

RÉFLEXIONS SUR L'ANTHROPOLOGIE DU TEMPS : LE CAS DE L'ÉGYPTE ANCIENNE. QUESTIONS ET MÉTHODES*

Jean Winand (FNRS – Liège)

Dans le langage courant, on hésite rarement sur la valeur à donner au temps. Pour les besoins de la communication quotidienne, il semble régner un consensus de bon aloi sur la manière de comprendre le temps. Pourtant, quand on y regarde de plus près, tout de suite les obstacles apparaissent et se multiplient. Comme le disait déjà s. Augustin – mais la citation est devenue un tel lieu commun qu'on hésite encore à la rappeler – « si l'on me parle du temps, je sais de quoi on parle, mais si l'on me demande ce que c'est, alors je ne sais plus »¹.

Il n'est que de regarder le vocabulaire français pour prendre la mesure de la polysémie du temps ; on parle du temps qu'il fait, du temps qui s'écoule ou encore des temps de la conjugaison. Certes les langues emploient parfois des mots différents là où le français ne connaît qu'un seul terme. Pour rester dans des langues qui nous sont familières, on peut citer le cas de l'anglais, qui distingue le *weather* « temps (météorologique) », du *time* « temps (physique) », ou encore des *tenses* « temps (paradigme de la conjugaison) ». Certaines langues n'ont pas de mot spécifique pour désigner le temps ; c'est notamment le cas de l'égyptien, qui possède bien sûr des mots en relation avec le temps, mais auquel fait défaut un terme générique².

Si l'on envisage exclusivement le temps mesurable, on se trouve à nouveau confronté à une très grande diversité d'acceptions et d'appréciations. Le temps des physiciens n'est pas celui des philosophes ou des sociologues³ ; de même, le temps des biologistes ne peut être comparé à celui des psychologues, des historiens ou des logiciens.

* Cette présentation a bénéficié des nombreux entretiens stimulants que j'ai eus avec Vinciane Pirenne. Qu'elle en soit remerciée.

¹ *Conf.*, XI, 14.

² Voir déjà E. OTTO, « Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe », in *Die Welt als Geschichte* 14 (1954), p. 135-148.

³ Et encore, celui des physiciens est lui-même soumis à des variations. Songeons seulement aux implications de l'introduction de la relativité dans la conception du temps.

Temps cyclique ou temps linéaire ?

Dans la littérature spécialisée, la question du temps culturel est généralement traitée en référence à deux schémas majeurs, qui constituent les deux pôles d'un continuum : d'une part, un temps cyclique, de l'autre, un temps linéaire. L'image du temps linéaire pourrait être celle de la flèche, la flèche du temps. Selon cette conception, le temps est animé d'un mouvement inexorable qui vient du passé et va vers le futur. Tous les événements possèdent une place spécifique sur cette ligne imaginaire, ce qui permet de les organiser les uns par rapport aux autres. Chaque événement est unique, c'est-à-dire qu'il ne se produit qu'une fois ; c'est ce que résume l'adage selon lequel « l'histoire ne repasse pas les plats ». Ce temps linéaire est de surcroît orienté, c'est-à-dire qu'il n'est pas réversible. Il existe évidemment des variantes à l'intérieur de la conception linéaire. Par exemple, dans certaines cultures, le temps est orienté vers un accomplissement, un aboutissement si l'on préfère, lequel, une fois atteint, signifie la fin des temps. Il y a donc, pour reprendre un terme utilisé en linguistique, une télélicité du temps.

Dans la conception cyclique, au contraire, les plats repassent indéfiniment, pour continuer la métaphore. L'organisation du monde est régulée par un ou plusieurs schémas récurrents – car ici aussi il existe des variantes –, dont les instanciations successives ne sont pas appréhendées dans leur singularité, mais conçues comme des réalisations particulières d'une vérité plus générale. Ce modèle peut engendrer un certain fixisme, puisque, d'une certaine manière, les événements sont un peu interchangeables. C'est en ce sens qu'on parle parfois de temps statique.

L'élaboration des deux modèles, linéaire et cyclique, trouve un fondement dans l'observation des phénomènes physiques. Sans doute ceux-ci conduisent-ils plus naturellement à postuler un temps cyclique : succession du jour et de la nuit, retour des saisons, phases de la lune, cycle de la végétation et des cultures, et, là où c'est d'application, le phénomène des marées, ou les cycles des vents dominants ; tout incite à voir dans la nature le processus d'un éternel retour⁴. Ceci posé, des observations d'une autre nature peuvent conduire à envisager une image linéaire du temps : c'est, par exemple, le spectacle de la naissance, de la vie, puis de la mort, même si certaines cultures peuvent récupérer cette succession dans un modèle cyclique. De même la prise de conscience de l'existence de schémas de causalité dans le monde physique est de nature à induire une vue linéaire et non réversible du temps.

Entre ces deux modèles concurrents, le choix est affaire de culture ; il peut donc être remis en cause à l'intérieur même d'une civilisation.

⁴ Voir la petite introduction d'Et. KLEIN, *Le temps*, Paris, 1996. L'importance du cadre géographique dans la genèse des conceptions des Égyptiens est particulièrement soulignée par V. A. TOBIN, *Theological Principles of Egyptian Religion*, New York, 1989, p. 10-11 ; cf. P. WALLIN, *Celestial Cycles. Astronomical Concepts of Regeneration in the Ancient Egyptian Coffin Texts*, Uppsala, 2002, p. 9-11.

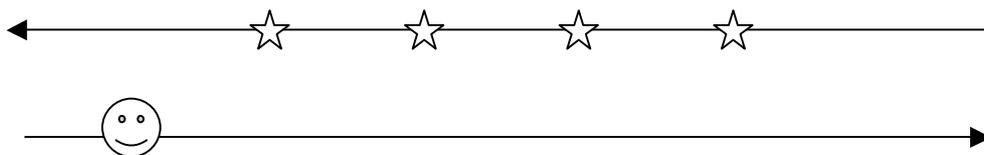
Le temps instrumental

Il ne fait pas de doute que toutes les civilisations connaissent et utilisent, peu ou prou, un temps linéaire. C'est le temps sur lequel s'appuie notamment le fonctionnement de l'administration et de l'économie. En Égypte, dès les périodes anciennes, les exemples ne manquent pas : qu'il s'agisse des clauses réglant l'exécution de contrats de vente ou de location (calcul des intérêts ou des amendes en cas de non-paiement), ou de débats juridiques, notamment dans les successions, on constate que la conception du temps qui sous-tend tous les raisonnements est linéaire.

C'est aussi une image linéaire du temps qui vient à l'esprit quand on examine d'autres types de documents de la vie quotidienne, comme les archives administratives des temples funéraires, et ce dès l'Ancien Empire. La préoccupation première y est en effet d'enregistrer scrupuleusement, jour après jour, mois après mois, avec les récapitulatifs nécessaires, le va-et-vient des marchandises, les inspections effectuées, ou encore les jours de présence du personnel⁵.

Enfin, on aboutit à une conclusion similaire quand on se tourne vers les expressions lexicales en relation avec le temps. Celles-ci présentent en effet le temps comme animé d'un double mouvement linéaire orienté. C'est un type de documentation très peu exploité, mais riche d'enseignement dans la mesure où ces expressions échappent pour une large part à la conscience individuelle du sujet parlant et s'imposent ainsi à toute la communauté.

Il semble que, dans toutes les langues, les expressions en relation avec le temps sont bâties comme des métaphores spatiales – cette constatation offre d'ailleurs un des arguments les plus forts de l'hypothèse localiste en linguistique cognitive⁶. Les relations entre l'homme et les événements sont vécues selon un double rapport, qui peut se résumer ainsi : dans le rapport du premier type, l'homme joue le rôle d'observateur fixe ; les événements viennent à lui du futur et s'enfoncent vers le passé ; c'est ce qui ressort d'expressions comme « Noël approche » ou « les mauvais souvenirs s'éloignent ».



⁵ L'exemple paradigmatique est fourni par les papyrus d'Abousir : P. POSENER-KRIÉGER, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les papyrus d'Abousir) : Traduction et commentaire*, Le Caire, 1976.

⁶ Cf. J. LYONS, *Semantics*, Cambridge, CUP, 1978, p. 718 ; R. JACKENDOFF, *Semantics and Cognition*, Cambridge, MIT Press, 1983, p. 173-174 ; Cl. HAGÈGE, « Grammaire et cognition. Pour une participation de la linguistique des langues aux recherches cognitives », in *BSLFP* 113 (1998), p. 50 ; J.P. DESCLÉS, « State, Events, Process and Topology », in *General Linguistics* 29 (1989), p. 165, et les nuances apportées par J. BYBEE, R. PERKINS & W. PAGLIUCA, *The Evolution of Grammar: tense, aspect and modality in the languages of the World*, Chicago, 1994, p. 25.

Dans cette conception, ce qui est à venir est devant, ce qui est passé est derrière. Les événements donnent l'impression de se suivre à la queue-leu-leu. Suivant la perspective inverse, les événements sont statiques, et c'est l'observateur qui se déplace. C'est ce qui transparait d'expressions comme « nous approchons de Noël », « nous quittons l'été », etc.⁷

Dans nos langues, la plupart des métaphores de ce type sont horizontales, mais il existe aussi la possibilité de construire des métaphores selon un axe vertical : il suffit de penser à des expressions, en chronologie, comme le « paléolithique inférieur, supérieur », ou « le Haut Moyen Âge », « le Bas Moyen Âge » ; de même, en français « on remonte vers le passé », tandis qu'en anglais, on dit *up to now*, mais en parlant des événements venus jusqu'à nous on dira *down to us*. L'égyptien n'échappe pas à la règle : de nombreuses expressions attestent que cette langue utilise les deux axes. Comme toutes les langues, l'égyptien privilégie la dimension horizontale, même si quelques expressions attestent des métaphores bâties sur l'axe vertical.

Ce temps pratique des échanges quotidiens, je voudrais l'appeler le « temps instrumental ». Universellement présent, son existence est souvent difficile à mettre en évidence dans les sociétés anciennes parce qu'il ne fait jamais l'objet d'une thématization.

Le temps cosmique ou le temps reconstruit

Ce qui intéresse les sociétés de l'antiquité (et d'autres aussi) quand elles se préoccupent du temps, c'est le temps cosmique, c'est-à-dire le temps qui définit la place de la société dans l'univers. À l'inverse du temps instrumental, il s'agit d'un temps largement thématized. Cette interrogation sur le temps à l'échelle macroscopique, les sociétés anciennes n'ont cessé de se la poser, inlassablement. Elle entraîne généralement avec elle une série de réflexions que l'on peut tenter de résumer.

Tout d'abord, le temps cosmique, parce qu'il est reconstruit, est doté d'une qualité : il est soit linéaire, soit cyclique. L'appellation cyclique appelle quelques commentaires, car elle regroupe des réalités différentes. Dans son acception radicale, cyclique désigne un temps qui forme une boucle ; quand une révolution est achevée, on repasse alors nécessairement par tous les points du cycle. À y regarder de près, il semble que cette conception soit assez rare, à moins d'y introduire quelques aménagements. Plus répandue en revanche, est l'idée du pendule ; le temps est censé osciller entre deux états, par définition instables et qualitativement opposés : à une période idyllique succède nécessairement une phase chaotique⁸. Enfin, il faut encore compter avec une conception sinusoïdale du temps, qui concilie effet pendulaire et linéarité. Selon cette vue, le temps passe successivement par deux états extrêmes, tout en progressant selon une ligne :

⁷ Voir M. HASPELMATH, *From Space to Time. Temporal Adverbials in the World's Languages*, Munich-Newcastle, 1997, p. 60 et suiv.

⁸ A noter que le moment de la création n'est pas toujours présenté comme édénique : cf. la contribution de B. Lion à propos de Sumer, dans ce volume.



Quel que soit le modèle adopté, surgit presque inévitablement la question du début et de la fin du temps. Le temps cosmique, qu'il soit cyclique ou linéaire, a-t-il toujours existé ? existera-t-il toujours ? Les civilisations qui envisagent cette question admettent généralement l'existence d'un début, ce qui revient à dire qu'elles posent l'existence d'une création. Cet acte initial peut à son tour engendrer une double réflexion : d'une part, une interrogation sur l'état qui précède la création, d'autre part, une réflexion sur la qualité de l'état initial du monde, au moment de la création.

On peut rencontrer une préoccupation identique à l'autre bout. Y aura-t-il une fin du temps ? dans l'affirmative, qu'y aura-t-il après ? On notera ici que la fin des temps semble avoir moins perturbé les hommes du passé que la recherche des origines. Cela est surtout vrai des cultures qui ont pensé un temps cyclique. En revanche, une conception linéaire du temps implique presque nécessairement une eschatologie.

Enfin – mais l'inventaire des questions n'est pas exhaustif –, si l'on reconnaît l'existence d'un état antérieur à la création et d'un état qui lui sera postérieur, on peut se demander si les deux états sont ou non identiques. Dans l'affirmative, le temps du monde créé peut alors apparaître comme une immense parenthèse entre deux états stables et infinis. Dans l'hypothèse de deux états qualitativement différents, le temps progresse vers un accomplissement.

Dans les sociétés anciennes, l'existence d'une création entraîne inmanquablement l'existence d'un créateur, ce qui amène à envisager la relation du créateur à sa création. En ce qui concerne le temps, la question essentielle qui est débattue est de savoir si le créateur vit le même temps que ses créatures, ou s'il vit en dehors du temps, dans une dimension qui lui serait propre. C'est tout le discours sur l'éternité. Celle-ci est-elle seulement quantitativement différente du temps humain (un temps grand opposé à un temps petit)⁹, ou est-elle (aussi) qualitativement autre ?

Les solutions imaginées sont très variables suivant les cultures. Les réponses apportées conditionnent à leur tour une éthique de l'action, une manière spécifique d'envisager la conduite des affaires humaines.

Les civilisations antiques ont largement thématiqué le temps cosmique. Les sources les plus importantes à nos yeux sont évidemment les textes dont l'objet principal est une réflexion consciente sur le temps. C'est notamment le cas des écrits philosophiques et des traités de physique naturelle¹⁰. En leur absence, – et c'est la situation de tout le Proche-Orient ancien¹¹

⁹ Voir J. Assmann à propos de l'Égypte, dans ce volume.

¹⁰ Il suffit de rappeler ici les œuvres d'Aristote.

¹¹ La physique est notablement absente de la réflexion des Égyptiens. Les Égyptiens se sont préoccupés de définir l'essence des choses, mais ils ne se sont inquiétés ni du pourquoi ni du comment.

–, ce sont les textes religieux qui forment alors la matière première. La littérature funéraire, les hymnes, le rituel, les mythes nous éclairent sur la cosmogonie, sur les rapports entre le temps des dieux et celui des hommes, sur le temps après la mort, etc. Pourtant, si ce n'est peut-être certains mythes cosmogoniques où le temps joue un rôle essentiel, la plupart de nos sources ne traitent le temps que de manière indirecte, procédant le plus souvent par impressions ou par allusions, jamais en tout cas en suivant un raisonnement systématique. C'est ce qui explique pour une bonne part la raison des nombreux obstacles auxquels la recherche est confrontée.

Une manière de contourner la difficulté pourrait être de prendre en considération l'ensemble de la documentation. Que le temps cosmique ait été pensé dans les sociétés anciennes selon des modalités différentes est une preuve suffisante que c'est un artefact culturel, autrement dit un temps reconstruit. Il s'oppose en cela au temps instrumental, qui est le même pour tous. On peut affirmer que le temps cosmique est le temps dans lequel une culture se reconnaît comme Institution. Il faut donc s'attendre à ce que ce temps se manifeste aussi, même si c'est d'une manière plus diffuse, ailleurs que dans les textes religieux ou directement philosophiques. *A priori*, la conception du temps telle qu'elle est supportée et promue par l'Institution se reflètera plus ou moins là où le pouvoir se thématise¹². À cette documentation de base, il faut ajouter les témoignages des particuliers, dans la mesure où ils imitent et émulent la culture du pouvoir¹³. Les textes religieux (ou philosophiques) parlant du temps ne sont ainsi qu'une partie du discours sur le temps. Ils en sont certainement la partie la plus explicite et la plus visible – et c'est pourquoi on s'en contente le plus souvent. Mais ils font en réalité partie d'un espace plus large où se révèle véritablement l'anthropologie du temps.

À côté du temps instrumental, dont j'ai déjà parlé, je voudrais développer dans les pages qui suivent une réflexion qui fasse apparaître la manière dont les Égyptiens ont conçu et thématisé le temps cosmique, en passant en revue les modes d'expressions principaux de la culture du pouvoir.

Vers une anthropologie du temps égyptien – la conception ancienne (Ancien et Moyen Empire)

En Égypte, le temps cosmique est essentiellement celui qui est projeté par l'institution royale. L'Égypte ne connaît pas d'ère continue, rien qui soit comparable à l'ère des Olympiades en Grèce ou à celle de la fondation de Rome en Italie, encore que l'usage de ces dernières ait été tardif, toujours très limité et le fait d'érudits. Nouvel Horus, chaque pharaon

¹² Je ne prends ici en compte que les cultures du Proche-Orient, dans lesquelles l'intelligentsia se confond avec le pouvoir. La situation est évidemment différente dans les sociétés où existe une classe d'intellectuels indépendante, en dehors des cercles politiques, comme en Grèce.

¹³ Cela posé, il faut garder présent à l'esprit qu'une distanciation par rapport à la culture du pouvoir peut trouver son origine dans les mêmes milieux.

inaugure à son avènement un nouveau cycle¹⁴. Le comput repart ainsi à zéro avec chaque nouveau roi. Cette conception cyclique du temps trouve de nombreux éléments d'appui dans l'observation de la mécanique céleste et des phénomènes naturels, comme le retour périodique de la crue du Nil.

Ce serait toutefois sans doute aller un peu vite en besogne que d'imaginer que le temps était appréhendé par les Égyptiens selon un modèle cyclique radical. En effet, le temps égyptien est un temps borné ; il en va de même de l'espace. Le temps et l'espace ont été créés par le démiurge, quand celui-ci s'est manifesté pour la première fois ($\varphi \psi$)¹⁵ hors de la matière inerte, ce que les Égyptiens appelaient le Noun. Ce temps de la première fois ne revient pas, il a eu lieu une fois pour toutes. Ce temps des origines est qualitativement marqué : c'est le temps de la perfection, quand le désordre fit place à l'ordre, quand le chaos fut repoussé aux limites du monde organisé¹⁶. La perfection de l'ordre cosmique ainsi constitué est incarné par le principe que les Égyptiens appellent Maât, imparfaitement rendu dans nos langues par « vérité, justice »¹⁷. Ce Ur-Zeit possède une dimension éthique : chaque roi essaye de se conformer dans ses actions au modèle mis en place lors de la première fois. L'idéal pharaonique se situe donc davantage dans la stabilité des choses que dans leur répétition éternelle¹⁸. Le temps et l'espace ont une durée immense, mais non infinie. Un jour, l'organisation du monde s'effondrera, les éléments différenciés de l'univers retourneront à un état indifférencié, le multiple redeviendra un, le temps et l'espace seront abolis, le mouvement se figera, cédant la place à l'immobilité, et le monde retournera au Noun des origines¹⁹. Celui-ci est d'ailleurs toujours présent. La création n'a fait qu'aménager un lieu où le temps et l'espace peuvent s'organiser²⁰. Le Noun borde le monde organisé, avec lequel il a des points de contact, notamment dans les Enfers²¹. C'est que le Noun, point de départ de la naissance

¹⁴ Cf. le verbe *xaï* « se lever », employé pour désigner la montée du roi sur le trône, et qui assimile l'avènement du nouveau roi à l'apparition du soleil.

¹⁵ Voir les contributions de J. Assmann, de S. Bickel et d'A. Loprieno dans ce volume. À noter que, de manière métaphorique, $\varphi \psi$ peut désigner au Nouvel Empire l'apparition quotidienne du soleil, c'est-à-dire la répétition de la création : S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, 1994, p. 59, n. 79.

¹⁶ Sur le temps de la première fois, cf. S. BICKEL, *o.l.*, p. 56-59.

¹⁷ Voir J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, Munich, 1990.

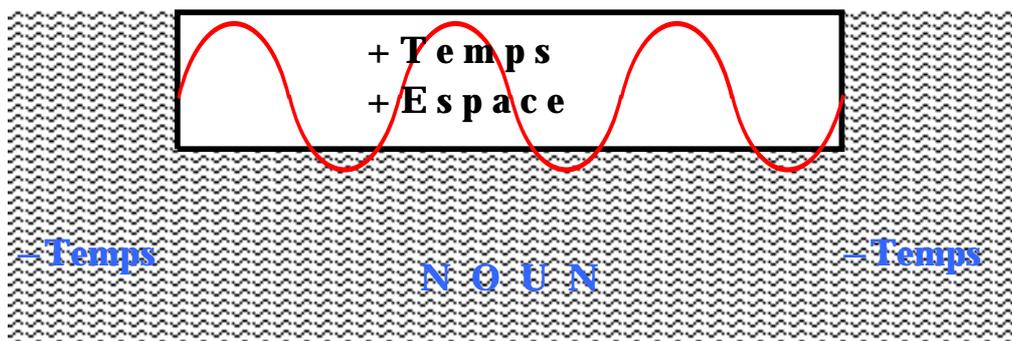
¹⁸ Comme on le sait, la stabilité de l'univers est notamment garantie par le culte journalier.

¹⁹ Comme le fait finement remarquer E. Hornung (*L'esprit du temps des pharaons*, p. 34), les cosmogonies modernes ne sont pas plus avancées, si ce n'est dans le degré de précision.

²⁰ Le temps cyclique délimitant la création est représenté par l'ourobore, le serpent qui se mord la queue : voir le dessin figurant sur le sarcophage CGC 6271, datant de la 21^e dyn., montrant le serpent ourobore à l'intérieur duquel figure l'héroglyphe du lièvre, symbole de l'être, posé sur un pavois : cf. E. HORNUNG, *L'esprit du temps des Pharaons*, Paris, 1996, p. 45, fig. 7.

²¹ Le Noun demeure aux aguêts aux frontières du monde. Au niveau cosmique, il est une menace quotidienne cherchant à entraver la marche du soleil (et donc le cours du temps) ; dans les affaires humaines, il est un élément perturbateur par lequel on explique les périodes chaotiques de l'histoire. Il peut donc y avoir des fractures dans l'espace-temps du monde, par lesquelles le Noun fait irruption.

du monde, est aussi le passage obligé vers toute renaissance. C'est ainsi que la course du soleil, qui matérialise pour les Égyptiens le mouvement du temps, passe nécessairement, lors de sa phase nocturne, dans le Noun, où l'astre se régénère et renaît chaque matin. La marche du temps apparaît donc comme une sinusoïde, dont les cycles sont égaux, mais dont le nombre de périodes est limité, même s'il est considérable et pour ainsi dire « infini » à l'échelle humaine : il y a eu un début, il y aura une fin. Pour pouvoir continuer, le temps, à chaque cycle, doit se régénérer dans le Noun. On peut se représenter les choses de la manière suivante :



À l'instar du soleil, la marche des affaires humaines se fait en fonction d'un système de cycles, de périodicité variable selon les domaines. J'ai déjà évoqué le cycle de la royauté, auquel on peut ajouter, au niveau individuel, les cycles constitués par les carrières des fonctionnaires civils et religieux. Même les morts dans les Enfers retrouvent une forme d'existence selon un cycle journalier lors du trajet nocturne du soleil²².

Cette conception du temps et les impératifs sociaux qui en découlent imprègnent toutes les couches de la société. Ainsi qu'en témoignent les (auto-)biographies et les traités de sagesse, l'idéal égyptien prône la succession du père par le fils et recommande en tout l'imitation des anciens. Il est donc de l'ordre de la permanence.

Cette volonté d'immutabilité, qui ne doit pas être assimilée à un immobilisme, est perceptible de plusieurs manières. Deux points sont ici à considérer. Tout d'abord, cette volonté peut s'exprimer ouvertement. Je veux dire par là qu'il existe en Égypte un discours conscient sur la nécessité d'une adéquation des actes au modèle originel. Par exemple, lors de la construction d'un monument, ou à l'occasion d'une réfection, on affirme volontiers s'être en tous points conformé au canevas d'origine²³. La même tendance se vérifie dans les représentations figurées ; les textes qui les accompagnent soulignent parfois le souhait

²² Il n'est d'ailleurs pas innocent que les récits de la création du monde se trouvent précisément dans les rituels funéraires, et ce, depuis les Textes des Pyramides : cf. V.A. TOBIN, *o.l.*, p. 71.

²³ P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 332), p. xxx

explicite du commanditaire de les réaliser à l'ancienne²⁴. On retrouve la même préoccupation dans le préambule de bien des productions littéraires ou savantes, écrits qui se présentent comme de simples copies d'originaux plus anciens. On peut évidemment se demander si cette conformité, bruyamment proclamée, au modèle des origines ne tient pas pour une bonne part à la rhétorique. Même si celle-ci joue en l'espèce un rôle non négligeable – il serait illusoire de le nier –, il demeure qu'on ne peut qu'être frappé, par delà les différences inévitables dans une civilisation attestée sur trois millénaires, par la permanence des types et des formes de la civilisation égyptienne. C'est ainsi que les égyptologues modernes en sont parfois réduits, pour certaines œuvres d'art, à proposer des datations qui s'étalent sur plusieurs siècles²⁵. Loin de n'être qu'une référence théorique auquel le pouvoir se croit tenu de faire allégeance, le modèle de la Première Foix inspire donc continuellement dans les faits la conduite des affaires humaines.

L'idéologie égyptienne recherche la stabilité des choses. Chaque nouveau roi règle ainsi sa conduite selon un schéma pré-établi²⁶. Même si, avec le temps, se développe un concept impliquant le dépassement des devanciers, ce qui permet d'intégrer les actions personnelles de l'individu dans le modèle de base, il n'en demeure pas moins que les actions sont un peu interchangeables, apparaissant essentiellement comme des variations sur une tonalité fondamentale, qui reste intangible. C'est ainsi que, dans les listes royales, dont la fonction première, il faut y insister fortement, n'est pas d'établir une séquence chronologique²⁷, les pharaons sont évalués globalement en fonction de leur adéquation au prototype, avec pour corollaire que les rois non conformes sont tout simplement passés sous silence. Il y a donc, dans la conception du temps et l'appréciation des événements, une absence totale de *perspective*, dans le sens où les événements seraient organisés les uns par rapport aux autres selon un point de repère unique²⁸. Cette constatation me paraît fondamentale pour comprendre un certain nombre de faits culturels de l'Égypte ancienne.

Le fait de ne pas voir dans le temps une progression, mais l'instanciation sans cesse renouvelée (même s'il y a des variantes) d'un schéma pré-établi, conduit à voir dans les

²⁴ Cf. les inscriptions dans la tombe du vizir Paser ; voir dernièrement J. WINAND, « Le beau et l'idée du beau. Les mots pour le dire », in E. WARMENBOL (éd.), *Beautés d'Égypte*, Bruxelles, 2002, p. 19-20.

²⁵ J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, Munich, 1991.

²⁶ Un passage célèbre datant du règne d'Hatchepsout, mais dont l'origine remonte sans doute au Moyen Empire, proclame les fonctions cardinales du roi : proclamer la vérité, contenter les dieux, rendre effective la Maât, détruire le mal-isefet, présenter les offrandes aux dieux et les offrandes funéraires aux glorifiés : cf. J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Fribourg, 1983, p. 39 et suiv. ; *id.*, *Ägypten. Ein Sinngeschichte*, Munich, 1996, p. 215-217.

²⁷ La raison d'être de telles listes est plutôt à rechercher dans le culte royal : cf. D. REDFORD, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga.

²⁸ Il n'y a donc pas d'histoire, au sens où on l'entend aujourd'hui, pas de téléologie, ni d'eschatologie, puisque le monde a été créé parfait, et est par conséquent maintenu tel quel.

événements individuels des accidents sous lesquels se cache l'essence des choses, seule garantie de pérennité²⁹. Ce trait définitoire fondamental de la pensée égyptienne trouve son expression idéale dans l'écriture hiéroglyphique. Il serait en effet réducteur de ramener cette dernière à une simple transcription de l'oral³⁰. L'ambition de l'écriture, qui ne se démentira jamais tout au long de l'histoire de l'Égypte, est aussi de représenter et de penser le monde. L'écriture hiéroglyphique, qui maintint jusqu'à la fin son caractère iconique, se démarque, par exemple, fortement de l'écriture cunéiforme, où le contenu proprement iconique fut rapidement évacué³¹. On retrouve le même souci dans le lien nécessaire que les penseurs Égyptiens établissent entre les mots et les choses.

Capter l'essence des choses semble avoir été également une des préoccupations majeures de l'art figuratif, même si, il faut à nouveau le souligner, notre documentation renvoie presque uniquement au domaine religieux et funéraire. Le fait est suffisamment bien connu, même en dehors du cercle étroit de l'égyptologie, pour ne pas devoir y insister longuement. Rappelons simplement que l'artiste égyptien ne dessine pas ce qu'il voit en prenant un point de repère unique, mais qu'il multiplie au besoin les points de vue afin de rendre perceptible la réalité des choses. Cette manière de rattacher le dessin à l'essence des choses est appelée « aspectivité », par opposition à « perspective ». On veut dire par là que le dessin d'un objet, ou *a fortiori*, l'organisation de tout un tableau, ne se fait pas en fonction d'un point de repère unique, mais que les points de vue sont multiples ; le principe qui en sous-tend le choix est de trouver à chaque fois le meilleur moyen de rendre sensible l'essence des choses par delà les impressions visuelles, forcément changeantes et limitées. On retrouve donc à nouveau notre opposition de départ entre essence et accidents. C'est pourquoi je propose l'étiquette « aspectivo-conceptuel » qui permet de faire sentir à la fois le but (concept) et les moyens (aspectivité). Comme le soulignait déjà E. Brunner-Traut, le passage à la perspective est le signal d'une transformation générale dans la relation de l'homme avec le monde³². La perspective présuppose un rang différent de l'homme dans le cosmos. Pour ma part, il apparaît que les deux systèmes de représentation peuvent encore se caractériser comme l'opposition entre un univers absolu et un univers relatif. Il convient encore de faire observer que l'addition de points de vue différents dans les représentations figurées n'est pas ressenti par les Égyptiens comme une contradiction, mais comme une approche complémentaire. Cette disposition d'esprit se retrouve par exemple dans les mythes, qui multiplient les approches, a priori inconciliables, pour cerner une même réalité. Le fait est assez connu pour ne pas y insister davantage.

²⁹ Une telle conviction peut conduire à une certaine indifférence pour les réalisations d'ici-bas. Cette attitude est marginale en Égypte, mais elle est bien attestée dans certains textes du Nouvel Empire.

³⁰ Cf. P. VERNUS, « Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique », dans *Écritures II*, Paris, 1985, p. 45-66.

³¹ Cf. A. LOPRIENO, « Zeichenkonzeptionen im Alten Orient », in R. POSNER, K. ROBERING, TH. SEBEOK (éds), *Semiotik, Semiotics*, New York, 1998.

³² E. BRUNNER-TRAUT, *Aspective*, 1963, épilogue à H. SCHÄFER, *Von Ägyptischer Kunst*, Leipzig, 1919 (trad. et édité par J. Baines, *Principles of Egyptian Art*, Oxford, 1974), p. 421-446.

D'autres avant moi ont relevé dans les représentations figurées égyptiennes, que ce soit dans la mise en page ou dans les thèmes abordés, des éléments qui semblent faire écho à la conception du temps telle qu'elle est reflétée dans l'idéologie. Sur le plan formel, on peut par exemple citer la disposition en registres, qui conduit à une dislocation du réel en ses parties constitutives, un peu de la même manière que le dessin le fait à l'échelle individuelle³³. Comme le notait déjà Wh. Davis, cette fragmentation du réel implique qu'il y a autant de relations entre le spectateur et la scène qu'il y a d'éléments dans cette scène³⁴. Une autre observation, sans doute moins aisément saisissable autrement que par l'intuition, met en avant l'absence de tension dans le dessin égyptien, ce que certains ont interprété comme un souci d'atemporalisation. Par absence de tension, on veut dire que les personnages animés ne donnent jamais l'impression d'être saisis dans l'instant, dans une phase transitoire. En d'autres termes, c'est l'idée d'un monde statique qui domine, même dans les scènes d'actions, d'un monde renvoyant à quelque chose d'éternel et figé, et non d'un monde pleinement installé dans la temporalité. En résumé, on peut dire, en reprenant une idée de R. Tefnin, que l'artiste égyptien nous représente d'abord un monde de signes³⁵. Enfin, dans les choix thématiques, on a souvent relevé l'absence de décor spécifique, ce qui donne à nouveau aux scènes représentées un caractère intemporel. Bien plus, comme cela a déjà été noté, notamment pour l'Ancien Empire, l'iconographie des mastabas, en ce qu'elle vise à la représentation d'un monde idéal, stable, est parfois mensongère ou, à tout le moins, trompeuse par rapport à la réalité³⁶.

L'intérêt que je porte aux représentations figurées pour tenter de me faire une idée du temps égyptien est à replacer dans un cadre plus large qu'on appelle dans certains milieux l'hypothèse localiste. Dans sa version forte, celle-ci postule que les relations temporelles sont des dérivées des relations spatiales, tandis que, dans sa version faible, elle se contente de souligner les nombreux rapports entre les deux. L'hypothèse localiste est particulièrement forte en linguistique, mais aussi en psychologie cognitive. L'intérêt d'étudier les modes d'expressions spatiales a été récemment rappelé par Cl. Hagège quand il dit que « Les visions du monde, à commencer par celles des positions dans l'espace, qu'elles soient directement ou métaphoriquement exprimées, sont variables d'une culture à l'autre, et la diversité des modèles socioculturels que cela reflète est assez grande pour remettre en cause les homologues que pourrait suggérer une perspective exclusivement cognitive »³⁷.

³³ Voir J. ASSMANN, « Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der altägyptischen Kunst und Literatur », in *Fs. Fecht*, p. 18-42.

³⁴ Wh. DAVIS, « The Canonical Theory of Composition in Egyptian Art », in *GM* 56 (1982), p. 17.

³⁵ R. TEFNIN, « Éléments pour une sémiologie de l'image égyptienne », in *CdÉ* 56 (1991), p. 60-88.

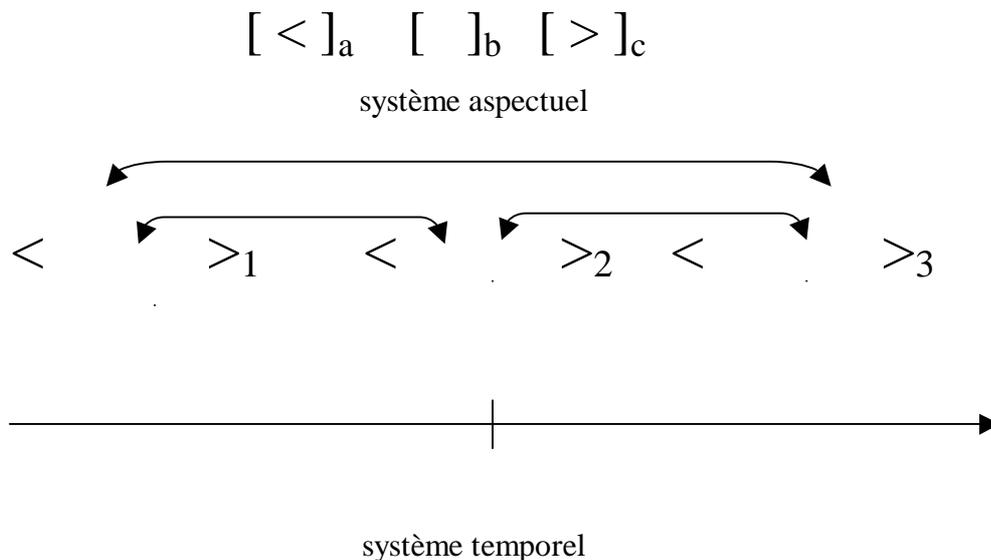
³⁶ Voir V. ANGENOT, « Lire la paroi. Les vectorialités dans l'imagerie des tombes privées de l'Ancien Empire Égyptien », in *AHAA* 18 (1996), p. 7-21.

³⁷ « Grammaire et cognition. Pour une participation de la linguistique des langues aux recherches cognitives », in *BSLFP* 113 (1998), p. 46.

J'ai parlé jusqu'ici de l'absence de perspective dans la manière de considérer les faits du passé ; je viens de dire quelques mots de l'absence de perspective dans les modes de représentation figurée. Je pourrais encore parler de certaines techniques de rédaction utilisées dans les textes de l'idéologie, comme le parallélisme des membres, que certains ont rapproché, avec raison selon moi, de la mise en registres dont j'ai déjà parlé à propos des représentations figurées³⁸. La tentation est grande maintenant de s'interroger sur le système linguistique de l'égyptien afin de voir si l'on peut poursuivre la comparaison.

À celui qui s'intéresse à la manière dont les langues traitent des relations temporelles, la littérature spécialisée offre le choix entre deux modèles concurrents, dont il n'existe dans la réalité que peu d'exemples purs. Il s'agit des systèmes aspectuels et des systèmes temporels. Dans son acception prototypique, le système aspectuel fait obligation au locuteur de présenter chaque procès en mettant en évidence une phase de celui-ci. Cette sélection se fait au travers d'un système grammaticalisé ; c'est là le fait important. La relation du procès avec un point de repère, ou encore la relation de plusieurs procès entre eux, ne fait pas l'objet d'une expression grammaticalisée ; elle est laissée au contexte, ou rendue par des moyens lexicaux. Dans un système temporel, en revanche, c'est précisément la relation des procès entre eux, ou, plus communément, la relation du procès avec un point de repère, qui est au cœur du système prédicatif.

Les deux systèmes de valeurs peuvent se représenter de la sorte :



Dans le système aspectuel, seules comptent les phases du procès isolées par le locuteur, par exemple, a) le début (inchoatif), b) le milieu (progressif) ou c) la fin (complétif). Dans le système temporel, les procès sont organisés les uns par rapport aux autres, et sont de surcroît arrangés en perspective par rapport à un point de repère fixe.

Il n'existe que peu de langues dont on pourrait dire qu'elles sont à système exclusivement temporel ou aspectuel. Le plus souvent, les deux dimensions sont présentes, avec des dosages variés. C'est ainsi qu'on peut caractériser les langues comme ayant une base temporelle ou

³⁸ Voir J. ASSMANN, *o.l.* (n. 32), p. 41.

aspectuelle, l'autre facette étant beaucoup moins développée. Des études diachroniques, qui ne sont pas sans intérêt pour notre propos, révèlent que des situations de ce genre doivent souvent s'interpréter en termes dynamiques. Par exemple, là où l'on repère des oppositions aspectuelles dans un système essentiellement temporel, il est souvent possible de mettre en évidence le caractère archaïque de ces oppositions.

Ce qu'il importe de bien saisir dans cette répartition des langues en systèmes à base temporelle ou aspectuelle, c'est la primauté absolue qu'il faut accorder au système prédicatif grammaticalisé, parce qu'il s'impose de manière systématique et obligatoire au locuteur. Il est évident qu'une langue à fonctionnement aspectuel très marqué peut toujours spécifier une relation temporelle avec des moyens lexicaux quand le besoin s'en fait sentir.

Si l'on retourne maintenant à nos préoccupations initiales, on doit se demander dans quelle mesure on peut établir un lien entre temps culturel et temps linguistique. Dans la première moitié du XX^e s., plusieurs études de linguistes américains donnèrent naissance à ce qu'on appelle communément l'hypothèse de Sapir & Whorf³⁹. Dans une perspective un peu différente, on pourrait y joindre les études du linguiste français G. Guillaume sur la psychomécanique du langage. L'hypothèse de Sapir & Whorf fut vigoureusement combattue aux États-Unis, notamment par le courant générativiste. Il y avait à cela deux raisons : d'une part, quelques carences méthodologiques évidentes – il serait stupide de le nier – ; d'autre part, et surtout serait-on tenté de dire, une incompatibilité philosophique entre une théorie qui érige en dogme le relativisme et la théorie générative qui pose comme principe l'existence d'une grammaire universelle. Aujourd'hui, on peut constater que les idées de Whorf sont à nouveau reprises et discutées⁴⁰. La position de l'anthropologue anglais A. Gell résume assez bien ce courant d'idées quand il dit très prudemment :

« Ce n'est pas donner du poids à l'hypothèse de Whorf dans sa variante forte, que de dire que la langue détermine la cognition du temps, mais il est certainement démontrable que différentes langues semblent mettre en évidence des relations temporelles, aspectuelles ou modales particulières entre les événements aux dépens d'autres types de relations. Suivant le principe historique que les constructions grammaticales sont les résidus figés de ce qui fut autrefois des figures de rhétorique, la grammaire, dans une perspective diachronique, n'est jamais sans racines culturelles et sans signification culturelle à elle seule »⁴¹.

En suivant cette voie, on pourrait être tenté d'établir une relation entre le système temporel, sur le plan linguistique, et la notion de perspective, d'une part, et une deuxième relation entre le système aspectuel et la notion d'aspectivité d'autre part. Le cas de l'Égypte ancienne est à cet égard intéressant.

On peut raisonnablement affirmer aujourd'hui que le système de la prédication verbale de l'égyptien de la première phase est régi par des oppositions de nature aspectuelle. Plus

³⁹ Voir p. ex. A. DURANTI, *Linguistic Anthropology*, Cambridge, CUP, 1997.

⁴⁰ Cf J. LUCY, *Language Diversity and Thought : a Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge, CUP, 1992.

⁴¹ A. GELL, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford – Providence, 1992, p. 131 (ma traduction).

précisément, l'égyptien oppose des formes de l'accompli à des formes de l'inaccompli, lesquelles correspondent sur le plan sémantique à l'opposition plus générale entre la sphère du PERFECTIF et celle de l'IMPERFECTIF⁴². Ce système est en place dès l'Ancien Empire ; il se développe pour atteindre sa maturité à la fin de la Première Période Intermédiaire et au début de la 12^e dynastie. Pour la période qui précède l'Ancien Empire, on en est réduit aux conjectures. Certains indices laissent penser que l'égyptien a, au moins en partie, fonctionné suivant un système d'oppositions fondé sur l'actionnalité des procès⁴³.

Le système prédicatif de l'égyptien ancien accorde peu de place à la relation temporelle *stricto sensu*. À côté du système verbal, il faut encore souligner que l'égyptien possède un riche système de prédictions non verbales, qu'il soit substantival, adjectival ou adverbial, d'où le temps est exclu ou bien ne fait l'objet que d'un intérêt marginal⁴⁴.

Les ressources du système aspectuel sont largement exploitées dans les textes qui véhiculent l'idéologie, comme les hymnes divins ou les eulogies royales, ou encore les rituels funéraires et les textes de l'historiographie officielle.

Que l'on comprenne bien qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre langue et culture. Dans le cas de l'Égypte ancienne, on remarque qu'il y a une corrélation entre les deux ordres, et que celle-ci a été exploitée au mieux par les Égyptiens. Le meilleur indice de cette complémentarité est fourni par les mutations de la nouvelle conception, au Nouvel Empire, qui coïncide avec l'affirmation d'un nouvel état de la langue, le néo-égyptien, à orientation nettement temporelle cette fois (cf. *infra*).

Dans ce qu'on appelle parfois la conception ancienne, celle qui va jusqu'au Nouvel Empire, l'Égypte a donc deux types de temps : un temps idéalisé, intellectualisé, et un temps instrumental. Ces deux temps n'ont pas le même poids dans l'image que la société veut donner d'elle-même. Alors que le temps instrumental reflète une approche linéaire du temps, le temps intellectualisé met en avant des idées de permanence et de stabilité, en récupérant le mouvement des choses par le concept d'un processus cyclique. Ces deux éléments fondamentaux du temps dans l'idéologie égyptienne, stabilité et cycle, se retrouvent dans la manière dont les Égyptiens ont imaginé l'éternité. L'égyptien exprime cette idée complexe au moyen de deux termes associés *nHH* (𓏏⊙𓏏) et *D.t* (𓄎), dont on peut penser qu'ils représentent une durée infinie respectivement envisagée comme une répétition de cycles et comme une

⁴² Voir récemment J. WINAND, *Actionnalité et aspectualité. Essai sur la temporalité en égyptien ancien*, thèse d'agrégation de l'enseignement supérieur, Liège, 2002.

⁴³ C'est la situation en pré-indo-européen : cf. A. SIHLER, *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, New York – Oxford, OUP, 1995, § 413 ; E. BAKKER, « Voice, Aspect and Aktionsart : Middle and Passive in Ancient Greek », in B. FOX & P.J. HOPPER (éds), *Voice. Form and Function*, Amsterdam, Benjamins (= *Typological Studies in Language*, 27), 1994, p. 26-27 ; E. TIFFOU & R. PATRY, « Aspect et temps en bourouchaski du Yasin : l'expression de l'antériorité et de la postériorité », in *Cahiers de l'Institut Linguistique de Louvain* 21 (1995), p. 143-144.

⁴⁴ Cf. J. WINAND, « La prédication non verbale en égyptien ancien », dans *Faits de langue*, n° spécial, 2003.

situation stable⁴⁵. Bien qu'employés très souvent de concert, les deux termes apparaissent également souvent à l'état isolé. Une enquête menée dans les *Textes des Pyramides* et les *Coffin Texts* m'a permis de constater que *nHH* était associé de manière statistiquement significative à des constructions dynamiques, tandis que *D.t* l'était à des constructions statiques, ce qui me paraît être à la fois une confirmation de la signification première des deux termes, et une justification à rechercher des corrélations entre des domaines généralement étudiés de manière indépendante et isolée, comme, pour le cas présent, les conceptions religieuses et les réalités grammaticales.

D'une manière générale, les deux formes de l'éternité renvoient au mode d'organisation duale de la pensée égyptienne, dont on a de nombreux exemples⁴⁶. Plus exactement, il vaudrait mieux parler d'un mode de pensée associatif, que nous avons déjà vu à l'œuvre dans les représentations figurées, et qui est encore pleinement apparent dans l'existence et l'organisation des *onomastica*, en tant qu'inventaires du monde connu.

La conception nouvelle (Nouvel Empire)

La représentation du temps telle qu'elle a été esquissée ci-dessus est typique en Égypte de ce qu'on appelle la conception ancienne. Je voudrais poursuivre l'examen de ce thème en introduisant une dimension diachronique. Pour cela, il est nécessaire de faire intervenir un clivage secondaire à l'intérieur de la société égyptienne, qui pourrait se résumer comme l'opposition entre l'État et l'individu.

Dans les textes les plus anciens où le particulier se présente à la postérité, on constate une absence quasi totale de perspective temporelle⁴⁷. En dehors de son nom et de sa filiation, qui constituent certes des éléments d'individualisation, le défunt se borne à énumérer les fonctions qui lui ont été confiées par le roi. Pour ce faire, il utilise uniquement des formes de parfait résultatif. Dans ces débuts du genre autobiographique, on est frappé par une impression de grande uniformité rédactionnelle.

On a rappelé plus haut comment le spectacle de la destinée humaine peut induire une conception linéaire du temps. Toutefois, en fonction du point de vue adopté, il est possible de récupérer ce cheminement dans un schéma récurrent. C'est ainsi qu'en Égypte, le parcours terrestre de l'individu est replacé à l'intérieur d'un modèle cyclique par analogie avec le cycle solaire journalier (Khépri – Rê – Atoum) et avec le processus sans cesse renouvelé du fils succédant au père, qui sert de fondement au modèle royal (cf. *supra*).

Dans un deuxième temps, se fait jour dans les autobiographies ce qu'on pourrait appeler de l'anecdotique, c'est-à-dire la mention d'épisodes particuliers qui singularisent la destinée d'un individu par rapport à celle de ses devanciers ou de ses contemporains. Il faut attendre la 5^e dyn. pour voir apparaître des récits de cette sorte où se révèle l'emploi de formes de

⁴⁵ Cf. la contribution de J. Assmann dans ce volume.

⁴⁶ Voir p.ex. E. HORNING, *o.l.* (n. 19), p. 79-92.

⁴⁷ Sur le genre autobiographique, voir A. GNIRS, « Die ägyptische Autobiographie », in A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, Leyde, 1996, p. 191-241.

l'accompli ponctuel pour exprimer des faits en séquence temporelle. À vrai dire, cette apparition du narratif dans les autobiographies est parallèle au développement du récit mythique dont on a déjà des exemples dans les *Textes des Pyramides*. En ce qui concerne les autobiographies des particuliers, il faut noter que la mention de détails individuels n'est pas l'occasion de remettre en cause le modèle établi. Bien au contraire ! Par ses actions, l'individu ne fait que valider le modèle général. Même lorsqu'il déclare avoir mieux réussi que ses prédécesseurs, il s'agit toujours d'une variante qualitative ou quantitative, jamais d'une remise en cause⁴⁸. Les autobiographies ouvrent cependant une faille par laquelle le temps linéaire et séquentiel pénètre lentement la sphère de l'idéologie. Ce que j'ai appelé, peut-être de manière un peu rapide, l'irruption de l'anecdotique, se retrouve également dans les représentations figurées, y compris dans des scènes au canevas très codifié, comme le décor des tombes.

C'est le résultat de forces diverses, dans le détail desquelles il m'est impossible d'entrer ici, qui favorisera au Nouvel Empire l'émergence d'une conception nouvelle. On remarque en effet dans plusieurs domaines des changements d'attitude importants qui semblent pointer dans une même direction.

Dans l'historiographie, par exemple, on a conservé de cette époque des listes royales dans lesquelles il semble y avoir un réel souci chronologique comme c'est le cas dans le *Canon royal de Turin*. Toute d'abord, la durée de règne des rois y est précisée, mais ce n'est pas encore un indice suffisant en soi. Plus significative en revanche est la présence de totaux intermédiaires et de sous-titres, ce qui semble révéler un intérêt pour des questions touchant aux regroupements et à l'organisation des règnes antérieurs. C'est aussi dans ce document qu'on a la marque la plus nette de l'historicisation du temps cosmique, par la mention, en tête de listes, des dieux ayant régné sur l'Égypte avant la venue des dynasties humaines. De manière plus générale, les textes officiels royaux de cette époque contiennent des références explicites à l'histoire contemporaine, liées à des événements précis, un état d'esprit qu'Assmann caractérise comme la *Lesebarkeit der Geschichte*.⁴⁹

C'est à la même époque que la langue égyptienne bascule dans un nouveau système, le néo-égyptien, un système où les relations temporelles prennent le pas sur les relations aspectuelles. Cela ne signifie pas que l'aspect soit totalement évacué du système grammatical, mais on constate que son rôle est réduit à certains emplois. L'ancienne langue classique se maintient en tant que langue écrite de prestige, en tant que langue de la Première fois, dans la production religieuse (aussi bien funéraire que cultuelle), et dans les grands textes de l'idéologie royale.

Dans le domaine de l'art, même si on peut faire état de quelques exemples de perspective, ou plutôt de fausse perspective sur lesquels je ne m'appesantis pas, et dont il ne faudrait pas

⁴⁸ Voir P. VERNUS, *Conscience historique* (cité n. 23), p. xxx. La discussion du modèle posé en exemple par l'idéologie se fera en Égypte par le biais de la littérature : voir récemment J. ASSMANN & E. BLUMENTHAL (éds), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, Le Caire, 1999 ; G. MOERS (éds), *Definitely : Egyptian literature, LingAeg. Studia Monographica*, 2, 1999.

⁴⁹ J. ASSMANN, *Sinngeschichte* (cité n. 26), p. 267-277.

tirer des conclusions inconsidérées, le Nouvel Empire est notamment caractérisé par des scènes de grandes dimensions dans lesquelles le découpage en registres est minimisé, sinon totalement absent. Ce point a souvent été signalé. Mais il y a plus, dans des scènes comme, sans doute encore bien timidement, l'expédition de Pount, mais de manière plus claire, la bataille de Qadech, l'organisation est manifestement différente de ce qu'on avait précédemment en ce sens que les éléments qui composent ces scènes, ou à tout le moins, des parties de scènes, sont solidaires les uns des autres, ce qui témoigne de la prise en compte d'un point de vue organisateur unique.

C'est ce pivot autour duquel et en fonction duquel s'organisent les entités, qu'il s'agisse de procès en linguistique, de faits historiques ou d'éléments figurés dans une scène, qui constitue le commun dénominateur, le principe élémentaire aussi qui signale un bouleversement profond dans la manière d'organiser et de penser le réel.

Toujours dans le domaine de l'histoire de l'art, et sans qu'on puisse véritablement parler de représentations historiques au sens étroit du terme, on constate au Nouvel Empire l'existence d'un ancrage chronologique fort, même si, à nouveau, il faut faire la part des choses. Dans le même ordre d'idées, on observe à la même époque l'apparition de détails biographiques dans les représentations funéraires, notamment la mention occasionnelle du roi, ce qui est un élément de datation. Enfin, dans les conceptions religieuses du Nouvel Empire, se met en place une véritable phénoménologie du parcours solaire, qui en plaçant l'homme au centre de l'univers, s'oppose à une vue aspective du cheminement de l'astre telle qu'elle avait cours dans la conception ancienne⁵⁰.

Tout ceci traduit ce qu'on pourrait appeler l'irruption du relatif dans la pensée égyptienne, dont les nombreux questionnements des textes littéraires de l'époque nous offrent plus d'un exemple. Cette modification de l'univers mental égyptien est sans doute à mettre en relation aussi avec l'ouverture de l'Égypte sur le monde extérieur à cette époque, notamment le Proche-Orient.

Quelques mots de conclusion

La nature complexe du temps pousse les scientifiques à segmenter les approches : aujourd'hui c'est le temps dans les religions, hier c'était le temps linguistique, demain, qui sait, le temps dans l'histoire ou dans la littérature. Est-ce là le signe de l'humilité du chercheur, ou l'adhésion à des principes méthodologiques intangibles ? Je ne sais. Mais on peut déplorer un certain manque d'audace qui bloque la voie vers des synthèses générales, où le temps serait appréhendé dans toutes ses manifestations.

L'essai qui précède avait un triple but :

⁵⁰ Sur la religion solaire du Nouvel Empire, voir les nombreux écrits d'Assmann. Cette conception atteint un climax dans le système mis en place par Akhénaton ; dans la théologie amarnienne, en effet, la réalité est restructurée du point de vue de l'œil humain ; elle est réduite au visible, à l'ici-maintenant de l'observateur humain : cf. J. ASSMANN, « Akhanyati's Theology of Light and Time », in *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings* VII, 4 (1992), p. 150.

1) Faire un état de la diversité du temps dans une civilisation donnée, en l'occurrence celle de l'Égypte ancienne. La distinction entre un temps instrumental (linéaire) et un temps reconstruit (ici, sur un mode cyclique) est d'application universelle.

2) Montrer que les domaines où se manifeste la culture sont plus ou moins solidaires ; en l'espèce, que la manière dont une culture conçoit le temps se reflète, avec des moyens propres, dans plusieurs secteurs. Pour ce qui est de l'Égypte, l'expression du temps reconstruit n'est pas l'apanage des seuls textes religieux, mais transparait aussi dans l'historiographie ou l'art. Elle converge par ailleurs avec les potentialités du système linguistique.

3) Le temps reconstruit n'est pas nécessairement figé. Le modèle peut évoluer au cours des âges. Pour l'Égypte pharaonique, il est permis d'opposer une conception ancienne (Ancien et Moyen Empire) à une conception nouvelle (Nouvel Empire).