Max Engammare. *L'Ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVI^e siècle*, Genève : Droz, 2004, 263 p.

Le livre de Max Engammare se compose d'une introduction suivie de six chapitres. Il se termine par une « Biographie nécessaire » — en tout cas utile —, une table des douze illustrations qui accompagnent le texte, une note sur l'iconographie du temps — c'est-à-dire des horloges dans la peinture et dans la gravure —, un « Index nominum » et la table des matières. Si le titre, *L'Ordre du temps*, reprend celui de Krzysztof Pomian¹, Max Engammare prend soin dès sa première page de préciser qu'il n'entend pas « mesurer [s]on travail » à la somme de Pomian (11) et, de fait, son sous-titre est explicite. Dans la prise en compte du temps qui marque l'avènement de l'époque moderne, c'est à un aspect particulier du problème qu'il s'attache : le souci de la ponctualité tel qu'il se manifeste dans un lieu bien précis, non seulement géographiquement mais spirituellement, la Genève réformée enserrée entre ses montagnes.

Les références d'Engammare sont impressionnantes, son livre fourmille de renseignements aussi précis que précieux et d'idées assez stimulantes pour susciter la discussion. Il propose une « thèse » sur cette « invention de la ponctualité » à Genève², laquelle ne se limite évidemment pas au respect de l'heure (selon le sens du mot aujourd'hui le plus courant) mais représente une éthique, une « manière d'être différente au temps » propre aux protestants réformés de Genève, qui se manifeste par une série de pratiques grâce auxquelles ils « structurent strictement leur rapport au temps qui est d'abord un rapport à Dieu » (12).

Le premier chapitre, intitulé « Jean Calvin et son organisation personnelle du temps », présente Calvin comme un obsédé de l'heure, travailleur acharné, à court de temps, constamment surmené, et soucieux d'occuper pleinement ses journées toujours trop courtes (31). Ces rythmes de vie alignés sur le lever et le coucher du jour sont alors courants. Mais Calvin y ajoute la constante volonté de mesurer ce temps trop rare, ce que lui permettent, même imparfaitement, les horloges nombreuses à Genève. Peut-on cependant conclure, à propos des explications « réitérées » données par Calvin sur le découpage de la journée en heures inégales (c'est-à-dire mesurées selon la durée variable du jour, par opposition aux heures régulières découpées par l'horloge), que le réformateur « considérerait ce type de découpage comme dépassé et probablement inconnu de ses lecteurs » (39) ? La fréquentation des textes du XVI^e siècle montre plutôt que les deux systèmes se chevauchaient³. Autre remarque qui m'a paru rapide : Engammare estime qu'en employant le mot « minute » dans son sens temporel, Calvin « se montre en avance sur son temps » (42), (ce n'est que dans un chapitre ultérieur qu'il signale l'emploi du mot par Scève, 188) ; or selon le

1. *L'Ordre du temps* (Paris : Gallimard, 1984).

2. Cf. le sens premier du mot : « Exactitude à faire à point nommé ce qu'on doit faire », Peiresc, cité in TLF s. v. « ponctualité ».

3. Cf. Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. 1500–1640* (Paris : Albin Michel, rééd. 1974) p. 99.

Dictionnaire historique de la langue française d'Alain Rey, le mot est attesté dès la fin du XIV^e siècle dans l'acception de 1/60^e de l'heure. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que les horloges de l'époque, pas plus à Genève qu'ailleurs, n'étaient capables de mesurer les minutes et qu'elles ne comportaient pas de seconde aiguille avant le XVII^e siècle⁴. On mesurait les petites durées, quand il le fallait, avec des sabliers. Mais cela n'empêchait pas que l'on parlât de « minute » d'une façon qui était moins rare que ne le laisse entendre Engammare.

Le chapitre II évoque « l'heure du sermon et son contexte civil ». C'est le plus novateur, et c'est celui qui serre de plus près le sujet, c'est-à-dire le rapport entre la ponctualité et la Réforme genevoise. Engammare insiste sur le fait que, pour les Réformateurs, « il s'agissait de construire l'identité de [...] convertis, venant tous d'une tradition catholique séculaire [et que] le sermon quotidien était le moment privilégié de cette acquisition d'une nouvelle identité » (49). Redoutable privilège : la ponctualité qu'instaure le nouveau système enserme la vie des Genevois dans un carcan d'obligations, véritable prison temporelle d'où toute tentative d'échappée est punie (les amendes, à taux progressif, ne sont dans la hiérarchie des peines que les châtiments les moins durs, 51). Avec les années, la discipline va se durcir (55) : les Genevois auront non seulement l'interdiction de manquer les offices et les sermons mais d'y arriver en retard ou d'en partir avant la fin ; ils finiront par se voir contraints d'être présents avant l'heure (57) et, à partir de 1561, les pasteurs iront les visiter à domicile pour les exhorter à bien fréquenter les prédications. « Toutes les activités sociales de la République devenaient de plus en plus réglementées », toutes les heures du jour devaient être employées, les seuls loisirs étaient les moments « où l'on rend honneur à Dieu » (63). Et c'est sans surprise qu'on apprend à la fin de ce chapitre que « c'est certainement dans le dernier tiers du XVI^e siècle que la fabrication des montres est introduite à Genève, à la suite de l'exode des artisans huguenots français après la Saint-Barthélemy » et que « l'omniprésence de la ponctualité offrait à cette industrie un cadre de développement idéal » (80). Certes. Mais Engammare omet de dire que ces artisans horlogers exilés arrivaient dans une ville qui avait eu jadis une joaillerie importante, bannie par le régime puritain. David Landes, qui signale ce fait dans son livre *Revolution in time*, souligne qu'une exception y fut faite pour l'art de l'horlogerie, en posant ironiquement la question : « Si les Calvinistes ne s'intéressaient pas au temps et à sa mesure, qui donc le ferait ? »⁵.

4. Voir David S. Landes, *Revolution in time. Clocks and the Making of the Modern World* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1983), p. 104 et 128–29.

5. Le livre a été traduit quelques années plus tard sous le titre « *L'Heure qu'il est* » (Paris: Gallimard, 1988). Je cite la version anglaise : « Among the refugees who came to Geneva were watchmakers from France, where Protestants constituted the elite of the horological profession. They came to a city that had once boasted a strong jewelry manufacture, now blighted by religious passion. Jean Calvin had no use for ornaments and vanities. But the same puritanical regime that condemned jewelry was willing to make an exception for watches: if Calvinists were not interested in time and its measurement, who was? » (p. 238)

Le chapitre III, « Économie du temps et apprentissage de la ponctualité », rappelle que si l'horreur du temps perdu n'est pas un sentiment nouveau, on doit aux protestants, et en particulier aux réformés genevois, d'avoir fait de cette aversion « une valeur positive : la ponctualité » (83) dont l'auteur dresse l'histoire à partir d'exemples vécus, comme l'emploi du temps de l'humaniste Bullinger (87) ou celui du voyageur huguenot Esquinhard qui parcourut l'Europe à la fin du XVI^e siècle (92) et signale — voir aussi Montaigne — l'abondance des horloges en Allemagne notamment (93–4), ou encore ceux de l'étudiant Henri de Mesmes et du « maniaque de l'ordre du jour » que fut le professeur lausannais Jean Ribit, dont le « programme quotidien est d'une rigueur extrême, d'une précision que l'on peut déjà qualifier d'horlogère sinon d'helvétique » (94), ou bien de Casaubon dont les *Éphémérides*, au début du XVII^e siècle, montrent l'extrême « rigueur comptable » des horaires dans ses dernières années (96). Mais c'est dans l'apprentissage de la ponctualité aux enfants que se manifeste de la façon la plus implacable cette nouvelle « économie du temps » (111). Paradoxalement, alors que les cloches imposent partout leur loi à Genève, « la cloche d'appel [était] peu sonnante » au XVI^e siècle pour les écoliers de la ville (114). Engammare interprète cette discrétion non certes comme un relâchement de la discipline mais comme son aggravation puisque l'élève se voit ainsi « rendu responsable de sa ponctualité » (115). Je dois dire que plus d'une fois, en lisant ces pages, je me suis demandé si c'était bien le mot de « ponctualité » qui convenait : n'y a-t-il pas en effet dans la ponctualité un consentement, une volonté personnelle de régler son rythme de vie, qui n'a pas grand-chose à voir avec la contrainte perpétuelle qui fait de la Genève calviniste une terre de dévotions forcées ? La ponctualité genevoise telle que la décrit Engammare est une forme de tyrannie incompatible avec la liberté d'agir et de penser. On ne s'étonne donc pas de lire à la fin du chapitre que « la ponctualité » ainsi comprise « n'est en rien une valeur que Montaigne [...] défendra jamais » (122), non plus d'ailleurs — et ceci est plus intéressant parce que moins attendu — qu'« une vertu de la pédagogie et de l'éducation morale Jésuites au XVI^e siècle » (125).

Le chapitre IV passe aux calendriers réformés huguenots, et particulièrement genevois, « agents de propagande à part entière » et « livres hérétiques produits à très grande échelle » (127). À la différence des almanachs catholiques, ces calendriers remplacent la mention des saints journaliers par des événements de l'histoire sainte ou de l'histoire ordinaire, quelquefois d'ailleurs inattendus (comme les faits et gestes de Caligula ou de Charlemagne, repris d'une édition à l'autre⁶). Il est dommage qu'aucune allusion ne soit faite à l'*Ephemeris historica* de Beuther, théologien luthérien dont un exemplaire servit à Montaigne et à sa famille de Livre de raison : voir Montaigne utiliser un agenda huguenot ne manquait pourtant pas d'intérêt⁷. Telle que

6. L'auteur a beau assurer que « le fait de retenir tel ou tel personnage n'est dû à aucun hasard, mais ressortit à une lecture protestante de l'histoire ancienne comme contemporaine » (140), il n'est pas toujours évident de le suivre.

7. Voir *Le Livre de raison de Montaigne*, éd. Jean Marchand (Paris : Compagnie française des arts graphiques, 1948), p. 26, n. 3.

le chapitre la retrace, l'histoire du calendrier genevois est celle d'une liberté qui va en se rétrécissant. À la fin du XVI^e siècle, « l'espace de la page du calendrier réformé est fermé, restreignant les apports personnels manuscrits »⁸. Cela va de pair avec une autre restriction de la pensée, sur un sujet qui n'est certainement pas accessoire : le fait qu'à la même période, « le lecteur réformé ne trouve plus dans les notes marginales des bibles genevoises des informations sur les leçons difficiles de l'hébreu ou du grec, mais essentiellement des éléments dogmatiques ». En somme, « à la fin du XVI^e siècle, le chrétien réformé a peu de liberté pour s'exprimer dogmatiquement, il doit suivre la lecture biblique et l'usage du calendrier qu'on lui soumet » (179). Tant pis pour le libre examen, tant pis pour la liberté tout court, décidément incompatible à Genève avec la ponctualité.

Les deux derniers chapitres examinent le thème du temps qui passe chez des auteurs divers (ponctualité chez les uns, absence de ponctualité chez les autres) : Ronsard d'abord, pour sa journée de la *Response* dans les *Discours*. À deux reprises, Engammare trouve « étrange » cette réponse (181–2), d'abord parce que le poète y reprend les reproches qu'on lui adressait (mais c'est pour transformer ces reproches en une revendication de liberté, justement !), puis parce qu'il ne détaille pas le temps qu'il passe à sa table de travail. Il me semble que cette lecture est naïve ; la journée de Ronsard dans ce poème — comme toutes les journées qu'il décrit dans son œuvre — est une journée idéale, quasiment allégorique, et non un procès-verbal garanti exact. Il est ensuite question de Tyard pour le *Discours du temps, de l'an et de ses parties*, dialogue dans lequel Engammare souligne l'intérêt du poète pour les heures qui passent. C'est vrai, mais cela n'a rien d'original. Dans les dialogues du XVI^e siècle, situés généralement dans un cadre de verdure idéalisé (il ne pleut jamais !), le déroulement des heures est souvent précis et même réaliste. On le constate dans les dialogues de Tyard comme dans ceux de Le Caron ; on trouvera la même chose plus tard dans *La Bergerie* de Belleau, etc. Tout cela traduit l'intérêt du siècle pour le temps qui passe, mais on aurait tort d'y voir l'effet d'une recherche de la ponctualité. La différence est grande entre ces textes de fantaisie et ceux de Calvin ou d'autres réformés, comme Viret cité dans ce chapitre, qui ne font pas de poésie et qui parlent de journées réelles, vécues ou à vivre.

Ayant évoqué Viret, Engammare revient à Ronsard pour opposer à l'emploi du temps démentiel de Gargantua (comparé à l'horaire « maniaque » de Jean Ribit) « la liberté de Ronsard [qui] rappellerait plutôt Thélème, où le temps n'est plus compté, où chacun fait ce qui lui plaît, quand il lui plaît » (197). Voire. Car il y a dans ce passage une double contradiction : sur l'emploi du temps de Gargantua on nous dira plus loin, fort justement, qu'il est complètement fantaisiste (219–20) — et alors, adieu Jean Ribit ! — , et on observera, là encore fort justement, que les lois de Thélème n'offrent qu'une liberté « coercitive, puisque si quelqu'un entreprend quelque chose, tous les autres doivent suivre » (222).

8. À comparer, justement, avec les *Éphémérides* de Beuther.

Le chapitre suivant, le dernier, évoque Guérout, auteur d'un « Hymne des heures », Montaigne, déjà aperçu⁹, qui aime à vivre tard (213–4). Rien de commun, sur ce point comme sur d'autres, entre Montaigne et Calvin, on s'en doutait. Quant à Rabelais, s'il réproche les grasses matinées de Gargantua (214), il ne blâme nullement Frère Jean de dormir au sermon et de ne pas vouloir « s'assujettir à heures » (221). Au demeurant, on sait que Rabelais exérait le bruit des cloches et on s'étonne un peu que ce livre n'y fasse pas allusion¹⁰.

Le titre de la conclusion, « Ordre, discipline et contrôle social du temps », forme une sorte de glose de la notion de ponctualité qui traverse le livre. Autant et plus qu'un ordre et qu'une discipline, la ponctualité apparaît dans ce qui nous est dit de sa pratique à Genève comme un « contrôle social », voire politique. Dans les dernières pages, Engammare s'interroge d'ailleurs sur le lien entre le phénomène de la ponctualité et l'essor du capitalisme, répondant ainsi à une curiosité qu'exprimait déjà, il y a plus de vingt ans, David Landes dans son livre sur l'horlogerie¹¹.

L'ouvrage d'Engammare présente le grand intérêt d'approfondir, dans l'histoire de la mesure du temps, un de ses effets les plus notables, la ponctualité genevoise qui ne se réduit pas à l'exactitude¹² mais entraîne des conséquences politiques et sociales. Le livre est un solide travail d'historien auquel on pourrait seulement reprocher, par moments, une tendance à affirmer des certitudes en écartant les objections possibles, et en négligeant le panorama environnant. Ainsi l'importance de l'horlogerie à Genève au XVI^e siècle est indubitablement significative en matière de ponctualité du côté huguenot, mais *quid* de la décision de commencer l'année à date fixe à partir de 1564 en France et plus encore de la réforme du calendrier grégorien en 1582 du côté « papiste » ? Or l'auteur passe rapidement sur le rejet de cette réforme par les protestants en la jugeant, dirait-on, justifiée parce que c'était le pape qui « l'ordonnait et commandait », et cela « même si la célébration correcte des fêtes et de la fête chré-

9. À ce propos, Engammare rappelle que Montaigne ne donne jamais explicitement le jour de sa naissance : « Je nasquis entre unze heures et midi le dernier jour de Febvrier mil cinq cens trente trois » (p.211, et *Essais*, I, 20). Mais la citation est incomplète. Montaigne écrit : « ...comme nous comptons à cette heure, commençant l'an en Janvier ». Si Montaigne ne donne pas son jour de naissance, ne serait-ce pas que la date, présentée dans le nouveau style, est devenue complètement farfelue ? En comptant à l'ancienne, en effet, Montaigne est né en 1532, c'est-à-dire le 29 février d'une année bissextile. Mais en comptant à la moderne, comment parler du 29 février de l'année 1533 ? D'où, peut-être, l'expression « le dernier jour de Febvrier »...

10. Si ce n'est pour rappeler qu'elles sont bannies de Thélème.

11. « It is ironic that Weber, who spent a lifetime seeking out and studying those characteristics that set Europe and especially Calvinist Europe apart and created capitalist man, never hit upon this chronometric aspect. He would surely have seized upon it with delight, for — to paraphrase his own formula — what the clock was to the cloistered ascetics of the Middle Ages, the watch was to the in-the-world ascetics of post-Reformation Europe », *op. cit.*, p. 92.

12. Cf. par contraste Pomian qui consacre un bref passage de son livre à la seule « conquête de l'exactitude », pp. 263 sqq.

tienne par excellence, Pâques, dépendait de cette réforme » (160). J'ai regretté que ne soient pas confrontés plus à fond ces attitudes différentes sur l'assujettissement de l'homme à l'heure chez catholiques et protestants.

Mais ces réserves ne mettent pas en cause la valeur du livre. On aimerait seulement savoir après l'avoir lu si la « ponctualité » des mœurs et de la police genevoises trouve un écho dans les œuvres des poètes et des artistes huguenots, bien que « les mentions du temps dans la poésie française du XVI^e siècle » ne semblent guère intéresser son auteur, qui s'étonne même de constater qu'une telle étude a ses « laudateurs »... (202).

YVONNE BELLENGER, *Université de Reims*

Jeanne d'Albret et sa cour, Actes du colloque international de Pau, 17–19 mai 2001. Textes réunis par Evelyne Berriot-Salvadore, Philippe Chareyre et Claudia Martin-Ulrich. Paris : Champion, 2004, 541 p.

Tant ses *Mémoires* que la richesse de documents historiques et la qualité des études publiées en Europe et outre-Atlantique sur Jeanne d'Albret nous permettaient de penser qu'il ne restait rien à apprendre à son sujet. Ce volume divisé en cinq chapitres prouve le contraire. Les quatre premiers chapitres examinent Jeanne, femme et reine, devant le choix religieux (11–102), son entourage (102–239), l'humanisme (titre passe-partout qui englobe une pléthore de sujets, 241–369), et les arts (371–437). Le dernier, « Jeanne d'Albret aux yeux de la postérité » (439–510) tente de réconcilier les diverses images de Jeanne offertes aux lecteurs selon l'optique, la mémoire ou l'imaginaire de ceux qui ont écrit ou parlé d'elle au cours des siècles, y compris le nôtre, et laisse ainsi la porte ouverte à de nouvelles recherches.

Bernard Roussel reconnaît l'importance de Théodore de Bèze et de Michel de l'Hospital mais montre bien d'autres influences décisives quant aux Ordonnances de 1571. A-M. Cocula étudie non seulement les causes mais aussi les tribulations du voyage de Nérac à La Rochelle en 1568, « choix et nécessité », de la reine et de ses deux enfants. Didier Poton indique qu'elle a obtenu, entre autres *clans* bretons, l'aide de François et Mathurin Trimault, corsaires du Croisic, qui ont armé et mis en mer un navire au service de la cause huguenote. Philippe Chareyre contribue avec un sujet intéressant, sur lequel peu d'entre nous se sont penchés, en déchiffrant le sens allégorique tant politique que religieux du « *S fermé* » qui figure sur bon nombre de monnaies et de jetons réformés entre 1564 et 1600.

Mettant en lumière à quel point étaient liés les intérêts familiaux, politiques et religieux de Jeanne, Cécile Tison cite plusieurs lettres au Saint-Office lorsqu'on refusait l'évêché de Lescar à Louis d'Albret, dont le grand-père était frère illégitime de son grand-père Jean d'Albret. Elle souligne le sens aigu du devoir de la reine qui prend en main l'éducation de membres de la famille de son mari comme de la sienne et de plusieurs protégés, et le ton tant anecdotique qu'affectueux de ses let-