

Temps et perception, la problématique durkheimienne

Autor(en): **Wallemacq, Anne**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **15 (1989)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814728>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

TEMPS ET PERCEPTION, LA PROBLEMATIQUE DURKHEIMIENNE

Anne Wallemacq

Chargé de recherches du Fonds National Belge de la Recherche Scientifique
Université Catholique de Louvain, Unité de Sociologie
Place Montesquieu 1, Boîte 13, B - 1348 Louvain-La-Neuve

1. Introduction

Alors que la préoccupation relative au temps n'est pas neuve en sociologie, elle ne s'était jamais, jusqu'il y a peu, constituée comme un "domaine" de la sociologie ou comme une de ses "spécialités", à la différence de l'espace, de la religion, de l'école ou de l'entreprise par exemple.

Or le temps apparaît depuis quelques années comme un thème spécifique de recherche au sein de la sociologie. Les nombreux colloques, associations et publications qui s'articulent explicitement autour de ce thème en témoignent : une certaine "sociologie du temps" est en train de se structurer.

Sans doute, une telle convergence n'est-elle pas sans rapport avec le contexte socio-économique et idéologique de nos sociétés où le temps apparaît de plus en plus comme un objet crucial de gestion, d'organisation et de revendications. Dans cette ligne, l'émergence d'une sociologie du temps répond à une demande sociale et peut développer des schémas intellectuels utiles au vu des enjeux sociétaux que recèle l'intérêt pour la question du temps.

Mais, en se structurant de la sorte autour d'un thème spécifique, le temps, la sociologie du temps se construit comme une réflexion sociologique sur un objet qui est constitué comme objet bien davantage au départ du découpage social que du découpage sociologique de la réalité. La sociologie du temps s'interroge sur un objet qui lui est donné comme objet et non qui serait constitué comme objet par le regard que la sociologie elle-même pose sur la réalité ¹.

Ceci, qui n'est peut-être pas problématique en soi, n'est pas sans incidence sur la façon dont il va pouvoir être traité du temps au sein de ce nouveau domaine de la sociologie.

¹ On objectera à ceci que les sociologues se forment sur le temps un regard proprement sociologique et, par là, construisent le temps comme objet d'investigation. Certes, mais il reste que cette reconstruction s'émancipe difficilement de la préconstruction (sociale) qui désigne le temps comme ce qu'il faut reconstruire par le regard sociologique.

Ainsi, la forme substantive du mot temps, comme le pointait déjà Elias, a des conséquences importantes quant à la façon dont le discours sociologique va pouvoir se construire autour de cet objet. Tout se passe en quelque sorte comme si, en faisant du temps un objet d'investigation, la sociologie du temps était amenée à en faire de facto un "objet tout court", un "quelque chose", alors qu'on pourrait aussi bien le penser, en suivant Elias (1985), comme relation de signification.

Dans la même ligne - et ceci est lié à cela - il nous est difficile de penser sociologiquement le temps sans en appeler dans l'analyse à l'existence d'un temps naturel qui serait reconstruit culturellement. On est placé devant ce paradoxe que pour poser la construction sociale du temps, point qui définit l'entrée propre aux sociologues, on est amené à devoir la référer à une sorte de substrat dont le statut est pour le moins ambigu. L'on est tenté d'admettre, souvent implicitement, l'irréductibilité d'un temps "donné" ou naturel en deçà des différentes lectures culturelles qui peuvent en être faites et que la sociologie du temps se donne souvent pour projet de mettre à jour.

Ces deux points (temps comme un "quelque chose" et référence même purement analytique à une forme de substrat) forment en quelque sorte des termes de référence usuels de la sociologie du temps, devant lesquels on est toujours peu ou prou amené à se situer.

L'intérêt de la perspective durkheimienne consiste en ceci pour nous qu'elle pose la question du temps à l'intérieur de termes de référence différents. Ils indiquent ce faisant non seulement d'autres modes de compréhension mais aussi, ils ouvrent à l'analyse un registre de faits qui reste à notre connaissance peu exploités².

Comme nous tenterons de le montrer, les durkheimiens eux-mêmes cependant, ne tirent pas d'après nous tout le parti que l'on peut retirer de leur intuition.

Dans la présentation qui va suivre, nous avons pris le parti de retenir surtout ce qui fait pour nous les lignes de force de la perspective durkheimienne. Il nous importait avant tout d'isoler des principes de raisonnement qui, transposés, permettent d'amorcer une réflexion créative sur nos principes d'interrogation relativement à la question du temps. Il résulte de ceci que nous avons été parfois conduits à accentuer certains traits et à en laisser d'autres dans l'ombre, à privilégier certains aspects au détriment d'autres - jugés parfois centraux. La présentation qui va suivre est donc loin d'être neutre. Il convient de la prendre non comme un compte rendu "passif" mais

² Si cette voie a pu être indiquée, c'est probablement que la question du temps, pour les durkheimiens, prenait place à l'intérieur d'une préoccupation beaucoup plus large : celle qui touche globalement à ce que Mauss appelait l'histoire sociale des catégories de pensée. Moins directement focalisés sur l'objet "temps" qui ne l'est "la sociologie du temps", les durkheimiens étaient moins directement tributaires de la préconstruction sociale du mot temps.

comme une tentative de reprendre la perspective durkheimienne en vue d'une réutilisation analytique.

2. La perspective générique des durkheimiens : Le temps comme catégorie de l'entendement socialement produite

En deça même des développements qu'il en a fait (et sur lesquels nous revenons dans un instant) l'intuition fondamentale de Durkheim consiste à proposer de penser, au départ de Kant, le temps comme une catégorie de l'entendement qui, comme toutes les catégories, serait socialement produite.

En reprenant à Kant l'idée de catégorie de l'entendement, Durkheim se détache des perspectives qui, globalement dit, font du temps un "quelque chose", qui placent le temps "dans le monde". Durkheim procède de la sorte à un déplacement de perspective. Le temps, comme l'espace, est pour lui un cadre fondamental de la pensée. Celle-ci ne peut s'en passer sans se détruire. On ne peut saisir - ni a fortiori penser - un objet en dehors du temps et de l'espace car notre perception du monde est conformée par ces catégories, catégories dont on ne peut sortir. Et en effet, dire en dehors, au-delà, en deça, du temps ou de l'espace c'est encore utiliser des codes spatiaux et temporels³.

Mais alors que Kant faisait de ces cadres des données inhérentes à la nature humaine, des cadres "a priori" préalables à toute expérience (et même condition de cette expérience), pour Durkheim ceux-ci sont le résultat d'une production sociale.

Une telle conception présente l'avantage, et il s'en explique, de quitter les termes du débat apriorisme/empirisme qui traverse toute réflexion sur le temps. Le temps pour Durkheim est au sens fort une production ("intellectuelle" ou "symbolique") de la société comprise comme un tout sui generis. On pourrait utiliser, après Schutz, l'expression "nature intersubjective du temps" pour qualifier cette perspective.

Penser le temps comme une catégorie de l'entendement socialement produite renouvelle d'après nous nos façons habituelles de penser le temps en ce que cette production sociale n'est pas pensée comme une simple relecture d'un temps "naturel" pas plus que le temps n'est pensé comme un "quelque chose".

C'est en général essentiellement la dimension "production sociale" du temps que l'on retient de Durkheim et ce à notre avis au détriment de l'idée

³ C'est d'ailleurs ce qui conduira Kant à poser que, si monde des noumènes (le monde des choses "en soi") il y a, l'homme n'a jamais accès qu'au monde des phénomènes c'est-à-dire au monde tel qu'il suppose toujours la mise en oeuvre de ces principes d'appréhension.

de catégorie de l'entendement. Ceci tient sans doute entre autres à ce que dans le cours même du propos, Durkheim aura recours à des termes de référence dont la relation avec l'idée même de catégorie de l'entendement est peu explicitée. Quels sont-ils ?

Si l'on se penche sur les écrits de Durkheim, mais aussi sur ceux de Hubert et Mauss, ceux de Leach et de Halbwachs, la notion de temps est appréhendée au départ de la notion de division de la durée. Au-delà des accentuations propres à chacun, on peut observer ici une grande convergence dans la manière d'aborder la question du temps. Que ce soit Durkheim lorsqu'il montre que "ce qui fixe les points de repères par rapport auxquels elle (la durée) est divisée et organisée, ce sont les mouvements de concentration et de dispersion de la société" (Durkheim, 1968, 631). Que ce soit Leach (1968, 228) lorsqu'il insiste sur l'importance des fêtes dans la fonction d'ordonner le temps : "L'intervalle qui existe entre deux fêtes successives du même type est une 'période', habituellement une période nommée, par exemple 'semaine', 'année'". Que ce soit Hubert et Mauss (1929) quand ils montrent que les divisions en jours, semaines, mois, années, etc. correspondent à la périodicité des rites, fêtes et cérémonies publiques. Que ce soit enfin Halbwachs lorsqu'il affirme que "Le temps est divisé de la même manière pour tous les membres de la société" (Halbwachs, 1968, 80).

Opérationnaliser la notion de temps, et plus largement celle de catégorie de l'entendement pour Durkheim, au départ de cette notion de divisions de la durée ne va pas sans entraîner quelques difficultés. On peut se demander en effet d'une part si parler des divisions de la durée ou de catégorie de l'entendement revient au même. D'autre part, on peut se demander quel est le statut d'une telle durée qui préexisterait de la sorte aux divisions⁴.

En opérationnalisant "de fait" la notion de catégorie de l'entendement en termes de divisions de la durée, on a parfois l'impression que les durkheimiens restent en mineure par rapport à leur intuition de base, qui comme nous tenterons de le montrer rapidement plus loin, est d'après nous extrêmement féconde.

Nous pouvons à présent entrer plus avant dans les analyses des durkheimiens.

On peut globalement distinguer deux directions qui organisent les réflexions de Durkheim et de ceux qui s'inscrivent dans sa mouvance. D'une part, et c'est celle qui est semble-t-il prépondérante, ils s'attachent à faire, selon l'expression de Mauss, l'"histoire sociale des catégories humaines". Il s'agit, en quelque sorte de remonter en amont de la catégorie de temps et de décri-

⁴ Dans la ligne de ce que nous avançons plus haut relativement au débat objectivisme/subjectivisme, il semble bien que pour les Durkheimiens une telle durée ne s'appréhende pas comme un substrat. C'est sans doute Leach, sur lequel nous reviendrons, qui est le plus explicite sur ce point : pour lui en effet, le temps n'est pas un "déjà là" qui attendrait qu'on le mesure. Nous créons le temps en créant des intervalles dans la vie sociale.

re les formes qu'elle peut prendre dans diverses sociétés. D'autre part, et ce de façon plus allusive, ils abordent la question de ce que l'on pourrait appeler la "performativité" de la catégorie de temps, où le propos est d'investiguer, en aval de la catégorie, son caractère opératoire.

3. Les deux ordres de préoccupation des durkheimiens

3.1. "L'amont" ou l'histoire sociale de la catégorie de temps

Si Kant a déplacé le problème du temps en montrant qu'il fallait le considérer moins comme une propriété du monde que comme une catégorie de notre esprit percevant, pour lui les catégories sont en quelque sorte innées. Elles ne peuvent dériver de l'expérience : elles en sont les conditions de possibilité. Pour Durkheim par contre, il faut considérer les catégories "comme de savants instruments de pensée que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel" (Durkheim, 1968, 27). Ainsi, pour Durkheim, les catégories, et par là le temps, ne sont-elles pas comme pour Kant, inhérentes à la nature de l'homme, elles sont socialement produites.

L'école française de sociologie va certes penser cette production sociale contre l'apriorisme (i.e. la position de Kant) mais le contexte intellectuel dans lequel prennent place ses analyses va la conduire surtout à défendre l'idée d'une conception sociale du temps contre celle d'une nature individuelle du temps. Pour les Durkheimiens, le temps (social) ne résulte pas du temps individuel. A l'inverse, le temps de l'individu dérive du temps social.

D'entrée de jeu, Durkheim insiste sur le fait que c'est au départ de la société saisie "comme réalité sui generis" (1968, 22) qu'il faut rechercher l'origine du temps car c'est elle qui est au principe de la création des catégories. L'individu, dans cette ligne, ne constitue pas une unité d'analyse pertinente : "pour savoir comment sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites nous-mêmes, il ne saurait suffire que nous interroguions notre conscience" (Durkheim, 1968, 27). Au contraire, "du moment que l'on a reconnu qu'au-dessus de l'individu, il y a la société, et que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes, une nouvelle façon d'expliquer l'homme devient possible" (Durkheim, 1968, 638).

De même, dans sa critique du subjectivisme bergsonien qui voit l'origine des divisions conventionnelles du temps dans les pensées individuelles, Halbwachs affirme la dynamique propre au social qui ne saurait se réduire à un ensemble de conventions qu'auraient prises les individus de commun accord : "on ne peut dire, en effet, qu'elle (la division de la durée) résulte d'un accord conclu entre tous les groupes, ce qui impliquerait qu'à un moment donné ils

suppriment les barrières qui les séparent et se fondent pour quelque temps en une seule société qui aurait pour objet de fixer un système de division de la durée" (Halbwachs, 1968, 106). Pour lui, la conscience individuelle n'est que le point de rencontre des temps collectifs qui trouvent leur origine dans la dynamique sociale prise dans son ensemble.

Ainsi, pour l'un comme pour l'autre c'est la société et non l'individu qui est à l'origine du temps, et c'est par là, la société elle-même, comme ensemble de forces agissantes, qui constitue l'unité d'analyse pertinente pour reconstituer l'histoire sociale de la catégorie de temps. Encore faut-il préciser sous quelles modalités ils envisagent le jeu de ces forces agissantes dans la constitution de la catégorie de temps. Voyons ce qu'il en est.

Pour Durkheim (1968), "un calendrier *exprime* le rythme des activités collectives" (p. 15) ; "c'est le rythme social qui est à la base de la catégorie de temps" (p. 628) ; "ce qui fixe les points de repères par rapport auxquels elle (la durée) est divisée et organisée, ce sont les mouvements de concentration et de dispersion de la société, plus généralement ce sont les nécessités périodiques de la réfection collective " (p. 631). Pour Leach, ce sont les fêtes qui, en créant des intervalles dans la vie sociale, créent le temps. Pour Hubert et Mauss, il y a correspondance entre la périodicité de la vie collective et les divisions de la durée. Pour Halbwachs (1968, 80), "les divisions du temps, la durée des parties ainsi fixées résultent de conventions et de coutumes et (...) elles expriment l'ordre inéluctable aussi suivant lequel se succèdent les diverses phases de la vie sociale".

Pour reprendre l'image organiciste, ce sont donc en quelque sorte les "respirations" propres à la vie collective qui déterminent les divisions de la durée qui servent de repères à tous et, en tout cas pour Durkheim et Leach, construisent la catégorie de temps. Nous avons insisté sur le fait que pour les durkheimiens ces respirations doivent être ramenées à la logique propre du social c'est-à-dire au fonctionnement de la société saisie comme un tout sui generis - fonctionnement qui dans l'optique des durkheimiens est autonome par rapport aux individus en ce qu'il agit sur eux bien plus qu'eux n'agissent sur lui.

Ce qui est en question ici semble bien être davantage les divisions de la durée que l'idée de catégorie de l'entendement. Il reste que la notion de rythme qu'avancent les durkheimiens, mais aussi surtout celle d'intervalle que propose plus directement Leach sont pour nous particulièrement intéressantes en ce qu'elles indiquent une façon d'opérationnaliser la notion de temps, si ce n'est en termes de catégories de l'entendement, en tous cas en dehors de la référence à cette sorte de substrat dont nous parlions plus haut.

L'idée de division de la durée implique une forme de raisonnement "vertical" ; on pose une continuité, la durée (dont le statut reste quelque peu ambigu) que les divisions viennent découper introduisant une discontinuité. Les notions de rythme et d'intervalle par contre procèdent d'un mode de raisonnement plus "latéral". Elles impliquent de penser la discontinuité et la conti-

nuité ensemble, l'une par l'autre, comme les deux faces d'un même système de rapports. La notion d'intervalle, comme celle de rythme, porte en elle à la fois un principe de discontinuité (la limite de l'intervalle) et un principe de continuité (l'intérieur de l'intervalle). Par rapport à la simple idée de division de la durée, l'intervalle ne définit pas seulement une discontinuité dans une continuité mais une continuité dans la discontinuité. Autrement dit pas plus que les divisions ne sont pensées comme naturelles, la durée elle-même ne peut être pensée comme naturelle.

Pour Leach, le temps ne préexiste pas aux intervalles, il se constitue, il se crée dans la constitution des intervalles, comme système de rapports entre discontinuité et continuité.

Certes, en raisonnant de la sorte, nous ne retrouvons pas à proprement parler l'idée de catégorie de l'entendement. Mais nous avons cependant celle de voir le temps comme un système de différences/identité, ce que l'on pourrait appeler un "opérateur symbolique". Ni "dans les choses", ni "dans l'homme", le temps comme cadre général et, comme le dit Durkheim, en quelque sorte impersonnel, est une création sociale au sens fort, qui n'est pas une simple relecture d'un temps naturel. Durkheim insistera en effet sur le rôle créateur de la société. Le mot "opérateur symbolique" que nous avons utilisé, ne doit pas laisser supposer que pour les durkheimiens, le temps soit une création "hors tout". Durkheim montre en effet, dans la ligne des "respirations" dont nous parlons plus haut, que "ces cadres, elle (la société) ne les crée pas artificiellement ; elle les trouve en elle ; elle ne fait qu'en prendre conscience" (Durkheim, 1968, 634). C'est un cadre de pensée qui s'est constitué non comme une relecture des divisions naturelles de la durée mais comme une élaboration des divisions sociales d'une durée, elle aussi sociale. Ainsi peut être opérationnalisée l'idée de création sociale du temps dans toute sa force. Si les divisions se rattachent le plus souvent à quelque phénomène matériel, comme la récurrence régulière d'un astre ou comme les saisons, dira Durkheim, c'est seulement parce que des signes objectifs sont nécessaires pour rendre sensible cette organisation essentiellement sociale. L'ordre des priorités analytiques est inversé : le temps n'est pas relecture d'un temps naturel. Le temps est d'abord social⁵.

3.2. *La question de l'"aval"*

A côté des préoccupations relatives à l'origine du (de la catégorie de) temps, l'école française de sociologie s'est encore intéressée à ce que nous appelions "l'aval". Le terme est à dessein assez vague car c'est moins à proprement parler de la catégorie de l'entendement qu'il va être question ici que

⁵ On notera cependant que pour Durkheim nature et social ne s'opposent pas. Voir Durkheim, 1968, page 25 et note 3 page 26.

de l'action des divisions de la durée et de la représentation collective du temps sur l'ordre social⁶.

En deçà des modalités diverses selon lesquelles cette question est développée, on peut à nouveau déceler à l'intérieur de la perspective durkheimienne, une grande convergence dans la manière dont elle est posée. Pour les durkheimiens, on s'en sera douté, l'action "du temps" est traitée en termes de "fonction" : les divisions de la durée remplissent une fonction cruciale dans le maintien de l'ordre social.

Pour Durkheim en effet, si un calendrier exprime le rythme des activités collectives, il a aussi pour fonction d'en assurer la régularité. Halbwachs reprenant Durkheim indique que, pour celui-ci, "la vie en société implique que tous les hommes s'accordent sur les temps et les durées et connaissent bien les conventions dont ils sont l'objet. C'est pourquoi il y a une représentation collective du temps" (Halbwachs, 1968, 80). Pour Leach, une des fonctions les plus importantes des fêtes est d'ordonner le temps ; sans celles-ci les périodes qu'elles créent "n'existeraient pas et l'ordre disparaîtrait de la vie sociale" (Leach, 1968, 228).

Comme précédemment, l'unité de réflexion est d'abord "la société" saisie comme un tout dont les divisions de la durée, en tant qu'elles ordonnent la vie collective, assurent la régulation. Ici deux idées se superposent. C'est d'abord l'idée que la représentation du temps (ici les divisions de la durée saisies au plan des représentations) remplit une fonction sociale (cf. supra). Mais c'est aussi et surtout, de façon sous-jacente, l'idée que les divisions "effectives" de la durée induisent une synchronisation de la vie collective, synchronisation qui, comme on vient de l'évoquer, est vue comme une condition de l'ordre social.

Sur la manière dont s'opère cette synchronisation au départ des divisions conventionnelles de la durée, les durkheimiens sont en général peu explicites. Et c'est assez normal : dans la mesure où l'unité d'analyse est la société prise comme un tout, qui a ses règles de fonctionnement propres, le problème ne se pose pas vraiment puisque, dans leur conception, divisions de la durée et synchronisation s'impliquent mutuellement dans l'autoproduction de la société.

Cependant, en insistant sur l'irréductibilité du temps social au temps individuel, Durkheim et surtout Halbwachs indiquent en quelques traits com-

⁶ La dimension "catégorie de l'entendement" n'est pas complètement absente : "Pour pouvoir vivre, elle (la société) n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le considère plus comme un esprit humain dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. C'est pourquoi, quand, même dans notre for intérieur, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libres, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous" (Durkheim, 1968, 24).

ment, si l'on prend pour unité d'analyse l'individu et non plus la société, se pose alors la question qui nous occupe pour l'instant, de savoir comment s'opère in concreto la synchronisation au départ des divisions de la durée. Les individus, pour eux, sont soumis aux divisions de la durée qui ordonnent la vie collective et qui par là garantissent l'ordre social. Et ce, sur deux plans différents : d'abord celui de la représentation du temps⁷, ensuite celui des comportements.

1. Pour Halbwachs, la conscience individuelle n'est que le point de rencontre des temps collectifs. Durkheim, lui, affirme que "le rythme de la vie collective domine et embrasse les rythmes variés de toutes les vies élémentaires dont il résulte ; par suite, le temps qu'il exprime domine et embrasse toutes les durées particulières" (Durkheim, 1968, 632). Dans cette ligne, le temps tel que le perçoit l'individu dérive du temps social. Durkheim insistera sur ce que cette nature sociale du temps explique la "nécessité" avec laquelle celui-ci s'impose aux individus, nécessité que la philosophie rapportait au caractère "a priori" des catégories de l'entendement (Durkheim, 1968, 23).
2. Halbwachs, et ce plus explicitement que les autres, montre que les comportements individuels eux-mêmes et non plus seulement la perception que l'on a du temps, sont contraints par les divisions de la durée socialement établies. "Le temps fait souvent peser sur nous une dure contrainte" (Halbwachs, 1968, 80) ; il parlera dans la même ligne de discipline sociale à laquelle l'individu est obligé de se plier dans ses occupations et distractions. Il est difficile de déterminer si cette contrainte relève d'abord pour lui de ce que l'on pourrait appeler pour reprendre l'expression courante "des normes temporelles" ou s'il s'agit plutôt d'une contrainte de fait. Nous pencherions cependant pour la seconde position. Halbwachs en effet s'attache à montrer combien la synchronisation appelle la synchronisation : "Si je veux aller à mon bureau, je ne puis m'y rendre au moment où le travail est interrompu (...) Il faut bien que j'arrive à l'heure, si je veux assister à un concert, ou à une pièce de théâtre, ne pas faire attendre les convives du dîner où je suis invité, ne pas manquer mon train" (Halbwachs, 1968, 81). Si les divisions de la durée sont contraignantes, Halbwachs indique que nous nous y résignons, et même que nous nous en accommodons assez bien. Et ce du fait qu'elles sont traditionnelles, qu'elles résultent de conventions et de coutumes et qu'elles expriment, comme on l'a signalé, l'ordre inéluctable suivant lequel se succèdent les diverses phases de la vie sociale.

On retiendra surtout de cette analyse de "l'aval" que, pour ce qui est du plan "de la représentation", les durkheimiens insistent sur l'efficace du temps social sur l'individu : la structuration interne de la durée personnelle n'est

⁷ Nous laissons intentionnellement de côté ici les analyses passionnantes d'Halbwachs sur la mémoire, qui pourraient trouver place ici. Le sujet demanderait à lui seul tout un travail.

pas individuelle ou personnelle, elle a une origine sociale. Outre cet aspect "représentation", l'efficace du temps social s'appréhende encore, pour les durkheimiens en termes de conformité des comportements dans le temps.

4. Conclusion

On aurait pu s'attendre à ce qu'ayant posé le temps comme une catégorie de l'entendement, les durkheimiens se soient davantage intéressés, pour ce qui est de "l'aval", à la relation entre temps et signification. Si cette dimension n'est certes pas absente - puisqu'ils s'intéressent à l'aspect "représentation" - il semble que les durkheimiens, en tout cas pour ce qui est de "l'aval", soient restés en mineure par rapport à leur intuition.

Pour notre part, nous pensons que revenir à l'idée même de catégorie de l'entendement (avec l'addition de Durkheim : "socialement produite") peut ouvrir à l'interprétation un champ et une voie d'investigation qui à notre sens restent peu exploités par la sociologie du temps. Ce champ peut être décrit comme celui de la constitution symbolique de notre réalité.

La relation temps/signification n'est certes pas absente au sein de la sociologie du temps. Mais elle se formule en général comme une interrogation sur la signification du temps ou sur les diverses significations qui se greffent sur les différentes temporalités. La perspective durkheimienne nous invite à un léger déplacement de point de vue. En proposant de voir le temps comme une catégorie de l'entendement - socialement produite s'entend - elle invite à penser le temps, dans la ligne de Leach, comme un "opérateur symbolique" qui participe à la constitution de notre univers de sens, et, bien plus, de notre réalité.

Pour pousser à bout, cependant, l'intuition de Durkheim et entrer dans ce champ que nous indiquons, que d'après nous elle ouvre à l'interprétation, il faut revenir à Kant.

Kant ne parlait pas à propos du temps de catégories de l'entendement, mais de "conditions de possibilités de toute expérience a priori". Pour Kant, le temps comme l'espace sont des formes de notre sensibilité ou de ce qu'il appelle l'intuition. Nous parlerions plutôt aujourd'hui de perception. Pour Kant, la façon dont nous intuitionnons les choses, la façon dont elles nous apparaissent est "conformée" par ces cadres de perception que sont l'espace et le temps. Le monde dans lequel nous vivons, la réalité qui est la nôtre ne peut donc être celui des choses en soi (le monde des noumènes), c'est la réalité telle qu'elle est toujours conformée par ces cadres au départ desquels nous l'appréhendons (le monde des phénomènes).

Il y a en quelque sorte immédiateté du monde perçu et de la perception. Alors que la notion de catégorie de l'entendement conçoit le temps comme un principe d'intelligibilité des choses préconstituées, la notion de perception

permet de penser le temps, non pas comme "dans les choses" ni "sur les choses", mais comme un de ces codes incontournables avec lequel notre réalité nous apparaît telle que déjà constituée comme univers de sens et qui participe de sa constitution. Le temps de la sorte est conçu non comme un principe d'intelligibilité d'une réalité préexistante mais comme un critère culturel (si l'on admet qu'il est socialement produit) constitutif de notre réalité, de ce qui nous apparaît comme réalité, de notre univers de sens.

Le rapport entre temps et sens qu'invite à investiguer cette ouverture théorique conduit à penser le symbolique non comme greffé sur les choses mais comme constitutif des choses, comme constitutif de notre réalité, de ce que Kant appelait le monde des phénomènes. Il invite à penser le temps non en référence à un substrat naturel ou en soi susceptible de faire l'objet de multiples relectures culturelles mais comme un produit culturel au sens fort, qui constitue notre réalité comme déjà une réalité de sens. Il invite à s'interroger moins sur la signification *du* temps qu'à la manière dont le temps intervient dans la constitution (symbolique) de notre réalité.

C'est en quelque sorte à un changement de paradigme que nous invite l'intuition durkheimienne, changement de paradigme qui renouvelle nos façons de penser et nos questions, et qui peut, par là, renouveler aussi notre connaissance.

BIBLIOGRAPHIE

- BASTIDE R. (1970), "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année sociologique*, 21, 65-108.
- COSER L.A. & COSER R.L. (1963), "Time Perspectives and Social Structure" in GOULDNER & GOULDNER (Eds.), *Modern Sociology*, Burlingame : Hacourt, Brace and World, New York, 638-647.
- DURKHEIM E. (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, pp. 12-28, 627-635 (1912).
- ELCHARDUS M. (1985), "Het sociale Substraat van de tijd", *Tijdschrift voor Sociologie*, 4, 317-354.
- ELIAS N. (1985), *Een Essay over tijd*, Meulenhoff, Amsterdam.
- HALBWACHS M. (1968), *La mémoire collective*, PUF, Paris.
- HUBERT H. & MAUSS M. (1929), *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, *Mélanges d'Histoire des religions*, Alcan, Paris.
- KOLAJA J. (1969), *Social System and Time and Space. An introduction to the Theory of Recurrent Behavior*, Pittsburg, Louvain.
- LEACH E.R. (1968), *Critique de l'Anthropologie*, PUF, Paris.

