



HAL
open science

Le Temps et sa mesure

Raymond Magro, Antigone Mouchtouris

► **To cite this version:**

Raymond Magro, Antigone Mouchtouris (Dir.). Le Temps et sa mesure: Lecture socio-anthropologique. Raymond Magro; Antigone Mouchtouris. Éditions Le Manuscrit, 2022, TOPOS, Antigone Mouchtouris, 9782304054071. hal-04053817

HAL Id: hal-04053817

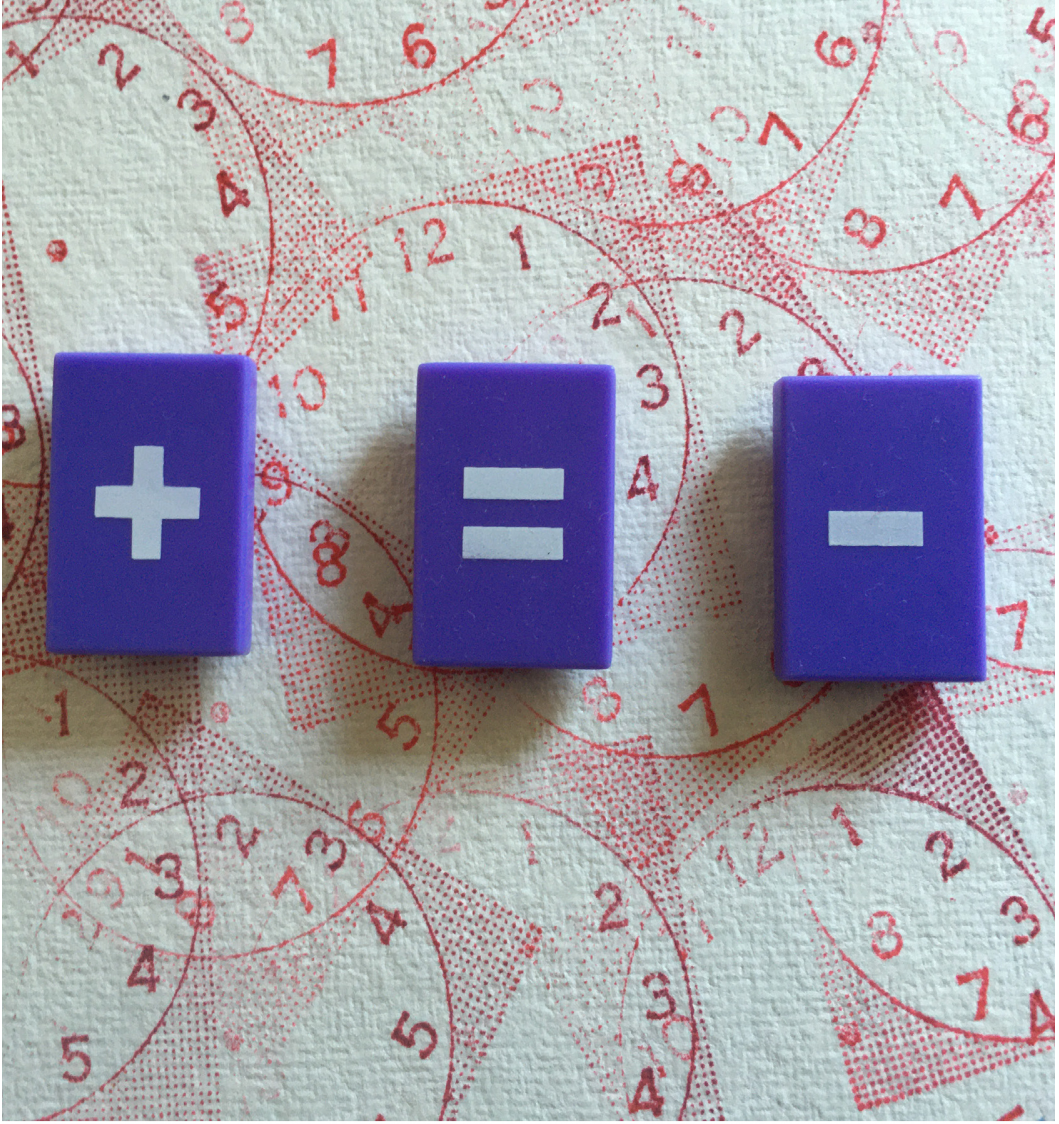
<https://hal.science/hal-04053817>

Submitted on 31 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright



Sous la direction de
Raymond Magro
et Antigone Mouchtouris

Le Temps et sa mesure

Lecture socio-anthropologique



Éditions
Le Manuscrit Savoirs

TOPOS

ISBN 978-2-304-05407-1
© Éditions Le Manuscrit, décembre 2022

SOUS LA DIRECTION DE
RAYMOND MAGRO ET ANTIGONE MOUCHTOURIS

Le Temps et sa mesure

Lecture socio-anthropologique

Topos

Éditions Le Manuscrit
Paris

Dans la même collection

- Concerts Fluxus en œuvres*, Charles Dreyfus Pechkoff, 2022
- La métamorphose de l'existant*, Antigone Mouchtouris, 2022
- Le Temps et la métamorphose*, Antigone Mouchtouris, 2021.
- Illusion et malentendu*, Antigone Mouchtouris et Bernard Valade, 2021
- Le Tragique en espaces, Les Suppliantes d'Enripide*, Theatra II, 2020
- Jean Dupuy écrit à Charles*, Charles Dreyfus Pechkoff, 2020
- Émotions (en) vie sociale*, Antigone Mouchtouris, 2019
- Le Patrimoine de l'autre*, Antigone Mouchtouris et Francesca de Micheli, 2019
- L'Art au féminin, tomes I et II*, Marie Bagi, 2019
- Le philosophe et ses avatars dans les cités*, Panagiotis Christias, 2018
- Remords et honte*, Antigone Mouchtouris et Emmanuel Jovelin, 2017
- Le Sentiment esthétique*, Joëlle-Andrée Deniot, 2017
- Temps et devenir*, Antigone Mouchtouris et Hervé Levilain, 2017
- La nostalgie comme sentiment*, Piero Galloro et Antigone Mouchtouris, 2016
- Métaphonies*, Charles Dreyfus Pechkoff, 2016
- Stress et temporalité : du travail à la performance sportive*, Antigone Mouchtouris et Olivier Lambert, 2015
- Passions sociales*, Bernard Valade, Antigone Mouchtouris et Éric Letonturier, 2014
- Temporalité et jugement social*, Antigone Mouchtouris, 2014
- Actualité de la pensée grecque*, Antigone Mouchtouris et Panagiotis Christias, 2014
- Eros et Liberté*, Joëlle Deniot, Antigone Mouchtouris et Jacky Réault, 2014
- Actualité muséale*, Antigone Mouchtouris et Tiphaine Barbier-Verley, 2013
- La réception des œuvres artistiques*, Antigone Mouchtouris, 2013

Collection Topos

Durant neuf ans la collection Topos a réussi, dans la continuité, à développer en privilégiant quatre domaines :

- Emotions et sentiments
- Temps et temporalité
- Culture et art
- Philosophie et société

La collection Topos poursuit son objectif premier d'être un espace de dialogue pour promouvoir la pensée innovante.

Sommaire

Préface	
Raymond MAGRO.....	9
Chapitre I	
La mesure du temps et les rites	
Antigone MOUCHTOURIS	13
Chapitre II	
L'histoire du temps et le temps de l'histoire.	
L'itinéraire temporel d'une sous-division du temps	
Sophie GALLAND.....	29
Chapitre III	
Le temps de la Démocratie.	
Le temps de l'iségorie dans les tribunaux de l'Athènes antique	
Georges PAPAIOANNOU.....	51
Chapitre IV	
Temps et don : regards croisés	
Aurore MALRIAT	65
Chapitre V	
Penser le temps selon Gilles Deleuze	
Stavroula BELLOS	79

Chapitre VI

Les enfants de Prométhée et la dictature de l'urgence

Marie-Line BRETIN 89

Postface

Antigone MOUCHTOURIS 131

Préface

Cet ouvrage revient sur une question fondamentale à notre époque : la mesure du temps. Si ce thème a été très important dans l'Antiquité, il fallait le laisser aux philosophes et aux poètes depuis des siècles. Cependant à partir le XIX^e siècle il devient une préoccupation majeure, car l'industrialisation exige une autre façon de le mesurer : le temps du travail, le repos, la marchandise ; plus la rationalité du monde avance plus le temps devient un paramètre essentiel pour mesurer les actes humains.

À notre époque la mesure du temps est devenue la plus pointue possible grâce aux technologies avancées et il est devenu un impératif économique et social.

Ainsi dans cet ouvrage on apprend son évolution depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Antigone Mouchtouris nous démontre l'importance du temps, de sa division, et par conséquent de sa mesure dans les civilisations qui se sont créées dans le pourtour méditerranéen ; celles qui ont institué les bases de la mesure du temps.

Dans le même ordre d'idées, **Sophie Galland** se penche sur la question de savoir comment la chronologie intervient dans la formation et le découpage des époques à travers l'exemple de la préhistoire. Dans ce cas, la mesure du temps obéit à une vision du monde. Jusqu'au ^{xv}^e siècle, la construction de la préhistoire se fondait sur les mythes, c'est-à-dire sur la littérature populaire. Il a fallu un retournement vers la matière et penser qu'elle aussi avait un âge pour mesurer le temps de l'histoire humaine et son passé par une autre mesure.

Dans le chapitre suivant, on note l'importance de la mesure du temps dans la vie quotidienne des Grecs dans l'antiquité. Les Grecs intéressés par le mouvement ont choisi le temps pour le mesurer. **Georges Papaioannou** nous fait constater que pour la constitution de la démocratie la question de la mesure du temps a été essentielle. Actuellement dans les débats politiques à la télévision on laisse un temps de paroles équivalent aux représentants des différents partis politiques; il était déjà mis en place dans l'Agora grecque et dans les tribunaux. Ainsi pour eux démocratie-isonomie-isométrie.

Aurore Malriat, elle, pour l'époque contemporaine ouvre une nouvelle voie dans la sociologie morale; elle introduit le temps comme paramètre de compréhension des effets des actions humaines à travers l'exemple du don. La temporalité dynamique du don s'inscrit dans un engagement, en d'autres termes le don est une action temporelle du devenir.

La lecture du temps deleuzienne par **Stavroula Bellos** nous aide à comprendre la complexité des actions humaines. Pour Deleuze le temps se définit par l'espace, l'histoire et la sociopolitique. Ainsi le temps est aussi un composant temporel des actions antérieures et du présent.

Marie-Line Bretin fait écho à la question de la démesure. Si la mesure du temps est propre à toutes les civilisations, la démesure concerne grandement notre culture occidentale : allez plus vite de plus en plus vite et obtenir plus de choses en

Préface

un temps le plus réduit possible. L'élargissement du présent en immédiateté et instantanéité exacerbe chez l'individu cette notion de l'accélération du temps.

Ces auteurs par une lecture du temps et de sa mesure à la fois historiques, sociologiques et philosophiques donnent au lecteur une dimension du temps très significative pour cerner les conduites humaines.

Raymond MAGRO

Chapitre I

La mesure du temps et les rites

Antigone MOUCHTOURIS¹

Nous oublions toujours de traiter une dimension temporelle dans la métamorphose de soi à travers le temps symbolique. En effet, dans la dimension rituelle des actes fondateurs de l'existence humaine, nous trouvons par excellence la dynamique temporelle de la transformation de soi. Par rapport aux catégories que nous avons élaborées concernant la métamorphose, on peut dire qu'il s'agit d'une métamorphose de soi, mais qui prend une forme dans un espace collectif, de même que dans la plupart des rites initiatiques des sociétés secrètes ou dans les religions monothéistes. Cette dimension obéit à une croyance de la part de l'individu et des personnes qui détiennent la dimension symbolique. La métamorphose symbolique est bien particulière; soit elle obéit – comme le décrit Paul Ricœur – à une phénoménologie qui prend forme dans un récit raconté, soit elle intervient – comme on va le voir avec la mythologie grecque – dans une pulsion

1 Antigone Mouchtouris, sociologue.

de l'organisation du temps pour mieux construire sa société et un élan de rationalité de l'être humain. En tout cas, la métamorphose de soi par la dimension symbolique se tisse et se manifeste sur une large étendue.

À propos de la dimension phénoménologique et herméneutique

En analysant les rites, nous notons que dans la pratique de ceux-ci, il existe une symbolique, qui peut être un acte répétitif – ce qui lui donne une puissance en termes de densité, exceptionnelle, au niveau de la sphère privée et publique – et qui peut produire un effet ou une rupture dans l'environnement social. Sinon, l'acte est dénué de charge émotionnelle forte. L'acte répétitif n'est pas inscrit dans une tautologie, mais dans une structure temporelle, ce qui permet de déclencher le processus de construction de la forme du rite.

Cette temporalité crée une dynamique durant la formation des rites, où s'entremêlent des éléments constitutifs de la temporalité avec des formes discursives qui ne sont que des métaphores, c'est-à-dire des éléments temporels qui déplacent l'individu dans une autre sphère. Même les rites religieux autour de la mort se gèrent à travers une dynamique.

Dans le monde occidental, on a utilisé une dimension téléologique et unilinéaire afin de pouvoir construire la réception finale des contradictions. À partir de la notion du temps présente dans les représentations, nous avons pu obtenir une autre dimension de l'être et des changements sociaux.

Cette représentation sociale n'est possible que grâce à cette conception du temps qui permet à l'être humain de rendre intelligible la possibilité d'un changement.

« Le temps est une condition a priori de tous les phénomènes en général, à la vérité, la condition immédiate des phénomènes

intérieurs à notre âme, et par là même, la condition immédiate des phénomènes extérieurs. » (Ricoeur 1983, p. 63)²

Les trois tomes de Paul Ricoeur du livre *Temps et Récit* ont démontré que chaque période historique a sa propre conception du temps, que cet auteur appelle « les apories temporelles ». Pour lui, l'être humain, pris par l'angoisse devant l'immensité du temps au niveau cosmologique, va inventer à cet effet un ensemble de rites symboliques pour le dominer. Le temps humain n'existe pas, mais il est raconté. Selon lui, le temps cosmogonique a fait naître la division du temps, la chronologie.

Le temps culturel, à travers la dimension symbolique, se divise en deux sous-catégories : soit il est mythique, soit il est symbolique. Nous sommes donc dans une conception du monde ontologique et émotionnelle, par rapport à la disparition de l'être, l'angoisse de la vie. Cela implique que cette dernière joue un rôle de stimulus → réponse culturelle → dimension symbolique.

C'est dans la médiane entre le mythe et le logos que s'est construit le temps. Les grands moments de l'histoire ne sont que la rencontre entre le temps linéaire et le temps cyclique. La division chronique de la construction du monde est, selon saint Augustin, la base pour définir l'âge au niveau de l'individu et l'âge au niveau de l'humanité.

Paul Ricoeur a emprunté les deux termes de Krzysztof Pomian, chronosophies et chronographies, pour distinguer la vie exceptionnelle de l'être humain de la vie ordinaire. L'entremêlement des deux produit l'invention du temps et le calendrier. Pour lui, ce dernier temps est *symbolique*, synonyme de médiation.

Nous avons l'impression que pour Paul Ricoeur, tout naît de la rencontre des entremêlements de réalités opposées et, de là, une autre réalité apparaît. Pour ce philosophe, l'évolution

2 Ricoeur P. (1983). *Temps et Récit*. T. I, *L'Intrigue et le temps historique*. Paris, éd. Le Seuil, L'ordre philosophique.

se construit comme une boucle et non par une confrontation des oppositions, par une harmonisation de deux éléments ; à l'instar du système biologique de la naissance : un homme + une femme = un enfant.

Mythologies – domination du temps et métamorphose de soi

En revanche, pour Mircea Eliade, dans son livre *Aspects du mythe*, le mythe raconte une histoire cosmologique et donc forcément l'organisation du temps. Il y postule comment une réalité sociale est engendrée par l'existence du cosmos ou d'un fragment du monde ; c'est le récit d'une création. Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé réellement, pleinement manifesté. Il se réfère souvent à une histoire sacrée et surnaturelle qui s'inscrit dans une temporalité également hors du monde réel.

La fonction maîtresse du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et les détails des activités humaines significatives. Ils sont racontés devant des initiés ; on y retrouve la condition humaine avec les nombreuses modifications de la vie. Les mythes retracent l'origine de la mort ; comment l'homme, à un certain moment, est devenu « in illo tempore » ; ce en quoi l'homme est mortel. Sans cela, l'être serait resté éternel. Alors, il est devenu mortel, sexué, a organisé une société et a travaillé. Ainsi, tout mythe d'origine raconte et justifie une « situation nouvelle », nouvelle dans le sens où elle ne l'était pas à l'origine du monde.

Cette conception – que nous retrouverons également chez les stoïciens et les néo-pythagoriciens (origine-avenir-fin) – se trouve en opposition avec la conception platonicienne de l'« éternel retour » et une construction systématique allant du passé vers l'avenir.

Dans les mythes cosmogoniques, il y a la fin du monde : le déluge et les mythes diluviens, la destruction de l'humanité par des cataclysmes de projections cosmiques (incendies,

écroulement de montagnes, épidémies), et après cela, apparaît un Nouveau Monde. Arrive l'apparition d'une humanité nouvelle avec l'émergence d'une terre vierge, qui entraîne la régression du chaos et de la cosmogonie. Dans le mythe du déluge, c'est la faute matricielle qui a provoqué la colère de l'Être suprême (d'où la punition et l'apparition des « péchés »).

Le temps, au niveau anthropologique, est constamment présent comme nous venons de le voir, soit dans l'explication cosmogonique, soit dans la construction d'un rite du monde. Il y a un usage social du temps, même dans le discours religieux ou celui de fin de vie. Autour de la mort et des rites funéraires, il faut gérer l'angoisse téléologique de l'être humain face à cette ultime étape qui est considérée comme la fin du temps de vie. Nous allons prendre à notre compte la définition de Plotin sur la fonction des mythes pour mieux comprendre la dimension symbolique du temps. Selon lui, la mythologie s'exprime à travers les principes fondamentaux de l'interprétation théologique, par conséquent la dimension symbolique existe à travers elle.

Ainsi, sur le plan symbolique, notamment dans le rite, il existe une introduction successive à la formation de la ritualisation de l'être et à la construction d'une communion qui est possible grâce à cette périodicité. De là découle la construction d'une introduction successive de la ritualisation et d'une communion qui instaure le rite entre les membres. Sans cette périodicité, sans inscription temporelle dans les actes rituels, cette communion ne pourrait pas se produire.

La culture africaine, elle, a une conception cyclique, comme si la mort n'existait pas ; le vivant est défini comme l'existence de l'être visible et la mort comme celle de l'être invisible ; ainsi, la mort est annulée au sens d'une disparition définitive. Cela signifie qu'il y a une simultanéité différée entre les deux temps : vie et mort. Il y a une présence constante, seule la forme se modifie.

Dans un cas de figure comme l'incarnation, la survie d'un être humain est inscrite dans un temps cyclique et évolutif de l'âme humaine. Tandis que chez les Occidentaux, le rapport entre le visible et l'invisible ne se positionne pas de la même façon. L'invisible intervient après la vie, c'est la mort, ce qui signifie absence définitive de l'être et de sa substance humaine.

Parmi les mythes grecs, nous en trouvons une grande partie consacrée à la dimension symbolique du temps, notamment à la division cosmogonique, qui commence par celle de la nuit et du jour.

À propos de la mythologie grecque

L'ordre du Monde commence par la maîtrise du Chaos. C'est par la mesure du temps que la civilisation est née. La cosmogonie grecque l'a mis au centre de sa propre construction. L'architecture du monde est organisée par la division en jour et nuit.

La mère Gaïa a fait naître le ciel étoilé (*οὐρανός*). Le temps apparaît comme une puissance qui met de l'ordre. Chronos, ou Cronos, détrôna son père Ouranos avec la faux que sa mère lui avait donnée ; il trancha les testicules de son père qu'il jeta à la mer. Ensuite, il prit sa place au ciel, et se hâta de faire sortir du Tartare ses frères, les Hécatonchires (les Géants aux cent mains) et les Cyclopes, emprisonnés autrefois par Ouranos.

Une fois maître du monde, il épousa sa sœur Rhéa (dépositaire de la connaissance et du destin) qui lui prédit qu'il serait détrôné par l'un de ses enfants. Il engendrait et dévorait ceux-ci au fur et à mesure qu'ils naissaient. Rhéa, irritée de se voir ainsi privée de tous ses enfants, étant enceinte de Zeus, s'enfuit en Crète où elle accoucha en secret. Puis, enveloppant une pierre dans des langes, elle la donna à manger à Cronos.

Ensuite, Zeus tua son père et libéra ses frères et sœurs. Au niveau métaphorique, selon Robert Graves, cela symbolise le

temps qui avale ce qu'il engendre. C'est-à-dire que Cronos engendre tant qu'il dévore et si l'on pousse ce raisonnement, cela permet de ne pas se faire dévorer, c'est la transmission et, encore mieux, la succession. La métaphore de l'adaptation du temps, nous allons la trouver dans cette mythologie par la division cosmogonique du jour et de la nuit.

Le jour symbolise la rationalité et la nuit, Nyx, l'irrationalité. La nuit, dans la mythologie grecque, est la fille du Chaos et la mère du Ciel (Ouranos) et de la Terre (Gaïa). C'est elle qui a fait naître le sommeil et la mort. Les enfants de la nuit sont des enfants terribles; grâce à eux, les humains obtiennent qu'il y ait une mise en place de l'ordre social.

La nuit représente, d'une part, la germination et, d'autre part, les pulsions destructrices, les transgressions, mais aussi un espace de réparation. Elle est à la fois considérée comme déterminante dans la division cosmogonique, mais aussi dans la division sociale des conduites sociales. Ce qui caractérise la temporalité de la nuit³, sa dimension symbolique perceptible, se trouve dans la formation des conduites sociales. Il y a une généalogie assez intéressante et riche des enfants de la nuit. Dans ce tombeau figurent les Moires (qui filent la Destinée humaine), Némésis (la Vengeresse), Apaté et Philotès (la Tromperie et la Tendresse) et enfin Éros (Dieu de l'Amour).

Sur la nuit, nous projetons des représentations émotives et anthropomorphiques. Nous la replaçons dans une perspective de compréhension des mécanismes d'une conduite sociale qui prend sa source dans une temporalité symbolique. Ce qui permet de changer le regard sur le monde et d'en avoir une vision symbolique cosmique. Cette dernière exerce sur

3 Au British Museum de Londres, dans le département de l'Antiquité grecque, on trouve un lécythe sur lequel figurent Thanatos et Hypnos portant au tombeau un guerrier mort (Thanatos, personnification de la mort, et son frère jumeau Hypnos, celle du sommeil, tous deux fils de Nyx, la Nuit).

la conduite une influence ainsi que sur la construction du jugement et la critique des représentations⁴.

Le consensus social est un assentiment qui impose des représentations physiques aux objets, c'est-à-dire des jugements par lesquels nous attribuons aux choses leurs vrais prédicats. La nuit est un espace-temps hors conventions sociales tout en soutenant des conventions sociales, par le fait qu'elle représente en partie le consensus social. C'est-à-dire que toutes les cultures ont un espace-temps de l'irrationalité, qui, paradoxalement, est source de conflits.

Dans un autre mythe exprimant des rapports justice/société humaine, nous trouvons la dimension temps, en lui attribuant une définition plus proche de l'ordre social (en sachant qu'en grec, cela renvoie au terme « taxis » qui veut dire ordre/rangement, et aussi ordre/autorité). Il y avait deux déesses de la justice. Thémis, la plus ancienne, et sa fille Diké, pour les affaires courantes.

Thémis, celle qui nous intéresse, avait accouché de trois enfants, les *Hôrai* - Heures⁵ : Eiréné (la paix, sans ce temps, personne ne peut vivre bien), Eunomie (la loi juste), Diké (c'est la justice de la vie quotidienne). Ce qu'il est intéressant de constater, c'est qu'une division du temps cosmogonique naît de la déesse de la justice. On peut s'interroger là-dessus. La réponse se trouve dans la conception que les Grecs avaient du cosmos. La fin du chaos est expliquée par le fait que le jour et la nuit s'installent. Le temps est l'ordre social et la justice sociale. L'apparition de la justice symbolise la fin du chaos dans les relations humaines. L'Heure, par conséquent, c'est l'organisation et l'ordre social. Le temps dans cette conception du monde est par excellence un moyen pour

4 Bonnefoy Y. (dir.) (1981). *Dictionnaire des mythologies*. Paris, éd. Flammarion, p. 119.

5 *Hôrai* signifie la division du temps et des saisons. De ce terme est né celui d'« Heure », qui définit une sous-division du temps chronique.

mettre de l'ordre. Ordre dans le chaos du cosmos de l'univers et ordre dans le chaos des relations humaines.

Le rôle de Zeus a été de réaliser cet ordre, de faire une distinction nette entre les humains et les dieux. Déméter symbolise, par excellence, celle qui accueille dans son sein les morts et les semences. C'est à la fois l'introduction de la fin et celle du recommencement du monde. Elle symbolise la potentialité de la fécondation qui est la naissance du monde civilisé, dans lequel l'être humain domine la nature sauvage. Par cette intervention du temps, l'homme domine la nature. Déméter symbolise le mariage de la culture et de la nature, du blé et du cuit.

Dans la mythologie grecque, Chronos a été représenté comme celui qui dévore, mais c'est également celui qui permet à l'être humain de diviser ses actions en rationnelles et irrationnelles. À travers cette maîtrise, l'ordre social a été posé.

Dans cette mythologie, l'être humain obéit à une métamorphose par le temps cosmogonique, mais aussi au niveau symbolique par son investissement dans des actions rationnelles et irrationnelles. La nuit se métamorphose par rapport à la rationalité du jour et ainsi le jour se métamorphose par l'irrationalité de la nuit.

À propos du christianisme

Le judéo-christianisme, par rapport aux autres religions, représente une innovation capitale. La fin du monde serait unique, tout comme la cosmogonie l'a été. Le cosmos serait le même, mais purifié, régénéré et restauré dans sa gloire primordiale. Le paradis terrestre ne sera plus détruit, n'aura plus de fin. Le temps n'est plus circulaire, mais linéaire et irréversible. Le point fort de cette religion est l'eschatologie, terme d'origine grecque ἐσχατος (« dernier »), et logos : théorie de la fin du monde.

L'eschatologie représente le triomphe d'une histoire humaine. Il ne s'agit plus d'une régénération cosmique, mais d'un jugement où seuls les élus vivront dans une éternelle béatitude retrouvée, le paradis perdu. La métamorphose de l'être humain dans cette conception du monde est bel et bien inscrite dans une linéarité sur terre; un homme vertueux aura dans le monde de l'au-delà une place au paradis, tandis qu'une vie dans le péché conduit en enfer. C'est aussi une métamorphose comme promesse d'une certaine irréversibilité, par cette possibilité de trouver le paradis perdu. Dans ce cas de figure, l'être humain obéit à un ordre théologique et la métamorphose de soi est un produit de sa bonne conduite, inscrite dans une linéarité temporelle.

À propos de la Mésopotamie, une division du temps non symbolique

En Mésopotamie, le temps est lié à la vie de la dynastie. C'est-à-dire rattaché à une conception politique, non au sens grec, mais au sens du pouvoir d'un règne. Donc c'est la dynastie qui détermine le passage du temps. Chaque année reçoit une nomination particulière en fonction d'un événement politique. Il y a une liste royale où est transmise avec précision la succession des principales dynasties et où l'on observe la durée de chaque règne. Nous avons des manuscrits en sumérien qui remontent au début du II^e millénaire. Le temps d'une domination porte le nom de *bala*. La racine *bal* renvoie à la notion de cercle. Le *bala* est la durée d'un règne, d'une période du temps historique.

À propos de l'ancienne Égypte

Nous constatons, à partir de l'ancienne Égypte, que le temps va devenir une entité à part entière et échapper complètement à l'homme. Les Égyptiens ont renversé la conception de l'évolution. Ce n'est plus l'homme qui définit

le temps, mais le temps qui influence l'être humain. Tout en se cantonnant à une explication métaphysique du temps, la conception du temps chez les Égyptiens est cyclique, l'éternel retour de la permanence.

Dans l'ancienne Égypte, on atteint un niveau très élevé de la division du temps sur le plan chronologique. Ils avaient divisé l'année en trois saisons de quatre mois donnant 360 jours (plus cinq qu'ils rajoutèrent afin de corriger leur calendrier), le jour et la nuit durant chacun douze heures. Ce système était basé sur l'observation des fluctuations du Nil. Ils n'avaient pas un mot spécifique pour désigner le temps, mais ils utilisaient le terme de *quanta*, dont les deux extrémités sont les heures et l'année.

Interrogations épistémologiques

La catégorie de métamorphose de soi à travers la dimension symbolique prend corps dans la manifestation des rites ; nous nous interrogeons au niveau épistémologique tant sur la dimension temps que sur celle de culture comme appartenance et identification de l'être.

En effet, la métamorphose de soi à travers l'aspect symbolique renvoie à la culture au sens anthropologique qui est une théorie et une explication de la formation des conduites sociales. Qu'est-ce que cette approche nous a apporté ?

La théorie culturaliste, qui était très présente, dans les années 1960, dans les sciences humaines, a été présentée comme une réalité autonome « *sur-organique, sur-psychologique, indépendante et au-dessus des êtres humains* », hors temps, où les propositions sont des supports et transmetteurs que sont les êtres humains (Georges Balandier).

Comme si, pour les anthropologues du xx^e siècle, la culture était considérée comme une réalité hors contexte. Comme si la culture n'était alors qu'une sorte de « mémoire »

(au sens mécaniste du mot), résidu des actes sociaux, toujours en voie d'une réutilisation actuelle souhaitable pour le bon fonctionnement de la société considérée comme une sorte de machine à répétition.

La théorie du culturalisme se présente comme une approche du monde inscrite au-delà du temps et, simultanément, c'est elle qui nous a permis de cerner le temps dans la dimension chronique, notamment dans la répétition ou dans l'influence du temps sur l'individu. Le culturalisme nous a fait comprendre que l'individu ne pourrait pas être, psychologiquement parlant, ce qu'il est s'il était né dans un autre siècle et une autre société.

Ainsi, la temporalité devient un paramètre déterminant de la conduite sociale au niveau structurel. D'autre part, le culturalisme nous a permis d'aller plus loin par rapport à la conception philosophique de la temporalité, notamment au niveau de la transmission de la filiation et, en quelque sorte, de la continuité. Mais comment cette continuité peut-elle exister lorsqu'il y a une répétition ? La temporalité symbolique s'inscrit-elle dans une répétition ?

La portée de l'anthropologie culturelle est considérable et ses recherches ont aussi permis de donner un contenu à la notion de transmission. Cette démarche intellectuelle a ses limites et nous devons tenir compte des contradictions, des antagonismes des groupes sociaux et encore de leurs conflits d'intérêts qui provoquent des ruptures. De cette façon, la dimension culturelle des conduites humaines s'inscrit dans une dynamique. Les sociologues se sont interrogés sur la question de la continuité. Certains ont donné des réponses à travers « la socialisation », processus d'imprégnation d'un individu à une société donnée ou à un groupe particulier par l'intériorisation des modes de penser, de sentir ou d'agir. Le terme « socialisation », réutilisé après les années trente, répond sur la façon dont l'individu devient membre de sa société et comment est produite son identification à celle-ci.

Ces sociologues se sont inspirés de la notion de l'imprégnation phylétique développée par Konrad Lorenz, au niveau de l'éthologie de la conduite sociale de l'animal.

Parmi les théories culturalistes, celle qui peut nous amener vers le plus d'éléments concernant la formation du temps est le paradigme structuraliste. L'anthropologue Claude Lévi-Strauss a mis l'accent sur la relation qui existe entre la société et l'individu en démontrant qu'il y a une homologie structurelle entre les structures mentales et les structures manifestées. Elle se traduit, soit dans l'organisation de l'espace, soit dans l'organisation sociale en général. Pour cet anthropologue, ces structures sont achroniques, au-delà du temps présent, et ses structures représentent pour l'individu une permanence temporelle. Cette lecture du monde nous a fait comprendre les relations qui existent entre la dimension mentale des individus et la construction d'un phénomène.

Dans le paradigme du structuralisme, la notion de temps est intrinsèque tant au niveau historique qu'au niveau de la permanence. En quelque sorte, on dirait que le futur a disparu dans cette approche. D'autre part, la métamorphose de soi symbolique n'est qu'une répétition des structures.

En effet, la dimension temps qui existe dans ce courant annule la dynamique du présent, mais aussi, au niveau du raisonnement, les oppositions, les contradictions. Cette dernière articulation qui s'ouvre entre le passé et le présent nous intéresse; à travers elle, nous nous interrogeons sur la dimension culturelle de la forme de l'être et de ses conduites sociales.

Dans ce concept se retrouvent deux significations temporelles. Une réception dans le temps/temporalité qui tourne sur elle-même, mais également le conditionnement. L'individu s'inscrit dans une dimension temps qui ne lui

appartient pas ; dans ce cas-là, la métamorphose de soi est une répétition et une imprégnation symbolique de l'être humain.

Conclusion

La dimension symbolique de la métamorphose de soi s'inscrit dans un déplacement de l'être dans une temporalité dynamique à la fois mythique et organisationnelle. C'est la particularité d'examiner la transformation de soi par la dimension symbolique. Car il y a, d'une part, une transmission, une attache très forte au passé, et aussi ce dégagement de l'être individuel unique et exceptionnel ; un être social appartenant à une collectivité qui partage à la fois les mythes comme logos et des rites à travers des symboles. Ainsi, il se produit un déplacement de l'individu sur une autre dimension. On dirait que, dans ce processus de la construction de la métamorphose de soi, il y a une fonction civilisatrice, comme on a pu le voir avec la mythologie grecque : l'individu crée une nouvelle identité et devient un dépositaire des valeurs du passé qu'il doit transmettre, tout en maîtrisant le temps ; tout comme, dans l'approche chrétienne, un être théologique obéissant aux volontés du dieu.

La dimension symbolique de l'être est une métaphore qui constitue un vecteur entre passé, présent et futur. Notre entrée à travers le temps, qui s'inscrit dans une cinématique, nous a amenés également à toucher deux aspects importants : d'une part, la place de la culture et du culturalisme qui sont fondés sur un ensemble de symboles qui façonnent la formation des conduites sociales au point de traiter l'être humain comme un animal culturel, et d'autre part, la métamorphose de soi qui ne s'effectue que par des signes distinctifs, mais surtout à travers cette dynamique temporelle qui s'installe chez l'individu comme un nouvel ordre social de soi. À travers cette lecture de la métamorphose de soi, le temps de la dimension

symbolique nous a permis de comprendre comment l'être humain est arrivé à maîtriser le temps.

Références bibliographiques

BONNEFOY, Yves (1981) (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, éd. Flammarion.

GRIMAL, Pierre (1951), *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, PUF.

HÉSIODE, (1993), *Théogonie, La naissance des dieux*, éd. Rivages poche/Petite Bibliothèque.

LEVILAIN, Hervé, MOUCHTOURIS, Antigone (dir.) (2017), *Temps et devenir, sociologie de l'expérience du temps*, éd. Le Manuscrit.

MOUCHTOURIS Antigone (2014), *Temporalité et jugement social*, éd. Le Manuscrit.

RICOEUR, Paul (1983), *Temps et récit, premier tome, L'intrigue et le temps historique*, éd. Le Seuil.

Chapitre II

L’histoire du temps et le temps de l’histoire. L’itinéraire temporel d’une sous-division du temps

Sophie GALLAND¹

Introduction

Pour un profane, nous pourrions considérer que l’histoire n’est pas assujettie à des effets de mode comme nous pourrions dire qu’elle n’obéit pas non plus à une vision du monde. Pour illustrer cette formule, tournons-nous vers la période de l’histoire la plus éloignée, la préhistoire. Elle est inconnue ou impalpable jusqu’au XIX^e siècle et le monde occidental se construit malgré tout sur des modèles sociaux indépendamment de ce passé enfoui ou dissimulé. Pourtant, quand cette nouvelle discipline émerge, elle transforme profondément le monde, notamment du point de vue anthropologique, religieux ou philosophique. La préhistoire

¹ Doctorante en sociologie, Université de Lorraine, 2L2S.

provoque un véritable engouement et modifie le regard du monde connu de mémoire d'homme et par les textes, les figures ou encore les légendes anciennes. Avant la préhistoire, les visions du monde ne peuvent aller au-delà d'une certaine limite et conséquemment restituer ou permettre d'imaginer les modes de vie des sociétés antérieures.

Il suffit en réalité d'une personne, s'agissant d'un évêque danois du nom de Sténon (1638-1686), pour déclencher – avec la publication de *Prodromus* 1669 –, un mouvement décisif pour permettre d'étendre, techniquement parlant, la temporalité du monde connu, à un ensemble bien plus vaste. Ce dernier inclut l'histoire de la terre et du vivant grâce à l'invention de la lecture stratigraphique des couches géologiques², une découverte consistant à appliquer, sur les strates géologiques, un principe de lecture de la division du temps. Cette nouvelle approche scientifique permettra d'identifier, deux cents ans plus tard, les premiers outils préhistoriques.

Ce qui nous préoccupe ici plus précisément, c'est l'observation des mécanismes de transmutation et de modification de la perception du temps qui change la vision du monde tel qu'il est avant, puis après, la découverte de la géologie. Avant, l'histoire humaine se nourrit de récits, d'histoires symboliques ou de schémas narratifs. Après, on a accès à la construction d'un savoir commun élargi à une temporalité historique chronologique beaucoup plus vaste qui transforme la vision du monde.

L'origine étymologique du mot, histoire, vient du grec (*iotopia*), puis du latin (*historia*). On prête à ce terme un double sens. On peut y voir, soit, une fable ou une fiction, soit, une « *recherche intelligente de la vérité* » et de la signification du savoir (*Littre*). Selon Voltaire : « *L'histoire est le récit des faits donnés pour*

2 La géologie explicite le principe de superposition des couches sédimentaires, un axiome qui définit les bases de la stratigraphie, autrement dit, elle pose les fondations de la datation relative.

vrais, au contraire de la Fable qui est le récit des faits donnés pour faux»³.

Il est admis que l'histoire comme savoir est inhérente à une construction intellectuelle et qu'en ce sens elle n'est pas issue d'un effet de mode. Les fables ou les mythes, au contraire, sont par nature populaires. De plus, bien qu'ils soient des produits dont les racines historiques sont incertaines, elles peuvent d'une certaine manière précéder l'histoire en comblant, en quelque sorte, des espaces intemporels. Cette vision-là du monde se transforme lorsque la géologie ouvre le passage sur un temps historique beaucoup plus vaste jusque-là inexploré. On assiste alors à un phénomène de dévoilement qui permet d'entrer dans un processus historique véridictionnel au détriment des récits mythologiques.

Pour clarifier ces problématiques tributaires de la temporalité et pour comprendre l'entrée dans le temps de l'histoire élargie, nous proposons une approche revisitée d'une classification chronologique des systèmes de division du temps.

Nous nous sommes inspirés, du courant constructiviste de la sociologie dont se font l'écho Peter Berger et Thomas Luckmann pour lesquels la sociologie de la connaissance doit permettre de définir un socle commun, une « *réalité socialement définie* » notamment « *pour comprendre l'état de l'univers socialement construit à un moment donné, ou sa transformation dans le temps* » (Berger, Luckmann 2014, p. 194)⁴. Avec la thématique de l'histoire du temps, nous sommes au cœur même de la construction d'un socle (connaissance) et d'un langage commun (repères temporels).

Nous nous appuyons également sur le sociologue Francis Farrugia qui a publié récemment un ouvrage dans lequel il décrit le phénomène de transfert entre l'explication mythologique et l'explication historique en invoquant une

3 Voltaire, *Dictionnaire philosophique* du Littré, « Histoire », 1.

4 BERGER P., LUCKMANN Th. ([1966] 2014). *La construction sociale de la réalité*. Trad. TAMINIAUX P., Martucelli D. Paris, éd. Armand Colin.

« “*recognition transductive savante*” de la connaissance ordinaire, de ses impressions et de ses représentations, dans l’entendement savant » par « “*une résilience*” » et une « “*transduction interne de la connaissance*” » (Farrugia 2020a, pp. 12-13)⁵. En fait, dès lors que la stratigraphie ouvre des éléments de compréhension pour appréhender le « temps long » – *deep time* dans la terminologie des géologues –, la société intellectuelle et scientifique du XIX^e siècle est outillée pour transformer elle-même l’histoire imprégnée de mythes, de sagas, d’épopées, de légendes en connaissance historique rationnelle. On peut enfin inventer la préhistoire en s’appuyant simultanément sur la découverte de la géologie et sur la datation relative puis absolue des vestiges.

Plus concrètement, on se demande ici à partir de quel moment, et comment, nous sommes arrivés à rationaliser le temps pour objectiver l’histoire de l’humanité. Et comment à partir de la découverte d’un individu la vision du monde s’est modifiée. Nous pourrions conclure avec la vision de la sociologue aristotélienne Antigone Mouchtouris exprimée dans *Temporalité et jugement social* (Mouchtouris 2014)⁶ où sont définis et mis en évidence les relations de cause à effet entre le « *déplacement noétique* » et les « *conduites sociales* » dépendantes de temporalités différenciées : « *la temporalité est un élément constituant du déplacement noétique et donc l’élément essentiel dans le processus de la formation du jugement social.* » (*Ibid.*, p. 14)

5 FARRUGIA F. (2020a). « Une sociologie de la connaissance de l’outillage mental des sociologues ». In FARRUGIA F., MOUCHTOURIS A. (dir.) *Les outils des sociologues. Une sociologie de la connaissance sociologique*. Paris, éd. L’Harmattan, Logiques sociales, Sociologie de la connaissance.

6 MOUCHTOURIS A. (2014). *Temporalité et jugement social*. Préface de VALADE B., Paris, éd. Le Manuscrit, Savoirs, Topos.

L'héritage de l'Antiquité et du Moyen Âge

La conscience et la perception du « temps long »

Pour Aristote, la référence au temps admise est celle qui est marquée par un changement, un mouvement qui dissocie l'avant et l'après (Aristote, *Physique*, IV, 10-14)⁷. Dans la *Poétique*, il donne également une explication sur les limites de la perception compréhensive d'une histoire : « *la vision est confuse lorsqu'elle s'exerce durant un temps presque imperceptible* ». Pour lui :

« les corps, les êtres vivants doivent avoir une certaine étendue, mais que le regard puisse aisément embrasser, de même les histoires doivent avoir une certaine longueur, mais que la mémoire puisse aisément définir. » (Aristote, *Poétique*, VII, 1451a)⁸

Cette approche de l'histoire ou d'une histoire explique pourquoi, pour un individu, il est tout à fait impossible de percevoir nettement ou d'« *embrasser* » une histoire aussi longue que la préhistoire du point de vue de la mémoire, donc au niveau biologique.

Pour autant, Aristote estime que tout « *objet perceptible est antérieur à la perception* » (Aristote 2014, *Catégories*, 7b-p. 45)⁹. Donc, si nous prenons comme objet perceptible la préhistoire qui n'existe pas encore, car elle se situe hors du champ mémoriel de l'individu, à partir de quel moment l'avons-nous perçue ? Comment ensuite, avons-nous pu nous représenter le temps ou la durée dans l'espace ? Enfin, comment et quand nous a-t-il été possible, à partir du temps présent, de nous projeter dans le temps lointain intelligible appartenant au passé commun de l'humanité ?

7 ARISTOTE (2014). « *Physique* ». In PELLEGRIN P. (dir.) *Ceuvres complètes*. Paris, Éd. Flammarion.

8 ARISTOTE (1990). *Poétique*. Trad. SIMONIN M. (dir.). Paris, éd. Le livre de poche, Classiques.

9 ARISTOTE (2014). « *Catégories* ». In PELLEGRIN P. (dir.) *Ceuvres complètes*. Paris, Éd. Flammarion.

Le temps est perceptible, comme l'expriment les Anciens dès l'Antiquité, mais, il est aussi atemporel, impalpable pour l'individu dès lors qu'on outrepassa les capacités de la mémoire biologique. Néanmoins, on s'est toujours interrogés sur la présence, en nous, de signes s'expliquant par nos actes passés inscrits inconsciemment dans les profondeurs de nos pensées, de nos actes et de nos mémoires. À titre d'exemple, Augustin étudiait « *le regard intérieur* », Kant « *l'inné* », Freud les « *résidus archaïques* », Jung les « *archétypes* » ou « *images primordiales* », Husserl « *la transcendance* » et « *la conscience intime du temps* », et Paul Ricoeur, qui s'appuie sur cette généalogie d'auteurs dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (Ricoeur 2000)¹⁰, invoque « *l'immémorial* » ou « *l'oublié fondateur* » qui représente pour lui « *tout ce qui nous fonde dans notre existence et sans que nous le sachions nous travaille dans la profondeur de notre existence* ».

Depuis que l'on fait usage de l'écriture en Occident, les penseurs expriment l'idée selon laquelle le passé définit notre être consciemment, inconsciemment ou intuitivement et qu'une antériorité invisible de l'ordre de la perception, existe, immanente, et nous structure en profondeur. Pour eux, la mémoire de chaque individu est un élément fondamental, convaincus qu'il existe en nous des réminiscences de lointains passés voire d'un socle commun. Aujourd'hui, les biologistes prouvent bien, par la matière, notre filiation génétique à des ancêtres vieux de plusieurs dizaines de milliers d'années.

Cependant, l'ouverture consciente, historique, sur la préhistoire, n'est pas un processus naturel. Elle est le résultat d'une construction fondée sur l'observation, l'expérience et la liberté d'action. Elle dépasse l'idée de la conscience de notre antériorité en la matérialisant dans un espace physique dont le sens est révélé par une valeur donnée au temps. Sans temporalité, il n'y a pas de compréhension. Depuis les auteurs antiques, il existe une conscience de l'antériorité humaine,

10 RICOEUR P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris, éd. Le Seuil, Essais.

mais ce sont les préhistoriens devancés par les naturalistes et les paléontologistes qui vont permettre de rationaliser le temps grâce à leurs observations, et cela, en faisant émerger des preuves matérielles *via* la géologie.

Le processus véridictionnel

Une construction savante

Le processus véridictionnel passe par une construction savante activée par les naturalistes, puis, par les paléontologistes à partir du siècle des Lumières. Ils sont les premiers à lire les coupes stratigraphiques. Ils produisent un choc auprès des théologiens et créaient une rupture vis-à-vis de l'imaginaire qui occupe les esprits, particulièrement concernant le mythe du déluge. Ils font surgir une nouvelle vision de la temporalité de l'histoire élargie à la formation de la terre et à l'apparition/disparition des êtres et leurs découvertes agissent comme un moteur de compréhension et de progrès. Paléontologistes et naturalistes ouvrent une brèche dans laquelle s'engouffrent les préhistoriens à partir du XIX^e siècle. Ces derniers ont en effet l'audace d'aller chercher des vestiges « primitifs » témoignant de gestes intentionnels bien humains dans les profondeurs de la stratigraphie.

L'outillage mental

La démarche constructiviste permet d'objectiver la théorie du transfert fiction/réalité, tradition/science. Comment passer de la causalité des phénomènes induits par la transmission de pratiques traditionnelles, mythologiques ou bibliques à des phénomènes déduits et fondés historiquement? Autrement dit, comment passe-t-on des histoires mythologiques ancestrales aux phénomènes historiques vécus reposant sur une explication logique? Quels mécanismes sont mis en œuvre pour transformer une réalité sociale construite sur des « syndromes narratifs » entretenus par les sociétés

« stratifiées »¹¹ moyenâgeuses à une réalité sociale objectivée par la pensée et par la connaissance scientifique de l'Époque moderne puis des sociétés contemporaines ?

Berger et Luckmann se réfèrent à l'ethnologue ou à l'archéologue dont ils assurent qu'ils peuvent « *volontiers témoigner* » de ce que les hommes ont engendré et que nous n'avons pas connu directement « *dans des situations de face-à-face* ». Ils admettent que l'on peut tout à fait reconstruire à partir d'un artefact les intentions subjectives dont la société a peut-être disparu et livrer « *une preuve éloquente du pouvoir durable des objectivations humaines* » (Berger, Luckmann 2014, p. 85)¹².

La géologie, indispensable pour l'archéologue, est un outil d'objectivation par excellence et ce qui nous intéresse ici, c'est de tenter de comprendre comment elle a permis de construire le temps de l'histoire. Comment le temps peut-il se matérialiser dans l'espace ? Comment mesurer le temps et la durée ?

Pour comprendre l'utilité de ce processus, voici tout d'abord l'exemple d'une chronologie non objective :

Le temps généalogique et/ou dynastique

Jusqu'au XIX^e siècle la mesure du temps est fondée sur les généalogies dynastiques de la « *chronologie biblique* » que l'on trouve dans le Livre (Gaucher 2017)¹³. Il en existe six dont trois dans la Genèse. Par exemple, dans la seconde chronologie de la Genèse dite « des patriarches » on fait démarrer le temps par :

11 Terme emprunté à Niklas Luhmann dans *La théorie des systèmes sociaux*, Laval, Québec, Aspects Sociologiques, Vol. 13, n°1, août 2006, pp. 56-82.

12 Op cit.

13 GAUCHER G. (2007). « Église et Préhistoire lors de la naissance de la Société Préhistorique Française ». ÉVIN J. (dir.), THAUVIN-BOULESTIN E. (resp. éd.), *Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire*. XXVI congrès préhistorique de France, Avignon, 21-25 septembre 2004, Volume 1 *Des idées d'hier...* éd. SPF, pp. 205-209.

« Quand Adam eut 130 ans, il engendra un fils à sa ressemblance, et lui donna le nom de Seth... Quand Seth eut 105 ans, il engendra Énosh... Quand Énosh eut 90 ans, il engendra Qénän... ».

C'est dans cette suite généalogique qu'apparaît le fameux Mathusalem qui vécut 969 ans!

La construction et la durée surréaliste des chronologies bibliques consistent à faire succéder les générations dont le cumul atteint un total compris entre 3383 et 6984 années. Cette fourchette temporelle revisitée entre le II^e et le XIX^e siècle donne une estimation subjective de l'apparition de l'homme sur la terre évaluée entre 3000 et 7000 ans avant notre ère (actuellement, en Occident il est question de 800 000 ans d'histoire).

La Bible n'a pas de dogme ou de croyance sur la durée du temps. De fait, quand opère le processus de rationalisation sur le « temps long » en induisant la remise en question des chronologies généalogiques ou dynastiques, les théologiens, les métaphysiciens ou les philosophes se reportent sur l'idée selon laquelle la création reste de toute façon un mystère de Dieu.

Le temps géologique

L'objectivation de la temporalité de l'histoire ne pouvait pas être comprise avant la découverte de la stratigraphie par le danois Nicolas Sténon.

Au XVII^e siècle, comme exposé dans l'introduction de ce chapitre, on attribue au géologue et évêque danois, Sténon, la mise au point d'une méthode d'observation basée sur le principe de la stratigraphie :

« fondée sur l'ordre de superposition des couches » grâce à des « coupes géologiques offertes par les exploitations de mines et de tranchées dues aux grands travaux d'équipements et à la construction des moyens de communication terrestres » (Welté 2017)¹⁴.

14 WELTÉ A.-C. (2017). « L'académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse et la Préhistoire jusqu'au début du XXe siècle ». ÉVIN

Le principe est simple. Le *substratum* est formé de dépôts sédimentaires (alluvions, colluvions, etc. jusqu'à la roche mère). Plus les couches sont proches de la surface du sol et plus elles sont récentes, plus on s'enfonce à travers les strates et plus elles sont anciennes. Sténon décrit les exceptions, les déformations, identifie des restes d'animaux pétrifiés extraits des strates et il les compare à des espèces vivantes.

L'invention de Sténon très avant-gardiste n'embrase pas, à proprement parler, la communauté scientifique. Plus tard, en France, nous attribuons la naissance du concept de temps géologique au naturaliste Georges Buffon (Buffon 1749)¹⁵ qui essaime, comme en Lorraine avec le médecin-botaniste Joseph Buchoz (Buchoz 1768)¹⁶.

Les principes de la stratigraphie géologique émancipent lentement la connaissance en créant un écart herméneutique considérable sur la perception du temps. Grâce à l'observation de l'ordre de superposition des couches stratigraphiques, on ouvre un horizon temporel à l'échelle de la formation de la terre. Dès lors on entre dans une nouvelle réalité temporelle objective qui se distingue de la précédente, fictive.

Avant la découverte du temps géologique, la temporalité historique repose sur une forme de *doxa*, soit, sur des croyances et des idées partagées communément sur une échelle non objective selon la définition d'Husserl, mais qui permettent si l'on reprend les propos de F. Farrugia, de « *maintenir des mondes*

J. (dir.), THAUVIN-BOULESTIN E. (resp. éd.), *Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire*. XXVI congrès préhistorique de France, Avignon, 21-25 septembre 2004, Volume 1 Des idées d'hier... éd. SPF, pp. 225-235.

15 BUFFON G.-L. L. (1749). *L'Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*. T. Premier. Paris, Imprimerie royale. Source gallica.fr.

16 BUCHOZ J. (1768). *Valerius Lotharingiae ou Catalogue des mines, terres, fossiles, sables et cailloux qu'on trouve dans la Lorraine et les trois évêchés*. Nancy : Imprimerie Lamort, avec approbation et permission. Source gallica.fr.

ordinaires construits » (Farrugia 2020b, pp. 147-163)¹⁷. Après la découverte du potentiel de compréhension qu'apportent les lectures stratigraphiques, on entre dans une nouvelle réalité, grâce aux savants qui, étape par étape, proposent de nouvelles significations, et avec elles, l'opportunité de confronter des découvertes inédites, au réservoir des connaissances préalablement acquises.

Le temps archéologique de l'objet

La géologie objective une temporalité élargie à la formation de la terre et aux espèces fossiles (ou pétrifiées) et abroge le phénomène non rationnel du déluge tel qu'on le présente dans les textes bibliques. Ensuite seulement, on a l'idée d'appliquer la stratigraphie à l'objet dit archéologique, fait de main d'homme, révélateur d'une nouvelle temporalité, non plus naturelle, mais bien humaine. Cette étape peut être subdivisée en deux sous-étapes :

La première sous-étape est intrinsèque à l'objet et relève d'une logique interne de l'objet en question, ce que l'on peut ramener au phénomène de « *transduction interne* » de la connaissance. La révélation se produit dans le premier tiers du XIX^e siècle, à Copenhague. Là, le directeur du musée Christian Jürgensen Thomsen (1788-1865) dresse le constat selon lequel les collections archéologiques du musée sont disposées aléatoirement, à son goût, en formant des compositions visuelles esthétiques, mais atemporelles. Elles ne tiennent pas compte de l'ordre de création et d'apparition des vestiges archéologiques. Pour pallier cette forme de désordre temporel, il décide de réorganiser les vestiges en optant pour un classement fondé sur les technologies

17 FARRUGIA F. (2020b). « La grande prière du déchiffrement. Raison du mythe et mythe de la Raison. Pour un écart herméneutique et une épistémologie différentielle des formes de connaissance et de sensibilité ». In FARRUGIA F., MOUCHTOURIS A. (dir.) Les outils des sociologues. Une sociologie de la connaissance sociologique. Paris, éd. L'Harmattan, Logiques sociales, Sociologie de la connaissance, pp. 133-163.

employées par l'homme. Il applique une logique intrinsèque aux objets à partir des matières ou combinaisons des matières premières utilisées pour la fabrication des outils et propose un classement en trois catégories : la pierre, le bronze puis le fer. Selon lui, si la technologie du fer est maîtrisée alors il n'y a plus lieu d'employer des objets en bronze. De la même manière, si les objets en bronze (terme substitué à « airain ») sont plus efficaces que les objets en pierre alors pourquoi utiliser des objets en pierre ? Il contribue ainsi à créer un système de division des vestiges en trois âges : âge de la pierre, âge du bronze, âge du fer.

On peut se demander pourquoi un danois est à l'origine de cette innovation.

Comme les autres pays scandinaves, le Danemark a une histoire écrite récente (moins de mille ans). De fait, souhaitant « *agrandir le cadre de leur histoire* » (Mortillet 1883, p. 2)¹⁸, les danois se tournent vers les sagas. Celles-ci s'avèrent toutefois limitées et apportent finalement peu de choses à l'histoire. En conséquence, les scientifiques explorent toutes les sciences situées à leur portée comme la botanique, la zoologie, l'ethnographie et la géologie à partir desquelles ils créent des bases de données. Mais les vestiges des fouilles ne peuvent être corrélés à aucune chronologie absolue ce qui gêne Thomson et fait naître chez lui l'idée, logique, d'une chronologie relative se rapportant aux objets.

Le successeur de Thomson entérine ensuite la seconde sous-étape qui consiste à associer les vestiges archéologiques à leur niveau d'apparition dans le sol, donc, à une couche stratigraphique.

On retrouve l'évocation de la division pierre, airain/bronze, fer dans des publications de l'Antiquité comme chez Lucrèce ou Ovide, mais l'idée a été oubliée, ou suspendue, car il manquait un outil. En effet, pour que ce principe de

18 MORTILLET G. (de) (1883). *Le Préhistorique*. Paris, C. Reinwald, Libraire-Éditeur. Gallica.fr.

division soit validé totalement et pour qu'il puisse s'imposer comme une véritable avancée qui rompt avec « l'avant » et notamment avec l'idée de conscience ou de perception, et, pour qu'il puisse être transmuté en « vérité » ou en « axiome », il fallait en plus corrélérer l'objet archéologique à la stratigraphie.

Les deux sous-étapes combinées trouvent une application dans le musée de Copenhague et se traduisent par une nouvelle disposition muséographique qu'accompagne une publication en 1836¹⁹.

Grâce à l'accumulation et à la combinaison d'outils cognitifs associés à une poussée créatrice dictée par une volonté de présenter rationnellement et de façon intelligible des vestiges dans un espace (le musée), on ouvre le champ de la connaissance historique à l'échelle de l'histoire humaine sous un nouvel angle. On peut désormais faire de l'histoire en se passant des traces écrites, figuratives, traditionnelles ou légendaires. On ouvre le champ de la préhistoire, car il est possible de donner un sens aux vestiges, quels qu'ils soient. On peut les classer, les individualiser ou les regrouper, et, les ordonner sur une échelle temporelle relative.

La matière et l'espace

Le système des trois âges est rapidement crédité par l'ensemble de la communauté scientifique européenne. En combinant le temps géologique au temps archéologique de l'objet, on définit une matière – quelle qu'elle soit – dans un espace. Espace et matière déterminent ensemble un temps. Le temps de l'objet, *via* sa technologie, est défini par sa matière. Il peut exister dans un espace physique géolocalisé. On peut aussi restituer son sens *ex nihilo*, comme dans un musée.

Plus tard dans le même siècle, l'un des pères fondateurs de la préhistoire, en la personne de Gabriel de Mortillet, revient dans une publication sur le principe de classement

19 THOMSON C. J. (1836), *Ledtrand til Nordisk Oldkyndighed*, éd. S.L. Mollers Begtr, Copenhague.

intrinsèque de l'objet en lui attribuant une valeur de « *vérité* » et d'« *axiome* » (Mortillet 1883, p. 4)²⁰. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la théorie des trois âges est adoptée et employée par les institutions muséales en Europe.

Le temps de l'archéologie préhistorique : un outil pour révéler le temps de l'homme

Grâce à la naissance de l'archéologie préhistorique considérée dans sa première phase (deuxième moitié du XIX^e siècle) comme une branche de l'anthropologie sociale, on peut concevoir des théories pour épauler les naturalistes et les penseurs, en explorant les causalités concrètes des lointaines occupations humaines jusqu'alors invisibles, impalpables, masquées ou insignifiantes. Le temps de l'archéologie préhistorique émerge comme une science capable de renverser tous les systèmes sociaux antérieurs organisés sur la base d'une histoire tronquée, principalement définie par les Écritures saintes de la Bible, par les sagas nordiques ou par les mythes antiques.

Dans le processus qui guide la détermination du temps de l'objet de pierre à partir duquel on entre dans la dimension des mondes de la préhistoire, c'est Boucher de Perthes (1788-1868), véritable père fondateur de la préhistoire, qui associe la stratigraphie aux vestiges en pierre taillée les plus anciens. On peut décliner toutes sortes d'associations : vestiges d'origine humaine, vestiges d'origine animale, vestiges paléoenvironnementaux (graines, pollens, etc.). On peut également subdiviser et définir à souhait des sous-divisions chronologiques.

Les préhistoriens contribuent à créer en quelque sorte un nouveau langage d'ordre temporel que l'on pourrait par analogie définir comme une « *connaissance commune* » qui passe par une forme de « *langage commun, de signes communs* » (Berger,

20 *Op. Cit.*

Luckmann 2014, pp. 59; 123)²¹ pour aborder objectivement la perception rationnelle du temps archéologique, donc de l'histoire humaine globale et aller et venir du temps présent vers le passé et du passé vers le présent dans un mouvement réflexif.

Le temps de l'histoire : le temps chronologique (chronique, linéaire, physique) et ses limites

La classification chronologique à partir de l'objet archéologique est comprise et permet de rationaliser et d'objectiver le temps de l'histoire dans son ensemble en fixant des débuts, des milieux et des fins. On s'appuie sur la découverte d'objets dans l'espace, autrement dit dans leur contexte, et, l'archéologue peut aller jusqu'à proposer, imaginer et retranscrire des récits, donc créer du mouvement dans l'espace.

Enfin, l'approche de l'histoire sur une grande échelle chronologique est transposable théoriquement au système calendaire greffé sur l'ordre cosmique ce qui permet d'explorer une multitude de trajectoires sur plusieurs centaines de milliers d'années.

Avant de conclure nous souhaitons exposer deux limites liées d'une part à la chronologie dilatée de la préhistoire, puis d'autre part, au risque encouru par le déplacement physique des vestiges, extraits de leur contexte de découverte.

Comme le signalait par exemple le philosophe Pierre Janet, le temps est un outil pratique, « conventionnel » « pour marcher et s'entendre », mais en précisant bien qu'il s'agit aussi d'un outil « artificiel » (Janet 1928, p. 54)²². Si d'un côté la préhistoire permet d'accéder à toute l'amplitude du temps historique et si elle propose des trajectoires qui s'inscrivent

21 *Op. Cit.*

22 JANET P. (1928). *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*. Chicoutimi : Les classiques des sciences sociales. web:http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

dans l'espace, pour reprendre l'image de Bergson, d'un autre côté, sa chronologie dilatée ne permet pas d'« embrasser », à l'échelle d'un individu, la totalité de l'histoire du point de vue de l'entendement, de par sa richesse et sa complexité. De plus, si les vestiges reprennent vie dans un espace d'exposition, tel un musée, il s'agit là d'un espace de substitution qui peut créer une séparation physique et mentale vis-à-vis des contextes d'origine, et donc vis-à-vis de la compréhension, ce qui soulève la question de la qualité de la transmission de la connaissance historique.

Conclusion

Entre le XVII^e et le XIX^e siècle, on fait commencer l'histoire savante occidentale par l'Antiquité gréco-romaine. Pour évoquer ce qui pouvait précéder les sociétés antiques, on a pendant longtemps véhiculé des histoires que l'on qualifie aujourd'hui de narrations collectives, épiques ou mythiques. La découverte de la géologie par le danois Nicolas Sténon permet d'ouvrir une perspective sur un temps bien plus étendu qu'admis jusqu'alors où le *Logos* se substitue au *Mythos*. On assiste avec Sténon, à la mise en place d'un processus véridictionnel tributaire du temps dans le sens où dans ce processus, l'objectivation historique correspond à un temps, à un moment propice à partir duquel il peut s'effectuer un transfert du mythe vers la connaissance logique d'une nouvelle vérité. Avant Sténon, la préhistoire ne peut pas exister, car les outils de compréhension n'existent pas et aucun outillage mental ne permet d'expliquer l'origine ou l'histoire générale des espèces ainsi que leur développement. En ce sens le naturaliste crée une rupture théorique entre deux mondes : entre le temps de l'histoire imaginée et le temps de l'histoire-historique.

La lecture des strates géologiques est par essence indispensable pour comprendre et entrer dans le temps

de l'histoire comme on ouvre un corps pour lire ce qu'il contient. Pour autant, les études ou les lectures de la matière, que ce soit à travers une coupe stratigraphique, une coupe anatomique, ou même un mythe atemporel qui constitue en soi une matière, renvoient à des visions du monde qui nous intéressent en histoire des sciences et en sociologie de la connaissance. L'exploration de l'histoire du temps et du temps de l'histoire constitue deux approches qui nous éclairent sur les mondes qui sont les nôtres, qui l'ont été et qui le seront.

Le passage de l'histoire du temps au temps de l'histoire induit des transformations sociales, car le temps a une incidence sur les conduites sociales. Dans l'ouvrage *Temporalité et jugement social* (Mouchtouris 2014)²³ la sociologue Antigone Mouchtouris ouvre une perspective de lecture compréhensive sur la dynamique du temps moteur de transformation, car le temps provoque un déplacement noétique chez les individus. La possibilité de mesurer le temps grâce à la découverte de la géologie crée une rupture avec le système généalogique et entraîne une modification du rapport à la temporalité et avec elle celle du rapport au monde. Avant Sténon : Le système généalogique s'inscrit dans une « *temporalité linéaire ou additionnelle* » (*Ibid.* p. 31) où les trajectoires de vie des personnages bibliques servent de points de repère pour la vie des individus. Dans cette temporalité, le mouvement dynamique ou le transport noétique (n/n') des individus obéit en quelque sorte à un « *modèle programmatique* » (*Ibid.* pp. 32 ; 38) autoréférencé fondé sur les textes sacrés. Les individus vont du présent vers un futur en suivant une ou plusieurs trajectoires, mais où ils sont limités au fond par l'impossibilité de pouvoir se projeter objectivement du présent vers le passé au-delà de la capacité de la mémoire biologique. Mais au fond, ce système permet à une société de s'entendre et de vivre selon des règles et un langage commun. Après Sténon : La découverte du

23 *Op. Cit.*

temps géologique bouleverse ce paradigme du *temps linéaire* et *programmétique* en modifiant l'organisation sociétale à cause de l'ouverture d'une temporalité élargie dans la durée. À partir de là, on peut se projeter dans un passé rationnel et donc « embrasser » – techniquement parlant – toute l'histoire du vivant. La nouvelle dimension de l'histoire, linéaire toujours, offre ceci en plus qu'elle apporte la possibilité d'opérer un mouvement, en s'appuyant, non plus sur les Écritures, mais sur une réécriture de l'histoire du vivant (espèces, nature/ environnement) compréhensive. Cette rationalisation ou objectivation des données appartenant au passé agrandit le mouvement oscillatoire (« *temps d'oscillation* », *Ibid.*, p. 47) ou de bascule qui permet à l'individu de voyager du présent vers le passé, « *l'individu peut revenir sur sa propre histoire ou encore sur celle de sa société* » (*Ibid.*). On vit un changement d'échelle, car l'homme peut se projeter, dans le passé, sur des dizaines de milliers d'années. Ce qui inversement laisse à imaginer le champ des possibles dans une prospective future.

Notre exemple illustre le mouvement dynamique pris dans le sens aristotélicien du terme de l'avant et de l'après qui change la vision du monde :

« en reconsidérant la dimension aristotélicienne du temps [mouvement/kinesis], nous pouvons approfondir la compréhension de la dynamique de la formation des conduites humaines. » (*Ibid.*, p. 18)

Progressivement, la géologie nous permet effectivement d'entrevoir de nouvelles connaissances et elle fait émerger une catégorisation d'espèces par strates, donc par âge, connues, nouvelles, disparues. Mais ce que nous pouvons soulever c'est que la géologie est à l'origine d'une véritable révolution cognitive, scientifique et sociétale, car les siècles qui suivent Sténon montrent qu'elle peut transformer, voire bouleverser la vision du monde. Elle génère ou libère une dynamique transformatrice en propulsant les sciences et avec elle la société, vers de nouveaux éclairages sur la compréhension

de la nature originelle des sols et des êtres (théorie des âges, théorie de l'évolution, découverte de la vie humaine préhistorique...). La géologie rompt avec l'échelle du temps géologique et transforme la vision du temps en élargissant non seulement la notion de durée, mais aussi une prise de conscience historique à l'échelle de la terre et des espèces vivantes. Cette nouvelle perception du temps transforme les regards sur les textes sacrés. Cependant ces derniers ne disparaissent pas pour autant, au contraire, on leur attribue une dimension cognitive tant au niveau métaphysique, philosophique qu'artistique, de même, qu'ils conservent des valeurs symboliques, traditionnelles et/ou morales. Par exemple, avant la découverte de la géologie, l'organisation du temps programmé dans le calendrier biblique guidait et rythmait les conduites sociales, dictant ses règles physiques et morales. Après la découverte de la géologie, ce calendrier aurait pu être déprogrammé, or il n'en fut rien. Il n'y a pas eu d'impact au fond sur l'organisation sociale du temps communautaire jalonné de repères chronoculturels cycliques, fussent-ils d'ordre religieux. Nous avons une tendance à conserver et à cumuler les marqueurs chronologiques inscrits dans les habitudes : fêtes religieuses, fêtes païennes comme la nuit de Walpurgis, nuit des sorcières, qui vit toujours ou revit à travers de nombreuses manifestations. En revanche, la pensée peut s'émanciper de certaines conduites normatives à la lumière des nouvelles possibilités offertes par les sciences historiques. Par l'histoire, on se libère des cadres institués par les religions en ouvrant le champ de nouvelles libertés d'action.

La distinction « histoire du temps » avant Sténon et « temps de l'histoire », après Sténon, nous a finalement permis d'observer comment passer de l'un à l'autre sans discrimination du point de vue chronologique et culturel.

Si l'on se demande ce qu'est l'histoire et ce qu'elle nous apporte, c'est avec une certaine satisfaction qu'on peut

être assuré que l'observation de toute matière conserve les empreintes ou les vestiges du temps que ce soit dans les strates géologiques, mais aussi dans les mythes ou encore dans les mémoires biologiques de l'être humain. À chaque matière analysée correspond une échelle temporelle. Par exemple la mémoire est la manifestation de l'histoire ou de la conduite sociale à l'échelle d'un individu; la mythologie celle d'une société ou d'une culture; la géologie celle de la formation de la terre et de l'histoire des êtres vivants. Notre regard se modifie au fur et à mesure que l'on analyse ces matériaux, et si chacun livre une vision du monde, ensemble ils ont le pouvoir d'apporter une vision qui ne s'oppose pas, mais qui au contraire enrichit et élargit notre propre regard sur la matière et sur le temps.

Références bibliographiques

ARISTOTE (2014). « Catégories ». In PELLEGRIN P. (dir.) *Œuvres complètes*. Paris, Éd. Flammarion.

ARISTOTE (2014). « Physique ». In PELLEGRIN P. (dir.) *Œuvres complètes*. Paris, Éd. Flammarion.

ARISTOTE (1990). *Poétique*. Trad. SIMONIN M. (dir.). Paris, éd. Le livre de poche, Classiques.

BERGER P., LUCKMANN Th. ([1966] 2014) *La construction sociale de la réalité*. Trad. TAMINIAUX P., MARTUCELLI D. Paris, éd. Armand Colin.

BUCHOZ J. (1768). *Valerius Lotharingiae ou Catalogue des mines, terres, fossiles, sables et cailloux qu'on trouve dans la Lorraine et les trois évêchés*. Nancy : Imprimerie Lamort, avec approbation et permission. Source gallica.fr.

BUFFON G.-L. L. (1749). *L'Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*. T. Premier. Paris, Imprimerie royale. Source gallica.fr.

FARRUGIA F. (2020a). « Une sociologie de la connaissance de l'outillage mental des sociologues ». In FARRUGIA F.,

MOUCHTOURIS A. (dir.) *Les outils des sociologues. Une sociologie de la connaissance sociologique*. Paris, éd. L'Harmattan, Logiques sociales, Sociologie de la connaissance.

FARRUGIA F. (2020 b). « La grande prière du déchiffrement. Raison du mythe et mythe de la Raison. Pour un écart herméneutique et une épistémologie différentielle des formes de connaissance et de sensibilité ». In Farrugia F., Mouchtouris A. (dir.) *Les outils des sociologues. Une sociologie de la connaissance sociologique*. Paris, éd. L'Harmattan, Logiques sociales, Sociologie de la connaissance.

GAUCHER G. (2007). « Église et Préhistoire lors de la naissance de la Société Préhistorique Française ». ÉVIN J. (dir.), THAUVIN-BOULESTIN E. (resp. éd.), *Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire*. XXVI congrès préhistorique de France, Avignon, 21-25 septembre 2004, Volume 1 *Des idées d'hier...* éd. SPF.

JANET P. (1928). *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*. Chicoutimi : Les classiques des sciences sociales. web:http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

MOUCHTOURIS A. (2014). *Temporalité et jugement social*. Préface de Valade B. Paris, éd. Le Manuscrit, Savoirs, Topos.

MORTILLET G. (de) (1883). *Le Préhistorique*. Paris, C. Reinwald, Libraire-Éditeur. Gallica.fr.

RICOEUR P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris, éd. Le Seuil, Essais.

WELTÉ A.-C. (2017). « L'académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse et la Préhistoire jusqu'au début du xx^e siècle ». ÉVIN J. (dir.), THAUVIN-BOULESTIN E. (resp. éd.), *Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire*. XXVI congrès préhistorique de France, Avignon, 21-25 septembre 2004, Volume 1 *Des idées d'hier...* éd. SPF.

Chapitre III

Le temps de la démocratie.

Le temps de l'iségorie dans les tribunaux de l'Athènes antique

Georges PAPAIOANNOU¹

Introduction

La conceptualisation du temps est l'une des entreprises les plus complexes et les plus exigeantes dans l'histoire de la pensée grecque. Sa mesure fut au centre des préoccupations dès l'Antiquité. En remontant à l'Athènes du V^e siècle av. J.-C., on constate que la mesure du temps était importante pour assurer le bon fonctionnement des institutions démocratiques de la cité. Il est bien connu que ces institutions étaient fondées sur des principes tels que la *liberté*, l'*isonomie*, l'*iségorie* et la *franchise* entre les citoyens.

1 Doctorant en sociologie, Université de Lorraine, Laboratoire 2L2S.

Or, ces principes n'auraient pas pu s'appliquer s'il n'y avait pas eu l'idée d'un temps égal pour tous les citoyens, une continuation d'une perception selon laquelle, dans la démocratie, tout le monde peut bénéficier à la fois de droits égaux et d'obligations égales.

Grâce à la mesure du temps telle que perçue dans l'Antiquité, on peut comprendre la mise en œuvre des principes de base de l'égalité au niveau de l'État. Cela se perçoit plus particulièrement dans des aspects spécifiques de la vie des gens. L'*iségorie*, ou le temps de parole égal entre les locuteurs, est peut-être l'exemple le plus caractéristique de cette fonction du temps si l'on veut comprendre les conditions dans lesquelles s'exerce la démocratie antique.

Ce principe a imprégné toutes sortes de discours rhétoriques. Dans les discussions judiciaires notamment, l'on jugeait la culpabilité ou l'innocence de quelqu'un en laissant un temps égal de parole entre les parties. Celui-ci exigeait en conséquence une mesure du temps de parole comportant la plus grande rigueur. Dans cette optique, on employait les clepsydras, un outil permettant de mesurer le temps.

Comment l'utilisation d'instruments de mesure du temps tels que ces clepsydras a-t-elle pu aider à maintenir le consensus et l'équilibre d'un régime démocratique? Pourquoi était-il si important de diviser le temps en parts égales pour respecter une grande précision entre les parties? Qu'est-ce que cela révélait sur la façon dont les Athéniens percevaient cette première (et fragile) démocratie que le monde a connue?

La divisibilité du temps dans la pensée grecque antique et le concept de limite dans sa mesure

Les philosophes de la Grèce antique avaient montré un grand intérêt pour l'étude du temps et en avaient fait diverses interprétations. Un pas en avance sur l'admission de l'idée que tout s'écoule et ne reste jamais pareil, au sens où tout change (« *tout s'écoule, tout est devenir, rien n'est être* » d'Héraclite), car la divisibilité d'un temps est en perpétuel mouvement.

Pour Platon, le temps et le monde ont commencé ensemble. Les corps célestes étaient placés chacun sur une orbite distincte, de manière à créer des cycles temporels différents. On considérait que le mouvement des corps célestes assurait les mesures du temps ; en fait, le mouvement des corps célestes garantissait que le temps, non seulement existait, mais qu'il pouvait être divisé et mesuré.

Le résultat de cette relation lenteur-vitesse entre les corps célestes fut la création de la « lumière », du Soleil, situé en deuxième orbite au-dessus de la Terre. Ainsi, en entrant en contact avec cette lumière, les êtres humains dans le « Tholos » parvenaient à distinguer le jour de la nuit. Autrement dit, ils pouvaient diviser le temps (Πλάτων 1993, pp. 81-83)². La divisibilité et la mesure de ce temps se limitaient cependant à son mouvement circulaire garanti par l'ordre des corps célestes.

La contribution d'Aristote à l'approche et l'interprétation du temps, en termes de divisibilité et de mesure, était considérée de façon tout à fait spéciale, en accordant un accent tout particulier à la linéarité du temps.

Dans cette vision, le temps est associé au mouvement perpétuel et au changement. Le temps, en lui-même, n'est peut-être pas mouvement et changement, mais il ne peut exister sans eux. Il y a un passé et un futur, séparés par un présent (*nyn*) qui, contrairement aux deux autres dimensions, est atemporel et agit comme intermédiaire.

Pour Aristote, il y a toujours un avant (*proteron*) et un après (*ysteron*), car le temps et le mouvement sont toujours la conséquence de l'un ou de l'autre. Dans le mouvement lui-même, le point antérieur et le point ultérieur constituent les différents points entre lesquels se place l'être en mouvement. Le temps pour Aristote est le temps naturel, celui qui est capturé par les sens humains, celui qui devient perceptible quand on fixe des limites au mouvement. En fixant un

2 ΠΛΑΤΩΝ [Plato] (1993). *Τίμαιος* [Timée]. Athènes : Κάκτος.

« avant » et un « après », alors, on délimite aussi le mouvement lui-même.

On se soucie du temps qui passe quand on a fixé des limites au mouvement. Pour Aristote, le temps n'est pas le mouvement, mais la quantité dénombrable (nombre) du mouvement. Tout comme le mouvement est un changement constant, il en va de même pour le temps (Αριστοτέλης 2008, pp. 279-285)³.

La possibilité de diviser et de mesurer le temps est une question qui ne préoccupait pas les Grecs de l'Antiquité uniquement au niveau de la philosophie. La vie sociale des gens était organisée de telle manière qu'il y avait une frontière entre un « avant » et un « après », points entre lesquels intervenait toujours un « maintenant ».

Cette dimension de la temporalité est définie par Antigone Mouchtouris comme un « temps limité ». Il s'agit d'un temps sociologique par excellence, lequel vient définir à la fois les asymétries et les orthonomies qui dictent le comportement des gens en public, mais aussi dans leur vie privée. Le temps mesuré a deux aspects : le temps avec lequel on doit adhérer pour que ses actions deviennent acceptables et le temps que l'on peut dépasser en refaçonnant les limites (Mouchtouris 2014, p. 73)⁴. Dans le premier cas, il s'agit plutôt d'un temps de programmation.

Ce dernier est un temps imposé par l'environnement extérieur aux individus et où leur vie quotidienne est régulée en fonction de ce que la société considère comme étant acceptable à avoir à effectuer à l'intérieur de ces limites. Les célébrations religieuses, qui dans la Grèce antique occupaient une place prépondérante dans la vie des gens, sont un

3 ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ [Aristote] (2008). *Φυσικά. Βιβλία Γ' και Δ'.* Κίνηση, Άπειρο, Κενό, Χώρος, Χρόνος, [Physique, Livres III et IV. Mouvement, Infini, Vide, Espace, Temps. Athènes : Ζήτρος [Zitros].

4 MOUCHTOURIS A. (2014). *Temporalité et jugement social.* Paris, éd. Le Manuscrit.

exemple de cet aspect du temps limité. Si, cependant, seule cette dimension de temps limité était acceptée, rien au-delà de ses limites ne pourrait être mesuré, donc il n'y aurait jamais de changement.

En empruntant à Platon le concept de circularité du temps, donc un temps éternellement circulaire et répétitif : tout serait déterminé.

Le temps limité comporte un autre aspect. Il est en effet susceptible d'être modifié au fur et à mesure que les limites du temps changent, comme en témoigne l'exemple frappant de l'athlète qui « bat des records », dépassant ainsi le temps de l'athlète précédent.

La nouvelle victoire établit une nouvelle limite pour le sport et dans ce cas il s'agit bien de la meilleure performance, par rapport au temps, qui fixe la nouvelle limite. Malgré cet aspect, il est à souligner qu'aux Jeux olympiques, les critères de la performance ne portaient pas seulement sur le temps, l'épreuve du disque par exemple; ceux qui réussissaient à remporter trois victoires au cours des mêmes jeux étaient particulièrement honorés, recevant le titre de « triastès » (Golden 2004, p. 168)⁵.

Il y a cependant bien eu cette acceptation collective d'une performance associée au dépassement de la limite de temps. Il est à noter que même si le renversement de la limite précédente est accepté, une nouvelle limite est « construite ». Comme le souligne Antigone Mouchtouris, la limite est modifiée, mais pas son sens, car la vie des gens est pleine de petits ou grands calculs de ce qui peut être accepté et de ce qui ne l'est pas dans un laps de temps donné (Mouchtouris 2014, pp. 94-95)⁶.

L'exemple de la clepsydre dans l'ancienne Agora d'Athènes démontre que la vie des gens était organisée par la délimitation

5 GOLDEN M. (2004). *Sport in the Ancient World from A to Z*. New York - Londres : éd. Routledge.

6 *Op. cit.*

et, par extension, par le contrôle du temps à travers sa mesure. Au V^e siècle av. J.-C., l'intérêt porté par Athènes démontre que le respect des limites du temps à travers le choix de l'usage de la clepsydre, c'était aussi faire preuve de respect envers la construction de la démocratie elle-même.

Comment, cependant, la clepsydre en tant qu'instrument de mesure du temps était-elle spécifiquement liée au fonctionnement de la démocratie athénienne? En quoi le respect d'un temps égal de parole (*iségoriè*), surtout dans les tribunaux, avait-il également une signification politique et étatique?

La clepsydre comme garante de l'iségoriè et de l'isonomie entre les citoyens athéniens

Les clepsydres de cour sont mentionnées dans des sources du V^e siècle, comme dans Aristophane (Bekkerus 1829, p. 21)⁷. Les clepsydres étaient des vases à embouchure étroite et à base large. Des petits trous reliant le haut et le bas de la clepsydre permettaient que l'eau s'écoule, goutte à goutte, vers la base (Μπαμπινιώτης 2010, p. 682)⁸. Les clepsydres étaient un type d'horloge hydraulique dont l'utilisation était liée à la durée de la présentation orale des litiges. En d'autres termes, les clepsydres étaient une sorte de chronométrie antique.

Les fouilles réalisées dans la zone de l'antique Agora d'Athènes ont mis au jour une telle clepsydre en argile à un endroit où se trouvaient les tribunaux. Là, donc, on remplissait d'eau le récipient supérieur de la clepsydre, puis le discours de l'orateur durait jusqu'à ce que toute l'eau se soit écoulée au fond.

7 BEKKERUS I. (1829). « Scholia graeca in aristophanem ». In Immanuel Bekkerus, *Aristophanis Comoediae*. Vol. II. Londres : éd. Sumptibus Whittaker, Threacher et Arnot.

8 ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ Γ. [Babiniotis, G.] (2010). *Ετυμολογικό Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* [Dictionnaire étymologique de la langue grecque moderne]. Athènes : Κέντρο Λεξικολογίας [Centre de lexicologie].

On estime que la clepsydre spécifique de l'Agora antique a été utilisée vers la fin du V^e siècle av. J.-C. On présume que le symbole « XX » qui y figurait faisait référence à la capacité en eau du récipient, soit l'équivalent de deux congés, ce qui correspond à environ six litres d'eau. Six litres d'eau ont été calculés car ils correspondent à six minutes d'horloge actuelle.

Pourquoi avait-on besoin d'une telle précision dans la mesure du temps durant une plaidoirie ?

Aristote décrit de façon vivante la fonction des clepsydres au sein des tribunaux dans un ouvrage intitulé *Constitution d'Athènes* et il y narre d'une manière exceptionnelle comment un procès se déroulait :

- Toutes les parties juraient qu'elles parleraient uniquement sur l'affaire.
- Durant le procès, il y avait des clepsydres munies de tuyaux pour l'écoulement; c'était le moyen par excellence d'effectuer la mesure de la durée des plaidoiries.
- Le juge qui surveillait la clepsydre (chronométrateur) fermait le tuyau chaque fois que le greffier s'apprêtait à lire quelque loi, déposition ou autre texte similaire.
- Si le procès durait toute la journée, le juge proposait qu'on ne ferme pas le tuyau d'eau. Dans ce cas, la même quantité d'eau était attribuée à l'accusation et à la défense⁹.
- Les clepsydres mesuraient le temps « net » des plaidoiries, et non les « temps intermédiaires » correspondant aux témoignages et à la lecture des documents officiels ou encore au temps des prises de position. Un orateur devait avoir ajusté son discours aux limites fixées par le temps de la clepsydre et un rédacteur des discours, habile et expérimenté, devait prendre en compte cette limite à l'avance, dans sa phase de planification et d'organisation.

9 ARISTOTE (2006, dernière édition). *Constitution d'Athènes*. éd. Lgf.

La plaidoirie idéale était celle qui s'achevait exactement lorsque les dernières gouttes de la clepsydre s'écoulaient au fond du récipient. L'organisation permettant de respecter précisément le temps imparti aux discours commençait dès le moment de leur planification (Camp 2005, pp. 140-146)¹⁰.

Mais comment ce qui précédait le temps de la plaidoirie pouvait-il être relié à la clepsydre, cet instrument emblématique de la mesure du temps de la démocratie athénienne du V^e siècle av. J.-C. ?

Le temps, que les anciens Athéniens utilisaient pour mesurer leurs discours devant les tribunaux, était une preuve pratique de l'application des principes de base de la démocratie athénienne, tels que l'*isonomie*, l'*isopolitie* et l'*iségorie*. L'*iségorie* était directement liée à l'utilisation de la clepsydre et correspondait au principe de l'égalité du droit au discours. Hérodote utilise ce mot, lequel a conservé en grande partie le même sens à ce jour :

« [...] Il est évident non seulement par cet exemple, mais en général, que la liberté d'expression est une chose très importante, car les Athéniens, alors qu'ils avaient la tyrannie, n'étaient pas beaucoup mieux que leurs voisins dans les travaux de guerre ; mais quand ils ont été libérés des tyrans, ils sont vite devenus bien meilleurs que les autres [...] » (Hρόδοτος 2007, pp. 283-284)¹¹

Hérodote considérait donc que l'*iségorie* représentait quelque chose d'important. D'une part, l'*iségorie* se définissait par rapport à l'État démocratique et à son fonctionnement. En quelque sorte, cela a été un élément essentiel qui provoquait une différence entre les cités de l'époque. Hérodote avait comparé les autres cités avec Athènes elle-même, et il démontra qu'avec la pratique de l'*iségorie*, Athènes

10 CAMP J.-M. (2005). *Η αρχαία Αγορά της Αθήνας. Οι ανασκαφές στην καρδιά της κλασικής πόλης* [L'Agora antique d'Athènes. Les fouilles au cœur de la ville classique]. Athènes : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης [Fondation éducative de Banque nationale].

11 ΗΡΟΔΟΤΟΣ [Hérodote] (2007). *Βιβλίο Ε - Τερψιχόρη* [Livre V – Terpsichore]. Athènes : Ζήτρος [Zitros].

est devenue meilleure au niveau politique grâce aux principes de la démocratie (malgré le fait que la cité puisse succomber au régime de la tyrannie).

La démocratie d'Athènes au V^e siècle avant J.-C. était un exemple pour d'autres cités et était en effet considérée comme une démocratie, parce que le pouvoir était entre les mains du peuple (*demos*). Thucydide décrivait la démocratie athénienne à propos des premiers morts de la guerre du Péloponnèse, comme un État dominé par l'*isonomie* dans toutes ses manifestations. Tous étaient égaux devant les lois. Les citoyens ont été choisis en fonction de leurs qualifications et de leur volonté à contribuer à la vie publique. Il n'y avait pas de discrimination fondée sur l'origine sociale, et quiconque parmi les citoyens athéniens pouvait être choisi pour contribuer à la vie de la cité à partir de n'importe quel poste.

Dans la vie privée comme dans la vie publique, l'autre est traité de façon égale. Surtout dans les affaires publiques où la discipline était déterminée à la fois par les dirigeants et par les lois. L'obéissance aux lois est ce qui assure l'*isonomie*, parce qu'elles sont établies pour limiter les abus du pouvoir et l'*hybris* des plus aisés afin, aussi, de protéger principalement les personnes les plus défavorisées (Θουκυδίδης 2012, p. 65)¹². Il en était de même devant les tribunaux. L'*isègorie* donnait l'assurance que toutes les parties pussent exprimer leur opinion en un temps égal. L'*isègorie* était ainsi un élément constitutif du régime démocratique d'Athènes. L'application des lois garantissait la démocratie elle-même, laquelle devait régir toutes les fonctions au sein des tribunaux et surtout en faisant respecter la durée des discours qui y étaient prononcés.

En remontant à Aristote, on apprend que l'administration de la justice ne se faisait pas sans la participation de toutes les parties. Ces dernières, en effet, étaient obligées de prononcer

12 ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ [Thucydide] (2012). *Ιστορία. Βιβλίο Β'* [Historiai. Livre II]. Vol. II. Athènes : Πατάκης [Patakis].

leur discours en temps égal, sans interruption de la part de l'autre partie. Pour les affaires privées, chaque partie s'exprimait deux fois, en respectant le même laps de temps. Même pour la détermination de la peine, le temps alloué à chaque partie était identique.

La délimitation du temps était un processus enraciné chez les Athéniens de l'Antiquité, comme en témoigne l'exemple de la clepsydre utilisée au tribunal. Diviser et mesurer le temps faisait incontestablement partie du quotidien.

Ce qui est important dans cet exemple, c'est que la limite de temps était associée au bon fonctionnement de l'État démocratique : la mesure du temps et sa répartition équitable entre les citoyens. Le temps limité dans l'Athènes antique du V^e siècle était un temps politique. La fragmentation de ce processus dans ses fonctions individuelles (premières interventions et répliques dans les affaires privées, recommandation de peine, suppression des périodes intermédiaires) serait impossible sans la fragmentation du temps en parties individuelles égales. L'exactitude détaillée du partage prouve, d'une part, que cette première démocratie que l'humanité ait jamais connue était à la fois complexe et vulnérable. D'autre part, cela montre que les Athéniens étaient conscients de ces caractéristiques de l'État et avaient utilisé le temps limité pour mettre en œuvre l'*isonomie* dans la vie quotidienne. L'*iségorie* devant les tribunaux en est la preuve.

Conclusion

À partir de l'exemple de la clepsydre utilisée au tribunal, on peut conclure que pendant une période de temps donnée – également partagée avec l'adversaire –, chaque partie était obligée de défendre sa position. Cela nécessitait une bonne préparation de leur part, y compris de celle du rédacteur des discours : sur la base de faits et d'arguments logiques.

Cela devait également persuader de la justesse de ce qui était dit (démontrer son innocence ou la culpabilité de l'autre partie). C'était l'*iségorie*/l'*isonomie* et, à travers ces principes, la démocratie elle-même qui s'appliquait sans exception à tous les citoyens. L'*iségorie* en tant que concept s'identifiait plus étroitement à la répartition égale du temps entre les orateurs devant les tribunaux.

C'était un principe de démocratie qui a été renforcé (et qui en même temps renforçait) encore plus, par la franchise. Il s'agissait du droit de chacun d'appuyer courageusement sa position dans son discours public. Dans cette durée prescrite, la vérité devait être prouvée. Dans ce temps de parole, la démagogie et la sophistique ne devaient pas tromper le public dans un but manipulateur. Une telle chose aurait été contraire aux principes de la démocratie, et surtout, cela aurait signifié le déclin de l'État.

En prolongeant notre raisonnement par une hypothèse, nous pourrions dire que l'*iségorie* pourrait aussi s'appliquer dans d'autres circonstances, comme par exemple dans « les discours consultatifs ». Il s'agit de ces moments où des questions importantes pour l'avenir de la cité se décidaient devant l'Éclésiastion, cette institution emblématique – garante de la démocratie athénienne. Ainsi, la déclaration d'une guerre ou la signature d'une paix étaient débattues selon le principe de l'*iségorie*. On suppose que la construction d'une clepsydre fixe (côté nord-ouest du rocher de l'Acropole) dans la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C. a fonctionné comme un chronomètre à ces fins publiques. Dans la nouvelle phase où la démocratie athénienne était entrée après la chute de la tyrannie des Trente (403 av. J.-C.), une horloge hydraulique installée à la vue du public rappelait aussi à quel point la démocratie pouvait être vulnérable lorsque ses principes n'étaient pas respectés.

Les principes de l'*iségorie* fixaient la limite commune dans le temps à tous les orateurs, une limite qui protégeait l'État,

d'une part, de la démagogie de certains orateurs à leur profit et, d'autre part, de la dégénérescence de la démocratie en ochlocratie.

On pourrait dire que le temps limité grâce à la clepsydre était un temps qui assurait la modération (*μεσότης*), la juste mesure, pour l'État lui-même et pour ses institutions ainsi que pour tous, par le respect des lois. À travers l'usage de la clepsydre, la démocratie défendait en pratique les deux de ses principes les plus importants : l'*isēgoria* et l'*isonomia*.

Références bibliographiques

ARISTOTE (2006, dernière édition). *Constitution d'Athènes*. éd. Lgf.

BEKKERUS I. (1829). « Scholia graeca in aristophanem ». In Immanuel Bekkerus, *Aristophanis Comoediae*. Vol. II. Londres : éd. Sumptibus Whittaker, Threacher et Arnot.

CAMP J.-M. (2005). *Η αρχαία Αγορά της Αθήνας. Οι ανασκαφές στην καρδιά της κλασικής πόλης* [L'Agora antique d'Athènes. Les fouilles au cœur de la ville classique]. Athènes : Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης [Fondation éducative de Banque nationale].

GOLDEN M. (2004). *Sport in the Ancient World from A to Z*. New York - Londres : éd. Routledge.

MOUCHTOURIS A. (2014). *Temporalité et jugement social*. Paris, éd. Le Manuscrit.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ [Aristote] (2008). *Φυσικά. Βιβλία Γ' και Δ'.* *Κίνηση, Άπειρο, Κενό, Χώρος, Χρόνος*, [Physique, Livres III et IV. *Mouvement, Infini, Vide, Espace, Temps*. Athènes : Ζήτρος [Zitros].

ΗΡΟΔΟΤΟΣ [Hérodote] (2007). *Βιβλίο Ε - Τερψιχόρη* [Livre V – Terpsichore]. Athènes : Ζήτρος [Zitros].

ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ [Thucydide] (2012). *Ιστορία. Βιβλίο Β'* [Historiæi. Livre II]. Vol. II. Athènes : Πατάκης [Patakis].

ΜΑΣΤΡΑΠΑΣ Α. [Mastrapas, A.] (1999). *Μνημειακή Τοπογραφία της Αρχαίας Αθήνας* [Topographie monumentale de l'Athènes antique]. Athènes : Καρδαμίτσας [Kardamitsas].

ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ Γ. [Babiniotis, G.] (2010). *Ετυμολογικό Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* [Dictionnaire étymologique de la langue grecque moderne]. Athènes : Κέντρο Λεξικολογίας [Centre de lexicologie].

ΠΛΑΤΩΝ [Platon] (1993). *Τίμαιος* [Timée]. Athènes : Κάκτος.

Chapitre IV

Temps et don : regards croisés

Aurore MALRIAT¹

Introduction

Propriété des objets ou fruit d'une perception du sujet, la nature du temps reste à élaborer. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty résume la relation à la fois proche et complexe de l'homme au temps :

« Une fois que je suis né, le temps fuse en moi [...], il est visible en effet, que je ne suis pas l'auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur, ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalisation. ».

Au début de toute expérience, au niveau de notre existence même, le temps apparaît et disparaît, nous fuyant. En effet, le temps à la fois fuse en nous et nous fuit. Notre volonté n'a pas de prise sur le temps, on assiste au passage du temps malgré notre décision. Le temps passe irrémédiablement en

¹ Docteur en sociologie, chercheur de l'Université de Lorraine, 2L2S.

nous comme en dehors de nous. Nous sommes donc passifs face au déroulement du temps. La passivité qui a lieu dans le processus temporel fournit moult commentaires rassurants. Pour Sénèque, par exemple, le temps est un bien que la nature nous donne.

À l'inverse, le don est un bien auquel la culture nous assigne. Véritable boussole du social, le don nécessite une conscience de la collectivité. Les recherches anthropologiques révèlent qu'il est présent dans de nombreuses sociétés. Il est la matérialisation de l'esprit de la réciprocité qui s'inscrit dans un idéal de la relation d'aide. Ainsi, nous nous sommes intéressés à un type de don particulier, celui du don de sang, car la dynamique temporelle du don de sang l'inscrit dans un devenir.

De surcroît, la relation de l'homme à l'être et à son être est d'emblée une relation de l'homme au temps, comme le rappelle Antigone Mouchtouris dans *Temporalité et jugement social* (Mouchtouris 2014) :

« Les actions humaines et le jugement sont toujours temporalisés : jugement sur soi, sur l'autre, sur la société, sur les normes, sur le passé, sur le possible de l'action future et, en retour, jugement sur soi : des autres, de la norme et du corps social ou même, et de manière fortement émergente de nos jours, des groupes sociaux particuliers. Et ce jugement contribue lui-même à la temporalisation du vécu de l'homme. »²

Le don est un moment où l'individu est invité à perpétuer son jugement.

Notre enquête³ qui portait sur un type de don bien particulier, celui du don de sang, a révélé l'importance de la prise en compte des notions de temps et d'espace dans la compréhension de la pratique du don corporel. Grâce aux collectes de dons de sang, les individus peuvent donner leur

2 MOUCHTOURIS A. (2014). *La temporalité et le jugement social*. Paris, éd. Le Manuscrit, p. 56.

3 Recherche de doctorat effectuée entre 2018 et 2021.

produit sanguin et un peu de leur temps. Le don de sang nécessite un lieu dédié, un personnel formé au prélèvement de produits sanguins, et des espaces organisés. Cependant, l'espace nécessaire à la collecte de don se module selon les besoins, mais le temps ne peut être dominé. Nous allons nous livrer dans ce qui suit à une comparaison entre l'expérience du temps et l'expérience du don. Le temps et le don, tous deux invisibles, sont des notions mystérieuses relevant d'une expérience ontologique.

Peu de recherches en sciences humaines et sociales ont été menées exclusivement autour de la question du don de sang. Longtemps rattachée à la médecine, l'histoire du don du sang et de la transfusion sanguine était une histoire sans acteurs. Pratiquer un déplacement de regard permet aujourd'hui de percevoir le don de sang et les pratiques transfusionnelles sous un angle plus contemporain. Le don de sang est un acte individuel effectué dans l'intérêt collectif, l'ensemble de la société peut potentiellement participer à l'acte social de don de sang.

Nous allons discuter dans une première partie des rapports entre don et temps afin de mettre en lumière les ressemblances frappantes qui existent entre les deux concepts puis nous montrerons que l'engagement contenu dans le don permet de se projeter dans le devenir. Enfin, nous traiterons des collectes de don et montrerons qu'elles sont un exemple paradigmatique de l'accélération du temps.

Don et temps

Pour le sens commun, donner : c'est mettre en la possession ou à la disposition de quelqu'un. Le don est le transfert d'un bien ou d'un service à autrui, qui se distingue de la vente, en ce qu'il est sans contrepartie. Les donateurs sont ainsi mus par la valeur liberté. Par ailleurs, le don exprime à la fois des valeurs de partage, de solidarité, de générosité et une violence par une volonté d'éloignement, une forme de subordination,

voire de négation de l'autre. Le don et l'échange marchand ont longtemps été l'apanage des sciences économiques. Seule la vision utilitariste de l'échange gratuit était prise en compte. Les études anthropologiques (Marcel Mauss, Pierre Bourdieu, Alain Caillé) ont montré que le don est aussi culturel et le contexte social peut influencer sur la manière de le pratiquer. Mauss et Bourdieu ont étudié la fonction sociale du don dans les sociétés agonistiques prouvant que l'échange d'objets est un moyen de création de liens durables.

Cependant, donner son sang, un produit de son corps, ne contribue pas à créer une relation économique durable. Le don du corps ne saurait être réduit à une vision utilitariste à l'instar du don d'objets. Il y a une double dimension dans cet acte de don, où visible et invisible se mêlent. Les donateurs donnent un produit palpable, leur sang, mais ils donnent aussi de leur temps, car le don n'est pas instantané. Ces deux dons s'entremêlent afin de matérialiser leur envie de participer à une cause collective.

Dès lors que le temps s'occupe de choses qui ne sont pas fonction de nous, on peut souscrire à ce qu'en dit Marc Aurèle :

« Il faut passer cet infime moment de la durée conformément à la nature, finir avec sérénité, comme une olive parvenue à maturité, qui tomberait en bénissant la terre qui l'a portée, et en rendant grâce à l'arbre qui l'a produite. »⁴.

Quoi que nous fassions, le temps semble fuser en nous, nous y assistons de manière passive et nous devons nous incliner face à la durée. Or la durée prend deux sens selon d'où on la contemple : il y a ce qui dure temporellement et ce qui est fait pour durer, ce qui entretient et pérennise. Il s'avère que c'est ce deuxième sens que revêt l'acte de donner : on donne pour qu'un receveur dure. Cette alternance entre les ravages du temps et l'objection que l'on peut faire vis-à-vis de ce constat est significative de la relation de l'homme

4 Marc Aurèle, *Les pensées pour moi-même*, livre IV, 48, p.76

au temps : le temps fuse en lui tout à la fois qu'il cherche à le dominer. Cette tension de et contre l'inéluctable se retrouve aussi dans le don où on lutte pour la survie.

Sommes-nous néanmoins uniquement passifs face au temps ? Notre expérience du temps est passive et cependant nous ne sommes pas autre part quand nous durons. Nous ne sommes pas étrangers à ce qui survient. Le temps est porteur du mystère selon lequel le temps ne représente pas une portion indépendante et sous-jacente qui déterminerait notre expérience. Comme l'affirme Merleau-Ponty : « *ce jaillissement du temps n'est pas un simple fait que je subis, je peux trouver en lui un recours contre lui-même, comme il arrive dans une décision qui m'engage.* ».

Le temps est donc ambivalent : d'un côté il est fonction de nous, d'un autre côté il n'est pas fonction de nous. Nous ne pouvons ni prétendre que nous possédons et maîtrisons le temps, ni non plus affirmer que nous sommes passifs devant le temps. Il en va de même avec le don : nous ne pouvons ni dire qu'il est entièrement passif sinon il n'existerait pas même de don ni dire que nous le maîtrisons. L'expérience du don est marquée par une certaine passivité. En effet, lors du prélèvement de produits sanguins, le donneur est passif. Cette passivité est même obligatoire pour que l'infirmier lui prélève son sang.

Il est temps de nous poser la question suivante : qu'est-ce qui unit le temps et le don ? Nous avançons que c'est la conscience. D'après Alexander Schnell :

« C'est l'une des découvertes fondamentales de la phénoménologie husserlienne du temps, que le temps n'est pas simplement un objet de la conscience, parmi les autres, mais que la conscience est elle-même intrinsèquement structurée de façon temporelle ».⁵

Si le temps était un phénomène, il pourrait tout à la fois affecter autant les objets que le sujet et alors on tomberait

5 SCHNELL A. (2016). *Les méditations cartésiennes de Husserl*. Paris, éd. Vrin, p. 23.

dans l'aporie entre le réalisme et l'idéalisme. C'est pourquoi nous voulons parler de conscience nouménale pour qualifier le temps. Or, ce qui meut le donneur dans son acte de donner, c'est une certaine conscience morale. Il apparaît que la conscience morale est ce qui qualifie le don.

L'engagement, un pouvoir qui s'inscrit dans le temps

L'engagement induit les conduites sociales à partir desquelles s'inscrivent trois notions : l'implication, la responsabilité, et le devenir. L'implication questionne le commun, le rapport à nos semblables et leur bien-être. La responsabilité de nos actes qui s'attribue à une volonté est déterminée en fonction des idéaux. On s'engage par rapport à un pouvoir d'anticipation, de projection dans l'avenir. L'avenir demeure incertain, c'est pourquoi il nécessite une planification et un engagement. Cette planification et cette demande d'engagement sont généralement portées par une institution.

La dynamique de l'engagement et de la structure du temps est un élément constituant de l'engagement. Le don a une fonction médiatrice du présent vers le futur dont le projet d'implication inscrit la question de l'éthique. Or, le jugement moral est inséparable de la volonté. En l'occurrence dans le don, il s'agit d'un engagement unilatéral dans une dynamique de la volonté et l'engagement est un temps unificateur du présent et du futur. Les conduites réciproques s'inscrivent dans une dynamique temporelle du devenir à travers une forme d'engagement. Grâce à cette mise en place de la relation d'aide, l'individu donneur rompt avec l'imparable de la perte, de la privation pour une personne en donnant à l'autre la possibilité de vivre un devenir. On s'engage pour maintenir la vie d'autrui. La vie est le symbole phare recherché. Il apparaît que l'unité de la vie est le temps. Alors que pour Aristote, l'unité de la vie était l'âme et qu'à partir XIX^e siècle jusqu'à nos jours, l'unité de la vie est la cellule, nous pouvons

affirmer que l'unité de la vie est le temps, par l'engagement pour la vie qui s'inscrit dans le temps. Avec le don de sang, il y a une concomitance entre la matérialisation du don à travers le sang et l'impossibilité du don à reconnaître son devenir (l'anonymat empêchant le donneur de connaître le devenir de son don).

En effet, l'être moral se situe dans le temps, car le choix moral se fonde sur une certaine maîtrise du temps. Entre le jugement moral et l'action morale, il y a un temps qui s'écoule. Le jugement précède l'action. La morale implique le temps, un lien étroit existe entre l'expérience morale et le sens du temps (Levy-Valensi 1968)⁶. En effet, comme le souligne François Chenet : « La vie morale est vécue, à tous les niveaux de conscience, comme un corps à corps avec le temps. » (Chenet 2018)⁷ Ce « corps à corps » est particulièrement vrai pour la pratique du don de sang. En effet, le donneur donne son sang à travers son corps et la poche de sang est délivrée au receveur également à travers son corps. Le prélèvement est au donneur ce que la transfusion est au receveur. Ainsi peut-on parler de corps à corps. Mais ce corps à corps est aussi symbolique puisqu'il met en lumière la relation entre la morale et le devenir. Les donneurs décident à un temps T de mettre en commun leurs ressources personnelles, leur sang, dans le but moral d'assurer une autosuffisance en produits sanguins sur tout le territoire français (car seul le don est possible en France⁸). Le devoir les anime, « ils doivent faire la bonne chose⁹ » et la « bonne chose à faire » est de mettre

6 LEVY-VALENSI E. A. (1968). *Le temps dans la vie morale*. Paris, éd. Vrin, p. 23.

7 CHENET F. (2018). *Le temps*. Paris, éd. Armand Colin, p 166.

8 La loi du 21 juillet 1952 fixe le cadre légal de la pratique transfusionnelle. Elle pose explicitement les principes de l'organisation française : bénévolat, anonymat et absence de profit (le volontariat sera ajouté plus tard).

9 Phrases très souvent répétées par les donneurs lors des entretiens.

en commun les ressources, car ils perçoivent la nécessité de faire entrer cette pratique dans leurs habitudes de vie. Ainsi les valeurs du don de sang se trouvent au principe d'une inspiration régulatrice des conduites des donneurs pouvant s'exprimer sous la forme de style de vie et d'habitudes.

De plus, le soin, le souci de l'autre au sens du *care*¹⁰ sont au cœur de l'acte de donner son sang. Le *care* présente deux aspects conjoints : le don d'un côté et le temps de l'autre. Le donneur par son acte de don fournit un devenir en puissance. En effet, la poche de sang représente un soin pour un potentiel receveur. Le don apparaît en entrée et le temps, par le devenir de la société, apparaît en sortie. Il y a une relation entre le don qui représente un *care* en puissance et le devenir de la poche de sang. Le devenir du sang est présent dans l'imaginaire des donneurs. Ils ont véritablement un « malade imaginaire » en attente de produits sanguins qui pourrait ne pas avoir de futur sans ce produit, cela signifie que les donneurs ont un imaginaire temporel ou du moins affublé d'une certaine temporalité.

Il existe alors une relation entre le devoir et le devenir, la morale et le temps. L'expérience morale est conditionnée par de grandes notions morales comme l'intention, le devoir ou l'obligation. Au travers de l'expérience vécue de la pratique sociale du don de sang, l'individu oriente ses actions vers une conscience de transformer le monde selon des valeurs de Bien. L'impératif catégorique de Kant « *Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en une loi universelle* » (Kant 1997)¹¹, très présent dans le discours

10 La naissance de la notion de *care* est datée avec l'ouvrage de Carol Gulligan, *a different voice*, publié en 1982 (mais traduit en français seulement en 2008).

Care : soin, sollicitude, prendre soin c'est-à-dire souci de l'autre au sens large, s'occuper de, proximité, se sentir concerné.

11 KANT E. (1997). *Critique de la raison pure*. Paris, éd. Aubier, p. 12.

des donneurs de sang, évoque la possibilité d'une morale transcendante où temps et Bien se font écho.

L'institution aux prises avec l'accélération du temps

Depuis le début du ^{xxi}^e siècle, une accélération du temps est exposée par Harmut Rosa et Reinhart Koselleck. Les collectes de dons de sang n'échapperaient peut-être pas à cette explication du temps social en perpétuel mouvement.

Il existe une dualité entre le temps physique et le temps social qui se traduit par un décrochage des rythmes biologiques. Alors que le temps physique était marqué par les cycles des saisons et le temps sacré par les cycles cérémoniels, le temps social admettait le temps linéaire. Le monde moderne se sépara de l'espace et du temps sacré. Alors que l'intérêt financier est fonction du temps économique, le don sans contrepartie est fonction du temps social. Le temps social se distingue du temps physique en ce que les humains participent à ce temps, l'organisent, le gèrent. Le temps quitta son enracinement rythmique naturel et se transforma en un temps standardisé et abstrait. À cause de l'éclairage artificiel, le temps de la ville est complètement distinct de la vie naturelle. Selon François Chenet, on assiste à la naissance d'un temps-artéfact qui impose un rythme de vie plus rapide et non naturel aux individus.

La collecte de dons est un acteur qui a un espace et un temps à part entière dans le système de collecte de don de sang. Elle est l'entité pour laquelle tout le monde se « plie en quatre ». En effet, au centre des préoccupations, elle rassemble pour une même cause, mais aussi elle contraint. Elle a des règles explicites, celles de l'EFS, à respecter, et implicites, afin de maintenir un bon fonctionnement social. Pour elle, on s'adapte, on se saisit de son espace pour qu'il convienne au mieux. L'équipe de l'Établissement Français du Sang joue un rôle important dans la gestion du temps et de

l'espace de collecte et qu'au moment où il arrive, on doit accueillir tous les donneurs pendant le temps imparti.

En plus de l'espace organisationnel, le temps est une donnée compliquée à maîtriser dans le système social du don de sang. Plusieurs temporalités coexistent lors d'une collecte de dons de sang. Celle du don, d'un temps relativement court, celle de l'expérience sociale du don où chacun prend le temps de se saluer, d'interagir avec les autres et celle de l'équipe de collecte qui a un temps imparti pour collecter les dons. Les acteurs agissent en fonction de ce temps social imparti. Des horaires de début et de fin de collecte sont communiqués aux donneurs, et doivent être respectés. Grâce à l'organisation de collectes de dons, les acteurs du don de sang bénéficient d'un espace-temps, d'une parenthèse temporelle (Mouchtouris, 2014), dédiée entièrement au don de sang.

L'EFS s'efforce de mettre en adéquation le temps institutionnel avec le temps social. Cependant, il ne maîtrise pas le temps du donneur. Par exemple, lors des deux périodes de confinements de 2020, il y a eu un effet tout à fait inattendu. Les donneurs se sont présentés aux collectes de sang, de manière tout à fait massive. Les équipes ont dû faire face à un afflux exceptionnel de donneurs. Les donneurs qui étaient confinés, qui avaient du temps libre et qui étaient en bonne santé, se sont présentés en collecte de sang. Ils avaient la « capacité à », et à la fois étaient « maître de ». Libéré de contraintes et de l'agenda de leurs entreprises respectives, le donneur profite de son temps (libre) pour faire un don. Ordinairement, on donne son sang en fonction de son temps libre, et en dehors des temps de présence qu'il doit à son entreprise, notre exemple illustre que l'EFS a bénéficié de l'arrêt de la concurrence entre le temps que les individus doivent à leur entreprise et le temps du don.

L'EFS, en tant qu'institution qui régit le don de sang, est aux prises avec l'accélération du temps des individus du XXI^e siècle. Le don de sang en tant qu'institution, représentée

par l'EFS, offre un environnement spatio-temporel au sein duquel les acteurs du don de sang peuvent interagir, ainsi une situation propice à la formation de liens sociaux est créée. L'antique conception stoïcienne impose une vision de l'humanité : les hommes sont poussés à s'assembler à leurs semblables. Nous voyons, dans la pratique du don de sang, un moyen symbolique de créer un lien avec les autres et de marquer son engagement envers ses semblables, si et seulement si, le temps nous en est donné.

Conclusion

Le don de sang repose sur la générosité des donneurs. La notion de générosité, qui a été étudiée par la philosophie morale, exprime une attitude de vie au Moyen Âge, elle est une idée chevaleresque qui a été définie comme une idéalité propre et le don comme une matérialité, c'était une vertu morale qui était opposée à l'intérêt. Le don est un acte par excellence désintéressé et contre l'esprit de la concurrence et du marché. La générosité obéit à une dyade entre l'individu et le collectif. Si le don avec le contre-don s'inscrit dans une logique économique et temporelle, ce n'est pas le cas pour la générosité. Nous pensons que la pratique du don de sang relève plus d'une pratique de générosité, en tant qu'attitude, plutôt qu'une pratique d'altruisme à l'instar du don économique.

Les théories de la solidarité mettent en avant la fragilisation du lien social à cause du processus d'individuation et de l'accélération du temps en cours dans nos sociétés occidentales. Les individus qui ont appris à se définir par eux-mêmes préfèrent une forme d'expression individuelle de leur solidarité. Cependant, nos travaux révèlent que la pratique du don de sang permettrait une meilleure cohésion sociale. En effet, les collectes de sang sont perçues comme un moyen de recréer des liens sociaux en s'appropriant non pas l'espace

public, mais le temps public lors des collectes de produits sanguins. De plus, les collectes de dons permettent aux individus d'exprimer dans un temps relativement court leur envie de participer à la collectivité. Ainsi, le temps est ce qui structure la cohésion sociale. La mutualisation dans l'invisible de liens sociaux favorise le vivre-ensemble. Au travers d'une relation entre les donateurs et les salariés EFS, une chaîne de solidarité se crée grâce à un partage de valeurs. Ils savent sans se le dire qu'ils partagent les mêmes valeurs, respectent les mêmes codes moraux, et une envie de participer au bien-être collectif.

Dans l'histoire de la médecine, le don d'organes et le don de sang sont tout à fait récents et suscitent de nouvelles pratiques qui impliquent immédiatement la volonté humaine. Il n'y a pas représentation culturelle, car sur ce don se greffe la volonté de l'être humain de dépasser le présent. C'est une nécessité qui répond à un besoin vital qui directement touche la sensation de la survie. C'est pour cela que le rapport entre devoir et volonté se rapproche dans notre réflexion plutôt qu'entre devoir et nécessité. Ce rapprochement entre ces deux notions traduit une conduite sociale qui se situe « entre le cœur et la raison ». Comme on l'a montré dans ce chapitre sur le don de sang et le temps, on assiste à la nécessité d'une action et il apparaît qu'il y a un itinéraire invisible du don entre celui qui veut et peut donner et l'autre qui en a besoin, pour qui est nécessaire de recevoir le don, c'est un itinéraire fondamentalement temporel.

Références bibliographiques

CAILLE A. (2014). *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, éd. Le bord de l'eau.

CHARBONNEAU J., TRAN N. (dir.) (2012). *Les enjeux du don de sang dans le monde : entre altruisme et solidarités, universalisme et gestion des risques*. Rennes : éd. Presses de l'EHESP.

- CHENET F. (2018). *Le temps*. Paris, éd. Armand Colin.
- DELEUZE G. (1993). *Le devenir autre*. Paris, éd. Minuit.
- GRIMALDI N. (1983). *Ontologie du temps*. Paris, éd. Puf.
- KANT E. (1997). *Critique de la raison pure*. Paris, éd. Aubier.
- LEVY-VALENSI E. A. (1968). *Le temps dans la vie morale*. Paris, éd. Vrin.
- MOUCHTOURIS A. (2014). *La temporalité et le jugement social*. Paris, éd. Le Manuscrit.
- ROSA H. (2010). *Accélération : une critique sociale du temps*. Paris, éd. La Découverte.
- SCHNELL A. (2016). *Les méditations cartésiennes de Husserl*. Paris, éd. Vrin.
- VIEILLARD-BARON J.-L. (1978). *Le temps, Platon, Hegel, Heidegger*. Paris, éd. Vrin.

Chapitre V

Penser le temps selon Gilles Deleuze

Stavroula BELLOS¹

L'énoncé est succinct, mais la notion de temps reste un sujet privilégié de la réflexion. Particulièrement récurrent dans la littérature et la poésie, romans et poèmes de toutes sortes décrivent la condition humaine prise dans la passe du temps.

La conscience d'un vécu, d'un mode de vie, la nostalgie, ou l'impuissance, sont autant de processus multiples de création pour l'intelligence humaine. Parmi les contenus, les plus anciens encore transmis à la connaissance actuelle, des récits comme l'Iliade et l'Odyssée peuvent constituer des ressources comme des références étymologiques, littéraires et lexicales pour penser le temps dans l'histoire. L'Iliade conceptualise un lieu et des actions. L'Odyssée, du nom du personnage principal de l'histoire, relate des actions d'un être humain confronté au temps dans ses actions. Il reconstitue les traces anciennes d'actions humaines relatées, commentées, voire déformées, à la lumière de leurs contemporains. La

1 Anthropologue spécialiste de Gilles Deleuze.

valeur représentative et étymologique du terme odyssee est étendue à un sens commun dans son usage actuel. Cela dénote de la portée anthropologique de ce contenu comme récit. Le langage temporelise l'espace dans une synchronie et une diachronie. La langue se constitue ainsi en plusieurs niveaux de composition des représentations symboliques, imaginaires et matérielles. Les repères du temps sont intégrés dans l'espace. Il y a alors une relation de la représentation du temps et des lieux qui génère des fonctions sociales. L'observation de ces phénomènes construit une mémoire contextualisée et une étymologie actualisée.

Le philosophe G. Deleuze s'appuie sur cette phénoménologie. Il situe le discours dans une visibilité temporelle et spatiale : la *coordonnée socio-historique* (Deleuze 1986)². L'accent est mis sur les aspects social et historique incontournables pour construire les outils de la réflexion : *le temps de la pensée (Ibid.)*³. Dans cette logique, l'analyse sociale de la notion de temps s'effectue dans une relation à l'espace, à un lieu donné. La topologie constitue le cadre objectif de la matérialité des phénomènes dans un contexte défini. Des apports méthodologiques importants s'inscrivent dans des problématiques qui relèvent du domaine de la sociologie de la connaissance (Morin 1993)⁴. Le temps comme une durée socio-contextuelle a été défini, notamment par différents chercheurs⁵ et sociologues⁶ comme E. Durkheim et H. Bergson. La méthode d'évaluation des enquêtes

2 La Voix de Gilles Deleuze en ligne, cours 1 sur M. Foucault le pouvoir et le savoir 7 janvier 1986.

3 *Op. Cit.*

4 MORIN E. (2015). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris : éd. Seuil.

5 BERGSON H., (2009), *Durée et simultanéité : à propos de la théorie d'Einstein*, Henri Ed. Paris, PUF.

6 Durkheim E. (2013), *Les règles de la méthode sociologique*, introduction de François Dubet, Paris, PUF.

sociologiques conditionne la compréhension des changements et des mutations sociales. Cela s'est avéré fondamental concernant l'analyse des histoires de vie. Dans cette mesure, les recherches en sciences sociales et plus spécifiquement la sociologie ont saisi la notion de temps imbriquée dans le fonctionnement social. Il s'agit de comprendre le champ historique comme un temps composite d'une multitude de corpus. La fonction du chercheur, dans la prolongation d'une réflexion de redéfinition du temps, induit des approches de terrain et des démarches méthodologiques diversifiées. En effet, dans les recherches de terrain en sociologie, le temps comme notion, se présente comme élément variable spécifique et déterminé.

L'imaginaire comme contexte historique alimente la pensée. Il se compose des représentations et des valeurs symboliques. La trame de l'analyse intègre les manifestations de la conscience. La nature humaine confrontée aux pratiques que nécessite ou impose l'environnement. Dans cette logique le rôle du chercheur est primordial. Une certaine forme de compréhension du mode de vie et du rapport à la réalité est ainsi mise en avant. La conscience d'un *biotope* en transformation est constituée. Le fonctionnement des mutations se forme dans la coordination conjoncturelle. Un mouvement d'interactivité entre subjectivité et objectivité se joue. Le temps se matérialise en nécessité. Le temps dans son assertion générale se définit par des catégories et des références qui définissent une unité de mesure. Cette vision du monde qui passe par la mesure induit la notion de relativité. Il y a ainsi un processus de contextualisation phénoménologique. Cependant, il s'agit alors d'un indicateur relatif et objectif à la fois. Il est un élément organisateur de la société dans une perception globale de cette sphère. À la mesure d'une loi, le temps objectif matériel impulse un rythme, vitesse, lenteur, accélération dans la société : un temps social. Les concepts utilisés dans le développement

des techniques et des nouvelles technologies s'agencent dans le système économique et politique, institué, selon des durées déterminées. Ces coordonnées évaluées selon leur vitesse et leur lenteur participent alors du développement des nouvelles technologies. La technique et le temps sont intégrés dans le mode de production économique. Cela fonctionne comme une méthodologie afin d'alimenter les mises en pratique des savoirs par des applications technologiques.

Un temps matérialisé construit alors des rapports économiques dans la société. L'organisation socio-économique de la société entretient et reproduit des temporalités et des lieux dans une finalité productive. Le développement des moyens virtuels grâce aux nouvelles technologies s'étend à tous les niveaux de la société. Cette évolution conditionne également les méthodes de production. L'accélération et la réduction du mouvement du processus de production sont recherchées dans l'application des nouvelles technologies. Dans les diverses visibilités du fonctionnement social, la temporalité est un cadre dont la perception théorique reste un mouvement linéaire, mais qui tend à diminuer grâce à l'usage du numérique. Il est plutôt question d'éléments composites qui sont en relation dans un espace-temps. Tout comme pour l'archéologie, il existe plusieurs niveaux qui sont en présence au même moment dans le sol, et le sous-sol. Un amalgame hétéroclite, au prime abord, mais l'analyse scientifique organise l'ordre de la compréhension. Les ressources du savoir sont sollicitées. La démarche épistémologique et phénoménologique se situe comme un fondement de la philosophie de G. Deleuze. La notion de *formation historique* (Deleuze 1986)⁷ est un élément archéologique constitué de sous-ensembles matériels, de *strates* (*Ibid.*)⁸. Ce terme est spécifique de l'analyse sociale et politique. Il décrit les différents modes de fonctionnement

7 *Op. Cit.*

8 *Op. Cit.*

de l'organisation sociale. G. Deleuze développe plus particulièrement cette perspective, dans les lignes extraites de son cours cité ci-dessous :

« Ces formations stratifiées se présentent comment? Elles se présentent comme de véritables couches sédimentaires. Couches de quoi? Couches de voir et de parler. Les paroles s'entassent, les visibilités s'entassent. Des couches de voir et de parler » (*Ibid.*)⁹.

Des ensembles de discours relatifs aux répartitions de temps représentent des segments matériels, ils organisent la mémoire et la perception de l'histoire. Il s'agit de comprendre les durées et les régulations des emplois du temps qui régissent l'ensemble des sphères de la société. Les quantités de temps réparties sont comme une attribution spécifique pour chaque individu. Cela compose et recompose une logique personnelle, à chaque fois. Le temps dans sa composition avec le réel du quotidien fait fonction de limite. Le marquage peut se faire à partir du mouvement qui tend d'un point vers un autre. La technique est importante dans la réduction de l'intervalle entre ces deux points qui correspondent à une durée. Cela constitue la concrétisation de la fabrication d'objets réels et virtuels. Le temps découpé peut trouver des correspondances dans un moment qui peut être saisi par l'image (Deleuze 1981)¹⁰. Il est également mouvement et devient mode, intentionnalité ou/et affect (Deleuze 1980)¹¹. La technique s'inscrit comme une mémorisation matérielle de ce temps technologique. Le temps est une subjectivité immédiate qui se formule comme méthode et savoir-faire. Ces répartitions coexistent dans la société. Elles contribuent à la comptabilisation au niveau de l'état de ce qui est défini comme la production nationale. De cette manière, le temps

9 *Op. Cit.*

10 La voix de Gilles Deleuze en ligne, Cours du 10 novembre 1981- 2 cours sur le cinéma.

11 La voix de Gilles Deleuze en ligne Cours du 27 mai 1980 – 3 cours son ouvrage l'Anti-Œdipe.

participe d'une matérialisation productive. Les objets constituent la finalité de ce mouvement. À partir des énoncés discursifs de la connaissance, le savoir n'est pas déconstruit, mais analysé. Il est possible alors de poser la question de l'émancipation. Cela tend vers l'ouverture d'une critique du pouvoir. La position critique est fondamentale.

Une lenteur et une vitesse de la pensée se constituent la composition plurielle du phénomène de la réflexion philosophique :

« Une idée philosophique, il me semble, c'est toujours une idée à niveau et à palier. C'est comme une idée qui a ses projections. Je veux dire, elle a plusieurs niveaux d'expression, de manifestations. Elle a une épaisseur. » (Deleuze 1981)¹²

Il s'agit de saisir la dimension d'ouverture de la notion de temps à la création de concepts. En effet, les termes de niveaux et de paliers posent la complexité de la pensée scientifique et philosophique de G. Deleuze. Les outils conceptuels des penseurs et des philosophes permettent l'évaluation technologique en relation avec la logique d'abstraction. Les espaces numériques écrivent la réalité des activités humaines qui sont directement associées au mode de production économique et au mode de vie. Le temps a un sens dans les répartitions et les attributions des activités humaines exercées de manière collective. La puissance se traduit en pouvoir qui instaure des appareils et se compose dans les proportions du collectif. Les activités humaines socio-économiques qu'elles se développent en numérique ou dans des pratiques plus traditionnelles, sont assujetties à l'organisation politique d'un système hiérarchisé. Les répartitions s'accompagnent de contraintes qui s'exercent en lieu et en espace, comme dans les prisons, par exemple. Les changements produits par les technologiques numériques sont fonctionnelle puisque l'organisation politico-économique demeure la même. La consommation est au centre du système économique. Cela

12 *Op. Cit.*

entretient les répartitions actuelles des activités sociales et économiques. La fonction du temps acquiert toute sa signification dans le fonctionnement politique et économique de la société.

G. Deleuze prend le soin de développer sur ce thème les réflexions de M. Foucault (Deleuze 1986)¹³ sur les appareils de pouvoir. Ses propositions d'analyse concernent les phénomènes sociaux dans la complexité de la mémoire constituée et de l'histoire qui les composent. G. Deleuze explique la dimension dans laquelle se forme chaque élément historique et social, en l'expliquant par une référence à l'ouvrage de M. Foucault, *l'Archéologie du Savoir* (Foucault 1969)¹⁴. La compréhension du temps est une relation avec tout un ensemble de processus qui s'affectent d'une certaine manière, les uns, les autres. En effet, M. Foucault comme G. Deleuze explicite la trame du temps. Ainsi, G. Deleuze s'inscrit dans la même continuité, il décrit des ensembles temporels qui correspondent à des moments historiques déterminés. Il ne s'agit pas d'éléments juxtaposés qui déterminent une ligne chronologique, mais un contexte socio-politique.

13 *Op. Cit.*

14 FOUCAULT M. (1969). *Archéologie du savoir*. Paris, éd. Gallimard.

Références bibliographiques

ARENDE H. (2012). *Humaine condition*. Trad. RAYNAUD Ph. Paris, éd. Gallimard.

ARISTOTE (1986). *Physique*, Tome second, (V-VIII), texte établi et trad. par CARTERON H., 5ème tirage. Paris, éd. Les Belles lettres.

ARISTOTE (2014). *Éthique à Nicomaque*. Livre Z (VI); nouvelle traduction du grec, présentation et notes d'ARJAKOVSKY Ph. Paris, éd. Flammarion.

BERGSON H. (2012). *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris, éd. Flammarion.

DELEUZE G. (1975). *Un Nouvel archiviste*. Montpellier : éd. Fata Morgana.

DELEUZE G. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, éd. Minuit.

DELEUZE G. (1983). *L'Image Mouvement*. Paris, éd. Minuit.

DELEUZE G. (1985). *L'Image Temps*. Paris, éd. Minuit.

DELEUZE G. (1985). *Différence et répétition*. Paris, éd. Presses Universitaires de France.

LAËRCE D. (1840). *Les vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité*. Vol.1 & 2. Paris, Lefèvre.

FOUCAULT M. (1975). *Les Mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris, éd. Gallimard.

FOUCAULT M. (1969). *Archéologie du savoir*. Paris, éd. Gallimard.

FOUCAULT M. (1975). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris, éd. Gallimard.

HUSSERL E. (2000). *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*. Traduit de l'allemand par Lowit A. Paris, éd. Presses universitaires de France.

MACHIAVEL N., (2015). *Le Prince, Premiers écrits politiques*. Traduction de l'italien et édition critique bilingue par Bec Ch. Paris éd. Classiques Garnier.

MAUSS M. (2007). *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Préface de Weber F. Paris, éd. PUF, Quadrige.

MORIN E. (2015). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris, éd. Seuil.

MORIN E. (1993). *La méthode : anthropologie de la connaissance, La connaissance de la connaissance*. Paris, éd. Le Seuil.

SCHUTZ A. (1998). *Éléments de sociologie phénoménologique*. Introd. et trad. par Blin Th. ; préf. de Maffesoli M. Paris, éd. l'Harmattan.

Index

Cours de G. Deleuze :

<http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>, La voix de Gilles Deleuze en ligne.

Cours1 sur M. Foucault du 22 octobre 1985.

Cours 1 sur M. Foucault le pouvoir et le savoir
7 janvier 1986.

Cours 2 sur M. Foucault et le pouvoir 7 janvier 1986.

Cours 3 sur M. Foucault et le pouvoir 7 janvier 1986.

Cours 3 du 27 mai 1980 – 3 cours son ouvrage l'Anti-Œdipe.

Cours 1 sur Spinoza du 2 décembre 1980.

Cours 1 sur Spinoza 9 décembre 1980-1.

Cours 1 Spinoza 10 mars 1981.

Cours 1sur le cinéma du 10 novembre 1981.

Cours 2 sur le cinéma du 10 novembre 1981.

Chapitre VI

Les enfants de Prométhée et la dictature de l'urgence

Marie-Line BRETIN¹

Les sociologues et les psychologues sonnent l'alarme : la relation humaine est entrée, depuis le tout début du XXI^e siècle, dans une ère où le temps est vécu comme une denrée rare, au point qu'il ne semble plus possible de donner « du temps au temps » afin de poser correctement ce qui est à vivre dans la relation humaine, aussi bien dans la vie privée, que dans la vie professionnelle. La multiplication des obligations journalières dans un monde où la concurrence économique, culturelle, sportive, sexuelle et affective n'a jamais été aussi rude détermine de nouvelles formes de souffrances comme le rappelle Antigone Mouchtouris dans *Stress et Temporalité* (Mouchtouris 2015)².

1 Agrégée de philosophie.

2 MOUCHTOURIS A., LAMBERT O. (2015). *Stress et temporalité. Du travail à la performance sportive*. Paris, éd. Le Manuscrit.

Sauf à créer de nouveaux et alternatifs modes de production comme ceux des *fablabs*, ces « tiers-lieux » où les objets se conçoivent pièce par pièce dans une convivialité et une entraide en réaction contre la concurrence et les pratiques actuelles du travail – mais au prix d’une participation réduite à la consommation – il est quasi impossible désormais d’exercer son métier sans subir les contraintes de l’urgence et cette tyrannie de l’immédiateté qui, du monde de l’entreprise et de la production, se sont diffusées dans celui des services et jusque dans les administrations qu’on aurait pu penser les plus à l’abri comme, en France, est sensée l’être l’Éducation nationale, et qui ne le sont plus (Berrebi-Hoffmann, Bureau et al. 2018)³.

Un certain nombre de caractéristiques se recoupe d’étude en étude sur la question, dont voici, peut-être, les plus marquantes : à l’*obsolescence programmée des produits du travail* s’adjoint désormais une *obsolescence de plus en plus rapide de tout apprentissage et de tout acquis* (Aubert 2003, p. 80)⁴ ainsi qu’une *augmentation de la mutabilité*, ce qui se traduit par la disparition de l’emploi à vie et par le fait qu’on ne peut guère désormais profiter d’une expérience professionnelle et du confort qu’apportent l’adaptation et l’habitude; la *généralisation de l’éphémère* et le stress qu’il implique (Mouchtouris, Lambert 2015, pp. 28-30)⁵; la *multiplication des tâches* qui tendent à diluer les identités professionnelles – l’enseignant par exemple doit, sans aucune formation adéquate, se substituer aux conseillers d’orientation qui sont en nombre insuffisant pour organiser les réformes successives accompagnant les bacheliers dans l’enseignement supérieur –; la *contraction du temps* – il faut faire, en moins de temps qu’avant, les mêmes

3 BERREBI-HOFFMANN I., BUREAU M.-Ch., LALLEMANT M. (2018). *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social*. Paris, éd. Seuil.

4 AUBERT N. (2003). *Le culte de l’urgence. La société malade du temps*. Paris, éd. Flammarion.

5 *Op. Cit.*

tâches, tout comme être immédiatement opérationnel – ; *l'obligation de performance poussée jusqu'à une excellence* d'autant plus oppressive qu'elle ne cesse d'être mesurée : « plus l'évaluation chronométrique des tâches a été utilisée, plus le stress augmente » remarque Antigone Mouchtouris (*Ibid.*, p. 34) ; *la perte du lien social* – « on n'a plus le temps d'écouter, de discuter, d'échanger, de parler » (Aubert 2003, p. 89)⁶ – ; *l'envahissement de la vie privée par le travail* du fait en particulier des nouveaux moyens de communication dans l'immédiateté : portable et email, mais aussi du fait de nouveaux moyens de traçage ; *l'impatience des partenaires économiques et sociaux* – c'est l'émergence de « l'homme -instant », cet « individu dominé par le besoin de satisfaction immédiate, intolérant à la frustration, exigeant tout et tout de suite » (*Ibid.*, p. 261) – et dont Carl Honoré décrit la généralisation : « *le plus petit contretemps, le plus léger délai, la plus légère bouffée de lenteur peut désormais provoquer une colère noire chez des gens tout à fait ordinaires* » (Honoré 2013, p. 19)⁷.

Cette accélération n'est pas seulement le fait des relations commerciales, sociales et professionnelles. C'est, comme l'affirme Hartmut Rosa, un phénomène global qui touche la vie des individus dans leur ensemble, car l'être humain a désormais des ambitions de réalisation d'ordre privé qui s'adjoignent à celles qui sont d'ordre professionnel, des ambitions qu'il ignorait avant la fin du xx^e siècle. À *l'homme-instant*, il faut adjoindre une sorte d'*homme-vorace* propre à la société de consommation où chacun se trouve devant des tâches en nombre, suscitées par l'impératif de croissance des sociétés modernes et capitalistes et les modèles de vie qu'elles proposent, où il ne s'agit pas seulement d'avoir tout, tout de suite, mais aussi de vivre le déploiement complet de toutes ses potentialités vitales, sociales, affectives et professionnelles (*Ibid.*, p. 20).

6 *Op. Cit.*

7 HONORÉ C. (2013). *Éloge de la lenteur*. Paris, éd. Marabout.

Comment une seule vie pourrait-elle suffire à un tel déploiement? « Les options disponibles surpassent toujours en nombre celles qui sont réalisables au cours d'une vie », remarque Hartmut Rosa (Rosa 2017, p. 45)⁸. Ménager les contraintes de cet idéal que les sociétés modernes font peser sur les individus et que les sociologues désignent comme « *l'exigence d'excellence dans tous domaines de la vie* » se traduit par l'obligation, pour chacun, de tout faire très vite, avec cet espoir chèrement payé qu'en allant deux fois plus vite, on pourra vivre le contenu de deux vies, et même plus.

C'est, bien sûr, particulièrement le cas des femmes, dont la sociologie confirme qu'en tant que mères, elles sont autant impliquées dans les soins éducatifs aux enfants et la bonne marche du foyer que dans leurs engagements professionnels. Ce qui rend plus acéré le problème de gestion du temps des femmes c'est, comme le rappelle Nicole Aubert, la conjonction temporelle entre l'urgence biologique et les impératifs d'une carrière professionnelle :

« les années décisives d'une vie professionnelle, celles au cours desquelles se construisent les étapes importantes d'une carrière, coïncident pour les femmes avec celles permettant de vivre l'expérience de la maternité » (Aubert 2003, p. 126)⁹.

Si quelques femmes font un choix entre ces deux dimensions essentielles de la vie humaine, beaucoup ont la volonté d'atteindre la plénitude dans leurs doubles potentialités de membre actif de la vie sociale et de mère. L'émergence des nouveaux pères, ces pères maternants et bien plus impliqués dans l'éducation de leurs enfants que les anciens pères, déssexualise cependant partiellement cette situation de course permanente où les hommes comme les femmes doivent souvent conjuguer l'idéal d'être un parent digne de ce nom à l'investissement professionnel.

8 ROSA H. (2017). *Aliénation et accélération, Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris, éd. La Découverte.

9 *Op. Cit.*

Aux pressions exercées de l'extérieur par l'organisation du travail, s'adjoint donc l'obligation intériorisée, au sein de nos sociétés sécularisées qui placent peu d'espérance en l'au-delà, de manager sa vie comme une entreprise vouée à ses propres performances ainsi qu'à sa propre réalisation. Au stress d'une vie accomplie en tant que membre de la société et parent digne de ce nom, s'ajoute la peur d'être distancé par les autres dans la course à la réussite dans la vie privée, à commencer dans l'apprentissage perpétuellement renouvelé et de manière accélérée de toutes les nouvelles technologies qui traversent les pratiques quotidiennes pour les modifier, et cela d'autant plus que la performance dans les loisirs et l'appartenance aux réseaux sociaux font désormais partie des modes de valorisation du curriculum vitae et représentent des prérequis pour obtenir un emploi. L'injonction à l'excellence des modèles implicites à nos sociétés actuelles est, de nos jours, tous azimuts, comme le remarque Rosa « *Toute notre vie est soumise à cette logique d'augmentation, de compétition et d'accélération.* » (Rosa 2016)¹⁰

La compétition et la concurrence sont d'autant plus pressantes qu'elles se mondialisent sur un plan économique et qu'elles justifient dans nos sociétés post-modernes l'accès potentiel de tous aux ressources, biens et richesses, à la reconnaissance sociale et au statut là où autrefois ceux-ci étant souvent organisés de manière corporative, en suivant l'appartenance à une classe ou caste de naissance. Selon Hartmut Rosa, en effet, la réussite dans tous les domaines de la vie est désormais « *le principe de distribution essentiel et dominant, dans presque toutes les sphères de la vie sociale de la société moderne* » Rosa 2017, p. 41)¹¹. Cette logique contemporaine d'une compétition permanente serait, de ce fait même, « la

10 ROSA H. (2016). « Plus on économise le temps, plus on a la sensation d'en manquer », interview par Novel A.-S. M. le magazine du Monde du 01.04.2016.

11 *Op. Cit.*

principale force motrice de l'accélération sociale » (*Ibid.*, p. 44). C'est parce que les êtres humains sont, plus que jamais, en concurrence, obligés donc de se montrer toujours plus performants que les autres, et dans tous les domaines de la vie, qu'ils ne cessent de courir après tout ce qui est nécessaire en termes d'efforts, d'activités, de jouissances et de possessions pour rester dans la course.

Toujours plus de choses pèsent donc sur l'individu qui subit l'injonction à l'excellence et se doit à lui-même et à sa famille de rester dans la course face à ses concurrents, et cela se traduit dans des désordres divers en termes de santé et d'équilibre de vie. Mais ces troubles doivent eux-mêmes être combattus... par encore plus d'efforts individuels. C'est en ce sens que se développent les techniques de gestion du stress : pratiques sportives, yoga, relaxation et méditation trouvent de plus en plus place dans les vies agitées, comme autant de sas de décompression dont chacun porte la pleine responsabilité. Selon Marie Kock, interrogée par Jean Lebrun, le journaliste, dans « La marche de l'histoire », une émission radiophonique de France Inter, les différents yogas venus d'Inde auraient désormais plus de 300 millions d'adeptes dans le monde (Kock 2019)¹². C'est, dit-elle, une véritable déferlante. Mais cette fascination mondiale pour le Yoga accompagne peut-être moins qu'elle ne le croit, la recherche d'une nouvelle sacralité dans des civilisations qui se sont libérées des encadrements religieux hérités du passé, que les efforts désespérés d'une humanité qui fait face, comme elle peut, au stress que génère l'accélération du temps née d'une concurrence sans limites.

La vulgarisation des moyens et techniques des arts de l'image et du cinéma qui permet la mise en scène et la médiatisation d'une vie personnelle de plus en plus exposée au sein des réseaux sociaux représente l'une des formes les

12 KOCK M. (2019), *Yoga, une histoire-monde. De Bikram aux Beatles, du LSD à la quête de soi : le récit d'une conquête*. Paris, éd. La Découverte.

plus marquantes que prend de nos jours la compétition dans la vie privée comme partie d'un phénomène généralisé. Il ne s'agit plus seulement, désormais et pour chacun, de découvrir telle ou telle partie du monde, de pratiquer tel ou tel sport, de vivre telle ou telle expérience que de se montrer soi-même en train de le vivre, et si possible à la planète entière. Nombreux sont ceux qui se retrouvent pris dans ce filet de l'apparence et de l'apparaître, ce qui interroge à rebours sur la qualité de leur présence à soi-même. Ces personnalités surexposées semblent incarner, comme jamais encore, ce que Jankélévitch appelait « *la conscience spéciense* », frivole, dédoublée et retorse parce que sans profondeur et qui « *n'existe pas pour soi, mais pour l'autre* », quand ce dont elle est avide « *ce n'est pas de penser, mais d'être réputée, et ce n'est même pas directement d'exister, mais, au passif, d'être reconnue existante* ». Dans notre monde de la représentation, remarquait déjà en 1980 Jankélévitch, il ne s'agit pas « *d'être, substantiellement, mais de passer pour* » (Jankélévitch 2014, p. 25)¹³.

Beaucoup de ceux qui ont adopté cette mise en scène de leur propre vie sur les réseaux sociaux en vivent. Les *vlogs* (vidéos quotidiennement renouvelées) possèdent une particulière notoriété auprès des jeunes de la planète, car ils permettent ainsi de voir tel influenceur courir dans les plus beaux paysages du monde, pratiquer une multitude d'activités sportives, se faire transporter accroché à une échelle par un hélicoptère, et présenter à tous un corps irréprochable, cette mise en scène de sa personne imposant ce message parfaitement assumé : « imitez-moi », « admirez-moi », « envieez-moi »... Le narcissisme a trouvé dans internet et ses pratiques en réseaux sociaux un mode d'expression inégalé.

Or ce narcissisme contemporain n'est peut-être pas qu'une affaire de posture superficielle dans la relation au monde. Il peut relever d'une forme de la psychopathologie mise en

13 JANKÉLÉVITCH V. ([1980] 2014). *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. 1. La Manière et l'Occasion*. Paris, éd. Le Seuil.

lumière initialement par Freud, et qui semble bien le fait marquant de la psychiatrie actuelle où domine la dépression (Freud 2012)¹⁴. Jean Bergeret, reprenant, à la fin des années 1990, les grandes catégories de la psychopathologie freudienne, remarquait déjà à quel point les thérapies de l'inhibition et de la culpabilité qui caractérisaient les demandes de soin de nos grands-parents ou arrière-grands-parents – tous plus ou moins névrosés du fait d'une structure sociale et politique rigide dans ses prescriptions et qui avaient besoin de dépasser la castration ou la frustration – étaient largement remplacées par des thérapies visant la réparation de la fragilité des constructions du moi qui s'accompagne de dépendance, d'addiction et de dépression avec des complexes d'échec et de perte d'objet (Bergeret, Reid et al. 1999)¹⁵. Le moteur de la personnalité narcissique qui attend de l'approbation des autres sur son propre être l'assurance qu'elle ne possède pas, n'est pas la satisfaction d'un désir, mais du besoin d'exister d'une personnalité qui dépend de l'autre et de son approbation, pour se sentir vivante. En elle, le socle de son être propre s'est déplacé pour se retrouver en autrui, les défaillances des enveloppes moiïques cherchant à être colmatées par l'admiration déclenchée en l'autre par des manifestations histrioniques.

Psychologues et sociologues (par exemple Jean Bergeret, Nicole Aubert, Christopher Lasch...) voient dans ce narcissisme un trait dominant de notre époque. Or, il apparaît assez clairement qu'il participe de manière singulière à l'accélération généralisée des trois dernières décennies. Se mettre constamment en représentation ou passer son temps à regarder, sur la Toile, les autres vivre des choses passionnantes dans une vie à cent à l'heure, cela prend en effet beaucoup de

14 FREUD S. (2012). *Pour introduire le narcissisme*. Paris, éd. Payot et Rivage..

15 BERGERET J., REID W. et al. (1999). *Narcissisme et états limites*. Paris, éd. Dunod.

temps, rendant toujours plus difficile l'organisation de la vie réellement et pleinement vécue.

Nous nous trouvons là, en réalité, devant un cercle vicieux : si le narcissisme et la surexposition de soi qu'il implique augmentent l'accélération générale de notre temps, cette dernière participe, de son côté, à la fragilisation des structures moïques qui génère le narcissisme et la tendance à la surexposition d'une apparence travaillée afin d'obtenir une approbation extérieure qui compense la défaillance intérieure.

Cette fragilité surgissante dans le monde contemporain des personnalités a cependant d'autres raisons d'être en lien avec l'accélération du temps. Elle est en grande partie le résultat des mutations d'un monde relationnel qui, selon le philosophe Zygmunt Bauman, s'est liquéfié. Ce qui crée en effet l'expression concrète de notre être psychique et lui donne solidité, ce sont les liens que nous avons avec les autres. Nous ne sommes fils ou fille de, frère ou sœur de, parent de, employé de, membre de telle ou telle communauté syndicale, etc. Vie privée et vie professionnelle sont les deux socles essentiels des identités individuelles. Or ces liens sont devenus extrêmement fragiles : aucun diplôme, aucune réussite aux concours, aucune expérience apprise, aucun dévouement passé, aucun vécu partagé, aucun engagement... ne garantissent la pérennité des liens humains, le statut social ou la place occupée par chacun dans sa famille ou la société. Le lien à autrui n'étant plus organisé par des structures familiales ou sociétales pérennes, l'individu du monde actuel doit donc se connecter sans cesse aux autres, et sans cesse reconstruire des liens qui risquent à tout moment de se défaire, éprouvant de plus en plus le besoin de manifester, par la publication d'images censée faire la démonstration de l'existence de ces liens. L'individu, qui porte désormais et quasiment seul la responsabilité pleine et entière de ses identités concrètes quand celles-ci ne reposent plus que sur sa propre aptitude à une reconnexion permanente, reste fondamentalement hanté

par le risque de l'échec, ce qui est le fond pathologique même du narcissisme (Bauman, 2007)¹⁶. Nous sommes, là encore, dans un cercle vicieux.

Dans cette société globalement « agitée et frénétique, menée d'un côté par la folie des marchés financiers et l'exigence du profit immédiat et, de l'autre, par les gesticulations compulsives d'individus surinvestis, déboussolés ou épuisés » (Aubert 2003, p. 268)¹⁷, deux types de personnalités émergent du creuset imposé par la contraction du temps, l'urgence et la course permanente qu'impose à chacun la société. D'un côté, se trouve l'individualiste conquérant, surinvesti dans toutes les modalités de son affirmation propre, vivant l'ivresse d'une hyperconnexion héroïque aux sollicitations de toutes sortes, drogué à l'urgence, à sa propre réactivité, à la jouissance d'une performance dans le management d'une temporalité où toute seconde est mise à profit, mais qui se trouve, aussi, enfermé dans l'instant présent où l'urgence l'appelle, oublieux d'un passé constamment obsolète et ne pouvant se projeter dans un avenir que les mutations rapides rendent inimaginable, et qui enfin et surtout, se révèle incapable de mettre sa vie en perspective pour en saisir le sens (*Ibid.*, pp. 115-124)¹⁸. De l'autre côté, règnent l'épuisement, la dépression, l'irritabilité, l'agressivité, qui correspondent à la « *corrosion des caractères* » de travailleurs qui ne parviennent plus à suivre le rythme de cette société en furie (Sennett 2000)¹⁹. Les personnalités sont mises à vif, dépouillées des identités protectrices qu'en principe génèrent ou régénèrent les diverses expressions de la relation humaine. Ces perdants de la tyrannie de l'urgence et de l'excellence sont comme « brûlés » par le

16 BAUMAN Z. (2007). *Le présent liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*, Paris, éd. Le Seuil.

17 *Op. Cit.*

18 *Op. Cit.*

19 Sennett R. (2000). *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, éd. Albin Michel.

poids des exigences des sociétés modernes (Aubert, Caulejac 2007)²⁰. Et ces dernières ne savent qu'en faire. Souffrant d'une perpétuelle fatigue et d'une immense frustration, les brûlés du monde actuel sont inaptes à avoir des relations professionnelles détendues tout comme incapables de gérer leur emploi du temps. Ils sont donc mis à l'écart au plus vite par une société qui ne peut pas les réadapter à un rythme que leur corps ne peut plus suivre. Ils vivent alors un manque généralisé : « *manque de considération, manque de sécurité, manque de biens assurés et de liens stables* » (Castel 1996, cité par Aubert, Caulejac 2007, p. 313)²¹.

Le tableau est sombre, et les scientifiques recherchent les moyens d'une remédiation à cet emballement du système, ce dont le colloque est le témoignage²². Mais les solutions actuellement proposées ne semblent que des bricolages au regard du mouvement général. Individuellement, on peut apprendre quelques techniques issues du monde sportif ou d'anciennes traditions spirituelles pour mieux gérer son stress, faire du yoga, par exemple, ou de la méditation en pleine conscience. Mais cette remédiation reste celle d'un effort individuel qui vise une meilleure adaptation à des dysfonctionnements qui sont généraux et dont le mouvement historique n'accorde en réalité aucun espoir d'amélioration globale. Chacun cultive ses petites pratiques comme autant de pansements individuels à une blessure collective profonde, née d'un emballement irrésistible du système (Mouchtouris, Lambert 2015)²³.

Des mouvements en réaction contre le désordre temporel et visant une conscience collective émergent sur l'espace

20 AUBERT N., De CAUJELAC V. ([1991] 2007). *Le coût de l'excellence*. Paris, éd. Le Seuil.

21 *Ibid.*

22 *Les mutations du rapport au temps et à l'espace à l'ère de l'hypermodernité dans les métiers de la relation*, Laboratoire EMA, 2018.

23 *Op. Cit.*

public. C'est, par exemple, le sens de ces associations relevant du « slow » et qui mettent en place des actions ponctuelles, parfois d'apparence loufoque, mais visant des prises de conscience individuelles et collectives sur le rapport de l'être humain moderne au temps, comme le sont par exemple ces « pièges à vitesse » qui s'installent le matin en milieu urbain pour mesurer combien de temps mettent les gens à traverser cinquante mètres, invitant ceux qui marchent à toute allure à s'expliquer sur les raisons et le sens de cette urgence puis à refaire le chemin en manipulant un pantin en forme de tortue (Honoré 2013, p. 151)²⁴.

Certains, ouverts à une relation humaine alternative tentent de créer des collectifs qui échappent au stress ambiant, ce que Hartmut Rosa appelle « des oasis de décélération », comme le sont ces îlots de vie professionnelle préservée que sont les fablabs où le temps individuel de la production, la relation humaine entre travailleurs, et entre travailleurs et consommateurs, ainsi que la relation à la nature évitent la brutalité des rythmes de production imposés par les modèles capitalistes.

Le nouveau « Droit à la déconnexion » inscrit dans la Loi travail du 8 août 2016 et mis en application le 1^{er} janvier 2017 témoigne d'une certaine prise de conscience des décideurs politiques, en ce qui concerne le caractère délétère de la connexion permanente à l'entreprise, et de ce fait l'envahissement, par le travail, des périodes quotidiennes ou hebdomadaires dédiées au repos et à la récupération. Mais la réalisation effective de ce nouveau droit du travail dépendant de l'élaboration, par l'employeur, d'une charte qui n'a rien d'obligatoire – aucune sanction n'étant prévue en cas d'infraction – cette loi reste un principe de bonne intention plutôt qu'un authentique réajustement des pratiques managériales.

24 *Op. Cit.*

Toutes ces initiatives semblent cependant bien peu de choses au regard du mouvement général, quand elles ne sont pas complètement récupérées par le système industriel et commercial. Il y a en effet un développement économique florissant des méthodes de relaxation dont « *le seul but, rappelle Rosa, est de permettre après coup une participation plus efficace aux systèmes sociaux accélératoires* » (Rosa 2017, p. 57)²⁵, si bien que la remédiation individuelle maintient en réalité la possibilité de l'accélération générale.

Ces initiatives sont si impuissantes à avoir un effet global, qu'on a l'impression, comme le remarque Rosa, que parallèlement à cette accélération que vivent les sociétés post-modernes, il y a une radicale *stagnation du cadre à la fois conceptuel et politique d'une société post-moderne* entièrement soumise à l'idéologie d'une concurrence mondialisée :

Les « principes emboîtés de compétition, de croissance et d'accélération semblant former un "triangle structurel" si solidement établi que tout espoir de changement culturel ou politique paraît complètement vain » (*Ibid.*, p. 60).

À qui s'efforce d'en avoir une vision globale et historisante, les changements permanents de cette société qu'à raison Zygmunt Bauman désigne comme « liquide » (Bauman 2007, p. 7)²⁶ apparaissent en effet comme sans direction, parfaitement aléatoires, n'organisant aucun récit, et installant bien plutôt une forme d'immobilisation générale d'une société incapable de gérer structurellement les problèmes de notre temps. L'accélération du temps vécu par les individus dans une souffrance, dont psychologues et sociologues témoignent de plus en plus, s'accompagne, au niveau global et dans une perspective historique large, d'une désespérante immobilité culturelle et politique.

Il est clair qu'il faut, comme le recommande Hartmut Rosa, s'attaquer à la racine du mal. Mais quel est-il? Les analyses

25 *Op. Cit.*

26 *Op. Cit.*

des chercheurs attentifs aux évolutions de la société au cours du xx^e siècle mettent en lumière un couple d'éléments qui marquent puissamment notre temps et qui seraient les causes principales de cette accélération du temps : le développement technique et l'augmentation de la concurrence.

Pourtant le progrès des outils de la production et celui des moyens de transport et de communication n'étaient pas destinés, au départ à nous rendre la vie impossible en multipliant les tâches et en diminuant le temps qui leur est consacré et que la conclusion logique du progrès technique aurait donc dû, remarque Rosa, être l'abondance du temps pour ceux qui en sont bénéficiaires (Rosa 2017 p. 47)²⁷. Il faut encore comprendre pourquoi l'accès au loisir qui, sous l'Ancien Régime était le fait de la noblesse, et que la modernité a cru, jusque dans les années 1990 pouvoir généraliser grâce au travail des machines – entre 1981 et 1984, le gouvernement français a même fait entrer, sous l'inspiration du Front populaire, cette espérance à la fois technologique et humaniste dans la politique gouvernementale en créant un ministère d'un temps libre – s'est transformé dans ce cauchemar d'une accélération permanente du temps et l'urgence qui a envahi la postmodernité : la technologie au lieu d'être le moyen d'une libération à l'égard des contraintes n'a fait qu'en augmenter le poids.

La même déviation d'un itinéraire initialement bénéfique semble être le fait de la concurrence économique, dont Rosa fait le principal moteur de l'accélération temporelle actuelle. Cette concurrence fut initialement, non seulement un important régulateur du marché, mais aussi, et jusqu'à la fin du xx^e siècle, un authentique facteur de libération sociale. Elle, qui fait rage de nos jours et qui représente le cœur malade de nos sociétés agitées et hystériques postmodernistes où les individus se confrontent les uns aux autres dans une sphère mondialisée, fut, initialement, le moyen de fluidifier

27 *Op. Cit.*

la société figée qui avait cours jusqu'au xx^e siècle où héritage corporatiste et ordre social et politique fixaient les modalités de la distribution des biens et de la reconnaissance sociale de génération en génération. En promouvant une compétition fondée sur la culture et les performances individuelles, c'est le mérite qui, au lieu de l'héritage d'une position ou d'un savoir-faire transmis par le père, fondait distribution de la richesse et reconnaissance sociale. Au xx^e siècle, au sein de sociétés de type capitalistes, libérales, productivistes et orientées vers une croissance, les fils d'abord puis les filles ont commencé à pouvoir choisir leur métier, à fonder une famille avec un partenaire choisi, et à définir leurs propres croyances face au religieux tout comme leurs propres postures face au fait politique, au lieu de suivre la voie que leur imposait l'héritage d'une place au sein de structures sociales et politiques rigides. La compétition économique et sociale a permis la réalisation des valeurs et idéaux démocratiques.

Mais au sein d'un univers productif mondialisé où la concurrence ne s'exerce plus dans des espaces restreints, mais fait des travailleurs du monde entier des rivaux d'autant plus acharnés que les machines sont venues réduire les besoins de l'appareil productif en matière de travail humain, la concurrence a imposé à chacun une productivité qui dépasse souvent les forces individuelles et porte atteinte à l'équilibre efforts-repos. Dans cet espace ouvert qu'est le marché mondial, elle engage désormais les nations les unes contre les autres à un point tel qu'elle est devenue, rappelle Rosa, le principal facteur qui détermine des politiques économiques nationales :

« les réformes politiques du xix^e siècle ne servent plus à améliorer les conditions sociales et à modeler la politique selon des buts culturels et sociaux définis démocratiquement », mais à « maintenir ou à rendre les sociétés compétitives, à soutenir leur capacité à l'accélération » (Rosa 2017, p. 123)²⁸.

28 *Op. Cit.*

L'enjeu est de taille pour les différents États de notre temps : ou bien ils sont dans la course, et cela implique de multiplier les efforts pour y parvenir, ou bien ils stagnent puis chutent dans les évaluations sur le plan international, connaissant une douloureuse déconsidération et un déclassement, ceux que, par exemple, la France subit dans les résultats de plus en plus catastrophiques de son Éducation nationale au sein du rapport Pisa. Cette concurrence effrénée et mondialisée nous a fait entrer dans une forme d'aliénation qui est telle que Rosa la désigne comme étant de type totalitaire, d'autant plus insidieuse cependant qu'il est difficile pour les êtres humains entrés dans ce mouvement d'accélération généralisée de désigner un coupable.

L'attachement des politiques publiques à la croissance doit être dépassé selon Rosa. La solution globale pour retrouver une relation apaisée au travail comme à la consommation consiste, selon lui, à s'acheminer *volontairement* vers une forme de décroissance qu'il faudrait organiser au mieux au lieu d'avoir à la subir de plein fouet en raison de catastrophes écologiques majeures qui ne sauraient tarder, compte tenu des problèmes environnementaux engendrés par l'accélération de la consommation au regard des ressources naturelles (Rosa 2016)²⁹.

Cependant, la décision des décideurs de sortir des politiques de croissance, et d'engager la décroissance tarde. Peut-être une meilleure compréhension de l'idéologie sous-jacente à l'accélération de notre temps, autrement dit au développement technique et à l'augmentation de la concurrence, permettrait le changement global des mentalités qui lui serait nécessaire pour imposer cette réforme. C'est du côté de la philosophie que des réponses élaborées peuvent être trouvées aux questions que pose l'hypothèse d'une idéologie sous-jacente aux problèmes de notre temps. Heidegger et Arendt furent en effet parmi les premiers à

²⁹ *Op. Cit.*

avoir conceptualisé l'état d'esprit et les cadres mentaux qui accompagnent les mutations du monde moderne. Ils ont cherché, par là, à mettre en perspective, dans une vision historique, le type de représentation qui sous-tend la relation des Européens à la nature et qui s'est ensuite étendue au monde entier, permettant dès lors d'apprendre à la relativiser.

Pour Heidegger, la raison des dysfonctionnements des sociétés modernes n'est pas dans un mauvais usage de la technique, mais relève de son essence même qui implique un type de positionnement du regard humain sur le monde qu'il appelle « Arraïsonnement ». Cette essence consiste à sommer tout ce qui existe, du sous-sol minier aux êtres vivants et y compris les êtres humains, de se dévoiler dans son mécanisme pour rendre compte de son existence par sa capacité à être utilisé et converti en richesse. L'Arraïsonnement est précédé et accompagné d'une volonté de « Dévoilement » qui est propre à la science moderne telle qu'elle se constitue à partir du XVII^e siècle. La méthode expérimentale transforme alors à jamais le savoir le faisant entrer, à partir du XVII^e siècle dans l'ère scientifique, entraînant derrière la science la posture technicienne de la mentalité occidentale moderne. Cette révolution dans l'ordre du savoir fut « le précurseur de l'Arraïsonnement » qui instrumentalise la totalité du monde, car en dévoilant les mécanismes des êtres naturels, elle permettait des manipulations technologiques sans précédent. Un type de regard nouveau de l'humanité émergeait, un type de regard qui fait de la totalité du réel *un simple fond à exploiter*. Alors que le paysan plurimillénaire confiait ses semences « aux forces de croissance » de la nature, explique Heidegger en 1954, dans *La Question technique*, l'agriculteur moderne est pris dans le mouvement aspirant d'un monde de culture qui requiert la nature au sens de sa *pro-vocation* et qui atteint son plein déploiement dans l'agriculture moderne en tant qu'« industrie d'alimentation motorisée ». Et ce qui est vrai de l'ensemble de l'appareil productif et commercial

prend une tournure particulièrement effarante en ce qui concerne l'élevage, où les animaux sont traités comme des machines. Les élevages en batterie sont l'aboutissement de ce type d'agriculture, quand les vaches à hublot présentées par l'association L214 en 2019 donnent la mesure de ce dévoilement dénoncé par Heidegger : elles ont l'estomac artificiellement fistulé par un orifice de 15 cm de diamètre qui permet aux chercheurs et aux agriculteurs d'étudier leur digestion afin d'atteindre la rentabilité maximale des nourritures assimilées. Le regard impudique du chercheur prend là une forme monstrueuse. Cette mentalité occidentale moderne représente selon Heidegger, le plus grand péril que l'humanité a pu rencontrer (Heidegger 1958, p. 43)³⁰.

Pour échapper à ce destin où l'humanité dévore tout son environnement et même se dévore elle-même, et pour mettre des limites à cet esprit scientifique et technique qui fait de tout l'instrument d'une activité transformative et lucrative, il faut affirme Heidegger revenir, au regard poétique qui en accepte et respecte le mystère du réel, et « *permet à l'homme de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y rétablir* ». Ce rétablissement du regard poétique de l'humanité est prophétisé par Heidegger pour qui l'excès même de cette instrumentalisation totale du réel par ce déploiement sans précédent par le monde moderne de l'essence de la technique finira par basculer dans un mouvement contraire où attend une forme de retour du sacré : la révélation de « *l'appartenance la plus intime, indestructible [de l'humain], à "ce qui accorde"* » chacun au monde et à la nature (*Ibid.*, p. 44).

Hannah Arendt complète cette analyse heideggérienne de la science et de la technique par une lecture à la fois historique et philosophique de la mutation des représentations qui a conduit à cette relation intégralement instrumentale du réel et qui n'est autre, en réalité, que l'idéologie de notre époque,

30 HEIDEGGER M. ([1954] 1958). « La question technique ». In *Essais et conférences*. Paris, éd. Gallimard.

à partir de laquelle démarre cette accélération de notre temps, et qui aboutit à la frénésie contemporaine. Elle trouve son origine, dans la valorisation émergente des représentations et valeurs propres à l'*homme fabricant* au sein des hiérarchies humaines. C'est à la Renaissance que la représentation du réel a commencé à devenir presque intégralement instrumentale quand le capitalisme, l'esprit mercantile et un commerce qui se mondialisait allaient entraîner les transformations modernes de la société humaine en Europe, aux États-Unis d'Amérique d'abord, puis partout dans le monde. Cette représentation avait, cependant, affirme Arendt pour préalable la victoire de l'*homme fabricant* sur l'*homme contemplatif*. À partir de la Renaissance, l'organisation hiérarchique des manifestations humaines et des valeurs qui les sous-tendent a en effet radicalement changé : *la vie contemplative* perdait son sens, le *faire et la fabrication propres à l'homme fabricant* devenant l'objet essentiel de l'admiration du public. La fascination que les Européens ont éprouvée alors pour l'artiste et l'inventeur qu'ils ont placés au sommet des expressions humaines, ce qui perdure jusqu'à nos jours, explique l'aura dont bénéficient les peintres et inventeurs de la Renaissance, et parmi eux, tout particulièrement, Léonard de Vinci en ce qu'il réunit dans sa personne un artiste exceptionnel et un inventeur de génie, et dont l'œuvre semble l'emblème de cette époque où s'imposent l'*homme fabricant* et ses accomplissements.

Or, cette mutation qui plaçait au sommet l'homme fabricant n'allait pas du tout de soi. Nous avons oublié que, durant plus de trois millénaires et peut-être beaucoup plus, la place supérieure dans les hiérarchies entre les différentes vies humaines a toujours, et dans toutes les cultures, été occupée par la *vie contemplative*. Ce qui relevait de l'*action politique*, de la *fabrication artisanale*, et de la *technique*, et plus encore du *travail quotidien* a toujours été un peu partout et de tout temps à l'exception du monde moderne, quelque peu méprisé, au

regard de la posture de *repos* propre à ceux qui savaient entrer dans un *état de méditation*, pour y trouver le sens de la vie.

Cette transformation des hiérarchies de la manifestation humaine s'est aussi accompagnée d'une transformation de la hiérarchie des valeurs. Ce qui organisait et justifiait de toute manifestation humaine ce fut très longtemps le *bien*, le *vrai*, le *beau*, et le *juste* que, précisément, seul le sage savait voir pour les transmettre ensuite aux hommes d'action que sont les élites politiques, et aux fabricateurs que sont artisans et artistes, puis aux simples travailleurs, ceux qui n'œuvrent pas. À partir du XVIII^e siècle, on n'agit plus seulement parce que *c'est bien*, mais parce que *c'est utile*. L'utilité qui est la valeur par excellence de l'*homme fabricant* dont la mentalité consiste à voir en toute chose le moyen d'une action possible sur le monde est alors devenue la norme, imposant une représentation de plus en plus *instrumentale du réel*, organisant à partir de là une part essentielle de l'activité humaine. Désormais, ce qui justifiait de l'existence de tout ce qui existe, mais aussi de tout effort et de toute activité humaine ce n'était plus ni la justice, ni la vérité, ni le beau ou le bien, mais l'appartenance à un processus où être le moyen d'une fin extérieure à soi était censé donner le sens de toute action et de tout ouvrage... tout en privant en réalité la vie humaine de tout sens, puisque toute fin doit, pour être elle-même justifiée, se révéler le moyen d'autre chose.

« *Le bois justifie le massacre de l'arbre, la table justifie la destruction du bois* » rappelle Hannah Arendt qui montre la violence de ce processus producteur d'utilité de l'homme fabricant dont l'activité a pour premier effet de transformer la nature, imposant l'humanisation du paysage par une très grande transformation des réalités existantes, devenues de simples ressources. Mais la table n'a elle-même droit à l'existence que si elle peut prouver son utilité, que si elle devient le moyen d'autre chose. Cette valeur absolue qu'est devenue l'utile dans le monde moderne et qui est, de nos jours même, la principale

justification des actions humaines, finit cependant par tout relativiser. Dès lors que l'utile devient la norme, plus rien ne se justifie en soi – c'est-à-dire pleinement et définitivement – dans ce que fait ou manifeste l'être humain : « dans un monde strictement utilitaire, toutes les fins seront de courte durée et se transformeront en moyens en vue de nouvelles fins » (Arendt 1983, pp. 206-207)³¹. À terme, si tout ce qui existe, existe comme moyen en vue d'une fin, elle-même moyen d'une autre fin, et ainsi de suite à l'infini, *nécessairement, tout ce qui existe finit par se révéler secondaire*. C'est à une altération profonde du sens même de la vie humaine qu'aboutit, selon Hannah Arendt, la représentation du réel issue des grilles de lecture de *l'homme fabricant*, altération qui s'inscrit dans un monde où le visage du réel est profondément et violemment métamorphosé. Et puisque tout est secondaire, tout peut être traité sans aucun respect et devenir le moyen d'une volonté désormais totalement débridée d'enrichissement et d'accumulation du capital.

La société de type essentiellement libérale et commerciale qui découle de la montée en puissance de *l'homme fabricant* et de ses représentations mentales – quand tout a un prix, s'achète et se vend – participe selon Arendt d'une disparition du sens même de la vie humaine :

« en faisant triompher la valeur d'échange sur la valeur d'usage, elle [cette société] a introduit le principe de l'interchangeabilité, puis la relativité, et finalement la dépréciation de toutes les valeurs »
(*Ibid.*, p. 383).

Si le malheur des hommes de notre monde vient, initialement, de la promotion sans précédent des représentations que *l'homme fabricant* se fait du monde et de ses valeurs, celles-ci se dégradent ensuite selon Arendt, dans celles de *l'homme animal laborans* qui ne rêve que d'abondance. Arendt rejoint alors Heidegger quand elle note

31 ARENDT H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris, éd. Calmann-Lévy.

que la disparition de la vie contemplative est une grande défaillance d'une société devenue, paradoxalement, « futile » en se vouant au travail et à la consommation quand plus rien de grand ou de simplement profondément sensé ne semble pouvoir se dire ou se faire (*Ibid.*, p. 186).

D'où la question qu'on a envie de poser à la philosophie, car il ne s'agit pas seulement de comprendre, mais aussi d'agir pour sortir du processus qui a mené à l'accélération de notre temps : est-il encore possible de se détacher des idéaux de l'ingénieur *homme fabricant* qui se sont imposés à la Renaissance pour revenir à une valorisation de la vie contemplative, ce qu'Heidegger désigne sous le mot de regard poétique sur le monde ?

C'est du côté d'un mythe antique : le mythe du *Protagoras*, l'œuvre de Platon et tel qu'il est raconté par le grand sophiste auquel Socrate s'oppose au sein du dialogue, qu'on peut peut-être trouver une approche de l'être humain sous forme d'une rêverie, née d'un imaginaire mythique, et semblable à celles qui permettent une sorte de ressourcement et qui ne cessent d'inspirer la philosophie de Platon, et la philosophie depuis Platon. Ce mythe ne voit pas, dans l'*homme fabricant*, une figure achevée de l'humanité. *L'homme fabricant*, affirme le personnage de Protagoras, doit être dépassé au profit de *l'homme éthique et politique* sous peine que l'humanité disparaisse. Le mythe du *Protagoras* est en effet un mythe anthropogonique qui suit trois moments, et dans lesquels s'élaborent trois anthropologies successives qui mènent de *l'être vivant défaillant* qu'est d'abord l'être humain à *l'homme éthique et politique* sous le patronage des dieux olympiens, en passant par *l'homme fabricant*, né, affirme Protagoras, de la relation des êtres humains aux titans et qui n'est qu'une anthropologie provisoire, même si la modernité s'est manifestée telle comme jamais auparavant.

Dans un premier temps, donc, c'est l'indigence humaine au regard de sa propre nature animale qui est exposée par

Platon : quand le temps fut venu pour les êtres vivants d'émerger à la réalité, modelés qu'ils étaient de terre et de feu, ce sont deux titans qui se sont chargés de la distribution des qualités et manières d'être animales : Prométhée et son frère Épiméthée. Pour une raison restée dans le non-dit du texte, Épiméthée demanda à son frère de se contenter de vérifier la validité d'une œuvre qu'il entendait mener seul. Malgré l'imprévoyance inscrite dans le nom de son frère, Prométhée accepta. Dans un premier temps, Épiméthée opéra une remarquable répartition, le mythe rendant compte par elle de l'équilibre qui règne dans le monde animal, chaque espèce recevant les manières d'être spécifiques qui assureraient sa survie en face des autres :

« en tout, la distribution consistait de sa part à égaliser les chances, et, dans tout ce qu'il imaginait, il prenait ses précautions pour éviter qu'aucune race ne s'éteignît » (Platon 221a)³².

Malheureusement, Épiméthée oublia une race parmi toutes les autres : la race humaine. Nous avons là l'intuition d'un peuple, celle du peuple grec, qui saisit sa propre humanité sur fond de défaillance zoologique. Dans la superposition des étapes anthropologiques que propose le mythe, la première expression de l'humanité est celle d'un désarroi ancestral, ressenti quand l'espèce humaine s'est découverte elle-même comme espèce mortelle particulière et qui, dans la rivalité avec les espèces animales, s'est perçue comme n'étant dotée d'aucune qualité physique remarquable : les êtres humains ne courent pas très vite, ne volent pas, n'ont pas de fourrure contre le froid, pas de carapace pour se protéger des attaques des autres espèces, etc. L'être humain s'est vu lui-même, dit le texte de Platon, « *tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé* » (*Ibid.* 321 c) et, par ce fait, en grand risque de disparaître, en tant qu'espèce mortelle, de la surface de la Terre.

C'est dans le deuxième temps du mythe qu'intervient Prométhée. Ce dernier est régulièrement désigné comme

32 PLATON (1950). *Protagoras*. In *Œuvres complètes*. Paris, éd. Gallimard.

« l'ami des hommes » parce que, raconte Protagoras, il est allé voler le feu et le génie créateur des arts aux dieux de l'Olympe pour le donner à l'espèce humaine en compensation de la défaillance zoologique première dont son frère était responsable. Une seconde étape dans les identifications anthropologiques s'élabore donc, au sein de la mythologie grecque, dans la relation d'amitié qui se tisse entre les êtres humains et les Titans. De défaillante, l'humanité s'identifie alors, comme être humain fabricant, *homo faber*, être à l'ingéniosité pratique tournée, grâce à la maîtrise du feu, vers la manipulation de la matière, mais aussi comme se donnant une identité sociale fondée sur la spécialisation de tâches, au sein de sociétés organisées par la division sociale du travail. La valorisation de l'*homme fabricant* au sein de la nature humaine n'est donc pas née aux XIV^e et XV^e siècles et en Italie puis au siècle suivant dans toute l'Europe, mais dans la Grèce antique, comme l'une des modalités possibles de la représentation que l'être humain se fait de lui-même, celle précisément qui était portée par les sophistes, Protagoras étant le plus prestigieux d'entre tous. Cependant, les Grecs de l'Antiquité se méfiaient quelque peu de l'homme fabricant comme le révèle la suite du mythe, méfiance qui disparaîtra à la Renaissance comme l'explique Hannah Arendt.

Le mythe rappelle que l'intelligence technicienne de l'humanité fut, presque dès l'origine, cause d'une grande fierté, car elle opère très bien la compensation de la première défaillance animale de l'humanité : l'être humain qui était nu et sans défense s'approprie les peaux et les fourrures des autres bêtes et lui qui va si lentement devient capable de faire de la vitesse des chevaux un mode humain particulièrement efficace de déplacement – nous voilà d'emblée dans cette accélération du rapport au temps et à l'espace, les techniques équestres étant devenues, dès le paléolithique supérieur, le mode le plus ancien de cette accélération des déplacements et qui, au XXI^e siècle, nous pose tant de problèmes, car il

s'accompagne d'une augmentation sans précédent des tâches à accomplir.

L'ingéniosité technicienne, cette connaissance des arts en jeu dans les métiers artisanaux, qui fut donnée aux hommes par Prométhée ne permit pas seulement, selon le mythe, de satisfaire les besoins du corps. Grâce au don de Prométhée, les êtres humains inventèrent la poésie et la religion. La *poiésis* dont Athéna est la déesse tutélaire et qui manifeste l'*habileté fabricatrice* des hommes se traduit tout autant, en effet, dans les œuvres d'art que dans les produits de l'artisanat et de la technique. Chacun se spécialisant, certains devenaient des artisans, pendant que d'autres, se découvraient poètes dans le bonheur d'articuler « artistement les sons de la voix et les parties du discours » (Platon 222a)³³. Parce que la maîtrise du feu et la connaissance des arts appartenaient aux dieux de l'Olympe, les êtres humains, en les recevant, ont en outre découvert leurs aspirations religieuses. Ils ont appris à lever les yeux vers le Ciel et se mirent donc à « *élever des autels et des images de Dieux* » (*Ibid.* 222a). La religion apparaît donc, dans ce mythe, et au même titre que le langage, la technique et l'art comme l'un des déploiements de l'*homme fabricant*, cet enfant de Prométhée. Dans cette seconde couche anthropologique qui s'agglomère sur une défaillance zoologique première à titre de compensation, se manifeste l'ensemble des activités humaines qui sont les expressions de la culture, c'est-à-dire de tout ce qui se transmet de génération en génération. C'est du sein de l'inventivité technicienne qu'émerge, selon le mythe du Protagoras de Platon, la nature profondément culturelle de l'être humain.

L'intelligentsia philosophique et scientifique n'a cessé, à partir de la Renaissance et tout particulièrement au cours du xx^e siècle, de mettre en avant l'importance de la culture pour le déploiement des potentialités d'une nature humaine qui n'a pas, affirme-t-elle, d'existence concrète qu'en étant éveillée

33 *Op. Cit.*

par un bain culturel dès la naissance. Si le débat sur la part respective de la nature et de la culture qui a monopolisé les sciences humaines et la philosophie dans la seconde moitié du xx^e siècle est quelque peu dépassé – l’anthropologie actuelle reconnaissant un entremêlement indissociable en tout être humain de nature et culture comme l’avait pressenti Edgar Morin dès les années soixante-dix –, il reste que, de nos jours mêmes, philosophes et chercheurs restent axés, dans leur saisie d’une spécificité humaine, dans cette conjonction de nature et de culture qui ne correspond pourtant, selon le mythe du *Protagoras*, qu’aux deux premières couches anthropologiques. Le mythe invite en effet l’humanité à se penser elle-même comme devant dépasser ce lien entre le culturel et le technologique, afin de le soumettre à une troisième couche anthropologique par laquelle elle se révélerait pleinement elle-même, en tant qu’humanité éthique et politique.

Les cadeaux de Prométhée, ces dons volés aux dieux de l’Olympe ont beau permettre aux êtres humains de déployer leur nature d’*homme fabricant*, en faisant de leur environnement un environnement humanisé, en satisfaisant des besoins vitaux tout comme des besoins esthétiques et métaphysiques et en entrant aussi, par nécessité, dans une sorte de société des échanges puisque l’ingéniosité technique avait été distribuée en divisant socialement le travail (« *un seul individu, qui est un spécialiste de la médecine, c’est assez pour un grand nombre d’individus étrangers à cette spécialité* » (Platon 322c)³⁴, ils s’accompagnaient aussi du fait qu’au stade de l’*homme fabricant et de la culture*, les êtres humains se révèlent incapables de constituer une cité digne de ce nom, c’est-à-dire de vivre ensemble de manière harmonieuse. Les dissensions, les injustices, les violences étaient telles que chacun préférerait s’isoler, quitte à affronter, seul et dans l’impuissance, un monde animal encore féroce. L’humanité était alors, une nouvelle fois, en grand risque de périr affirme Protagoras. Ni le partage social des émotions

34 *Op. Cit.*

que provoquent les beaux discours de la poésie, de la tragédie ou de la comédie ni les croyances et rituels religieux, pas plus que l'interdépendance économique n'avaient, aux yeux de l'auteur du mythe, le pouvoir de rendre les êtres humains suffisamment sociables pour vivre *bien* ensemble. Laisée au seul déploiement de sa nature d'*homme fabricant*, l'espèce humaine se détruisait elle-même.

Pour sauver l'humanité, il fallut l'intervention du plus grand des dieux olympiens, celle de Zeus, et il fallut un véritable don, cette fois, et non le don entaché que fit Prométhée aux hommes et qui était issu d'un vol. Le don du plus sage de tous les dieux, le prudent Zeus, et non le don frauduleux du rusé Prométhée se révéla alors capable de générer une couche anthropologique de bonne qualité. C'est le don de Zeus et non celui de Prométhée qui fait des êtres humains potentiellement heureux et épanouis, en tant qu'êtres réellement sociaux, c'est-à-dire qui ne sont pas seulement interdépendants les uns les autres pour la satisfaction de leurs besoins, et dès lors en relation commerciale les uns avec les autres, mais qui se révèlent capables de cette amitié à l'égard de leurs semblables qui permet un authentique lien social. Cette amitié a en effet pour préalable le déploiement du double don de Zeus, le don d'*aidôs* et *diké*. Devant le risque d'une disparition totale de l'espèce humaine, ce dernier en effet offrit aux êtres humains ces deux qualités essentielles que sont la pudeur et le sens de la justice.

Le troisième moment du mythe, le plus important qui, hélas, est souvent le moins étudié du fait de cette fascination persistante du monde moderne à l'égard des exploits de l'*homme fabricant*, présente la seule solution née de l'imaginaire collectif grec aux problèmes considérables qui naissent du déploiement technique propre à l'anthropologie prométhéenne, c'est-à-dire titanique, et cette solution pourrait bien être ce dont manque notre époque, elle qui est tragiquement enfoncée dans une compétition tous azimuts,

qui est elle-même née de ce que Heidegger désigne comme « l'essence de la technique » et qui fait vivre à l'humanité actuelle l'éprouvante accélération temporelle qui en découle. *Aidôs* et *dikê* sont les conditions, explique le mythe du *Protagoras*, du sens du sacré que les Grecs mettaient en relation avec le monde olympien. Ce double don de Zeus vise en effet à contrôler l'hybris qui est propre à l'*homme fabricant*, dans le lien que le mythe grec révèle entre inventivité artistique, technique et religieuse et l'usage du feu d'une part et le titanesque, d'autre part car, aussi amical que soit réputé Prométhée, ce dernier reste un titan, une divinité ancienne et puissante qui contient en elle quelque chose de gigantesque, de violent et de profondément démesuré.

C'est du côté d'Hésiode qu'on peut trouver la pleine description de cette humanité que Protagoras voit, de son côté, comme au commencement de l'existence de l'humanité, car *Les Travaux et les jours* fait la description d'un monde humain où *aidôs* et *dikê* sont absentes, leur fuite hors du monde humain et leur retour dans l'Olympe appartenant à la fin des Temps. Dans ce poème, il prophétise en effet ce que sera la vie des êtres humains quand ils seront parvenus au bout de cette terrible dégradation temporelle que représente le cinquième Âge dont il faut rappeler qu'il est, selon lui, le sien et donc, et encore plus, le nôtre : à la fin du cinquième Âge, les êtres humains auront un tel comportement, qu'*aidôs* et *dikê* ne pourront plus rester auprès d'eux, et quitteront le monde des mortels. Ce qui en découle, c'est la multiplication des mauvais comportements, *l'adultère*, d'abord puisqu'en ces temps terribles, « le père ne sera pas semblable à ses fils, ni les fils à leur père », mais aussi *la fin de l'hospitalité* : « l'hôte ne sera plus cher à son hôte », la *disparition de toute l'amitié et de toute fraternité* : le compagnon ne sera plus capable d'aimer son compagnon, « ni le frère à son frère ». C'est encore la *disparition du respect filial* : les êtres humains « traiteront leurs parents avec mépris, quand ceux-ci vieilliront », la fin de *l'honnêteté*,

du *sens de l'honneur* et de *toute moralité* : « on ne respectera ni la fidélité au serment, ni la justice, ni le bien ». À la fin de l'âge de Fer, *l'injustice* régnera : « on honorera l'auteur de mauvaises actions et l'insolent ». Dans ce temps ultime, l'admiration sera systématiquement remplacée par l'envie calomnieuse et « il ne restera aux mortels que les dures souffrances, et, contre le mal, il ne sera point de remède » (Hésiode, pp. 180-202)³⁵. À cette fin des temps, affirme encore Hésiode, chaque être humain sera donc aveuglé sur ce qui devrait être pour lui l'essentiel, incapable d'aimer et de respecter ses proches, chacun se soumettant à l'hybris la plus incontrôlée. Enfin, et nous retrouvons là particulièrement notre problématique initiale, dans ces derniers temps du dernier Âge, *la relation au temps devient folle* et c'est ainsi que les enfants naîtront vieux avec « *les tempes grises* ». Naître vieux, c'est ne plus rien avoir ou presque de cet *aiôn* qui renvoyait pour les Grecs de l'Antiquité, à « *la force vitale* » qui accompagne la durée de vie et diminue avec l'âge (Llyod, Richard 1972, p. 2)³⁶. Les enfants, à la fin du cinquième âge, seront donc prophétise Hésiode, dévitalisés, usés avant même de vivre. L'ordre temporel et l'ordre moral de la fin des temps seront profondément détissés.

Cette dévitalisation de l'enfance qui est l'un des signes les plus marquants des caractéristiques de cette fin de l'âge de Fer ne peut que nous interpeller, à notre époque, où l'on voit des parents, si affolés par la concurrence, qu'ils font subir à leurs enfants, dès leurs premières années, des apprentissages poussés, organisant l'emploi du temps de leurs enfants sans qu'aucune plage ne soit laissée au jeu et à la rêverie, tant et si bien que c'est tout petit qu'ils entrent, dans la roue du hamster de la compétition économique et sociale. On ne peut

35 HÉSIODE (1958). « La théogonie et Les Travaux et les jours », in *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*. Paris, éd. Garnier Frères.

36 LLYOD G., RICHARD E. (1972). *Le temps dans la pensée grecque*, in publications de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture.

s'empêcher de se demander, face à ce comportement parental de notre temps, si nous n'avons pas, symboliquement, atteint cette dégradation ultime du cinquième Âge où les enfants naissent vieux et usés et que prophétisa, il y a plus de deux millénaires et demi, le poète mythologiste grec Hésiode.

Il est impossible, malheureusement, de développer ici comme il le faudrait pour quelles raisons le sens de la pudeur et celui de la justice fondent le caractère à la fois éthique et politique de l'homme, et le rendent capable, comme aucune autre vertu, d'une authentique sociabilité.

Retenons simplement qu'*aidôs*, la pudeur, est tout autre chose que ce à quoi renvoie, de nos jours, le mot « pudeur » qu'on assimile à tort à la pudibonderie qui n'en est pourtant ni l'essence, ni une partie, ni même une dégradation. *Aidôs* instaure une séparation nette entre la vie intime et l'image publique de soi, tout comme il manifeste le respect de cette séparation en soi comme en l'autre. Comme l'explique Barbara Cassin :

« *aidôs* est cette tenue, à la fois tenue et retenue, qui caractérise ce qu'on appelle parfois "les civilisations de la honte" provoquée par le sentiment ou l'opinion des autres, le respect de l'opinion publique, et du coup le respect de soi » (Cassin 1996, p. 219)³⁷.

Avoir de la pudeur, c'est ne pas exposer aux autres ce qui relève d'une intimité qu'on ne partage qu'avec des intimes, ce dont est incapable, précisément, le pudibond qui brouille la frontière corporelle entre l'intime et le social, en ne supportant pas, par exemple, de dévoiler son corps à celui ou celle-là même qui est en droit de partager une intimité sexuelle ou encore, en faisant, dans l'espace public, de presque tout son corps, un lieu d'intimité sexuelle qui doit être caché.

Être pudique, c'est en réalité autant s'interdire d'exposer ce qui relève de l'intimité en soi que de regarder l'intimité qui est chez autrui, si par malheur ou hasard, cette intimité

37 CASSIN B. (1996). « Les paradigmes de l'Antiquité », in *Politique et Pensée*. Colloque Hannah Arendt. Paris, éd. Payot, Petite bibliothèque.

se trouvait insuffisamment protégée d'un regard intempestif. C'est encore, ne pas parler avec d'autres, pour s'en moquer par pur esprit de commérage, de cette intimité d'autrui et qui ne se limite pas aux affaires sexuelles. C'est faire du noyau de l'être humain non exposé à l'autre – ce que Lévinas appelle le lieu du secret – un tabou et un espace sacré, quand la véritable socialité qui, pour Lévinas est bien autre chose qu'« *une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme* », et qui n'existe, comme il le rappelle, que lorsqu'on rend justice « *à ce secret qu'est pour chacun sa vie* », secret qui porte le principe même de l'individuation, et où se tient aussi ni plus ni moins que « *la responsabilité pour autrui* » (Lévinas 1982, p. 75)³⁸. Pour le dire brièvement donc, la pudeur représente la reconnaissance manifestée de l'existence en soi comme en l'autre d'une intériorité à laquelle chacun peut se ressourcer en cultivant cette « *présence à soi-même* » qui, selon Michel Terestchenko, est le fondement de tout positionnement authentiquement humain (Terestchenko 2005, p. 294)³⁹.

Or, le monde concurrentiel qui est le nôtre ne cesse de manifester une incapacité généralisée à la pudeur, incapacité qui est devenue un mode post-moderne de fonctionnement. La surexposition de sa personne, de son intimité sur les espaces publics, la pornographie, la diffusion indécente de ses exploits sportifs, de ses activités touristiques, de sa famille, de ses enfants, et de toutes les manifestations de son être que l'on pense par elles enviable, relève d'une forme d'indécence : cette part de l'impudeur qui consiste à s'exposer dans une totale transparence, comme si, dans notre monde moderne, tout le monde ou presque, et singulièrement la jeunesse, avait perdu le sens de l'intime et du secret, c'est-à-dire ce qui se partage qu'entre proches, voire qu'entre intimes.

38 LÉVINAS E. (1982). *Éthique et infini*. Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France.

39 TERESTCHENKO M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris, éd. La découverte.

D'un autre côté, contraindre autrui à des cadences infernales comme s'il était une machine sans âme, mesurer cette cadence, ses résultats, ses performances, exposer publiquement ces mesures est contraire à l'*aidôs* grecque. Il y a dans ce monde de la performance à tout prix et dans la volonté de tout maîtriser par la quantification cette performance, un regard impudique sur autrui qui est inhérent à la lecture mécaniste du monde que le mythe du Protagoras nous invite à dépasser et qui traduit aussi une forme d'absence de confiance en l'autre, en son professionnalisme, en son sens moral puisqu'on ne cesse de le contrôler dans ses performances professionnelles. Toute activité professionnelle est désormais mesurée et jugée en termes d'efficacité et de satisfaction dans des questionnaires où la clientèle est constamment sollicitée dans des pratiques qui non seulement augmentent partout le stress au travail mais qui nous semblent aussi relever d'un manque de considération à l'égard de la personne humaine même du travailleur, et d'une impudeur manifeste.

Notre société ne permet plus aux individus d'être reconnus et de se reconnaître eux-mêmes comme des personnes réellement humaines, c'est-à-dire à la fois capables de préserver du regard social d'autrui, une intimité, tout comme de se garder soi-même d'avoir, sur autrui, un regard déplacé. N'oublions pas que dans le mot « personne », il y a l'étymologie de la « *persona* », ce masque, qui renvoie à la fois au secret de ce qui est caché et à cette tenue dont parle Barbara Cassin pour désigner ce qui est vraiment en question dans le terme « *aidôs* ». La construction d'une face sociale adéquate, solide, qui passe aussi par l'exercice d'un métier et par l'apprentissage de l'éthique professionnelle ainsi que le respect de cette face par l'ensemble des partenaires économiques devraient préserver l'exercice propre de son métier de tout dévoilement intempestif, sur l'espace public, et même sur l'espace partagé de l'entreprise des qualités ou

manques de qualités professionnelles de la personne humaine qui ne sont plus reconnues qu'en termes de quantités.

En rappelant la nécessité de retrouver un certain respect pour l'envoiement des êtres et des choses du réel, Heidegger n'invite pas au retour à une forme d'obscurantisme, mais à l'acceptation des limites qu'une relation à un autre être vivant impose à l'être humain et encore plus à l'autre être humain qui ne peuvent pas à bon droit être traités comme s'ils n'étaient que des machines qu'on peut examiner et détailler sans limite, comme par le hublot des vaches de la recherche actuelle, et à l'intérieur de son système de production de biens de consommation.

Un même travail sur le sens de *dikê* devrait être fait selon Barbara Cassin qui souligne que ce qui était en question dans cette notion grecque, n'est pas seulement le procès ou le châtement, mais la règle, l'usage, les procédures, et les bonnes mœurs en lien à la pudeur. C'est la justice telle que la comprend Lévinas, en tant que reconnaissance en autrui de son altérité c'est-à-dire quand autrui est saisi, dans le face à face, à partir de ce lieu secret dont la préservation mutuelle permet la reconnaissance des individualités. Il faut selon lui appeler « *justice, cet abord de face, dans le discours* » à partir duquel seulement peut se construire une relation apaisée entre êtres humains. (Lévinas 2006, p. 67)⁴⁰

Avoir le sens de la justice c'est aussi avoir le sens de la mesure. Sans la balance de la justice, aucune vertu n'est possible, explique en effet encore Aristote qui fait de cette vertu l'essence l'excellence véritable, et qui implique de se situer dans la juste moyenne qui exclut les excès de l'égoïsme où besoins et humanité de l'autre sont niés.

L'excellence, l'*arrêté*, telle que la concevaient les philosophes de l'antiquité n'a donc rien à voir avec ce que désigne sous ce nom et à l'aune d'une féroce compétition la frénésie moderne

40 LÉVINAS E. (2006). *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*. Paris, éd. Payot, LGF/Le livre de Poche.

parce qu'elle donnait une place centrale à la *mesure*. Bien que la vertu représente une forme de sommet dans la réalisation possible de soi, reconnaît Aristote, toute vertu, en tant que modalité particulière de l'excellence, consiste en réalité « *en une moyenne entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut* » (Aristote 2004, 1107a1-5)⁴¹. L'excellence n'est donc, ni dans la vitesse, ni dans la lenteur, mais dans le juste rythme, celui que la jeunesse athénienne antique cultivait par l'apprentissage systématique de la musique et de la danse (Marrou 1948, pp. 75-76)⁴². Or, ce juste rythme dans le travail et l'effort ne peut être connu par chacun qu'en revenant en soi, dans une présence à soi-même qui ne tient pas compte de ce que les autres font. Puisque chacun doit retrouver le juste rythme entre activité laborieuse et activité de repos ou de loisir, en revenant en soi-même, chacun doit par conséquent réapprendre la confiance en l'autre, et lui accorder crédit au lieu de chercher sans cesse à mesurer ses performances professionnelles.

La confiance et l'amitié sont parties liées à la justice que les Grecs considéraient comme étant des qualités humaines d'origine divine. Pour retrouver ces expressions de la relation humaine de bonne qualité, il faut donc, comme l'explique le mythe du Protagoras, commencer par retrouver le sens de la justice qui s'oppose directement à l'hybris, la démesure. Ce faisant, sortirons-nous de l'ère prométhéenne qui, à notre époque, semble avoir atteint sa limite ? Le mythe du Protagoras met en scène le fait que le prométhéen et le titanique ne conduisent l'humanité dans leur déploiement qu'à la compétition effrénée, à la violence, à la destruction de toute sociabilité, et par là même in fine, de toute vie humaine. Les arts techniques volés par Prométhée se sont en effet révélés aussi ambivalents que le feu qui sert la transformation mais

41 ARISTOTE (2004). *Éthique à Nicomaque*. Paris, éd. Flammarion.

42 MARROU H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. I. *Le monde grec*. Paris, éd. Le Seuil.

en la bousculant, et qui détruit aussi. Le feu est accélérateur du changement rappelle Bachelard qui oppose le changement lent lié à la vie, au changement rapide dû au feu (Bachelard 1949)⁴³. L'accélération technologique que nous connaissons désormais est profondément pyrotechnicienne : elle nous brûle, elle nous consume, comme elle consume la planète subissant un réchauffement climatique qui procède des mêmes métaphores. En cela, le monde moderne se révèle être essentiellement l'enfant des titans, ces anciennes puissances divines que sont Prométhée, Épiméthée, mais aussi Kronos – l'ancien dieu du temps qui est désigné par Hésiode comme ayant « l'esprit fourbe » – sont des puissances vouées à la démesure et qui doivent être soumise à l'ordre olympien, sous peine de très mal tourner.

L'humanité doit donc apprendre à se méfier de ce qui relève du prométhéen, tout comme à maîtriser ce qu'implique un déploiement de cette anthropologie de *l'homme fabricant* tellement valorisée en Europe puis partout dans le monde depuis la Renaissance. Les immenses problèmes qu'affronte notre temps en matière d'environnement naturel et social doivent nous réveiller sur ce mythe prométhéen auquel s'accroche l'humanité, car il s'agit désormais urgemment de sortir du titanique et de l'hybris qu'il incarne. C'est cette double nature de la justice comme ce qui surmonte le titanique en imposant la reconnaissance des droits d'autrui, mais aussi en affirmant une relation mesurée au monde qui fait que pour Aristote, cette vertu particulière « résume en elle, la vertu entière » (Aristote 2004 : 1129, pp. 30-35)⁴⁴. En elle réside l'opportunité de réaliser en soi l'excellence de la nature humaine, qui n'est autre que la sagesse, dont la première expression est peut-être l'acceptation de certaines limites, et en particulier qu'il est impossible à chacun de tout être et tout

43 BACHELARD G. ([1949] 1992). *La psychanalyse du feu*. Paris, éd. Gallimard.

44 *Op. Cit.*

faire et que l'essentiel n'est que de bien faire ce qu'on fait, afin d'être soi, certes de manière limitée, mais solidement.

Bien qu'il y ait un lien intrinsèque entre les excès technologiques et cette recherche scientifique qui naît précisément en Europe à la Renaissance, avec la méthode expérimentale, la science ne se réduit pas à ce côté instrumental qu'elle institue, et il faut revenir, pour comprendre l'authentique sens de toute activité de recherche, aux conceptions grecques du savoir. Elle est, pour Aristote, l'expression même de la contemplation, celle qui a longtemps éclairé le faire et l'agir humains. La volonté de comprendre ce qui se passe dans cette furie du monde moderne est nécessaire peut nous aider à entrer dans une ère post-prométhéenne, et soumettre la technique à la juste mesure qu'incarne toute sagesse. Il y avait aussi, dans la science telle que les concevait les Grecs, une notion de saisie globale des phénomènes qu'il faut retrouver, car elle seule peut éclairer le bon usage que l'on peut faire de la technologie humaine quand il ne s'agit pas nécessairement de revenir à un monde artisanal, mais de juger, avant sa diffusion, de la convivialité réelle d'un outil ou de sa contre-productivité.

Si Heidegger et Arendt suspectent l'esprit technologique qui se déploie dans l'humanité fabricatrice qu'est *l'homme fabricant* d'être, en son essence même, l'origine de l'hybris du monde contemporain, c'est que le développement technique suit une ligne qui, à un moment donné, dépasse un seuil qui est celui-là même au-delà duquel l'outil commence à être contre-productif et de ce fait dévore le temps humain et le détourne de sa première destination, la socialité. C'est en ce dépassement de cette limite que réside l'hybris que contient le développement technique, comme l'explique Ivan Illich, et qui tient au manque de saisie globale de ce que coûte réellement la fabrication, l'usage, la réparation de chaque outil, parce que l'humanité s'obsède des seuls résultats immédiatement visibles de l'outil en matière de productivité,

au lieu de prendre toutes les données en considération. Le seuil de l'amélioration réelle de l'efficacité humaine par les progrès technologiques est franchi explique Illich dès les années 1960-1970, quand la fabrication et l'usage d'un outil se met à coûter plus à l'humanité en termes de temps qu'il n'en économise. Les analyses d'Illich sur le caractère contre-productif de l'ensemble des inventions de l'humanité qui ne se réduisent pas selon lui à ce qu'on appelle ordinairement « outillage », mais inclut les administrations, la médecine, le système scolaire, etc., représentent probablement la clé dont l'humanité doit désormais s'emparer pour sortir de l'ère prométhéenne et l'accélération temporelle qui en découle.

Il existe, dans toute société, des organismes administratifs destinés à la vérification de l'innocuité et de l'efficacité des médicaments avant leur mise sur le marché; pourquoi ne pas imaginer un même travail d'expertise des objets inventés par l'homme fabricant moderne, pour faire l'étude non seulement des rapports qualité-prix qui sont désormais bien calculés dans cet esprit de compétition tous azimuts dans lequel nous vivons, mais de l'intérêt réel de tel ou tel outillage, y compris administratif, éducatif, ou politique. Sortir de l'accélération de notre époque et du caractère frénétique du monde du travail et de la consommation actuels ne semble pas possible tant que de telles études ne sont pas proposées à la réflexion populaire et mises en débat dans les espaces publics où s'élaborent les projets et décisions politiques. Les outils actuels sans cesse renouvelés et proposés aux consommateurs ne sont encore souvent saisis que dans l'efficacité visible qu'ils permettent en matière de performance, indépendamment d'un coût global réel, ce qui invisibilise leur nuisance potentielle. C'est cette vision étroite des performances apparentes de l'outil qui conduit l'ensemble de la technologie dans une forme de progression illimitée dangereuse, où l'humanité dépasse sans le savoir le

seuil de performance réelle qui la conduit à dépenser de plus en plus d'efforts et de temps sans même qu'elle comprenne les raisons de ce qui lui arrive.

Les efforts d'Illich pour éveiller ses contemporains à un regard plus global et critique à l'égard du développement technologique n'ont pas alors porté leurs fruits, et ce n'est peut-être que maintenant que la survie de l'humanité est en jeu au sein d'une biosphère en péril, que des études sérieuses commencent à être organisées sur les vrais coûts de telle ou telle technologie et pas seulement en matière d'environnement. Des comparaisons mettent par exemple en évidence la bien meilleure performance globale de l'agriculture biologique par rapport à l'agriculture industrielle quand on regarde l'ensemble de ce qu'elle coûte sur les plans humain et écologique. Nous ne sommes qu'au tout début de cette prise de conscience contemporaine qui émerge sur la nécessité d'une saisie globale, holistique, de tel ou tel apport technologique, et les études qui existent de nos jours ne portent pas tant sur la question du temps dépensé, que les coûts environnementaux. Arrivera peut-être un jour où l'on saura, dès la conception d'un nouvel outil ou dès la tentative d'une amélioration potentielle d'un outil, prendre en compte d'emblée le coût réel de ces transformations pour déterminer s'il nous fait dépenser plus de temps qu'il nous en fait gagner sur un plan global.

L'invention de la voiture qui semble ainsi un incomparable outil de déplacement et avoir augmenté de façon considérable la liberté humaine dans l'ordre de la mobilité tout comme en matière de temps dépensé par déplacement, n'est pas seulement problématique parce que les êtres humains qui pouvant aller plus loin et plus vite se déplacent plus comme le remarque Rosa – chacun consacrant beaucoup plus de temps à traverser des espaces de plus en plus grands que ne le faisaient nos grands-parents ou arrière-grands-parents qui se déplaçaient à pied, à cheval ou à vélo et parfois en train –. Cet outil perd en

réalité tout crédit, en tant qu'outil de déplacement, lorsqu'on fait l'analyse globale du temps de travail consacré à son achat, son entretien, son usage, et ses réparations, particulièrement sur des circuits saturés de voitures et embouteillés. C'est ce qu'avait mesuré Ivan Illich qui remarquait que le temps réellement dépensé dans les années 1970, par un Américain pour la possession et l'usage d'une voiture était en moyenne de 1500 heures par an, et cela pour faire en moyenne 10 000 km. Le rapport temps - vitesse se ramène dès lors à 6,6 km par heure, soit le temps qu'il faut pour se déplacer à pied. La voiture se révèle à l'analyse globale un outil qui n'améliore pas la productivité réelle, la bicyclette représentant peut-être le seuil au-delà duquel l'ingéniosité technique humaine ne peut aller sans tomber dans le contre-productif du moins pour un déplacement individuel sans grande charge. De plus, les 1500 heures consacrées à la possession, à l'entretien et à l'utilisation de la voiture réduisent le temps que l'être humain possède pour construire ses relations et identités concrètes et asseoir sa sociabilité ce qui la fragilise. Et puisque cet usage de la voiture a en outre considérablement augmenté le temps consacré aux déplacements, il faut admettre que cet outil de déplacement contre-productif qu'est la voiture en usage individuel participe à plein de cette compression du temps qui caractérise notre époque.

Ce qui, selon Illich, s'oppose à l'*outil contre-productif*, c'est l'*outil convivial*, c'est-à-dire pour suivre son étymologie, ce qui permet aux êtres humains de vivre ensemble. La caractéristique de l'outil convivial entre frontalement en opposition avec une spécialisation trop poussée de l'activité sociale humaine. Il est au service de la personne humaine en tant qu'elle est intégrée dans un tissu de relations stables qui permettent la construction d'une identité concrète solide. Cela implique que l'usager humain contrôle l'outil et soit capable de le réparer si nécessaire, ce qui est à l'opposé des pratiques actuelles, car nos outils sont le plus souvent les

fruits d'un travail hyperspécialisé qui dépossède l'utilisateur de tout contrôle.

Le type de société qui pourrait naître du calcul global du seuil de productivité de l'outil humain ne peut, selon Illich, aller sans la culture d'une certaine capacité à l'austérité, non comme vertu qui exclut tout plaisir, mais seulement « ceux qui dégradent la relation personnelle ». Passer d'une *société productiviste* à une *société conviviale*, c'est, explique Illich, substituer une *valeur éthique* à une *valeur technique*. C'est surtout renouer avec les vrais besoins de l'être humain qui est, avant toute chose, un être social. Alors, d'enfant des titans et de Prométhée, l'humanité éveillée à ses vrais besoins pourra peut-être devenir l'enfant des dieux olympiens qui font de la juste mesure, mais aussi de la pudeur et de la justice, les expressions de leur sagesse.

Face aux dimensions titanesques de l'*homme fabricant*, doit donc naître maintenant, en l'être humain, un *homo-ethicus* et *politicus* qui encadre le développement technique, en posant le seuil des outillages humains pour éviter qu'ils deviennent contre-productifs, mais aussi en imposant à l'esprit instrumental les limites du sacré, du pudique et de la justice qui, seules, permettent l'existence d'une nature humaine complète, faite d'un jeu entre intériorité et extériorité, tout comme entre intimité et socialité, où la contemplation et la méditation retrouveront leur véritable place, qui n'est pas de permettre le renouvellement des forces de la fabrication, mais d'être « cette fenêtre du Bon Dieu » dont parle le proverbe tchèque cité par Kundera et qui n'est accessible qu'aux « flâneurs de la vie », c'est-à-dire à ceux – nos enfants peut-être – qui sauront se libérer des impératifs modernes de l'urgence (Kundera 1995, p. 12)⁴⁵.

45 KUNDERA M. (1995). *La lenteur*. Paris, éd. Gallimard.

Références bibliographiques

ARENDDT H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris, éd. Calmann-Lévy.

ARISTOTE (2004). *Éthique à Nicomaque*. Paris, éd. Flammarion.

AUBERT N. (2003). *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*. Paris, éd. Flammarion.

AUBERT N., DE CAUJELAC V. ([1991] 2007). *Le coût de l'excellence*. Paris, éd. Le Seuil.

BACHELARD G. ([1949] 1992). *La psychanalyse du feu*. Paris, éd. Gallimard.

BAUMAN Z. (2007). *Le présent liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*. Paris, éd. Le Seuil.

BAUMAN Z. (2010). *L'Amour liquide*. Paris, éd. Fayard.

BERGERET J., REID W. et al. (1999). *Narcissisme et états limites*. Paris, éd. Dunod.

BERREBI-HOFFMANN I., BUREAU M.-Ch., LALLEMANT M. (2018). *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social*. Paris, éd. Seuil.

CASSIN B. (1996). « Les paradigmes de l'Antiquité ». In *Politique et Pensée*. Colloque Hannah Arendt. Paris, éd. Payot, Petite bibliothèque.

FREUD S. (2012). *Pour introduire le narcissisme*. Paris, éd. Payot et Rivage.

HEIDEGGER M. ([1954] 1858). « La question technique » in *Essais et conférences*. Paris, éd. Gallimard.

HÉSIODE (1958). « La théogonie et Les Travaux et les jours ». in *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*. Paris, éd. Garnier Frères.

HONORÉ C. (2013). *Éloge de la lenteur*. Paris, éd. Marabout, Format Kindle, 4881 emplacements.

ILLICH I. (1973). *La Convivialité*. Paris, éd. Le Seuil.

JANKÉVITCH V. ([1980] 2014). *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. 1. La Manière et l'Occasion*. Paris, éd. Le Seuil.

KOCK M. 2019. *Yoga, une histoire-monde. De Bikram aux Beatles, du LSD à la quête de soi : le récit d'une conquête*. Paris, éd. La Découverte.

KUNDERA M. (1995). *La lenteur*. Paris, éd. Gallimard.

LASCH Ch. (2006). *La culture du narcissisme*. Paris, éd. Flammarion.

LÉVINAS E. (1982). *Éthique et infini*. Paris, Librairie Arthème Fayard et Radio-France.

LÉVINAS E. (2006). *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*. Paris, éd. Payot, LGF/Le livre de Poche.

LLYOD G., RICHARD E. (1972). *Le temps dans la pensée grecque*, in publications de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000236/023680FB.pdf>

MARROU H.-I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le monde grec*. Paris, éd. Le Seuil.

MOUCHTOURIS A., LAMBERT O. (dir.) (2015). *Stress et temporalité. Du travail à la performance sportive*. Paris, éd. Le Manuscrit.

PLATON (1950). *Protagoras*, in *Œuvres complètes*. Paris, éd. Gallimard.

ROSA H. (2017). *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris, éd. La Découverte.

ROSA H. (2016). « Plus on économise le temps, plus on a la sensation d'en manquer », interview par Novel A.-S. M. le magazine du Monde du 01.04.2016.

ROSA H. (2017). *Aliénation et accélération, Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris, éd. La Découverte, format Kindle, 2506 emplacements.

SENNET R. (2000). *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*. Paris, éd. Albin Michel.

TERESTCHENKO M. (2005). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris, éd. La découverte.

Postface

Si la mesure du temps est par excellence le signe de sa maîtrise par l'homme, a contrario la maîtrise du temps de l'être humain vis-à-vis d'un autre est considérée comme signe de domination. La maîtrise du temps est double et paradoxale : plus l'être humain mesure le temps de façon précise, plus il avance au niveau technique ; sur le plan de la rationalisation de ses actes, plus son temps est mesuré plus il se sent être dépossédé de son temps.

Ce n'est pas la première fois dans l'histoire que tous les actes de l'être humain sont de plus en plus mesurés d'une manière ou d'une autre, comme on le constate dans le monde du travail ou dans les transports en commun. Cette mesure du temps est constamment présente dans notre vie quotidienne, même dans l'éducation¹. Mais qu'est-ce qu'une règle, si ce n'est pas aussi une forme de temporalité ? Avoir des règles signifie fixer des repères, mettre des limites qui sont une façon

1 MAGRO R. (2017). «Concordance des temps et réussite scolaire : quand le temps des uns n'est pas toujours le temps des autres», in LEVILAIN H. et MOUCHTOURIS A. (dir.), *Temps et devenir. Sociologie de l'expérience du temps*, Paris, éd. Le Manuscrit, Topos.

de gérer le temps selon les âges et les obligations sociales. En revanche, ce qui a changé à notre époque, c'est la perception que nous avons du temps, *tout va très vite, tout, tout de suite*².

Cette perception a également un impact dans la formation du jugement social et de la normativité. Cette nouvelle perception de la mesure du temps, cette transformation du présent est devenue préoccupante pour l'être humain.

Ce chronométrage, quasi absolu à notre époque, nous interroge : peut-il avoir des conséquences sur le mental des gens ? Cette fine division du temps, créée par l'homme lui-même, peut-elle être a priori pathogène ?

Ce qui provoque un mal-être apparaît dans la nouvelle donne qui se manifeste à travers la récente perception de l'accélération du temps, comme si les choses allaient de plus en plus vite. Si l'on prend le principe aristotélicien que l'accélération se crée par la résistance du corps par rapport au mouvement, on peut dire que ce sentiment d'accélération est un signe de résistance de l'être humain en vue d'obéir à la vitesse d'exécution imposée pour réaliser différentes tâches. C'est cela qui provoque en lui un sentiment de dépossession ou de dépassement.

Cette particularité de l'être humain de la mesure du temps n'a-t-elle pas provoqué le naufrage du Titanic ? Ce terrible accident a posé par excellence la problématique de la mesure et du dépassement des limites. Alors que la suprématie entre les États est bel et bien basée sur la mesure de la vitesse des transports en commun.

Un autre bon exemple qui démontre cet effort de l'être humain à mesurer le temps, tout en nous permettant de comprendre ce dépassement, est l'athlétisme. Dans cette activité, on peut dire que l'homme crée des limites en mesurant

2 MOUCHTOURIS A. (2017). «Tout, tout de suite. Une nouvelle figure du temps : entre immédiateté et connectivité», in GRUEV R. et MOUCHTOURIS A. (dir.), *Imaginaire et technologie. Sociologie de l'évolution des conduites sociales*, Paris, éd. du Cygne.

ses propres efforts et, d'une manière synchronique, crée de nouvelles références temporelles, une nouvelle orthonormée.

En effet, *le temps limité* ou *temporalité mesurée* est le temps le plus sociologique³, car c'est lui qui est créé par l'homme et pour l'être humain. C'est pour cela qu'on s'interroge : est-ce que tout est mesurable? Peut-on tout mesurer ou presque tout?

Si cette mesure est propre à toutes les époques, la particularité du monde contemporain est également son rapport avec la technologie avancée. Plus un individu navigue sur le net, plus il est repéré et deviendra une cible pour recevoir des messages. La mesure du temps est par excellence le paramètre essentiel de la navigation : en fonction du temps passé, l'algorithme réagit en conséquence.

Nous constatons que cette modification a fait naître une nouvelle perception qui, dirait-on, fait peur. Qu'est-ce qui fait peur? Est-ce la question de la rapidité, le sentiment que l'on ne peut pas retenir le temps? Qu'est-ce qui peut provoquer du stress chez l'individu, sinon cette perception de l'accélération du temps, qui exige constamment une adaptation nouvelle?

Est-ce que cela provoque chez l'individu une relation pathogène avec le temps? En effet, on constate que l'être humain se sent dépossédé de son temps aussi parce que la planétarisation, nouvelle donne présente depuis des décennies, a contribué d'une certaine façon à modifier les rapports au temps et hélas a provoqué un retour vers le passé, plutôt une nostalgie du passé. Car la globalisation en termes temporels s'exprime conjointement avec la simultanéité.

Par exemple, l'épidémie Covid 19 est passée de l'épidémie à la pandémie lorsque, d'une manière simultanée, elle est apparue dans tous les pays du monde.

Cette simultanéité aurait pu être un réconfort; au contraire, elle est devenue quelque chose d'angoissant, par

3 MOUCHTOURIS A. (2014). *Temporalité et jugement social*, Paris, éd. Le Manuscrit, Topos, p. 75.

son extension dans le temps, l'individu parmi l'ensemble des individus sociaux, *l'un dans le tout*.

Cette simultanéité est une nouvelle mesure du temps, qui avec la planétarisation a pris une importance considérable concernant tous les pays du monde, même s'il existe un décalage relatif. Car ce que l'on constate avec les *big datas* n'est qu'une extension de nous-mêmes à travers nos intérêts et nos préoccupations éphémères.

Ce qui préoccupe et inquiète, c'est l'absence de durée : dans la mesure du temps, la durée a bel et bien perdu sa place dans la rapidité ; la perception de l'accélération créée par les technologies avancées et les réseaux sociaux disparaît au profit de son contraire, l'instantanéité.

Les informations diffusées par les mass media se succèdent avec une telle rapidité que les auditeurs ont l'impression que tout est éphémère et que plus rien n'est constant. On note que le rapport entre espace et temps est bel et bien modifié, la réduction de l'espace est produite par cette plus grande maîtrise du temps.

On n'observe dans les mass media que ce qui est sujet à discussion pour un jour ou bien une semaine. En paraissant très important durant un court moment, un sujet disparaît pour laisser la place à un autre sujet qui va paraître tout aussi important mais qui, par ailleurs, ne va pas rester plus longtemps dans d'actualité que le précédent et même parfois moins. Cette succession temporelle inscrite dans un temps donné de courte durée a modifié la perception de la mesure du temps.

La durée comme habitude, comme coutume, comme acte répétitif dans le temps est remplacée par le présent, l'instantanéité ; cela crée une réaction paradoxale par rapport à la mémoire. Cette dernière a besoin du temps, de ce dont on se souvient, de ce qui est resté dans le temps, une mesure du temps qui s'inscrit dans le temps.

Car cette perception interpelle à la fois la mesure des actes humains, mais aussi globalement la cinétique de l'être en société; dans ce vivre en société meublé d'expériences, la mesure est aussi une expérience définie dans un *avant* et un *après*. Ainsi, celle-ci exprime une expérience marquante comme une mesure de l'intensité de l'expérience; de fait, la mesure n'est ni arithmétique ni additionnelle mais un marquage dans la vie quotidienne de l'individu, celle qui provoque un déplacement noétique.

C'est pour cela qu'on ne peut pas la traiter comme une action uniquement additionnelle, mais aussi dans sa dimension dynamique, celle qui construit une nouveauté, une nouvelle dimension, une nouvelle perception. Cette nouvelle perception de la mesure du temps n'est parvenue que pour remplir un vide; l'homme avait un passé et maintenant il crée un présent et par conséquent un futur.

Ce qui angosse encore plus l'être humain, c'est l'extension du présent qui ne lui permet plus de cerner le futur comme auparavant. Il avait cette illusion en tout, mais ces dernières décennies l'expérience du présent a connu une telle extension qu'elle a créé une nouvelle perception, une nouvelle vision du temps, ce qu'on appelle un déplacement noétique.

Au niveau sociologique, le temps n'est pas seulement un objet à étudier mais aussi un sujet. On peut dire que la problématique du temps est tout à fait récente chez les sociologues. Jadis on étudiait davantage la mémoire (Halbwachs). Si cela s'est fortement modifié, cela résulte du fait que la dimension temps a changé. Ce qui démontre que s'occuper de la mesure du temps est fort important pour comprendre comment l'être humain est organisé et gère ses affaires et aussi, d'une certaine façon, comment il est piégé par sa propre construction.

En étudiant le temps, nous sommes à la fois dans une démarche empiriste et pragmatique, car le temps et sa mesure participent à part entière à la recherche sur la dynamique

sociale de l'individu et en même temps de sa propre société. Cette dimension-là s'entremêle avec cette nouvelle perception de la mesure du temps et crée une nouvelle expérience et, par conséquent, un déplacement noétique.

Antigone MOUCHTOURIS



Imprimé en France pour les Éditions Le Manuscrit

Dépôt légal : décembre 2022

