Faut-il croire à l'accélération historique ? Entretien avec François Hartog

Par Catherine Coquio

François Hartog et Catherine Coquio

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/elh/1054>

DOI : 10.4000/elh.1054

ISSN : 2492-7457

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2016

Pagination : 49-57

ISBN : 978-2-271-09325-7

ISSN : 1967-7499

Référence électronique

François Hartog et Catherine Coquio, « Faut-il croire à l'accélération historique ? Entretien avec François Hartog », *Écrire l'histoire* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 15 septembre 2019, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/elh/1054> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.1054>

Faut-il croire à l'accélération historique ?

Entretien avec Catherine Coquio

François Hartog est l'inventeur des concepts aujourd'hui familiers de « régime d'historicité » et de « présentisme ». Il a renouvelé l'épistémologie de l'histoire en réfléchissant sur l'évolution au long cours de nos rapports au passé, des historiens de la Grèce antique à ceux des ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles, observant leurs déclinaisons en histoire et en littérature. Il se penche sur l'iconographie de la catastrophe, comme le montrent le cycle sur l'Apocalypse qu'il a conçu au Louvre en 2012¹, et l'entretien « Images et catastrophe² » qui tourne autour de « l'instant décisif ». Il est un héritier revendiqué de Reinhart Koselleck, l'un des premiers à s'être posé la question d'une « accélération historique » en relation avec l'attente apocalyptique. L'accélération historique serait-elle une sécularisation d'attentes messianiques ?

De votre livre de 2005, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens, à Croire en l'histoire* (2013), vous êtes passé de l'«évidence» à la «croyance» pour parler de l'écriture de l'histoire. Interpréter les profits et pertes de la «religion de l'Histoire» vous fait vous interroger sur ce qu'on peut appeler la *foi historique*. Pensez-vous que les discours sur l'accélération, qui se réclament à leur tour d'une «évidence» (technologique, historique, sociale), relèvent eux aussi de la croyance? Et vous, croyez-vous en l'accélération?

Cette thématique de l'accélération qui s'est installée ces quinze dernières années n'a pas surgi de rien. Il y a des jalons: il y a trente ans, c'étaient les essais de Koselleck, et, plus tôt, l'autobiographie de Henry Adams, qui dans son avant-dernier chapitre parle de «loi de l'accélération³». Récemment, Hartmut Rosa s'est imposé sur ce thème en prolongeant Koselleck, mais en plaçant cette fois toute l'époque sous le signe de l'accélération, devenue le mot clé du moment.

Le concept d'accélération traverse votre analyse du régime moderne et celle du présentisme contemporain comme s'il conduisait de l'un à l'autre, tel un moteur qui finirait par casser sa machine: le temps. Quel rôle a joué ce concept dans l'élaboration de votre «régime d'historicité»?

Lorsque j'ai commencé à travailler sur ces notions, ma question n'était pas l'accélération, qui faisait partie des temps modernes, mais «qu'est-ce que le présentisme fait à l'accélération?» ou «que devient l'accélération dans un temps présentiste?» On a à la fois l'impression d'une accélération «accélérée» dans cette vie sociale en désagrégation que

décrit Rosa, et d'un présent qui ne bouge pas, qui reste sur lui-même: il n'y a que lui et, en même temps, il disparaît dans l'instant. Ce phénomène n'a fait que se renforcer au cours des quinze dernières années. Mais est-ce que l'idée d'accélération a encore un sens, à quoi mène-t-elle? Au fond, les analyses manquent: on la prend comme une espèce d'évidence, on la documente par tous les méfaits qu'elle produit sur nos conditions de travail, sur l'ordinaire de nos vies, et puis quoi? Dans la perspective du régime d'historicité, l'accélération était la caractéristique principale des temps modernes. C'est ainsi que l'avait saisie Koselleck, avec l'élément central du progrès. À partir du moment où cette configuration-là n'est plus opérationnelle (le progrès ayant disparu de l'horizon), nous avons peu de réponses satisfaisantes concernant ce temps qui accélère sans, pour autant, s'extraire du présent.

En quoi le présentisme est-il un phénomène politique?

Il y a évidemment une dimension politique dans ce présent qui piétine. Quand on nous dit depuis Fukuyama qu'il n'y a plus d'alternative à la démocratie libérale, le futur est déjà joué (même si son advenue peut prendre beaucoup de temps). La politique, au sens moderne, a pris son essor avec le régime moderne d'historicité. L'homme politique n'était-il pas celui qui avait une vision des choses et invitait à aller de l'avant? Aujourd'hui, ce n'est plus le cas. D'ailleurs, on leur reproche assez de ne pas avoir de vision. Le politique présentiste ou, au moins, en un temps présentiste, n'est plus que dans la réaction – au sens premier du terme – et la communication. Faire de la politique en régime présentiste, personne ne sait

vraiment ce que c'est. On est dans l'urgence – autre visage de l'accélération – et on pare au plus pressé. Tout le discours qui appelle à ouvrir l'avenir, à préparer le terrain aux générations futures, relève largement de l'incantation.

Avez-vous vu une forme d'accélération historique dans les « printemps arabes » ?

La formule était calquée sur le « printemps des peuples » de 1848. Cette image et cette référence, qui ont été immédiatement mobilisées, renvoient, en fait, vers un temps où l'Histoire était fortement portée par le progrès. Je lis actuellement les lettres de Renan à sa sœur en 1848, et c'est très frappant : l'homme n'a certes rien d'un révolutionnaire, mais, entre février et juin 1848, il pensait que l'avenir était là, tout proche. C'est ce qui caractérise 1848, avec toutes les désillusions qui ont suivi, évidemment. Et nous, nous avons plaqué ce schéma sur ce qui s'est passé dans un certain nombre de pays arabes, mais les conjonctures locale et globale étaient bien différentes.

Il s'agissait néanmoins de révolutions.

Bien sûr, mais de quelles révolutions s'agissait-il ? La suite a montré que si l'Histoire s'était « remise en marche », ce n'était pas celle à laquelle nous (il faudrait d'ailleurs préciser ce « nous ») voulions encore croire. Un combiné de présentisme, d'islamisme, d'apocalyp-tisme, sur fond de dictatures toujours prêtes à prendre ou reprendre du service.

Et la « crise des réfugiés », la guerre en Syrie, le terrorisme, les attentats de 2016 ?

On peut aussi les percevoir comme un film-catastrophe passant en accéléré. On va d'une catastrophe à l'autre, en réagissant au plus pressé. Mais nous avons là

aussi abandonné l'idée de comprendre ce qui les relie les uns aux autres. Les seuls mots d'ordre sont peur et protection. Peur immédiate et protection instantanée. Mais voter des lois, bombarder, engager des policiers, au-delà de l'annonce, n'ont guère d'effets immédiats. Nous suivons les événements heure par heure, alors qu'il faudrait une capacité de recul pour voir combien l'histoire présente du Moyen-Orient est contrainte par tout ce qui s'y est déroulé depuis soixante-dix ans. Ce sont là les méfaits du présentisme. Auparavant, le régime moderne d'historicité a entraîné avec lui son lot de destructions. Mais cette vision de l'Histoire qui avançait eut longtemps un sens, avant de s'abîmer dans le non-sens et les horreurs des guerres du xx^e siècle. D'où, pour une part, est sorti le présentisme, soit l'impossibilité de croire encore à un progrès de l'humanité.

Les décideurs consultent parfois les chercheurs mais ne prennent pas acte de leurs avis, comme si le temps des uns et celui des autres ne pouvaient même plus se croiser.

En effet, les uns et les autres sont dans la discordance des temps. Le politique n'a pas le temps et le chercheur a besoin de temps. Au mieux, le chercheur peut fournir au politique un vocabulaire (quelques mots emblématiques) et un habil-lage. Ainsi, les attentats, pour lesquels nous avons mobilisé la catégorie familière du terrorisme, il convient aussi de les voir dans leur dimension apocalyptique. C'est ce que dit explicitement *Dabiq*, le magazine en ligne de Daech. Nous, nous cultivons une sorte d'apocalyp-tisme avec lequel nous jouons (dans des livres, des films), tandis qu'eux passent à l'acte. Que se passe-t-il dans la tête des « kamikazes »,

je l'ignore. Sont-ils en pleine apocalypse ? En tout cas, il serait instructif de savoir pourquoi Salah Abdeslam ne s'est pas fait sauter.

Peut-on revenir à la pensée de Reinhart Koselleck et à ses deux grands textes fondateurs en matière d'accélération⁴ ? Malgré ses précautions, le lien qu'il y élabore entre progrès moderne et eschatologie, par la notion de sécularisation, me semble assez ambigu ; mais c'est par là peut-être qu'il a gagné la postérité qui est la sienne.

Koselleck s'est positionné par rapport à Karl Löwith et Hans Blumenberg dans le débat de la sécularisation. Selon Löwith, il faut la voir comme une transformation et une reprise de schémas théologiques ; selon Blumenberg, il y a bien une spécificité des temps modernes, on ne peut donc pas rabattre simplement le théologique sur le politique. Koselleck essaie de naviguer entre les deux. Tels sont les enjeux dans la réflexion allemande. Koselleck note que l'accélération a cours depuis des siècles, mais que les choses basculent avec la Révolution française et la révolution industrielle. Les temps modernes modifient l'expérience du temps. Ce qui l'amène à distinguer entre une accélération *dans* l'Histoire – il faut moins de temps pour aller de Paris à Lyon en train qu'en diligence – et une accélération *de* l'Histoire, à partir du moment où l'Histoire devient le moteur de tout processus historique. Dans cette deuxième acception subsiste quelque chose qui renvoie malgré tout à un arrière-plan eschatologique. Mais, au lieu que l'attente soit au-delà de l'horizon humain, elle s'inscrit désormais à l'intérieur de la vie humaine. C'est bien ce qu'énoncent les Lumières.

À la fin de « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », Koselleck s'inquiète de l'avenir du monde, et invite à être attentif aux contretemps de l'« expérience » et de l'« attente », car « l'expérience des uns est l'attente des autres », et il évoque alors la planification soviétique et chinoise. Cet appel a-t-il encore un sens aujourd'hui ?

Le texte s'achève sur un état des lieux et des questions à la fin des années soixante-dix. Il a mené sa réflexion dans une configuration politique, historique et culturelle complètement différente de la nôtre, marquée encore par la décolonisation et par l'évidence du « développement », qui devait se faire en accéléré (rôle du plan) pour permettre le « rattrapage ». « L'expérience des uns est l'attente des autres » pointe le décalage dans le temps entre pays développés et pays en développement. On ne peut plus envisager les choses de la même manière.

Koselleck dit aussi que, parce qu'il est impossible à l'« instance d'expérience » de répondre à l'espoir de salut, ceux qui veulent s'en tenir aux objectifs intramondains doivent partir « à la recherche d'autres accélérateurs ». N'est-ce pas ce qui s'est passé avec le récent *Manifeste pour une politique accélérationniste*⁵, que Steven Shapiro décrit comme une « hérésie marxiste » ?

Peut-être peut-on en faire cet usage, même si Koselleck ne pouvait bien évidemment l'envisager. L'horizon était celui des mises en garde du Club de Rome, qui venait de lancer le thème des limites de la croissance. Et, toujours ou encore, celui de la capacité de l'humanité à s'autodétruire : la guerre nucléaire.

Et le *Manifeste pour une politique accélérationniste*?

Il est plus subtil que je ne le croyais sans l'avoir lu ! Ses auteurs interviennent dans une conjoncture complètement différente de celle que je viens d'évoquer, mais ils ne font pas du temps ou du rapport au temps un vecteur de leur diagnostic. Ils considèrent le capitalisme d'aujourd'hui comme n'étant pas du tout du côté de l'accélération, mais du piétinement. Le capitalisme néolibéral est décrit comme un hamster qui tourne dans sa cage de plus en plus vite, mais fait du surplace. Pour sortir une bonne fois du capitalisme, il faudrait procéder à une véritable accélération. Pour eux, le capitalisme a trahi ses promesses : on n'y cherche qu'à se saisir le plus vite possible des opportunités, et à empêcher les autres de le faire. C'est donc aussi le passage d'un capitalisme industriel à un capitalisme financier, qui ne prend pas de risques, alors que le capitalisme, c'est fondamentalement le risque.

Tel est le contexte de leur intervention, à quoi ils ajoutent une dimension : celle du dérèglement climatique ou, plutôt, de l'intrusion de Gaïa, pour reprendre l'expression d'Isabelle Stengers et de Bruno Latour⁶. Mais ce que proposent les auteurs du *Manifeste* reste vague et relève plutôt du pari. Ils disent qu'il faut libérer les forces productives, et s'en servir comme d'un « tremplin sur lequel s'élancer vers une société post-capitaliste ». On est plus dans le registre de la croyance que d'autre chose. J'ai d'ailleurs relevé une phrase qui m'a, elle aussi, ramené à Renan : pourquoi au fond, écrivent-ils, ne pas « retrouver les rêves [du] milieu du XIX^e siècle, rêves d'un *homo sapiens* en quête d'expansion au-delà des limites de la Terre et de notre forme corporelle immédiate » ? Dans ses *Dialogues*

philosophiques, publiés en 1876, Renan se laisse aller à rêver des rêves de savant fou. Si en 1848 l'avenir était à portée de main, après 1871 il ne l'est plus. Il faut donc affirmer d'autant plus cette puissance de l'avenir qui n'est pas là, mais qui ne pourra manquer d'advenir, peut-être dans des millions d'années et avec une autre humanité, qui atteindra enfin à la complète conscience de soi. On n'est pas loin non plus du transhumanisme, nouvel « avenir de la science » et science de l'avenir...

Comment voyez-vous les débats sur l'anthropocène ?

La notion d'anthropocène, qui vient de la géologie, a été immédiatement adoptée par les sciences humaines et sociales. Or les géologues, eux, n'ont pas encore décidé s'ils la validaient. Eux raisonnent en millions d'années, pour les autres, le siècle est déjà long ! De quoi s'agit-il ? Sommes-nous entrés dans une nouvelle ère géologique, dans laquelle l'humanité joue le rôle d'une force géologique globale ? Je ne suis pas qualifié pour me prononcer, mais dans un nouveau régime historique, oui. D'un côté, l'anthropocène peut conduire à développer des perspectives catastrophistes, voire apocalyptiques. De l'autre, les historiens vont répondant que l'humanité globale, ça n'existe pas, qu'elle n'est pas la même d'un bout à l'autre du monde, que c'est faire bon marché de toutes les différences sociales, culturelles, économiques, etc. Si bien qu'avec l'anthropocène, on risque fort d'accréditer un nouveau grand récit, aussi réducteur que les versions progressistes précédentes, qui en avaient d'ailleurs éliminé d'autres. Puisque les choix faits au cours des deux derniers siècles en matière de développement se sont

imposés au détriment d'autres. Dans cette affaire, on est face à deux injonctions contraires : il faut accélérer les décisions et leur mise en œuvre pour espérer commencer à ralentir la dégradation, d'abord, du climat. Mais l'intrusion de Gaïa se vit sur le mode de l'urgence et de l'accélération.

Les accélérationnistes mettent trop vite de côté la question du ralentissement. Tous les mouvements en faveur du ralentissement (*slow* ceci, *slow* cela) sont-ils seulement dans le contretemps ou ne sont-ils que le fait d'attardés incapables de voir au-delà de leur *zad*? Peut-être vaudrait-il la peine de prendre aussi la question de l'accélération dans nos sociétés par l'autre bout, celui de la décélération?

Encore ceci : nous avons désormais affaire à des temps que nous ne savons pas maîtriser, et d'abord nous représenter. Quelques millénaires en arrière, nous pouvons nous faire une idée, mais des dizaines ou centaines de milliers d'années en avant, vers l'avenir, comme c'est le cas avec les déchets nucléaires, nous ne savons ni faire ni nous en faire une idée. Enfouir, oui, mais combien de temps cela va-t-il être efficace? Nos modèles de prévision et de calcul de risques ne sont pas conçus pour appréhender de telles échelles temporelles. Ils partent du présent pour y revenir. Aucune communauté humaine ne s'est trouvée confrontée à ce genre de problème. Et je ne suis pas sûr que libérer les forces productives suffise à répondre à ces questions complètement inédites et urgentes.

Que pensez-vous de l'usage sociologique et systémique que fait Hartmut Rosa du concept de Koselleck? Peut-on rassembler ce qui relève du technologique, du social, de l'historique et de l'existential,

et parler de l'accélération comme maladie du temps? On lui reproche un passéisme qui fait le jeu de la catastrophe. Partagez-vous ces vues?

Bien sûr, dès qu'on essaie de poser un diagnostic sur une situation présente, on peut être accusé d'être nostalgique. Cela dit, sa description insiste plutôt sur la discordance des temps, le fait qu'il y ait de plus en plus d'écarts temporels dans la vie des gens, qui peuvent déboucher sur des conflits sérieux : le grand écart. L'implication politique est directe. Que devient la décision politique dans un monde où tout s'accélère, y compris technologiquement? Nos procédures démocratiques du vote de la loi sont couramment vues désormais comme une perte de temps : trop tard, parce que trop lentes. Tous les matins, nous remettons en cause la pertinence de nos Parlements. C'est une vraie question que nous ne savons pas non plus résoudre. L'idée d'une démocratie par clic, où tout se passerait en un instant plein d'affect, n'est sans doute pas la réponse. Entrer dans le champ politique avec ce regard attentif aux expériences du temps, ce n'est ni nostalgie ni conservatisme.

Il faut aussi rappeler que l'accélération n'est pas pour tout le monde, puisqu'il y a plusieurs formes du présentisme. Il y a d'un côté les surfeurs, les as de la vitesse, de la glisse, de la flexibilité, les bénéficiaires du présentisme ; de l'autre, ceux qui vivent au jour le jour, sans possibilité d'aucun projet, les chômeurs, les précaires, les immigrés. Ils sont, pour ainsi dire, englués dans le présent. Qu'est l'accélération pour eux, qui en subissent d'abord les contrecoups?

L'accélération est aussi une figure, et il me semble que la métaphore joue un

rôle considérable dans la cristallisation de l'idée, et même dans sa naturalisation, qui fait glisser du registre technologique au registre historique: c'est ce que fit joliment Chamisso, en se disant parti pour Leipzig, un jour de 1837, «prendre le train accroché au *Zeitgeist*», formule que cite Koselleck. Les métaphores sont des bornes symboliques dans votre réflexion sur le temps, et par ailleurs vos livres sur l'histoire sont pleins d'images, qui illustrent moins qu'elles ne surplombent votre pensée des régimes d'historicité, à la manière d'allégories critiques: les trois grands tableaux qui ponctuent *Croire en l'histoire – Allégorie à la gloire de Napoléon I^{er}* de Veron-Bellecourt, *L'Ange de l'Histoire (Pavot et Mémoire)* d'Anselm Kiefer, *Angelus novus* de Paul Klee – créent un précipité des régimes d'historicité. L'image est aussi une manière de vous situer par rapport aux exégètes qui vous ont précédé, comme vous le faites dans *Partir pour la Grèce* à partir de l'extraordinaire tableau d'Altdorfer, *La Bataille d'Alexandre* (1529)⁷. Ce tableau, vous le regardez à travers les yeux de Koselleck, qui le regardait différemment de Schlegel, qui le regardait autrement que les contemporains du tableau, etc. Quelle est votre différence à vous? Comment s'imbriquent l'image et le concept dans votre réflexion sur les rythmes de l'histoire?

Ça s'est fait peu à peu. D'abord je me suis dit que c'était une dimension que j'étais incapable d'aborder parce que je ne suis pas historien de l'art, puis j'ai fini par me dire «Pourquoi pas?». Certes, je n'ai pas de compétences, mais je peux pratiquer ce type d'analyse, qui consiste à rechercher ce que Thucydide appelait des *semeia*, des signes. Cela vaut

aussi bien pour des textes que pour des images, et ce d'autant plus quand il s'agit d'un tableau comme celui d'Altdorfer, dont Koselleck a fait l'emblème même de sa réflexion sur le temps. Ce tableau est rempli de toute une série de signes qui sont autant de manières de dire l'histoire et d'abord le temps. C'est un empilement de temps différents ouvrant sur l'eschatologie, tout à fait présente dans le tableau. Mais c'est un tableau d'avant le temps moderne, où l'accélération n'a (encore) que faire.

Vous avez consacré récemment un travail à Barthes, où apparaissent le «*punctum*» et le «ça a été» de la *Chambre claire*. Et vous relisez Barthes à travers Michelet⁸. Votre usage des images relève-t-il aussi d'une forme de deuil?

Oui, on peut dire cela. Le tableau de Kiefer, c'est un Ange de l'Histoire nouvelle manière: arrêté dans un présent figé. En effet, Barthes lu par Michelet, c'est cette photo de sa mère enfant, qu'il n'a jamais connue, et qui est pourtant sa mère telle qu'en elle-même. Tout est dans le rapport à l'absence. Dans *Partir pour la Grèce*, c'est la Grèce absente, représentée par Winckelmann qui n'a jamais réussi à aller jusqu'en Grèce, tout en n'ayant pas cessé de «partir» pour la Grèce. Mais voilà qui nous éloigne de l'accélération!

Dans *Croire en l'histoire*, vous composez votre livre en diptyque quasi proustien, distinguant, une fois posée la trame de l'*Unheimlich*, ce qui se joue «du côté des écrivains» et «du côté des historiens». La littérature est de plus en plus présente dans vos livres et l'usage que vous en faites me semble double. Vous lisez l'histoire du sentiment d'accélération

dans un choix de textes exemplaires, et ces scansions donnent chair à vos paradigmes d'historien. Et vous recueillez ce que la lenteur propre aux romanciers leur permet de faire: une expression fine de la «discordance des temps», une manière de rendre sensible le «simultané du non-simultané». Vous dites qu'ils «montent dans le train comme les autres, mais veulent aussi en sortir⁹». Mais les historiens ont besoin aussi de lenteur.

J'ai tendance à penser que les historiens n'ont pas tellement envie de descendre du train. Mais ce n'est peut-être pas très sympa pour eux. (*Rire.*)

Pour reprendre l'image de votre livre d'entretiens, est-ce que l'écrivain se tient plus sur la «passerelle» que sur le «phare», au contraire de l'historien¹⁰? Est-ce que ce savoir de l'écrivain qui

vous intéresse s'enroule de plus près à une expérience du temps qui serait celle de la vie? Pouvez-vous revenir sur ce que les savoirs de l'historien et de l'écrivain doivent à leurs rythmes ou leurs lieux respectifs?

Il est vrai qu'il vaut mieux être sur la passerelle que dans le phare, pour faire cet aller-retour entre ce qu'on voit et ce qu'on lit, entre la passerelle et la chambre de veille. Dans le phare, on ne bouge pas. Mais il faut être attentif à tout ce qui se passe, à ce que les autres peut-être ne voient pas. C'est l'histoire de *La Chute d'Icare*, qui était le tableau préféré de Pierre Vidal-Naquet, ce tableau de Bruegel où l'on voit juste une jambe qui sort de l'eau, et la vie tout autour qui va son train. L'historien, c'est justement celui qui voit cette jambe, et on peut faire cela depuis un phare.

21 mars 2016

Notes

Catherine Coquio remercie Jean-François Guennoc de sa présence et son aide technique lors de l'entretien. Merci aussi à Pauline Jallon, qui en a assuré la transcription.

1 François HARTOG, «L'apocalypse, une philosophie de l'histoire?», texte repris dans *Esprit*, n° 405, juin 2014, p. 22-32.

2 *Id.*, «Immagini per pensare la catastrofe. Dialogo su fotografia e presentismo. Intervista di Roberta Agnese per CALAMITA/À», <<http://calamitaproject.com/it/francois-hartog/>>, et, en anglais, «Images and catastrophe. A dialogue on photography and presentism. Interview by Roberta Agnese for CALAMITA/À», <<http://calamitaproject.com/en/francois-hartog-2/>>; cons. 18 avr. 2016.

3 *The Education of Henry Adams* (1918), où Henry Adams (1838-1918) évoque une seconde révolution industrielle et en analyse les effets à l'échelle de son existence. Il était aussi l'auteur

d'une volumineuse *History of the United States*, parue en 1889-1891, portant sur le premier quart du XIX^e siècle.

4 «Y a-t-il une accélération de l'histoire?», trad. Marie-Claire Hoock-Demarle, *Trivium*, n° 9, 2011, <<http://trivium.revues.org/4079>>, cons. 12 mars 2016; et «Raccourcissement du temps et accélération», texte dont on figure ici la traduction inédite par Philippe Forget (voir p. 27-48).

5 Alex WILLIAMS, Nick SRNICEK, «Manifeste accélérationniste», *Multitudes*, n° 56, 2014, p. 23-35. Voir ici même la lecture qu'en fait Sophie Wahnich, p. 210-214.

- 6 Voir Isabelle STENGERS, *Au temps des catastrophes*, La Découverte, 2009 ; Bruno LATOUR, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2015.
- 7 Dans ce tableau, Alexandre est un chevalier du xvi^e siècle et les Perses sont des Turcs : François Hartog évoque la manière dont les contemporains du tableau et de son commanditaire (le duc de Bavière Guillaume IV) regardaient cette toile, puis celle, toute différente, dont Schlegel le regardait trois siècles plus tard, de même que Napoléon, qui en le regardant dans sa salle de bains du château de Saint-Cloud pouvait penser chaque matin à devenir Alexandre.
- 8 « Temps et contretemps : Barthes, l'Histoire, le Temps », colloque « Avec Roland Barthes », Collège de France, 13 nov. 2015, consultable sur le site du Collège.
- 9 François HARTOG, séminaire « Écrire et penser avec l'histoire à l'échelle du "monde" », Université Paris 7, CERILAC, 2015, non publié.
- 10 Id., *La Chambre de veille. Entretiens avec Felipe Brandi et Thomas Hirsch*, Flammarion, 2013.