se hâter! Parole de vivant’, où la hâte est présentée comme le ‘secret de la subjectivation’ (p. 272). Bien que l’analyse de Badiou s’appuie sur un texte de Jacques Lacan (‘Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée’, in *Écrits*, (Paris: Seuil, 1966), pp. 197–213) et que Sartre ne soit aucunement cité dans ces passages, nous remarquons une étonnante proximité avec ce dernier: la constitution intermittente du sujet collectif est décrite par Badiou précisément à travers une dialectique d’*anticipations* et de *retroactions* (*Théorie du sujet*, p. 275). Cf. sur ce point: Andrey Gordienko, ‘The Cause of the People: Sartre Encounter with Lacan in Badiou’s Theory of the Subject’, *Paragraph*, 42:2 (2019), 188–204.

27 CRD I, p. 633.

28 CRD I, p. 427.

d'homogénéisation est mis en place: après différents remaniements de sa structure organisationnelle, le groupe reconnaît la nécessité d'accepter un pouvoir synthétique, exercé par un sous-groupe, une assemblée ou un seul individu.<sup>29</sup> Cette exigence d'unité s'accomplit par un nivellement des décalages temporels et par l'expulsion des praxis 'retardataires': tout en étant nécessaire pour assurer sa continuité d'existence, l'homogénéisation marque le groupe du sceau de l'inertie et finit par éteindre l'énergie transformative propre à l'insurrection.

Il n'est pas envisageable d'aborder ici la question de la mise en forme politique d'un processus révolutionnaire et notamment le rapport entre la dimension constituante et la dimension constituée de l'action collective.<sup>30</sup> Il importe juste de souligner que les décalages temporels décrits par Sartre peuvent devenir, aussi et en même temps, un facteur d'intelligibilité de la praxis du groupe et un moyen pour garder vivante sa capacité d'action. Il est significatif, à cet égard, un passage où Sartre utilise la notion d'hystérésis pour désigner la présence dans le groupe d'une 'impulsion pratique visant à contester l'unification de l'action commune'.<sup>31</sup> En montrant que 'l'être-un du groupe lui vient toujours du dehors, par les autres',<sup>32</sup> Sartre n'exclut pas que les décalages temporels puissent fonctionner comme une force active: non seulement une inertie à dépasser donc, mais une résistance aux tentatives de mise en forme opérées par les mécanismes d'homogénéisation et synchronisation – à commencer par celui de la représentation politique.<sup>33</sup> Tout en reconnaissant que le groupe peut avoir l'apparence

29 Cf. CRD I, p. 587.

30 C'est la logique rétroactive du 'futur antérieur' comme dispositif temporel qui structure le concept moderne de représentation politique et notamment la relation entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. Jacques Derrida a abordé ce problème à plusieurs reprises, cf. par exemple: 'Déclarations d'Indépendance', dans *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Galilée, 1984), pp. 13–32.

31 CRD II, p. 76.

32 CRD I, p. 553.

33 Pour que l'action du représentant soit reconnue comme l'action de tous et de chacun, il faut que sa fonction unificatrice s'exerce de manière *ininterrompue*, à travers une synthèse organiciste basée sur un processus de synchronisation: seulement ainsi l'acte du souverain-représentant (que ce soit un homme singulier ou une

d'un hyperorganisme où chaque partie serait synchronisée avec les autres, Sartre décrit sa formation à travers une dialectique complexe d'anticipations et de retards: le groupe trouve son efficacité pratique précisément dans ce décalage qui l'empêche d'être ce qu'il est, de se substantialiser dans la forme d'une multiplicité qui, pour agir, aurait besoin d'un représentant.<sup>34</sup>

Le groupe est toujours en avance et en retard sur son entreprise et son unité est à la fois passée (objectivée dans l'acte dont le groupe lui-même est un effet) et future (dans la matérialité du champ pratique qui devient le lieu d'une possibilité de résistance concertée aux menaces extérieures).<sup>35</sup>

Prendre en compte la dimension du retard dans l'analyse d'une action politique permet d'éviter l'écueil des visions qui présupposent un sujet collectif (le peuple, la multitude) doué d'une volonté (ou d'une conscience) qu'il s'agirait simplement d'objectiver (ou de représenter) pour qu'elle devienne l'expression unique et véritable de l'intérêt général. Les effets d'hystérésis nous rappellent l'inscription de toute praxis dans un champ de conditionnements matériels, son imbrication dans l'ensemble de relations qui la déterminent. Adopter l'hystérésis comme outil d'intelligibilité dialectique permet de détecter le mélange d'activité et passivité, de projectualité et inertie, d'action et passion qui structure les moments d'insurrection et de transformation politique. Il n'est pas étonnant que Sartre veuille inscrire son analyse dans le sillage de Marx: ce dernier, après avoir percé le cercle de la temporalité hégélienne, s'est attaché à construire une

---

Assemblée) devient *en même temps*, simultanément, l'acte de tous les autres. Sur les structures temporelles de la représentation cf. Lucien Jaume, 'Théorie et pratique de la représentation', dans *Hobbes et l'État représentatif moderne* (Paris: PUF, 1986), pp. 181–211.

34 Cf. Jean Bourgault, 'Repenser le corps politique. L'apparence organique du groupe dans la *Critique de la raison dialectique*', *Les Temps Modernes*, 632-633-634 (2005), 477–504.

35 CRD I, p. 389. Cf. aussi p. 416: 'Le groupe définit sa temporalité propre, c'est-à-dire sa *vitesse pratique* et la *vitesse avec laquelle l'avenir vient à lui* sur la base d'une menace qui définit du dehors une urgence, en faisant du temps une exigence objective et une rareté. La vitesse pratique du groupe est ré-intériorisation et assumption de l'urgence'.

théorie différentielle du temps historique, où les retards et les dérapages deviennent un moteur propulsif de l'action collective:<sup>36</sup>

[À la différence de Hegel] Marx veut réintroduire dans l'entreprise la plus rigoureusement concertée le retard, le décalage, la distorsion constante de nos opérations. [...] Sans retard, c'est-à-dire sans quelque chose qui freine, la succession [des événements] reste une idée formelle, un ordre. La durée concrète et réelle paraît avec l'effort, avec l'attente, la patience et l'impatience. Le temps c'est la nécessité d'être toujours en avance ou toujours en retard sur l'entreprise.<sup>37</sup>

Si Marx a su comprendre et valoriser la stratification temporelle propre à toute situation historique, en revanche le marxisme des années cinquante et soixante a négligé cet aspect, en se retranchant souvent derrière une 'dialectique arrêtée, opérant à l'intérieur d'un continuum homogène et infiniment divisible qui n'est autre que le temps du rationalisme cartésien'.<sup>38</sup>

## Le retard comme condition de l'anticipation: de Flaubert à Sartre

L'ouvrage monumental dédié à Flaubert et significativement intitulé *L'Idiot de la famille* revendique l'ambition de compenser cette faiblesse des théories marxistes de l'histoire, notamment la prétention à déceler un rapport direct (de détermination ou de reflet) entre un état donné de la société et ses produits culturels ou artistiques (i.e. une œuvre littéraire).

36 En ce sens, on doit s'étonner des critiques que Jacques Rancière, dans un livre intitulé *Les temps modernes. Art, Temps, Politique* (Paris: La Fabrique, 2018), adresse à la conception sartrienne du temps historique, en l'opposant explicitement à la tentative menée par Marx 'd'utiliser le pouvoir d'anticipation tiré du retard du présent pour construire un futur inédit', p. 64.

37 Sartre, 'Réponse à Claude Lefort', dans *Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2* (Paris: Gallimard, 1965), pp. 57-58.

38 QM, p. 86.

Contre les analyses qui établissent des correspondances linéaires entre le plan de la structure et le plan de la superstructure, Sartre soutient qu'il faut passer par un ensemble complexe de médiations, à commencer par la 'protohistoire' de l'écrivain:<sup>39</sup> il insiste, par exemple, sur la manière dont la famille Flaubert a fait de Gustave, depuis sa première enfance, un idiot. Constamment confronté aux succès de son frère, Gustave grandi avec une mère inaffektive, qui lui reproche le retard avec lequel il apprend ses lettres et un père qui, entièrement dévoué à son fils aîné, 's'est fait, avec les meilleures intentions du monde, le bourreau de son fils cadet'.<sup>40</sup>

Sous la Restauration, un médecin-philosophe [Achille-Cléophas Flaubert] convie un enfant à vivre comme sa propre carence la distance qui le sépare d'un modèle défini par l'ambition, l'impatience et la démesure paternelles<sup>41</sup>.

L'exigence paternelle s'appuie, d'une part, sur l'idée que 'les Flaubert sont attendus au sommet de l'échelle sociale' et, en ce sens, 'tout retard est une injustice';<sup>42</sup> d'autre part, elle repose 'sur ce principe théologique qui reste informulé: toute création est une créance du Créateur sur la créature; le fils doit rehausser la gloire du Géniteur qui l'a produit. Ayant légitimé ses colères, le père-pédagogue ne se gêne plus: il reprocha aigrement à l'élève

39 'Il devient impossible désormais de relier directement *Madame Bovary* à la structure politico-sociale et à l'évolution de la petite bourgeoisie; il faudra rapporter l'œuvre à la réalité présente en tant qu'elle est vécue par Flaubert à travers son enfance. [...] Il viendra un moment où Flaubert paraîtra *en avance* sur son époque (au temps de *Madame Bovary*) parce qu'il est *en retard sur elle*, parce que son œuvre exprime sous un masque à une génération dégoûtée du romantisme les désespoirs post-romantiques d'un collégien de 1830. Le sens objectif du livre [...] est le résultat d'un compromis entre ce que réclame cette jeunesse nouvelle à partir de sa propre histoire et ce que l'auteur peut lui offrir à partir de la sienne, c'est-à-dire qu'il réalise l'union paradoxale de deux moments passés de cette petite bourgeoisie intellectuelle (1830-1845). C'est à partir de là qu'on pourra *utiliser* le livre dans des perspectives nouvelles comme une arme contre une classe ou contre un régime', QM, p. 62 (les italiques sont de Sartre).

40 IF I, p. 373.

41 IF I, p. 370.

42 IF I, p. 78.

son imbécillité; ce n'est plus un malheur, un arrêt provisoire du développement mental, c'est une faute'.<sup>43</sup>

Si Sartre s'intéresse à la manière dont Gustave a intériorisé cette 'malédiction paternelle' et à la modalité de temporalisation qui en découle (une expérience marquée par un sentiment d'inadaptation au réel et d'infériorité qui, selon les cas, s'exprime sous la forme du retard, de la bêtise, de l'idiotie ou encore de l'animalité), c'est parce qu'elle continuera à agir dans le Flaubert écrivain du Seconde Empire et à habiter sa production littéraire.<sup>44</sup>

D'une part, pour comprendre une œuvre littéraire en tant que produit historique, on doit nécessairement admettre une homogénéité synchronique entre l'écrivain et 'l'esprit objectif' de son époque; d'autre part, au sein même de cette homogénéité, l'analyse doit rendre visibles les différentes couches temporelles sédimentées dans l'enfance et la jeunesse de l'écrivain et qui, souvent, appartiennent à un état dépassé de la société. Tout au long de l'ouvrage, il est question de 'rendez-vous manqués avec l'Histoire', de 'prophéties qui se donnent après-coup', de 'souvenirs anticipés' ou encore d' 'accélération qui transforment la vie de Flaubert en oracle'.<sup>45</sup> Face aux court-circuits temporels que Sartre cherche à restituer, qu'en est-il de 'la liaison organique d'intériorité qu'on tient pour indispensable quand on dit qu'un écrivain *exprime* son temps'? Autrement dit:

Comment [Flaubert] peut-il témoigner à tous d'une catastrophe historique [les événements de juin 1848] qu'il a ressentie avec les moyens du bord, avec les instruments qu'on lui a fournis dans sa petite enfance et qui, renvoyant à un moment historique

43 IF I, pp. 368–69.

44 En commentant des lettres de sa correspondance où Flaubert revendique un rapport de compréhension réciproque avec les animaux, Sartre écrit: 'Ce qui importe ici, c'est l'assimilation profonde de l'idiot à la bête: assimilation défensive car, l'idiot, homme manqué, a tort d'être idiot, de ne pas développer toutes les qualités de son espèce. Au lieu que le renard a raison d'être renard et le loup d'être loup. C'est comme si Gustave nous confiait: enfant, les adultes me prenaient pour un idiot; en fait, j'étais un petit animal. [...] Gustave se plaira à jouer l'idiot ou la force de la Nature pour le simple plaisir de détruire symboliquement en lui, autour de lui, les choses proprement humaines. [...] S'il veut rester animal, c'est que les bêtes sont sans histoire', IF I, pp. 355–56.

45 Cf. IF III: p. 444, 419, 437.



dépassé, risquent d'être inaptes à lui faire comprendre la conjoncture, sinon dans ce qu'elle est, au moins dans ce que les contemporains croient qu'elle est?<sup>46</sup>

Le problème sera résolu si l'on parvient à montrer qu'une microtemporalisation individuelle peut exprimer la séquence historique au niveau de sa particularité, mais dans l'irréductibilité de son régime temporel spécifique, nécessairement décalé par rapport à la macrotemporalisation.<sup>47</sup> L'hypothèse sartrienne est la suivante: l'individu Flaubert a vécu à l'avance l'échec de la classe à laquelle il appartient – la bourgeoisie française qui voit sa prétendue universalité se décomposer sous la violence des événements de Juin 1848. En 1844, Flaubert a vécu une crise personnelle, incarnée de manière symbolique par l'épisode d'une chute à cheval, lors d'un voyage à Pont-l'Évêque en compagnie de son frère aîné: en analysant longuement cet épisode et ses conséquences sur la vie de Gustave, Sartre y lit l'expérience d'un échec anticipé, une défaite vécue antérieurement à la catastrophe historique et sociale de 1848.<sup>48</sup>

L'aventure de Flaubert est de quelques années antérieure à celle de son public. Il y a une prémonition primitive due au fait que la première est l'expression anticipée de la seconde [...]. L'échec de Flaubert est oraculaire parce que les lecteurs du Second Empire y lisent leur propre histoire politique et sociale.<sup>49</sup>

La rencontre inattendue de Flaubert avec ses lecteurs est rendue possible, selon Sartre, par le fait que le public bourgeois a trouvé, dans un ouvrage comme *Madame Bovary*, la concrétisation d'une exigence qu'il ressentait en tant que classe et que Flaubert a su justifier à la fois en tant qu'individu et sur le plan littéraire: la nécessité de cacher aux autres sa propre histoire. Si l'auteur et le lecteur se rencontrent, malgré le retard de Flaubert par rapport à son époque et à son public, c'est parce que l'un comme l'autre 'veut oublier et faire oublier une histoire en détruisant l'historicité des

46 IF III, p. 341.

47 Cf. Pierre Verstraeten, 'Sartre et son rapport à la névrose objective, III tome', dans *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et Philosophie* (Paris: Gallimard, 1981), p. 41.

48 Cf. IF II, pp. 1830–92.

49 IF III, p. 426 et p. 416.

sociétés humaines'.<sup>50</sup> L'oubli de l'histoire (la dissimulation de sa violence et de ses dispositifs de domination) est le mode par lequel la bourgeoisie a affirmé son prétendu universalisme comme principe du progrès historique. Avec les mots de Sartre: 'La bourgeoisie, quoi qu'elle fasse, n'aime pas laisser voir sa main. Il lui faut une couverture'.<sup>51</sup> À partir de la Révolution Française, l'idéologie par laquelle la bourgeoisie cherchait à fournir une légitimation théorique à son action politique impliquait aussi une conception linéaire et homogène du temps et de l'espace, empruntée aux sciences exactes et aux critères de mesurabilité établis par celles-ci: 'La circulation des marchandises amène [la bourgeoisie] à réclamer le remplacement des péages et des divisions internes, produits de l'histoire locale, avec une homogénéité radicale du temps de l'espace'.<sup>52</sup>

À travers l'analyse du rapport entre Flaubert et son public, Sartre nous rappelle que le concept de modernité (tout comme l'histoire qu'il véhicule à partir des révolutions industrielles de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, de la naissance de l'État moderne et de la domination du mode de production capitaliste) n'est pas un concept neutre: il présuppose une conception hiérarchique et hiérarchisante du temps, où les différences qualitatives ne peuvent être considérées qu'en termes de retards à combler sur le plan économique, politique et social. Dans le récit historique construit par la modernité occidentale 'la foule des retardataires se compose d'hommes en puissance, chacun humanisable puisqu'il n'y pas de loi pour l'empêcher de devenir possédant et d'accéder ainsi à la sagesse – couronnement de l'humanisme'.<sup>53</sup>

Malgré les transformations qu'il a connues au cours de son histoire, le mode de production capitaliste repose sur une 'économie du temps' qui dicte les rythmes nécessaires à son autoreproduction: tout ce qui n'y est pas synchronisé est inadéquat, non adapté, en retard. Dès lors, une réflexion critique sur les structures temporelles qui organisent une réalité sociale donnée (qu'il s'agisse de la France du Seconde Empire, de la société globalisée contemporaine ou encore de la période de l'entre-deux guerres vécue par

50 IF III, p. 426.

51 IF III, p. 204.

52 IF III, p. 208.

53 IF III, p. 212.

le jeune Sartre) représente une étape cruciale pour penser d'autres formes de narration de l'histoire.

Le schéma utilisé pour comprendre le décalage entre Flaubert et son époque avait déjà été exploité dans *Les Mots*, l'autobiographie que Sartre publie en 1964:<sup>54</sup> la narration de son enfance ne suit pas la logique 'cumulative' du souvenir, s'appuyant au contraire sur une chrono-technique qui démaille sans cesse l'idée de l'expérience subjective comme savoir accumulé ou progrès de l'individu.<sup>55</sup>

Entre la première révolution russe et le premier conflit mondial, [...] un homme du XIX<sup>ème</sup> siècle imposait à son petit-fils les idées en cours sous Louis-Philippe. [...] Je prenais le départ avec un handicap de quatre-vingts ans. Faut-il m'en plaindre? Je ne sais pas: dans nos sociétés en mouvement les retards donnent quelquefois de l'avance.<sup>56</sup>

Sartre analyse sa condition de retard (provoquée par l'éducation reçue de son grand-père) en y voyant la cause d'une temporalisation renversée de l'expérience: auto-séquestré par anticipation, tué d'avance pour pouvoir jouir de l'immortalité dont seuls les défunts bénéficient, entre neufs et dix ans il était un enfant 'tout à fait posthume' qui avait 'choisi pour avenir un passé de grand mort en essayant de vivre à l'envers'.<sup>57</sup>

54 Sartre, 'Les Mots', dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques* (Paris: Gallimard, coll. La Pléiade, 2010).

55 Cf. Jean-François Louette, *Notice à Les Mots* in J.-P. Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 1282; Id., 'Revanches de la bêtise dans l'*Idiot de la Famille*', *Recherches et Travaux*, 71 (2007), 29-48.

56 *Les Mots*, p. 33.

57 Cf. *Les Mots*, pp. 100-08. Ce renversement de la temporalité vécu ou plutôt produit par Poulou, c'est aussi ce qui explique l'admiration de Sartre pour des techniques littéraires comme celles de John Dos Passos, loué justement pour avoir su 'raconter le présent au passé' (cf. *À propos de John Dos Passos et de "1919"*, dans *Situations*, I, cit., pp. 18-19); ou encore pour l'écriture de William Faulkner qui a choisi, comme présent, l'instant infinitésimal de la mort (cf. *À propos de "Le bruit et la fureur"*. *La temporalité chez Faulkner*, dans *Situations*, I, cit. pp. 65-75). Voir sur ce thème Benoît Denis, 'Retards de Sartre', *Études sartriennes*, 10 (2005), 189-209.

La même dynamique temporelle émerge lorsque Sartre décrit la période de sa jeunesse, en considérant d'être arrivé trop tard pour pouvoir vivre pleinement l'enthousiasme de l'après-guerre, juste entrevu 'par le trou de la serrure'.<sup>58</sup> Néanmoins, c'est justement à travers ce décalage et cette désadaptation qu'il a pu éprouver un attachement à l'égard de son époque; s'il a aimé son temps, s'il a voulu le transposer dans ses écrits, ce n'est pas en vertu d'une harmonie expressive qui lui aurait permis de s'y reconnaître pleinement, mais bien pour la raison contraire: ce siècle qui venait tout juste de commencer lui apparaissait comme déjà mort, étiré entre les spectres d'un passé encore présent et les menaces d'un avenir déjà connu:

Caractère du monde de 1918–1939: il se donnait lui-même comme destructible [...], il cherchait déjà à se voir du point de vue dont on le jugerait quand il serait enseveli. [...] Il était hanté par le souvenir de la guerre de 1914 et par la crainte de celle de 1939.<sup>59</sup>

Sartre pointe ici une radicale non-coïncidence entre le temps chronologique et le temps qualitatif et intensif de l'histoire. Une non-coïncidence qui prend les formes de la spectralité et de la survie, d'un monde où 'les morts agissent encore un peu de temps comme s'ils vivaient' – à l'instar du soldat de Marathon, protagoniste d'un mythe que Sartre reprend à son tour: 'On a dit que le courrier de Marathon était mort une heure avant d'arriver à Athènes. Il était mort et il courait toujours; il courait mort, il annonça mort la victoire de la Grèce'.<sup>60</sup> En méditant sur cette référence

58 Sartre, Carnets de la drôle de guerre, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 264.

59 Ibid., p. 263.

60 Sartre, 'Écrire pour son époque', *Les Temps Modernes*, juin 1948, n. 33, p. 2117. Le thème de la survie est central aussi dans les analyses de Flaubert qui, dès sa jeunesse, se décrit comme un octogénaire: 'Gustave est un "fossile", il n'y a pas de place pour lui dans la société nouvelle: c'est en cela surtout qu'il ressemble aux vieillards; ceux-ci, en effet, survivent à leur époque. [...] Entre 46 et 49 Gustave n'écrit pas une lettre qui ne fasse au moins allusion à sa précoce vieillesse', *IF I*, pp. 182–85. Sur la figure du survivant voir aussi Jacques Derrida, 'Survivre' dans *Parages*, (Paris: Galilée, 1986), pp. 117–18. On notera, par ailleurs, que la dimension de la survie concerne de manière essentielle le rapport entre l'écriture et la lecture d'un texte littéraire; comme le rappelle Domenico Cambria dans l'article déjà cité: 'D'après Derrida [...] il est possible de suivre la narration jusqu'à une

sartrienne, Jacques Derrida en tire des conséquences importantes pour notre analyse:

Le plus saisissant de ce passage [...] ce n'est pas tant la course d'un mort [...], c'est qu'il reste capable d'annoncer. Sans doute annonça-t-il un événement passé, la victoire de la Grèce, mais on n'annonce jamais rien du présent ou du passé sans promettre et engager, de sa propre bouche, ce qui reste à venir. D'où lui serait autrement venue la force de courir mort sinon de la sur-vie déjà d'un avenir? La force de courir mort mais aussi d'annoncer, de parler, mort, de sa propre bouche? De parler mort, c'est-à-dire d'écrire pour son époque, pour elle, à destination de son époque, mais aussi pour en témoigner, pour elle, à sa place et à sa faveur? Car c'est fini, oui, mais [...] il y a l'héritage vivant de ce qui reste encore de ce qui n'est pas resté.<sup>61</sup>

'Ce qui n'est pas resté' dans l'histoire, c'est ce qui ne figure pas dans les narrations officielles, ce qui est neutralisé et absorbé dans la synchronisation sans cesse recommencée par l'économie temporelle dominante, ou alors ce qui refuse de 'se mettre au pas' et se trouve, par conséquent, dépouillé de toute véritable possibilité d'action. À moins d'être un écrivain comme Flaubert ou un philosophe comme Sartre, les retardataires font généralement partie de 'ce qui n'est pas resté'. Et pourtant, au sein même de cette absence, il est possible de trouver un 'héritage vivant de ce qui reste encore'. Le défi est alors d'en ré-activer les traces: faire émerger le potentiel transformateur contenu dans des pratiques sociales, politiques, juridiques ou culturelles qui ne sont pas immédiatement visibles, soit parce qu'elles sont 'mortes' bien avant de s'achever, soit parce qu'elles se trouvent reléguées aux marges de l'histoire.<sup>62</sup>

---

nouvelle interprétation qui permet la survie du texte à sa propre mort, une sur-vie avec un surplus de sens, de mots et d'expériences' (p. 11).

61 Derrida "Il courait mort": salut, salut. Notes pour un courrier aux *Temps Modernes*, *Les Temps Modernes*, 587 (1996), p. 30 (les italiques sont de Derrida). Sur le rapport de 'proximité critique' de Derrida à Sartre cf. Christina Howells, 'Sartre and Derrida: qui perd gagne', *Journal of the British Society of Phenomenology*, 13:1 (1982), 26-34.

62 Pour ne citer qu'un exemple: le droit d'asile qui remonte au Moyen-Âge, a été réactivé à partir des années 1970, en Europe comme aux États-Unis, pour construire un autre rapport aux immigrés sans-papiers et à d'autres sujets 'illégaux'. Loin de s'épuiser dans un philanthropisme religieux, ces 'pratiques-sanctuaire' s'efforcent

D'une certaine manière, il n'est pas possible d'être entièrement 'à temps' avec son époque: nous sommes tous des survivants venant d'une histoire passée, arrivés trop tard pour réellement comprendre notre temps au moment où nous le vivons.<sup>63</sup> Dans ce temps qui n'est jamais le nôtre, la condition d'être en retard peut devenir l'occasion pour anticiper, ici et maintenant, un point de vue autre sur l'histoire, à partir duquel 'défaire la tyrannie du présent'.<sup>64</sup> Cela ne veut pas dire se projeter sans cesse dans l'avenir, mais plutôt reconfigurer notre rapport au passé: notre rapport à ce qui, du passé, demande à être prolongé ou écouté, tel l'annonce posthume du soldat de Marathon. Être en retard ne serait-ce pas une manière pour trouver son époque, pour être à temps?

## Remerciements

Cet article s'inscrit dans le cadre du projet 'New Times at Work. Rethinking History and Politics through Delay and Anticipation' (NeT-HiDeA) – projet financé par: European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme, Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n° 840765.

---

d'anticiper une autre politique et un autre droit, alternatifs à ceux incarnés par l'État. Cf. Massimiliano Tomba, 'Sanctuaries as Anachronism and Anticipation', *History of the Present*, 9:2 (2019), 217–32.

63 'Ce qui nous retarde, ce sont nos résistances dont l'origine est à rechercher dans les couches archaïques de notre histoire', IF I, p. 117.

64 Cf. Jérôme Baschet, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits* (Paris: La Découverte, 2018).