Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 15 (1989)

Heft: 2

Artikel: Le temps sociologique, une notion capricieuse

Autor: Jaques, Laurent

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814724

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 21.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE TEMPS SOCIOLOGIQUE, UNE NOTION CAPRICIEUSE

Laurent Jaques
Institut de sociologie et d'anthropologie, Université de Lausanne
Château 11, CH - 2000 Neuchâtel

Le temps sociologique se révèle à partir de deux types de références : celles qui sont explicites et choisies et celles relevant du temps qui va de soi. Pour ces dernières, il s'agit de la sensibilité temporelle du sociologue qui, en quelque sorte, "transpire" de sa production. Ce temps social implicite est particulièrement tangible dans certains textes de Marx, Weber et Simmel. Comme nous le verrons, chacun, sans traiter explicitement de la problématique du temps social, exprime le sentiment d'un temps propre à l'individu.

Je constate également que souvent l'absence du terrain ou justement la rencontre de la théorie avec celui-ci met en relief les difficultés à décrire ce temps social. En effet, malgré une critique radicale des conceptions quantitatives, le temps de la physique dynamique via la raison économique est souvent sous-jacent à la compréhension sociologique du temps social. A cela s'ajoute le fait que les essais théoriques les plus brillants, je pense notamment à ceux du Gurvitch et Castoriadis, n'ont jamais été confrontés au terrain, c'est-à-dire à des sujets aux prises avec leurs expériences sociales et individuelles du temps.

Face à cette impasse épistémologique de la compréhension des temps sociaux, ne faut-il pas s'interroger sur ce qui se substitue chez les personnes à l'irréversibilité locale du temps ?

1. Temps social implicite

1.1. Le temps social chez Karl Marx

Suite à la révolution industrielle, Marx affirme la domination du temps mécanique sur les relations sociales et les individus : "Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps" (1972, p. 64). Par cette affirmation, tirée de *Misère de la philosophie*, Marx désigne l'aliénation du temps de travail comme l'un des éléments fondamentaux de la société industrielle. Aussi, sa théorie économique, moteur de la dynamique sociale, repose sur une conception du temps horaire moyen considéré comme l'essence de la valeur d'usage. Après A. Smith, Marx fonde également la création de la richesse à partir du travail de l'individu. A la différence près que Marx distingue "du travail la force de travail qui est ce que l'employeur

achète en fait" (Dumont, 1977, p. 116). Cette distinction place le temps de travail de l'ouvrier au coeur de l'économie capitaliste. En effet, la forme de la propriété industrielle, le capital fixe et variable, nécessite de la part des travailleurs une mise à disposition de leur force de travail.

Selon Marx, la division exacerbée du travail doublée d'une mécanisation croissante détermine le temps de travail de l'individu de l'extérieur. C'est un temps aliéné. En fait, Marx considère le temps de travail de l'individu, placé au début du processus de production, comme la "substance" de la richesse. Ce temps constitue l'enjeu de la société capitaliste. Ainsi, la notion de durée, en tant que quantité mesurable, supplante en quelque sorte le produit du travail et l'originalité du producteur.

La matérialisation temporelle des activités productives au détriment du sujet, voire du produit lui-même débouche sur l'engrenage suivant : ce temps à rentabiliser renforce son importance dans la société industrielle, grâce à la raréfaction temporelle qu'il crée de toutes pièces.

Condamner à l'accroissement de sa production et suite à la stabilisation de la longueur de la journée de travail, le capital intensifie le travail grâce aux progrès du machinisme et l'optimalisation de l'organisation du travail. Cette constatation permet à Marx d'introduire une autre dimension temporelle : celle de "condensation" qui exprime le degré de rationalisation d'une période horaire.

Marx est parmi les premiers à avoir rendu tangible le temps existentiel des individus. Contrairement aux physiocrates où le temps est immuable et fixé en quelque sorte dans un ordre naturel exprimé notamment par la théorie générale de Quesnay du Tableau, avec Marx, corrélativement à l'émancipation de l'économie, nous assistons à celle du temps qui ne relève plus des phénomènes naturels mais uniquement de la gestion des individus. Ce temps des individus orienté, manipulé et exploité, serait d'après Marx totalement maîtrisé par ces derniers dans la société communiste : "chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qu'il lui plaît, la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique" (Marx & Engels, 1977, p. 68).

Ce temps moderne, individualisé et matérialisé s'inscrit dans cette transformation de la société où dorénavant pour les individus les relations à la nature dominent celles entre les individus. Cette caractéristique de l'idéologie moderne nous dévoile une "conviction ontologique", pour reprendre le terme de M. Gauchet, qui place l'individu en relation avec la nature sans médiation métaphysique. La perspective marxienne comprend le temps social idéal comme étant celui des individus. Si la forme de ce temps dépend des rapports de production et du mode de propriété, il n'empêche que ce temps est d'abord individuel, aliéné ou non, c'est-à-dire que nous sommes d'abord en

présence d'un rapport empirique au temps. Autrement dit, l'individu a devant lui un certain nombre d'années à gérer ou à subir selon sa position sociale et ses besoins.

Ainsi le statut du temps social donné par Marx est pour le moins ambigu. S'il reconnaît l'origine du temps industriel dans les rapports sociaux, il inverse son explication dans le cas du temps communiste. Les caractères sociohistoriques du temps social disparaissent au profit d'un temps individuel. "Sans le savoir Marx est lui aussi en fin de compte à l'intérieur d'une sorte de conception de droit naturel de l'homme, transcendant toutes constitutions sociales et stades de production particuliers" (Dumont, 1977, p. 195). Au temps global, aliéné, homogène et déterminé de l'extérieur devraient se substituer des temps ontiques, c'est-à-dire correspondant uniquement aux désirs de chaque sujet.

Certes, Marx n'a jamais abordé de front la problématique du temps social, il n'empêche que ses propos à ce sujet rendent absurde toute investigation sur le sens donné au temps. Ou plutôt lui impose un sens unique : time is money. Ce temps égalisé se rapproche de celui de la mécanique de Newton. Chaque heure de travail est identique pour l'ouvrier. Il exclut d'emblée une quelconque appropriation qualitative du temps dominant par les individus.

1.2. Le temps de "L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme"

Dans son fameux ouvrage, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1964), Weber construit son intrigue des affinités électives entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme en prenant comme toile de fond le rapport au temps des fondateurs de l'Eglise protestante, des protestants et des entrepreneurs capitalistes. Je suis tenté d'affirmer que dans ce superbe livre, il est d'abord question des conceptions temporelles des individus et des institutions qui structurent leurs pratiques et mentalités, bien que cela ne soit pas le problème principal de Weber. Aussi, il ressort notamment de ce texte que plus l'être humain prend conscience de son individualité, plus il est attentif à la gestion de son temps propre. Weber nous donne ici - malgré lui ? - une ébauche d'interprétation de la genèse du temps dominant dans la société moderne.

Dans l'avant-propos, il évoque les différents champs de la civilisation occidentale structurés à partir d'une pensée rationnelle. Ainsi, pour la rationalité du capitalisme, il souligne l'importance du travail libre. Sur ce point, Weber rejoint les propos de Marx au sujet de la nécessité du travail libre dans la société capitaliste. Ce qui entraîne un changement radical des conceptions temporelles qui régnaient jusqu'alors. En effet, dans l'organisation capitaliste les individus deviennent propriétaires de leur temps et sont amenés à l'organiser rationnellement afin d'être en accord avec les exigences du système capitaliste.

Weber illustre *l'esprit du capitalisme* par le fameux texte de B. Franklin où il y est uniquement question de temps, d'argent et d'honnêteté. Nous sommes en présence d'une rationalité temporelle axée sur le profit, mais fondée sur une éthique. C'est à la question de l'origine de cette éthique porteuse d'une nouvelle conception temporelle que Weber tente de répondre.

A ce propos, le terme "Beruf" symbolise ainsi la renversement temporel opéré par la Réforme et les sectes protestantes. Dorénavant, ce n'est plus hors du monde séculier que s'accomplit la vocation chrétienne, mais bien à l'intérieur de celui-ci où les activités profanes prennent le sens de "vocation" contenu dans l'interprétation de Luther du mot "activité".

Afin d'étayer son explication Weber tente de découvrir les "affinités électives" entre l'ascétisme protestant et l'exercice du métier. Dans la doctrine calviniste il découvre les fondements de l'individualisme moderne et, des prêches de Richard Baxter, il retient la glorification religieuse du temps de travail et du temps séculier.

Dans le calvinisme, Dieu est mis hors de portée humaine, dans la mesure où personne n'est apte à interpréter ses décrets. Comme le souligne Weber, cette séparation entre les créatures terrestres et Dieu ne manqua pas d'engendrer "chez chaque individu, le sentiment d'une solitude intérieure inouïe" (1964, p. 121).

La solitude et l'accomplissement professionnel au détriment du prochain me semblent constituer deux des racines du rapport au temps individualisé et calculé que l'on rencontre dans les sociétés industrielles. Motivé par sa foi, l'individu conduit rationnellement sa vie afin d'échapper à "l'homme naturel" et ainsi bénéficier de la grâce. Les transformations de son rapport au temps ont été de deux ordres : un contrôle permanent de soi dans le temps et l'obligation de considérer systématiquement la totalité de sa vie. Aussi, cette situation était particulièrement favorable pour que l'on apparente le temps astronomique au temps social.

A l'organisation rationnelle et méthodique s'ajoute une valorisation du profit perçu comme un appel de Dieu à poursuivre le chemin fructueux. Refuser les dons de Dieu c'est refuser sa volonté. Aussi, Baxter exhorte au travail et à l'utilisation efficace du profit : "Travaillez donc à être riches pour Dieu, non pour la chair et le péché" (Weber, 1964, p. 218). Force nous est de constater que la division du travail et le réinvestissement dans la perspective d'un meilleur profit relèvent de la rationalité économique dont l'axiome est la rentabilité temporelle. Un siècle avant l'utilitarisme de B. Franklin, l'obsession temporelle telle qu'on la trouvait dans les cloîtres est affirmée dans la vie quotidienne.

De l'ouvrage de Weber se dégage une représentation du temps industriel qui n'est pas celle d'un temps aliéné pour les individus, mais désenchanté. Chacun se doit de prendre conscience de la nécessité de gérer son temps de manière optimale, s'il veut pleinement participer au système capitaliste.

Weber nous a légué un temps social "qui va de soi". Pareil à Marx, il ne s'est également jamais directement confronté au concept de temps social et n'a donc rien laissé comme élément théorique propre à ce champ.

1.3. Le flux monétaire et les rythmes sociaux

Dans son ouvrage, *Philosophie de l'argent* (1987), Georg Simmel est également amené à considérer la nature du temps social. Selon lui, l'accélération du rythme de la vie sociale dépend étroitement de l'accroissement monétaire.

Replacé dans sa perspective socio-évolutionniste, l'irrégularité temporelle qu'il constate pour son époque succède aux rythmes réguliers propres aux périodes où les transactions étaient déterminées par la nature (saisons). Aussi, la propriété essentiellement fondée sur les biens immobiliers et la rareté de la monnaie imposaient également d'après lui des rythmes longs et réguliers à la vie sociale, une symétrie temporelle propre au deuxième stade de civilisation.

Il voit dans la rythmicité du travail industriel le paroxysme de la rationalité temporelle annonciateur de l'irrégularité et de l'incalculabilité temporelles correspondant au troisième stade de la civilisation. Il en veut pour preuve que dans certains domaines comme les activités culturelles, scientifiques, politiques et commerciales, la rythmicité a tendance à décroître.

Contrairement à Weber et Marx, c'est avec optimisme qu'il perçoit l'avenir proche du temps du sujet. La capacité de l'argent à s'écouler et s'accumuler facilement a pour conséquence, "sur le plan psychologique, de rehausser la multiplicité et la plénitude de la vie, c'est-à-dire son tempo" (Simmel, 1987, p. 653). Autrement dit, plus le flux monétaire croît, plus les individus sont à même de prendre conscience via l'argent de la relativité des objets économiques. Relativité qui s'étend alors à l'ensemble de la réalité sociale y compris la catégorie temporelle. Parvenu à cette conception relativiste du temps, l'individu est apte à harmoniser temporellement "les deux pôles opposés de la vie sociale et de la vie subjective" (Simmel, 1987, p. 662).

Sa socio-philosophie de l'argent nous présente une image du sujet porteur à la fois de ses singularités et des circonstances collectives, libéré en quelque sorte des catégories absolues du sujet kantien. Malgré la rencontre postulée entre les rythmes collectifs et individuels, le contenu du temps social apparaît chez Simmel comme une réalité quantifiée sans qualité sociale ou personnelle. Au bout du compte son temps social, du troisième stade de la civilisation, serait vécu par l'individu comme un tempo accéléré et irrégulier.

Les caractéristiques visibles du temps social exprimées par ces trois auteurs émanent à la fois de l'ordre horaire et linéaire du temps et de la programmation rationnelle des activités économico-industrielles, considérées comme des évidences à l'époque. Même chez Simmel qui suggère un temps

circonstancié pour les individus, nous avons à faire à une conception du temps neutre dont seule la nature de la rythmicité est prise en considération.

Il me semble que la force des textes mentionnés réside dans cette sensibilité, sous-jacente au thème et à l'épistémologie propres à chaque auteur, au temps vécu par les individus. Temps à la fois aliéné et dramatique dans le cas de Marx, chez Weber, il se développe et se comprend à partir de l'ascétisme du puritain. Si chez Simmel, nous ne retrouvons pas cette dimension dramatique attribuée au temps du sujet, il n'empêche que sa démarche socio-philosophique vise en premier lieu la délivrance de l'individu des cadres sociaux temporels. Cette position, non développée, donne une place centrale au sujet dans la construction de son temps.

Il convient donc de rendre compte de la manière dont la notion de temps social a été traitée explicitement en sociologie. Cette réflexion est guidée par deux questions :

- Suite à la sensibilité allemande entrevue ci-dessus, est-ce que le sujet a été intégré dans les explications du temps social ?
- Est-ce que les notions relatives au temps social se sont démarquées des références astronomiques et industrielles, respectivement propres à la physique de Newton et à l'économie ?

2. Temps sociaux explicites

2.1. Le temps social - tradition de l'école "française"

C'est certainement l'école "française" de sociologie, celle de l'*Année sociologique* qui la première a pris en considération la problématique du temps social. Des personnalités de la sociologie religieuse telles que Henri Hubert, Emile Durkheim, Marcel Mauss et Lévy Bruhl ont tenté d'expliquer le temps social, c'est-à-dire de saisir les caractéristiques des représentations collectives du temps.

Hubert part du "principe que le temps est une condition nécessaire des actes et des représentations magiques et religieuses" (Hubert & Mauss, 1909, p. 191). Après quoi, il s'interroge sur l'articulation du temps profane avec le temps sacré. A ce propos, il fait une première remarque : "Le calendrier n'a pas pour objet de mesurer, mais de rythmer le temps" (Hubert & Mauss, 1909, p. 195). Cette distinction est fondamentale dans la mesure où elle distingue le temps religieux du temps astronomique et reconnaît ainsi au premier une base sociale. Comme le souligne F.-A. Isembert (1979, p. 201), "le temps pour Hubert est une structure symbolique et, comme cette structure est assortie de règles, c'est aussi un système opératoire. Il s'agit donc bien,

comme l'écrit Durkheim, d'un temps 'institué par la société' mais pas d'un temps copié sur les 'aspects' de la société". Cela à la nuance près qu'Hubert décrit un temps religieux opposé au temps social séculier vécu à son époque qui implicitement s'identifie au temps mécanique : "la notion du temps (religieux) n'est pas ici celle d'une quantité pure, mais elle est plus complexe que la notion qui lui correspond dans le cours ordinaire de notre vie mentale" (Hubert & Mauss, 1909, p. 197).

Sur un plan plus général il engage une discussion épistémologique sur l'origine du temps social. Malgré son refus de considérer, dans ce texte, "les jugements variables que les individus portent (...) sur les durées" (Hubert & Mauss, 1909, p. 190), il discute de la place occupée du temps psychologique par rapport au temps social. Il accorde à Bergson qu'"au premier abord" le temps de la magie et de la religion peut être "considéré comme échelle de tension" (Hubert & Mauss, 1909, p. 211), c'est-à-dire représenté par des "images d'inégales tensions, placées en série par degré de tension et dont la tension est réglée par l'action et la nécessité" (Hubert & Mauss, 1909, p. 212). Mais une fois cet aspect qualitatif reconnu, Hubert cesse la discussion et propose un principe collectif, comme explication du temps social, qui se substitue à la théorie psychologique de Bergson. Cela lui permet d'écarter le problème de l'articulation des préjugés communs qui notamment identifie le temps aux rythmes naturels.

Bref, selon Hubert, tel que le sacré, la notion de temps social "ne peut pas se former dans l'esprit de l'individu, en tant que telle ; elle résulte d'expériences subjectives de la collectivité" (Hubert & Mauss, 1909, p. 220). Cette position épistémologique sera reprise et généralisée par les durkheimiens.

C'est le cas de Mauss dans son *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos* (1904). Par une approche comparative des différentes manières de vivre les variations saisonnières des sociétés Eskimos, il dégage les causes purement physiques et les causes sociales susceptibles de rendre compte de ces variations saisonnières. Mauss constate qu'indépendamment du climat, "ces sociétés passent par des phases successives (hiver/été) et régulières d'intensité croissante et décroissante, de repos et d'activité, de dépense et de réparation" (Mauss, 1904, p. 127). D'après lui, "ce que peuvent seules expliquer les conditions climatiques, c'est le contraste si marqué entre les deux phases, la netteté de leur opposition" (Mauss, 1904, p. 128). Dans cet essai, Mauss tente de démontrer que les rythmes sociaux ont leur origine au sein des sociétés après quoi ils s'adaptent aux conditions naturelles. Sans revenir sur la question de la conscience temporelle il confirme la position d'Hubert comme quoi les temporalités sociales sont inhérentes aux sociétés.

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1985), Durkheim reprend le problème par le biais de la catégorie et radicalise la position de Hubert et Mauss. Pour lui, le temps social est d'abord collectif : "Ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution so-

ciale" (Durkheim, 1981, p. 15). La catégorie temps chez Durkheim a une origine collective au même titre que la définition du concept. Aussi, il s'agit de distinguer l'expérience temporelle individuelle de la catégorie temporelle qui préside au temps social, car l'individu, d'après Durkheim (1981, p. 629), "n'est lui-même qu'une partie par rapport au tout et qui n'atteint jamais qu'une fraction infime de la réalité". Ainsi, il écarte définitivement toute psychologie temporelle susceptible d'éclairer la notion de temps social : "La durée concrète que je sens s'écouler en moi et avec moi ne saurait me donner l'idée du temps total : la première n'exprime que le rythme de ma vie individuelle ; le second doit correspondre au rythme d'une vie qui n'est celle d'aucun individu en particulier, mais à laquelle tous participent" (1981, p. 630).

Pour Durkheim (1981, p. 633), la genèse et la morphologie du temps social dépendent uniquement de la société, considérée comme "une conscience des consciences" et "placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales".

Halbwachs tente de clarifier la réalité temporelle des groupes sociaux et des individus. Pour lui, les rythmes naturels ont cédé peu à peu la place aux rythmes sociaux qui vont dans le sens d'une adéquation de la société à elle-même.

Intéressé par le temps des individus, il reprend le débat à propos du rôle épistémologique du temps individuel dans l'explication sociologique. Il relance la polémique avec Bergson, cette fois de manière encore plus directe que ne l'avait fait Hubert. D'après Bergson, cette durée individuelle est radicalement coupée du temps extérieur fondé sur la simultanéité et "le vide de conscience" qui se confond avec l'espace et le rend ainsi mesurable. A cela Halbwachs rétorque que "si l'on peut, avec des durées individuelles, reconstituer une durée plus large, et impersonnelle, où elles sont comprises, c'est qu'elles-mêmes se détachent sur le fond d'un temps collectif auquel elles empruntent toute leur substance" (Halbwachs, 1968, p. 92). Il en veut pour preuve la nécessité de cadres sociaux temporels, dont les données sont les dates, pour encadrer et organiser les souvenirs.

Contrairement à Bergson et toujours dans la pensée universaliste de Durkheim, il estime naturel que lorsque les hommes "pensent au temps en faisant abstraction des événements particuliers tels qu'ils frappent les consciences individuelles qui s'y déroulent, se représentent un milieu homogène semblable à l'espace géométrique" (Halbwachs, 1968, p. 95). Cette homogénéité temporelle, d'après lui, ne relève pas du temps astronomique, abstrait, mais du temps social du groupe ou de la société qui englobe les temporalités individuelles. Il est homogène dans la mesure où il constitue des repères sociaux temporels communs au groupe.

Ce dernier point constitue un indicateur de la limite de cette sociologie dans la mesure où Halbwachs ne peut ni admettre un mélange des niveaux temporels (individu, groupe, société) ni surtout les articuler les uns par rap-

port aux autres. Il est contraint d'affirmer que les hommes dans leur réalité quotidienne pensent le temps de manière homogène.

Par la comparaison de la conception temporelle de la mentalité dite "primitive" et du monde moderne, Lévy-Bruhl fait la démonstration de l'origine culturelle de la notion de temps. En fait, cette dernière dépend de l'attention portée à la réalité physique et sociale. Plongés dans un mode de penser conditionné par le déterminisme causal, "le temps nous semble être un quantum homogène, divisible en parties identiques entre elles, et qui se succèdent avec une parfaite régularité" (Lévy-Bruhl, 1922, p. 90). A l'opposé, la pensée "primitive" considère les causes comme étant "invisibles et insaisissables aux moyens ordinaires de perception" (1922, p. 86), ce qui induit, d'après Lévy-Bruhl (1922, p. 90), une représentation du temps qui "se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de la durée, non sans quelque analogie avec celui qui a été décrit par Bergson. Elle est à peine une représentation". Aussi, souligne-t-il le fait, (1922, p. 90), que "faute de support, elle ne peut être qu'indistincte et mal définie".

Si Lévy-Bruhl décentre la réflexion sur le temps social et ainsi relativise cette notion, il confirme socio-historiquement le temps de la mécanique physique, comme le vécu temporel des individus des sociétés industrielles. Il témoigne également d'une part d'un évolutionnisme progressiste et d'autre part du refus de considérer l'individu comme étant apte à interpréter et influencer son cadre social temporel et vivre diverses qualités du temps.

Toujours dans la tradition française, avec *La multiplicité des temps sociaux*, Gurvitch reconsidère le problème du temps social en passant en revue tous les domaines où il est question de temps. Après quoi, il emboîte le pas d'Halbwachs et développe son idée de la multiplicité des temps sociaux. Il organise et hiérarchise ces différents temps par l'articulation des niveaux et palliers sociaux. Ainsi, certains temps sociaux s'emboîtent à la manière des poupées russes, d'autres juxtaposés s'interpénètrent dans une dialectique, ma foi, fort complexe. Il ressort de ce pointillisme temporel que les temps sociaux ont des origines extrêmement variées, mais sont toujours produits par les entités sociales et sont donc distincts des temps des autres disciplines.

Même si dans la conclusion, Gurvitch (1969, p. 430) admet que "la prise de conscience du temps serait probablement aussi multiple dans cette société que le nombre de groupements du même genre placés en position de parité" (deux lignes sur nonant-cinq pages, c'est peu...), en tant que théoricien, il ne se risque pas dans des exemples concrets susceptibles d'illustrer le vécu d'un de ces nombreux temps sociaux. Aussi, le reproche fait à Bergson de ne pas actualiser son temps psychique peut lui être retourné pour sa théorie sociologique. Cela d'autant plus que, malgré une volonté farouche de coller le plus possible aux réalités des individus grâce à son hyper-empirisme dialectique, la dialectique du sujet avec son expérience et ses référenes sociales n'est pas intégrée dans sa théorie.

2.2. Recherches empiriques

Après Halbwachs, Sorokin va également conclure à la multiplicité des temps sociaux fondés sur le consensus social. Mais son propos le plus innovateur concernant le temps social est certainement, comme le souligne Nicole Samuel (1985, p. 22), de définir celui-ci comme étant "entièrement qualitatif et créatif et de constituer un important élément de changement dans de nombreux processus socio-culturels" [1]. Cependant, son travail empirique se base d'abord sur des données quantitatives (durées des activités), même si Sorokin les articule avec des motivations conscientes, celles-ci se bornent au "degré de perception des contraintes". La représentation comptable de la vie quotidienne et la rigidité de ses concepts qualitatifs rendent difficile l'accès à la compréhension des logiques temporelles mises en place par les individus.

Bourdieu est certainement l'un des premiers sociologues français à évoquer l'expérience empirique du temps chez les individus. Dans un article, *La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique*, paru en 1963, il compare les effets de l'économie traditionnelle algérienne avec ceux de l'économie moderne sur les comportements temporels des individus. Il pose comme postulat que "le système économique suppose l'existence d'un système déterminé d'attitudes à l'égard du monde et du temps" (1963, p. 38). Via les problèmes d'adaptation au système capitaliste rencontrés par les paysans, il a mis en relief les attitudes temporelles propres à chaque système. A ce propos, il a suivi partiellement l'école française : "la conscience temporelle est solidaire de l'éthos propre à chaque civilisation" (1963, p. 38). La distinction avec les pères de la sociologie française se fait chez Bourdieu par le choix de l'économie comme la cause première du conditionnement temporel. Ce dernier se réalisant par la célèbre notion de l'habitus : "L'adaptation à un ordre économique et social, quel qu'il soit, suppose un ensemble de savoirs empiriques, transmis par l'éducation diffuse ou implicite, de savoirs agis et implicites" (1963, p. 26). On retrouve la mémoire, chère aux durkheimiens, comme support et reproducteur du temps social.

Sa démonstration démarre à partir de la comparaison des manières de considérer le futur selon le système économique et cela par le biais de deux notions, la prévision et la prévoyance. Concrètement, la prévoyance fait référence à l'attitude traditionnelle qui consiste à accumuler des grains en fonction de l'histoire du groupe où à maintes reprises ses réserves se sont avérées nécessaires pour atténuer les effets des mauvaises récoltes. Alors que la prévision spécule sur le futur et correspond à l'attitude d'investissement, c'est-à-dire à semer les grains supplémentaires afin de faire fructifier le capital. L'argumentation de Bourdieu vise à démontrer que le passage de l'économie traditionnelle à l'économie moderne implique une inversion des attitudes à l'égard de l'avenir : "La civilisation traditionnelle ne forme pas l'ambition de

---

[1] Voir également son ouvrage (Samuel, 1984), qui s'inscrit dans la tradition sociologique française.

trouver prise sur le futur et le hasard, mais s'efforce seulement de leur offrir moindre prise" (1963, p. 41). Ainsi empiriquement il confirme le rôle prépondérant de l'économie sur les conceptions temporelles des individus.

Cela introduit tout naturellement son ouvrage, *La distinction* (Bourdieu, 1979), dans lequel il nous révèle les conceptions temporelles des individus relatives à la consommation et leurs goûts. Cependant, ces expériences temporelles s'inscrivent dans les limites de l'économisme sous-jacent à sa théorie générale. Autrement dit, sa théorie est fondée sur ce qu'Alain Caillé nomme l'axiomatique de l'intérêt (Caillé, 1986, pp. 99-142) duquel il ressort que les acteurs sociaux sont mûs exclusivement par un intérêt qui de près ou de loin vise l'intérêt économique. A partir de là, la boucle est bouclée, quels que soient les activités et les commentaires des personnes, l'interprétation a toujours en toile de fond un rapport économique au temps qui exclut les trois autres types d'actions sociales définies par Weber (action traditionnelle, action affective et action éthique).

Nous trouvons une attitude similaire, dans les enquêtes sur le temps libre, qui consiste à se limiter à une comptabilité temporelle. C'est particulièrement le cas des études budgets-temps. Comme le relève, M.-C. Busch, malheureusement ce type de recherche ne considère pas en priorité l'aspect qualitatif des budgets et néglige, au niveau théorique, les significations attribuées aux différents postes. Cette vision comptable nous informe sur la fréquence, la durée, le rythme, les moments choisis ou imposés des activités (Busch, 1975 ; Dumazedier, 1988). Cela donne des informations sur les différents styles de vie des personnes, mais une fois de plus les valeurs, les raisons des choix sont rarement intégrées dans ce genre de recherches. Paradoxalement les critères du temps industriel, de manière consciente ou non consciente, ont orienté la plupart des recherches empiriques sur le temps libre.

Pour conclure provisoirement sur l'incapacité théorique de la sociologie à contenir les attitudes individuelles face au temps, je me rallie au propos d'A. Gras (1984, p. 68) : "Dès lors qu'il (le temps) ne prenait pas la forme la plus saisissable dans des structures rationnelles, le problème du temps était laissé aux philosophes".

3. Ouverture théorique

3.1. La notion de temps social revisitée par Cornelius Castoriadis

L'ouverture théorique est réalisée par un philosophe, Castoriadis qui, dans son ouvrage, *L'institution imaginaire de la société* (1975), reprend le principe durkheimien du temps institué par la société, mais, fidèle à la tradition allemande, pose les bases épistémologiques de la confrontation du vécu

temporel des individus avec le temps dominant. Contrairement aux sociologues français, il traite la question du sens donné au temps par les individus. En fait, il intègre dans son explication ce que j'ai nommé le sentiment du temps vécu par l'individu révélé chez Marx, Weber et Simmel.

Le temps du faire social est celui de la pratique des personnes, il s'articule sur l'institution explicite du temps, signifiées par les repères calendaires. Ces repères sont primordialement et essentiellement posés en tant qu'ils permettent l'instrumentation du faire" (Castoriadis, 1975, p. 292). Souvent cadré par un horaire, le temps du faire s'organise à l'intérieur de celui-ci et doit prévoir les événements susceptibles de perturber ou stimuler les activités. C'est un temps ouvert, réceptif aux "singularités non déterminables d'avance, comme la possibilité de l'apparition de l'irrégulier, de l'accident, de l'événement de la rupture et de la récurrence. Il doit, dans son institution, préserver ou ménager l'émergence de l'altérité comme possible" (Castoriadis, 1975, p. 293). La compréhension des temps sociaux me semble effectivement devoir passer par cette confrontation du temps du faire et du temps institué. Autrement dit, l'approche sociologique du temps se construit à partir de ces *deux processus indissociables* que sont *l'individu et la société* (Elias, 1985, LVI).

Cependant, Castoriadis en tant que philosophe, ne nous fournit pas les outils théoriques nécessaires pour aborder concrètement le terrain.

3.2. La remise en question

La remise en question des méthodes d'approche des temps sociaux est due à leur impuissance à contenir les temps individuels et corrélativement au sentiment de plus en plus répandu d'un décalage croissant entre le temps reconnu pour la production et les temps vécus au quotidien. Ce contraste apparaît notamment dans les discours sur la modernité dans lesquels il est souvent question de mutations intimement liées au temps. Par ailleurs, il est souvent question d'a-temporalité. La multiplicité des représentations, l'accélération des rythmes et des changements sociaux (travail, consommation, temps des loisirs, etc.) contraindraient l'individu à se réfugier dans une sorte d'a-temporalité à partir de laquelle il simulerait les temps des différents secteurs de la réalité sociale. Cette attitude temporelle entrainerait tout un cortège de comportements aléatoires chez les individus comme des aspirations contradictoires, un va-et-vient entre les valeurs du passé et celles d'aujourd'hui ou encore l'obsession de réaliser dans l'ici et maintenant leurs singularités. Bref, donner du sens aux différents temps de la vie serait devenu absurde.

Devant cette confusion et les limites des moyens d'investigation actuels, certains sociologues ont mis en question le statut épistémologique de la dimension temporelle en sociologie. Claude Javeau relève l'échec de la sociologie du temps à exprimer les aspects qualitatifs de l'expérience temporelle. En effet, les taxinomies temporelles développées jusqu'à maintenant "ne se préoccupent que de la distribution matérielle d'un bien socialement rationné"

(Javeau, 1983, p. 82). Aussi, il préconise un retour à l'empirie afin d'éprouver les nouveaux discours théoriques sur le temps social et de s'interroger sur les mentalités sociales qui président à l'appropriation temporelle des individus. Pour sa part William Grossin (1986, p. 37) plaide pour une sociologie du temps tenant compte de ses aspects qualitatifs, concrets et signifiants.

Alain Gras réaffirme l'essence sociale du temps social et développe une critique des "paradigmes de la continuité où le devenir des phénomènes sont conçus comme autonomes et spécifiques" (Gras, 1985, p. 145). Le temps social ne doit plus, d'après lui, être considéré à part des autres temps, mais comme intégrateur de ces derniers : en d'autres termes, "le temps social n'est plus un temps parmi d'autres, il est le temps avec les autres donc entièrement transformé" (Gras, 1984b, p. 112).

Si l'on veut maîtriser tant soit peu ce renouvellement théorique et son cortège de questions, un retour au terrain s'impose.

3.3. Le défi du terrain

Suite à ces critiques et l'ouverture théorique proposée par Castoriadis et Gras ne faut-il pas inverser la démarche et partir du temps du faire des individus et se poser alors la question de ce qui se substitue chez les individus à l'irréversibilité locale du temps. Aussi, la compréhension de ces temps vécus nécessite une confrontation avec le terrain, c'est-à-dire un dialogue [2], entre le chercheur et les personnes, qui devrait révéler leurs références temporelles. Par ce biais, nous devrions repérer les éléments temporels relatifs à la raison pratique et le faire des individus.

Comme nous venons de le voir, l'image du temps industriel naturalisé par le temps astronomique détermine encore la plupart des présuppositions des réflexions et des discours sur le temps. Afin de ne pas réduire le temps social à l'intérêt matériel, il s'agirait de permettre à l'individu de se situer par rapport à cette représentation dominante du temps. En d'autres termes, nous devons favoriser une distanciation par rapport à ce temps afin de permettre à la personne de discuter de son argumentation temporelle. En effet, face aux discours économiques sur le temps nous ne pouvons ignorer les questions relatives aux résistances possibles des individus. En effet, quelles sont nos stratégies pour conjurer notre peur de n'être plus que du temps ? Ou encore, de quelles manières, nos rapports au temps répondent ou esquivent ce que

---

[2] A ce propos, les trois apories temporelles reformulées depuis l'Antiquité par les philosophes : l'interprétation du procès de totalisation des trois moments du temps (passé, présent, futur), l'impossibilité de synthétiser la perspective phénoménologique et cosmologique, et, l'irreprésentabilité du temps doivent nous rendre attentifs à la complexité et au flou inhérents à tout dialogue sur le(s) temps. L'oeuvre de Paul Ricoeur et tout particulièrement les trois tomes de Temps et récit (1983, 1984, 1985) me semblent être d'un apport de premier ordre pour l'approche des vécus des temps sociaux.

Lefort considère comme "un unique problème qui est celui de 'notre' relation avec l'Autre et avec la mort" (Lefort, 1978, p. 52).

La manière de l'acteur à réaliser des équilibres entre ses différents temps et de négocier les éventuelles crises temporelles dues notamment aux rythmes imposés devrait nous donner accès aux articulations temporelles des individus et ainsi dépasser le statut neutre généralement attribué au temps dans les sociétés industrielles. De même la perte du sentiment de continuité et les moments de changement d'activité, de partenaire, d'école ou encore le passage d'une classe d'âges à l'autre et la maladie sont chaque fois pour l'individu l'occasion de prendre conscience de sa dynamique temporelle.

L'interprétation vraisemblable des temps sociaux passe donc par l'intégration des sensibilités temporelles contradictoires et implicites des personnes à nos explications relatives aux structures sociales. Il est urgent d'observer et de se confronter aux temporalités locales des individus, sans quoi la rupture entre la socialité et la sociologie du temps sera définitivement consommée. Concrètement, il s'agit de dégager nos dynamiques temporelles en tant que réponses provisoires que nous nous donnons pour vivre les rythmes de notre société. Il me semble que ces réponses devraient être autant de médiations à partir desquelles, nous pourrions approcher, discuter et critiquer notre idéologie temporelle.

BIBLIOGRAPHIE

BOURDIEU Pierre (1963), "La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique", Sociologie du Travail, 24-44.

BOURDIEU Pierre (1979), La distinction, Minuit, Paris.

BUSCH Marie-C. (1975), La sociologie du temps libre, existe-t-elle ?, Mouton, Paris.

CAILLE Alain (1986), Splendeurs et misères des sciences sociales, Droz, Genève.

CASTORIADIS Cornelius (1975), L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris.

DUMAZEDIER Joffre (1988), Révolution culturelle du temps libre 1968-1988, Klincksieck, Paris.

DUMONT Louis (1977), Homo aequalis, Gallimard, Paris.

DURKHEIM Emile (1985), Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, Paris.

ELIAS Norbert (1985), La société de cour, Champs/Flammarion, Paris.

GRAS Alain (1984), "Le mystère du temps", Diogène, No 128.

GRAS Alain (1984b), "Les formes du temps social. Morphologie du devenir", Thèse non publiée, Université Descartes, Paris.

GRAS Alain (1985), "Sociologie du temps anthropologique du présent", Cahiers internationaux de sociologie, Vol. LXXVIII.

GROSSIN William (1986), "Le temps industriel : une représentation du temps désormais contestée", Revue Société, No 9.

GURVITCH Georges (1969), La vocation actuelle de la sociologie, PUF, Paris, Tome 2.

HALBWACHS Maurice (1968), La mémoire collective, PUF, Paris.

HUBERT Hubert & MAUSS Marcel (1909), Mélanges d'histoire des religions, Alcan, Paris.

ISEMBERT François-A. (1979), "Henri Hubert et la sociologie du temps", Revue française de sociologie, Vol. XX, No 1.

JAVEAU Claude (1983), "Comptes et mécomptes du temps", Colloques du C.E.A.Q., Cahiers internationaux de sociologie, PUF, Vol. LXXIV.

LEFORT Claude (1978), Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique, Gallimard, Paris.

LEVY-BRUHL Lucien (1922), La mentalité primitive, Félix Alcan, Paris.

MARX Karl (1971), Chapitre inédit du Capital, 10/18, Paris.

MARX Karl (1972), Misère de la philosophie, Ed. Sociales, Paris.

MARX Karl (1983), Le capital, livre 1, Traduction J.-P. Lebvre (Ed.), Paris.

MARX Karl & ENGELS Friedrich (1951), Manifeste du Parti communiste, Ed. sociales, Paris.

MARX Karl & ENGELS Friedrich (1977), L'idéologie allemande, Ed. sociales, Paris.

MAUSS Marcel (1904), "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos", L'Année sociologique, Vol. 9, 39-132.

RICOEUR Paul (1983, 1984, 1985), Temps et récit, 3 tomes, Seuil, Paris.

SAMUEL Nicole (1984), Le temps libre : un temps social, Klincksieck, Paris.

SAMUEL Nicole (1985), "Les sociologues et le concept de temps social", Temps Libre, Hiver 85, No 14.

SIMMEL Georg (1987), Philosophie de l'argent, PUF, Paris.

SOROKIN Pitrim-A. (1964), Socio-cultural Causality. Space. Time, Tussel and Russel, New York.

SOROKIN Pitrim-A. & MERTON Roberth-K. (1937), "A methodological and functional analysis", The American Journal of Sociology, No 5, 615-629.

WEBER Max (1964), L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, Paris.