

Une révolution inachevée

Durkheimisme et sociologie du temps

Charles Gadéa

Michel Lallement

Dans un passage célèbre de l'introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, É. Durkheim suggère que les catégories de l'entendement n'ont peut-être pas le statut d'universaux que, depuis Aristote, la philosophie tend à leur prêter¹. Les croyances « primitives » n'en apportent-elles pas la preuve puisque, ainsi que le montre l'ouvrage en question, la religion, « chose éminemment sociale », est intimement liée aux racines de ces catégories ? Nous nous abstenons ici de revenir sur les débats que suscitent encore de nos jours la conception durkheimienne de la religion et les arguments socio-ethnologiques auxquels elle recourt². Retenons simplement ce fait : en quelques pages, qui figurent parmi les plus souvent citées et qui touchent au socle le plus profond de la réflexion sociologique, É. Durkheim explique que le temps n'échappe pas plus que l'espace, le genre, le nombre ou encore la cause à cette emprise du collectif. La notion ou la catégorie de temps « ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repères fixes et déterminés. Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation » (Durkheim, 1960 [1912], p. 14).

É. Durkheim rappelle rapidement à ce propos que les divisions en jours, semaines, années... ont des racines collectives et religieuses et il renvoie, pour plus de précisions, aux travaux de H. Hubert et M. Mauss. Nous reviendrons sur ces auteurs, mais formulons d'abord le constat qui fonde notre interrogation : aussi fécond soit-il, l'apport d'É. Durkheim reste limité, inachevé. Son intuition centrale, qui consiste à reconnaître au temps un statut d'institution à même d'informer les pratiques et les représentations, est certes d'une portée paradigmatique indéniable. Elle fait de lui « un précurseur de la sociologie du temps social » (Farrugia, 1999, p. 96), un pionnier

¹ Ce texte a bénéficié des précieuses remarques et suggestions de C. Dubar et J.-M. Ramos. Qu'ils en soient ici remerciés.

² Sur la question de la pertinence et l'actualité des idées d'É. Durkheim à propos de la religion, on pourra notamment se reporter aux arguments respectifs de C. Rivière (1999) et R. Boudon (1999) dans un numéro récent de *L'Année Sociologique*.

qui, pour R. Boudon (1999), a su reprendre l'héritage kantien tout en dépassant les insuffisances de l'apriorisme. Et pourtant, le fait est qu'É. Durkheim a peu travaillé le temps comme catégorie sociologique. Plus encore, en raison notamment du fait qu'il n'a pas choisi de prendre la question à bras le corps, « ses analyses restent souvent empreintes d'un formalisme réducteur des multiplicités réelles, constitutives de la vie sociale » (Farrugia, 1999, p. 96). Comment, sur ces bases, l'école durkheimienne a-t-elle malgré tout réussi à dépasser les quelques axiomes énoncés par son chef de file ?

S'agissant de M. Halbwachs, la réponse est maintenant bien connue. L'ombre d'H. Bergson n'a cessé de planer sur les travaux de celui qui, en 1904, gagne les rangs de *L'Année sociologique*. Jusqu'en 1901, M. Halbwachs ira encore écouter au Collège de France son ancien professeur de philosophie du Lycée Henri IV (Marcel, Mucchielli, 1999, p. 63). L'influence des catégories bergsonniennes – celles de matière et de mémoire au premier chef – a souvent été mentionnée pour caractériser les premiers travaux de psychologie des classes sociales de M. Halbwachs, notamment ceux que, dès sa thèse, ce dernier consacre à la classe ouvrière³. Lorsqu'il aborde ultérieurement les questions de temps, le rapport devient plus ambivalent. En une formule incisive, G. Namer note qu'il s'agira pour M. Halbwachs de « faire du Bergson pour réduire Bergson à néant » (Namer, 1997, p. 261). H. Bergson entend ruiner l'idée d'un « Temps commun à toutes choses », d'un « Temps impersonnel et universel », d'un Temps pensé en science de manière indépendante à tout système de référence, etc. C'est, on le sait, une seconde figure du Temps que promeut H. Bergson, celle qui associe hétérogénéité, créativité, durées qualitatives... La critique que l'auteur de *Durée et simultanéité* (1922) adresse aux conceptions physiques du temps en général, et à celle qui fonde la théorie de la Relativité restreinte en particulier, s'adosse plus explicitement au principe de l'existence d'une double simultanéité : l'une relative et conventionnelle car extérieure aux observateurs d'un système, la seconde absolue et réelle car immanente aux événements (Bergson, 1968, p. 93).

La confusion entre ces deux formes de simultanéité, l'une savante et l'autre intuitive, pose problème car la pensée scientifique occulte ce faisant toute idée d'indépendance des consciences élémentaires. M. Halbwachs se défait d'une double manière au moins des thèses énoncées par son ancien professeur. Il conteste d'abord le lien que noue H. Bergson entre temps fictif et aperception quantitative du monde. La statistique est au contraire un outil incontournable pour considérer le poids du passé sur des ensembles humains. « C'est de ce point de vue purement objectif ou positif, et non d'un point de vue métaphysique ou de psychologie introspective, que nous considérons comme l'objet propre de la sociologie les lois ou relations régulières auxquelles obéissent les consciences collectives » (Halbwachs, 1972 [1933], p. 328). Par ailleurs, lorsqu'il s'attaque dans les années 1930 à *Durée et simultanéité* pour réfléchir aux fondements temporels de ces consciences collectives, c'est en usant d'un geste similaire à celui

³ Les ouvriers sont ainsi pensés par M. Halbwachs comme des êtres isolés de la société, en contact avant tout avec la matière inerte et moins enclins, en raison de la durée élevée de leurs journées de travail, à participer aux « formes les plus élevées de la vie collective » (Halbwachs, 1964, p. 179).

d'H. Bergson à l'encontre des conceptions physiennes du temps. M. Halbwachs « fait du Bergson » dans la mesure où il s'arme également d'une théorie du temps, où il interroge lui aussi une double mémoire (l'une individuelle, l'autre collective) pour mieux souligner *in fine* les limites du schéma bergsonien et l'intérêt, *a contrario*, des intuitions durkheimiennes. En effet, « c'est dans le temps, dans un temps qui est celui d'un groupe donné, qu'il [l'esprit individuel] cherche à retrouver ou reconstituer le souvenir et c'est sur le temps qu'il prend son appui » (Halbwachs, 1997, p. 180).

L'œuvre d'H. Bergson est, on le voit, une matière qui sert d'inspiration explicite à M. Halbwachs pour polir ses propres conceptions du temps et de la mémoire. Puisque l'on peut tenir pour établie l'importance de ce rapport singulier qu'entretient M. Halbwachs à son ancien professeur et que, de surcroît, ce rapport est suffisamment complexe pour nourrir de multiples articles et ouvrages, inutile de nous y appesantir car ce serait risquer à la fois la redondance et la simplification outrancière. Nous souhaitons plutôt entreprendre ici un exercice moins ambitieux, qui consiste à décaler le regard vers l'amont des travaux durkheimiens afin d'évaluer la portée réelle du basculement paradigmatique que peut inaugurer, en matière de sociologie du temps, la remarque précédemment citée d'É. Durkheim sur les fondements sociaux de nos catégories de connaissance. À cette fin, nous commencerons par un bref examen des études et critiques consacrées au temps dans *L'Année sociologique*, et cela avant que ne paraisse le travail séminal de H. Hubert. Laissant de côté l'ample matériau légué par M. Halbwachs, nous examinerons ensuite la manière dont É. Durkheim propose de penser sociologiquement le temps dans le cadre de sa réflexion sur les idées comme représentations collectives. Ce sera l'occasion de mettre en évidence un souci de démarcation de l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* à l'encontre de la psychologie du moment. É. Durkheim ignore superbement le travail pourtant important de J. M. Guyau et, à la différence de ses disciples (en particulier, comme nous l'avons vu, M. Halbwachs), il fait peu de cas des écrits d'H. Bergson. Nous reviendrons ensuite sur le travail de H. Hubert, auteur d'études sur le temps dont les prémisses se laissent percevoir dans les contributions apportées à *L'Année sociologique*, et dont les idées ont explicitement inspiré la réflexion d'É. Durkheim sur le temps et la religion. Avec le souci de fonder une approche proprement sociologique du temps, comme M. Halbwachs, il entretient avec H. Bergson un double rapport de filiation intellectuelle explicitement reconnue et de rupture avec cet héritage. Ce n'est qu'après ce détour par l'approche de H. Hubert, que nous reprendrons, en guise de conclusion, l'examen des raisons qui pourraient expliquer pourquoi, en dépit d'intuitions fructueuses, la sociologie durkheimienne du temps n'ait pas déployé tout son potentiel heuristique et qu'à ce titre elle n'ait pas achevé la révolution copernicienne qu'elle semblait appeler de ses vœux en se démarquant des approches psychologiques du temps.

L'Année sociologique et l'année religieuse : du calendrier à la catégorie de temps

Temps et rythmes calendaires

Dès le premier numéro de *L'Année sociologique*, celui de 1898, la section consacrée aux mythes est tenue par H. Hubert et M. Mauss. Dans la masse des ouvrages recensés au fil des parutions, les références à la notion de temps ne sont pas toujours très abondantes, mais elles indiquent la présence d'un lien très tôt noué entre la notion de temps et les mythes et croyances structurant les calendriers des fêtes, cérémonies et activités humaines. Ainsi, à propos de l'ouvrage de J. H. Philpot sur *l'Arbre sacré* (1897), M. Mauss évoque le culte de la nature et du renouveau, le rythme cyclique des saisons illustré par la symbolique de l'arbre. Cette articulation entre la dimension sacrée du temps et l'importance des cycles et scansion du temps dans la religion se retrouve encore dans un mémoire des mêmes auteurs publié dans le numéro de 1899 sur le sacrifice. Ces derniers soulignent ainsi que « tous les moments du jour ou de l'année ne sont pas également propices aux sacrifices ; il en est même qui les excluent » (Hubert, Mauss, 1899, p. 56), point qui sera repris dans le texte ultérieur consacré au temps dans la religion et la magie. Après une parenthèse en 1900, plusieurs études font l'objet de commentaires abordant la question du temps dans le numéro de 1901. Dans la note qu'il consacre au livre de G. Rietschel (*Lehrbuch der Liturgik*), M. Mauss écrit ainsi : « non seulement l'espace doit être rituel mais le temps, le moment du culte, doit être aussi fixé pour que le service puisse avoir lieu. [...] Le culte est réglé suivant les deux catégories du temps et de l'espace. Les temps rituels dans le christianisme sont les heures rituelles, les services journaliers, les dimanches et fêtes. Leur ensemble constitue l'année ecclésiastique, le calendrier de l'église, d'origine récente d'ailleurs, mais qui n'est que la codification astronomique de règles complètement fixées » (Mauss, 1901, p. 224). Dans le commentaire de l'ouvrage de W. Warde Fowler (*The Roman Festivals of the period of the Republic*), H. Hubert anticipe largement pour sa part la position que tient É. Durkheim en 1912 : « Le temps est un objet de représentations collectives au même titre que l'espace. Il s'ensuit que, d'une part, les catégories sociales, entre autres la notion de sacré, s'appliquent au temps comme à l'espace, et, d'autre part, que les phénomènes naturels qui servent à mesurer la fuite du temps doivent être constatés, choisis et consacrés par l'autorité sociale ou religieuse. Le calendrier détermine les périodes et les qualifie au point de vue social » (Hubert, 1901, p. 234).

Déjà H. Hubert se montre sensible à l'idée de qualité du temps : le calendrier « se forme d'abord par un processus de spécialisation qui concentre sur certains moments de la durée les qualités de la durée totale, par exemple un certain degré de caractère sacré » (*ibid.*). Mais c'est bien une logique sociale qui est à l'œuvre pour H. Hubert, celle des connaissances et des modèles culturels qui ordonnent à la fois les représentations du temps et les cycles de la vie collective. En contrepoint au processus de spécialisation, le calendrier organise la périodicité et superpose différents niveaux de ressemblance

entre les périodes : « la similitude des parties élémentaires du temps est remplacée par la similitude relative de divisions plus longues, mois, années, etc., dont les éléments se succèdent dans le même ordre » (*ibid.*). Une hésitation semble cependant le retenir : la périodicité n'est-elle pas simplement une paraphrase sociale des cycles cosmiques et des saisons ? En dépit de l'incertitude, H. Hubert finit par trancher : si le caractère social des fêtes et des saisons n'explique pas entièrement leur répétition périodique, il n'en est pas moins indispensable de le supposer pour comprendre leur origine. « Hâtons-nous d'ajouter que la périodicité de certains actes religieux n'a pas besoin de s'expliquer par cette logique sociale ; cependant, même lorsqu'il s'agit des fêtes agraires, on est toujours obligé d'en tenir compte ; elle s'ajoute au retour périodique des phénomènes naturels, pour déterminer leur date et leur nécessité » (*ibid.*). Dans le même tome, mais à propos des fêtes patronales de Sicile, H. Hubert repère un autre attribut caractéristique du temps magique et religieux. À l'origine des fêtes des saints, ce temps abolit la durée pour rendre possible un contact direct avec les forces sacrées. « L'action de la puissance des saints, et plus généralement de toutes les forces sacrées, est intermittente. Ces forces sont représentées comme ayant agi une première fois dans des circonstances données. Pour que cette action se renouvelle, il faut renouveler les conditions. [...] C'est le soin que l'on prend pour renouveler ces conditions qui constitue la fête » (1901, p. 243).

Au cours des années suivantes, c'est toujours en référence au calendrier et à la « qualification religieuse des jours et des périodes » que le temps est sujet à interrogation⁴. L'entrée « temps » ne figure d'ailleurs dans l'index qu'à partir du numéro de 1904, alors que l'item « calendrier » est présent bien auparavant. Tout porte donc à croire que, à travers le travail de recension d'ouvrages, l'attention systématique accordée au temps dérive de l'intérêt porté aux calendriers, objet à propos duquel, au fil des notes qu'il rédige pour l'*Année sociologique*, H. Hubert a acquis une incomparable érudition.

Le titre des rubriques est lui-même révélateur d'un mouvement progressif au cours duquel H. Hubert et M. Mauss plantent les jalons du domaine qu'É. Durkheim investira plus tard : à partir de la cinquième année (1902), le chapitre II de la section « sociologie religieuse » change d'intitulé : au lieu de « Phénomènes religieux

⁴ En témoignent les comptes-rendus de H. Hubert sur l'ouvrage de G. Saint-Clair intitulé *Myths of Greece* et sur celui de A. H. Kellner (*Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) : « M. Kellner nous rappelle dans son introduction que l'année n'est pas simplement la répétition de la vie du Christ mais qu'elle inclut en elle-même l'histoire du monde ; les semaines de l'Avent rappellent les années qui se sont écoulées de la Création à la Rédemption, celles qui suivent la Pentecôte représentent les années qui s'enchaînent depuis la fondation de l'Église. La semaine, d'autre part, forme, en plus petit, un organisme semblable, avec ses jours de jeûne, le mercredi et le vendredi, le dimanche commémorant la résurrection. Le temps se compose donc d'une chaîne d'éléments semblables, chaque élément étant lui-même semblable à la durée totale. [...] La similitude des parties semble faire échec à la fuite du temps et à sa spécialisation nécessaire. Il semble que ce soit une des conditions de la religion. Les actes religieux ne souffrent pas la discontinuité » (1902, p. 256). Voir aussi, dans le numéro de 1903, le commentaire sur *Religion und kultus des Römer* de G. Wissowa : « Une autre face de la même œuvre est la constitution d'un système du temps considéré du point de vue de la religion, système comportant à la fois la détermination des périodes, la qualification religieuse des jours et la fixation de la date des fêtes » (1903, p. 292).

élémentaires », il devient « Les formes élémentaires de la vie religieuse ». Ce même volume V de 1902 est donné par H. Hubert et M. Mauss comme référence d'une première formulation du problème qu'ils traitent dans le texte fameux sur le temps dans la religion et la magie⁵. H. Hubert y décortique deux ouvrages qui « sont loin d'être de bons livres » (p. 248), mais qui ont « l'intérêt [...] d'appeler l'attention avec insistance sur certaines conditions de l'accomplissement des rites ». L'un des auteurs, G. Saint-Clair, étudie les dieux grecs et « démontre que le calendrier est le principal, nous dirions l'un des principaux éléments de la religion » (p. 250). La mesure du temps social et religieux se cale ainsi sur le mouvement des astres dans l'espace et « chaque calendrier implique [...] l'existence d'un système de dieux coordonnés, les uns répartis entre les carrefours du ciel, les autres (par exemple les Heures, les Erynies) représentant les intercalaires » (p. 250). Dans ce système, les monstres mythologiques incarnent les phénomènes astronomiques mal expliqués qui perturbent les calculs et les dieux qui les éliminent (Persée, Hercule) correspondent aux réformateurs du calendrier ; les grandes fêtes coïncident avec des particularités astronomiques, elles commémorent notamment les réformes et les corrections du calendrier. On comprend alors que « la réforme du calendrier est une révolution considérable qui doit faire une impression profonde sur la pensée religieuse ; elle doit être accompagnée dans le rituel d'un nombre respectable d'expiations » (p. 250). Le mérite dont H. Hubert crédite G. Saint-Clair est donc celui d'avoir eu l'intuition de l'existence d'une homologie entre les formes de structuration du temps social à travers les calendriers et les structures symboliques, faites de rapports d'opposition, de similitude ou de relations numériques qui organisent le monde religieux, en concordance avec les données tirées de l'observation des astres. C'est en reprenant cette question de départ qu'il développera les considérations sur le temps dans la religion et la magie publiées en 1905 et reprises, en 1929, avec M. Mauss, celles auxquelles renvoie É. Durkheim dans *Les formes élémentaires*.

Temps et représentations collectives

Toujours dans les études et critiques de *L'Année sociologique*, on trouve, bien entendu, nombre de contributions d'É. Durkheim et de M. Mauss, mais leurs approches ont souvent une visée plus générale qui embrasse l'ensemble du champ des représentations collectives. Ce faisant, le temps n'échappe pas à leur domaine d'intérêt, tout au contraire. Dans un long article de 1903 consacré aux formes primitives de classification, É. Durkheim et M. Mauss évoquent la correspondance entre divisions de l'espace et du temps au sein de la civilisation chinoise. Dans cette société, on trouve « cette notion, extraordinaire au regard de nos idées courantes, d'un temps *non homogène*⁶, symbolisé par les éléments, les points cardinaux, les couleurs, les choses de toute espèce qui leur sont subsumées, et dans les différentes parties duquel prédominent les influences les

⁵ H. Hubert et M. Mauss (1929, p. 187). Dans une note en bas de page, les auteurs signalent que « le problème qui fait l'objet de ce mémoire a été posé dans le tome V de *L'Année sociologique* ». La page indiquée renvoie au commentaire par H. Hubert de deux livres parus en 1901, celui de G. Saint-Clair, *Myths of Greece*, et celui de Z. Nuttal, *The fundamental principles of Old and New World Civilization (L'Année Sociologique, 5e année, 1902, p. 248)*.

⁶ Souligné par nous.

plus variées » (1903, p. 59). L'objet de cet article ambitieux consiste à mettre à nu les conditions de production des opérations logiques à l'œuvre dans les systèmes de classification des sociétés les plus élémentaires et à mettre en correspondance ces divisions avec les formes d'organisation sociale. L'article se conclut sur un ton programmatique : « nous avons eu l'occasion d'indiquer, chemin faisant, comment même des idées aussi abstraites que celles de temps et d'espace sont, à chaque moment de leur histoire, en rapport étroit avec l'organisation sociale correspondante. La même méthode pourrait aider également à comprendre la manière dont se sont formées les idées de cause, de substance, les différentes formes du raisonnement, etc. Toutes ces questions, que métaphysiciens et psychologues agitent depuis si longtemps, seront enfin libérées des redites où elles s'attardent, du jour où elles seront posées en termes sociologiques » (*ibid.*, p. 72). On sait quelle suite É. Durkheim a donnée à ce projet.

M. Mauss était parfaitement conscient de l'envergure des questions soulevées par H. Hubert. Après la publication par ce dernier du texte de 1905 sur le temps dans la religion et la magie, M. Mauss prend soin d'en rendre compte dans le dixième volume de *L'Année sociologique*. H. Hubert, note-t-il, ne se contente pas de relever, comme beaucoup d'autres, les signes de l'absence d'uniformité et d'homogénéité du temps dans nombre de cultures, ni de montrer de quelle manière la notion de temps est affectée par les représentations du sacré. « Il cherche les formes générales de cette représentation primitive du temps, préalable à la notion scientifique, il cherche les causes mêmes de cette représentation » (Mauss, 1907, p. 303). C'est bien dans ce but qu'il a inlassablement exploré les arcanes des calendriers religieux. Après des louanges sincères, M. Mauss exprime un regret. Malgré l'ampleur de son travail, H. Hubert a laissé de côté le problème de l'origine du religieux et ignoré la question de « l'opposition qui semble régner entre les moments sacrés et la durée laïque, entre le temps commun, les fêtes et ces dates qui semblent surgir de la sainteté substantielle et éternelle pour découper en tranches diverses la vie courante » (*ibid.*, p. 304).

M. Mauss s'accorde néanmoins avec H. Hubert pour reconnaître que la notion de temps « ne ressort pas à la psychologie » mais que son origine est sociale. Ainsi entendu, le temps sert plus précisément à gouverner la pratique religieuse. Cette fonction ne constitue en fait qu'une application particulière d'un phénomène plus général : « la loi du rythme collectif, de l'activité rythmée pour être sociale ». Conclusion abrupte de M. Mauss : cette idée est trop féconde pour que H. Hubert puisse la développer dans le cadre de son mémoire. C'est É. Durkheim qui la reprendra et la développera dans ses travaux sur la religion après que ce dernier a explicitement convenu de l'intérêt des intuitions d'H. Hubert. Lorsqu'en 1906, il inaugure avec C. Bouglé une rubrique intitulée « Les conditions sociologiques de la connaissance », É. Durkheim s'empresse en effet de préciser que la question du temps se tient au premier rang des préoccupations de la revue. Pour preuve : le renvoi du lecteur vers, entre autres références, l'étude pionnière d'H. Hubert. É. Durkheim procède de même dès les premières pages des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (où il cite en note de bas de page le chapitre « La représentation du temps dans la religion » contenu dans les *Mélanges d'histoire religieuse* de H. Hubert et de M. Mauss).

Temps et travail

Avant de clore cette première partie, il convient de signaler que, dans *L'Année sociologique*, le temps n'est pas uniquement appréhendé au prisme des calendriers ou des représentations religieuses. Le travail et l'économie offrent également l'occasion d'aborder le sujet. Dans le premier tome de la revue, P. Lapie commente un ouvrage de psychologie sociale de P. Vierkandt. Sur fond d'ethnocentrisme, il est proposé de distinguer deux rapports au temps qui opposent civilisés et « primitifs ». « Les civilisés sont des prévoyants. Le souci de l'avenir, voilà peut-être le critère le plus sûr de la civilisation : or il ne peut prendre place qu'en des âmes soustraites aux impulsions de l'instinct. L'économie politique en dérive, l'agriculture et l'industrie produisent des objets non seulement pour les besoins du jour ou du lendemain, mais pour ceux des années futures. On ne vit pas au jour le jour, on fait des réserves, on épargne, on capitalise pour l'avenir » (Lapie, 1898, p. 290). Deux ans plus tard, à la suite de A. Buecher, M. Mauss analyse le chant comme vecteur rythmique à même de favoriser la coordination des gestes utilisés pour travailler collectivement.

F. Simiand livre pour sa part d'intéressantes réflexions en écho à l'introduction que donne C. Rist à la traduction du livre de D. Schloss sur *Les modes de rémunération du travail*. F. Simiand soutient qu'en ce début de XXe siècle, le contrat de travail ne détermine pas la rémunération en référence exclusive à une durée ouvrée, ni symétriquement en rapport unique avec la productivité de la main-d'œuvre. C'est l'effort de l'ouvrier qui est l'étalon de mesure. « Durée d'une part, mais aussi intensité, d'autre part, caractérisent cet effort de l'ouvrier. Aussi de ces deux éléments la fixation du salaire s'applique à tenir compte conjointement : de là vient que nous voyons sans cesse joindre à un salaire à base de temps la stipulation d'un rendement minimum par unité de temps, et à un salaire aux pièces la stipulation d'un salaire minimum par jour » (Simiand, 1903, p. 506).

Que l'on investisse le domaine en centrant l'analyse sur le rapport qu'entretiennent les ouvriers avec l'avenir, les rythmes, les horaires, les rémunérations, etc., il y avait matière à faire du travail le creuset d'une conception sociologique du temps propice à l'observation empirique. Ce n'est pas la voie qu'empruntent É. Durkheim et ses disciples. Il est vrai que, ainsi laissé en friche, le terrain abandonné a été vite investi de manière peu sociologique par F. Taylor, un ingénieur américain féru de mesure des temps et de calcul des rendements. Sans être mises immédiatement en pratique, ses idées gagnent assez vite le territoire français. À *L'Année sociologique*, en 1913, la méthode de F. Taylor est analysée comme une invention dont il convient de peser les effets avec du recul : « D'ailleurs, nous ne doutons pas que pour durer et pour se consolider, elle doive compter avec les problèmes de l'enseignement professionnel, du chômage et du placement, de l'organisation, de la discipline et des tarifs syndicaux, de la fatigue et des accidents professionnels, qu'elle oublie ou néglige, et pourtant elle ne peut en méconnaître les termes pressants, puisqu'elle en augmente encore l'urgence et l'acuité » (non signé, 1913, p. 676).

À l'ombre de Bergson

Lorsque les durkheimiens s'avancent progressivement, comme nous venons de le voir, sur le terrain du temps, ce dernier n'est pas vierge. Les philosophes ont placé, depuis longtemps déjà, cette question au cœur de leurs interrogations. L'apport de Kant, bien sûr, est dans tous les esprits, et R. Boudon (1999) montre de quelle façon É. Durkheim s'en démarque en traitant les catégories comme la résolution de problèmes réels auxquels sont confrontées les sociétés humaines⁷. Mais, au tournant du XXe siècle, même si les façons de conceptualiser le temps sont évolutives (que l'on songe à la rupture introduite par la phénoménologie), le renouveau vient surtout d'une discipline en plein bouillonnement intellectuel, la psychologie⁸. À la croisée des chemins entre métaphysique et psychologie, H. Bergson donne le ton en 1889. Avec *Les données immédiates de la conscience*, ce dernier veut dépasser les apories classiques entre liberté et déterminisme. Pour ce faire, il interroge le temps et différencie durée et étendue, succession et simultanéité, qualité et quantité, etc. Deux ans plus tard, paraît un ouvrage aujourd'hui oublié mais qui, à l'instar des travaux d'H. Bergson, comptera beaucoup pour la psychologie du temps : il s'agit de *La genèse de l'idée de temps* de J. M. Guyau. La question qui se pose alors est la suivante : É. Durkheim a-t-il intégré ce type de travaux dans ses réflexions et quels impacts ces derniers ont-ils produits sur la conception durkheimienne du temps ? La réponse est simple : alors même que, comme nous allons maintenant le suggérer, les rapprochements ne sont pas dénués de pertinence, É. Durkheim ignore tout bonnement J. M. Guyau et il n'entrevue que fort timidement la porte des débats à H. Bergson.

Une météorite dans le ciel des sciences de l'homme

J. M. Guyau est un auteur méconnu de nos contemporains. Son ouvrage de 1890 n'est pourtant pas mineur. Selon J.-M. Ramos (1997), ce livre n'aurait guère eu d'impact

⁷ « Loin de supposer, ce qui ne veut effectivement pas dire grand chose, que le temps est une forme *a priori*, Durkheim y voit une catégorie présente de façon latente dans un nombre indéfini d'actions et de décisions. Pour employer le vocabulaire de Max Scheler, la conception durkheimienne du temps est « matérielle ». La notion de temps s'appuie sur une expérience factuelle : le jour succède à la nuit, la fatigue à l'effort, etc. Elle résume un ensemble de relations perceptibles et identifiables. Loin d'être injectées dans les choses par l'esprit, les catégories désignent des réalités. Elles ne sont pas formelles mais « expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses ». C'est parce qu'elles apparaissent comme « universelles » (comme s'imposant à tous) et comme nécessaires. La théorie durkheimienne permet de rendre compte de ce fait, d'où Kant avait raison de partir. En même temps, elle évite de lui donner une origine purement verbale [...] Il n'est donc nul besoin de supposer, comme Hume, que les notions de succession et de temps résultent de mécanismes psychologiques conjecturaux liant des « sensations », ni comme Kant, qu'elles sont engendrées par de mystérieuses formes *a priori* » (Boudon, 1999, p. 157-158).

⁸ Si, dès la fin du XIXe siècle, les psychologues renouvellent la question temporelle, le temps fait surtout l'objet d'investigations multiples au cours des années 1920 et 1930. Comme le rapporte J. L. Lebreton (1988), l'on voit ainsi E. W. Strauss emprunter à R. Höningwald l'opposition entre temps immanent et temps transitif pour rendre raison des mélancolies endogènes. V. H. Freiherr von Gebattel lui emboîte ensuite le pas pour analyser, sur un registre similaire, les mélancolies obsessionnelles. Au début des années 1930, L. Biswanger aborde pour sa part la question des manies de façon symétrique : alors que la mélancolie objective peut s'interpréter comme ralentissement temporel, la manie est accélération des rythmes, des idées, du travail d'énonciation... L. Biswanger montre également que la schizophrénie est justifiable d'une entrée par le temps. En ce cas, le présent paraît à la fois paralysé et désynchronisé. Cette fixité temporelle expliquerait alors la perte de contact avec la réalité qui caractérise l'état schizophrénique.

fort sur les recherches et réflexions du moment. Sorti de l'oubli par J. Sivadjan (1938) puis par P. Fraisse (1957) il aurait seulement fait école quelques cinquante ans après sa première édition⁹. Parue deux ans après la mort de J. M. Guyau, *La genèse de l'idée de temps* est publiée sous l'égide d'A. Fouillée (le beau-père de J. M. Guyau) qui rédige une longue introduction de 35 pages. Le reste du livre est composé d'un premier corpus de 120 pages (qui n'est autre que la reprise d'un article précédemment paru dans la *Revue philosophique*) suivi de deux appendices (un texte sur la poésie du temps extrait de *L'Art d'un point de vue sociologique*) et d'un poème intitulé « Le temps ».

L'argument premier que déploie J. M. Guyau dans cet ouvrage est celui de la dissymétrie entre espace et temps. Les animaux, et à un moindre degré les jeunes enfants, sont d'emblée dotés d'une maîtrise de l'espace. Cela n'est pas le cas en revanche pour le temps qui exige d'autres facultés que la simple capacité à percevoir¹⁰. « Non seulement le temps est lié à des représentations, – phénomènes ultérieurs –, mais encore il ne peut être perçu que si les représentations sont reconnues comme représentations, non comme sensations immédiates. Il faut donc l'aperception de la représentation d'une présentation » (Guyau, 1890, p. 13). J. M. Guyau affine son argumentaire à l'aide de la théorie des idées-force d'A. Fouillée. Pour le jeune homme, les psychologues sont dans l'erreur, qui se contentent d'analyser un phénomène qui se déroule dans le temps par une série de successions dérivées les unes des autres. Raisonner de la sorte, c'est inverser l'ordre de la genèse du temps et ne pas comprendre que « dans la conscience adulte, l'idée d'intention, de fin, de but, reste l'élément essentiel pour classer les souvenirs » (*ibid.*, p. 36).

L'approche de J. M. Guyau est fondamentalement psychologique. Dans la note de lecture qu'il consacre à l'ouvrage dans la *Revue philosophique* (vol. XXXI, février 1891), H. Bergson salue à ce titre les multiples qualités analytiques de l'auteur de *La genèse de l'idée de temps*. Il souligne en revanche une contradiction : celle en vertu de laquelle le temps serait en quelque sorte choséifié, puisque tenu pour objet invariable que les hommes découvrirait à mesure de leur évolution. Il n'en reste pas moins que, comme H. Bergson, J. M. Guyau participe pleinement de cette révolution intellectuelle qui sort le temps de ses ornières philosophiques. « De tout ce qui précède, écrit J. M. Guyau à l'issue de son travail, nous concluons que le temps n'est pas une condition, mais un simple effet de la conscience ; il ne la constitue pas, il en provient. Ce n'est pas une forme *a priori* que nous impulsions aux phénomènes, c'est un ensemble de rapports que l'expérience établit entre eux » (*ibid.*, p. 117).

J.-M. Ramos a mis en évidence les multiples différences et dissemblances entre l'approche de J. M. Guyau et celles de ses contemporains, à commencer par les

⁹ F. A. Isambert n'est pas d'un avis similaire à celui de J.-M. Ramos puisqu'il note que « le livre le plus connu et le plus discuté, à ce moment, discutant lui-même les points de vue de Wundt et de Ribot, est celui de J. M. Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, Paris, Alcan, 1890 » (Isambert, 1979, p. 201).

¹⁰ On comprend dès lors le sens des premiers vers du poème qui clôt l'ouvrage : « Nous ne pouvons penser le temps sans en souffrir. En se sentant durer, l'homme se sent mourir : ce mal est ignoré de la nature entière ». Un peu plus loin J. M. Guyau évoque ces grands bœufs qui ne connaissent point l'anxieux souvenir et qui vivent sourdement en ignorant la vie.

sociologues de l'école française. Par exemple, alors qu'É. Durkheim et ses disciples se refusent à lire le temps sur le seul registre des représentations privées, J. M. Guyau développe une conception « internaliste » d'un temps pensé comme le produit de notre cerveau. Il faut ajouter une seconde opposition toute aussi systématique : alors qu'É. Durkheim innove peu par rapport à la tradition philosophique en assignant un statut finalement comparable au temps et à l'espace, pour J. M. Guyau, « il est contraire aux vraies lois de l'évolution de vouloir, comme Spencer, construire l'espace avec le temps, quand c'est au contraire avec l'espace que nous arrivons à nous représenter le temps » (*ibid.*).

Par delà ces oppositions, J.-M. Ramos repère néanmoins quelques points de convergence intéressants entre J. M. Guyau et É. Durkheim. Il en va ainsi de l'usage commun de la comparaison analogique (par exemple, dans l'ouvrage de J. M. Guyau, le fonctionnement du cerveau est rapproché de celui du phonographe). Il en va de même du rôle chronogénétique de la langue. En dépit de l'option « internaliste » qui est la sienne, J. M. Guyau ne renonce pas à toute perspective sociologisante. En fait, « pour comprendre ce qui relie, chez Guyau, le temps cognitif à la sensibilité collective, il faut nécessairement faire intervenir la médiation de l'art. En somme, ce n'est pas l'objet de conception, le concept désincarné, qui permet de réaliser l'entente de tous les esprits mais bien la poésie du temps à condition que celle-ci ne se livre ni au formalisme du style, ni au dévergondage de l'imagination » (Ramos, *op. cit.*, p. 67). Comprenons par là que, pour J. M. Guyau, le temps est forgé par la langue. La parole a donc valeur structurante. Dans les termes de l'anthropologie philosophique d'E. Cassirer, nous pourrions dire qu'elle participe des mondes symboliques primaires et qu'à ce titre elle est bien un attribut spécifiquement humain. En tant qu'élément de « grammaire universelle de la culture », la langue dit le temps et, surtout, elle structure symboliquement les pratiques et les représentations. « L'idée de temps se trouve ainsi impulsée à nous par la langue même, nous ne pouvons pas parler sans invoquer et classer dans le temps une foule d'images. Des distinctions, même assez subtiles entre tels ou tels aspects sous lesquels se présentent à nous la durée, comme le futur et le futur passé, le parfait, l'imparfait et le plus-que-parfait, pénètrent peu à peu dans l'esprit des enfants... » (Guyau, 1890, p. 5-6)¹¹.

Tandis que J. M. Guyau admet que l'idée de temps est forgée par la langue que nous utilisons, É. Durkheim insiste sur le caractère institué de cette dernière : « la langue est fixée ; elle ne change que très lentement et, par conséquent, il en est de même de l'organisation conceptuelle qu'elle exprime » (1960, p. 619). En fait, H. Hubert ira plus loin que J. M. Guyau et É. Durkheim en liant plus étroitement encore temps et langue au point d'assimiler l'un à l'autre. Pour H. Hubert, en effet, « le temps, sous

¹¹ On trouve cette même interrogation sur langue et temps dans les travaux de P. Ricoeur. Dans la préface qu'il consacre à *Les cultures et le temps*, P. Ricoeur tient une position plus radicale encore que celle de J. M. Guyau puisqu'il écrit : « la diversité des cultures tient à la diversité des langages en un sens plus large, mais peut-être plus profond, que la simple diversité – plus « littéraire » – des formes de discours (hymne, chronique, épopée, poésie didactique, tragédie et lyrisme). Plusieurs des cultures considérées dans le présent recueil rattachent leurs conceptions implicites ou explicites du temps à un surgissement de Parole – ou d'Écriture – qui met en place, à la faveur d'un événement de discours fondateur, l'ensemble des expériences,

l'aspect où il est abordé est une structure symbolique. Il apparaît comme mise en correspondance de deux ordres de phénomènes dont l'un sert de signe à l'autre. On saisit naturellement et de façon très évidente comment cette structure symbolique, véritable *langue* (Hubert n'emploie pas le mot) relève de la culture et est, par conséquent, phénomène social. Allons plus loin. Le vocabulaire de cette langue est évidemment variable, chaque culture ayant ses dates, ses temps pour ses rites, ses fêtes. Mais il y a plus, et toutes les règles qui permettent de passer d'un temps à un autre sont de l'ordre de la syntaxe, et on voit facilement que, si l'existence d'une syntaxe est mise en avant par Hubert et si une variation fondamentale de syntaxe oppose temps profane et temps sacré, la relation doit s'étendre et se pluraliser » (Isambert, *op. cit.*, p. 200).

Bien qu'il ait pu poser des jalons déterminants pour la psychologie du temps et, plus indirectement, pour la sociologie des temps, l'ouvrage de J. M. Guyau n'est mobilisé d'aucune manière (même pas comme référent négatif) par la sociologie durkheimienne. Plusieurs éléments peuvent nous aider à comprendre pourquoi ce n'est pas J. M. Guyau mais H. Bergson qui a finalement servi aux durkheimiens à construire, autant par fascination que par opposition, leur approche sociologique du temps. À la différence d'H. Bergson, qui fut condisciple d'É. Durkheim à l'École normale supérieure et qui accumula tous les signes de la réussite académique, J. M. Guyau a effectué des études de lettres plus classiques et, surtout, il disparaît précocement à l'âge de 33 ans. Si l'on ajoute à cela un « style » parfois fort peu académique (les vers qui concluent l'ouvrage de 1890 tranchent singulièrement avec l'écriture venue d'H. Bergson), l'on comprend que, en dépit du ferme soutien de son beau-père, J. M. Guyau n'ait pu imposer d'emblée ses conceptions sur le temps et qu'il n'ait pas, à la différence d'H. Bergson, explicitement servi de contrepoint aux thèses qu'élaborent les durkheimiens. Nous allons pouvoir le vérifier en nous penchant maintenant sur les travaux respectifs d'É. Durkheim et d'H. Hubert.

Temps et évolution créatrice : éléments de critique durkheimienne

Abordons maintenant la manière dont É. Durkheim débat avec H. Bergson pour mieux affirmer son propre point de vue de sociologue de la connaissance et, plus accessoirement, de sociologue du temps. En fait, le débat tient une place extrêmement marginale, pour ne pas dire inexistante, dans les travaux d'É. Durkheim¹². La raison ne peut être de nature biographique. Il est vrai que, si É. Durkheim a pu prendre connaissance des premières œuvres d'H. Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889 ; *Matière et mémoire*, 1896), il n'a pu accéder à d'autres ouvrages aussi importants que, par exemple, *Durée et simultanéité* (1922) qui paraissent après le décès du sociologue. Mais bien avant la mort d'É. Durkheim, H. Bergson avait déjà publié

des comportements et des interprétations qui, à leur tour, constituent le vécu singulier caractéristique de cette culture » (Ricoeur, 1975, p. 25). On ne s'étonnera pas du reste que, dans son grand œuvre consacré au Temps, P. Ricoeur prenne ses distances avec l'école française de sociologie au motif qu'il procède, à la différence d'É. Durkheim et de H. Hubert, à une analyse transcendante de l'institution calendaire (Ricoeur, 1985, p. 155).

un matériau suffisamment conséquent pour mériter discussion. Faut-il alors attribuer la cause de ce silence assourdissant au rejet bien connu d'É. Durkheim envers l'approche « psychologique » incarnée par G. Tarde, dont H. Bergson fut l'ami et le soutien ? Toujours est-il que l'on doit fouiller les marges des travaux durkheimiens pour trouver quelques infimes traces d'une discussion sur le bergsonisme. Si l'on exclut les échanges de peu d'intérêt entre É. Durkheim et le très bergsonien J. Wilbois¹³ au sein des colonnes du *Bulletin de la Société française de philosophie* (Durkheim, 1975 [1914]), l'une des rares critiques intéressantes que nous ayons trouvées se trouve en fin du cours sur le pragmatisme que le sociologue français professe en 1913-14.

Dans ce cours, É. Durkheim défend une position de l'entre-deux : d'un côté, il rejette le relativisme auquel incline le point de vue pragmatique et cela pour mieux défendre une position rationaliste ; de l'autre, il reconnaît que la vérité n'a pas d'essence intemporelle. À la différence du pragmatisme, la sociologie ne rabat pas la vérité sur le registre du psychologique. Pour elle, « la vérité, la raison, la moralité sont les résultats d'un devenir qui englobe tout le déroulement de l'histoire humaine » (Durkheim, 1955, p. 113). En assignant un statut collectif à la vérité, É. Durkheim différencie cette dernière de la sensibilité et, tout en défendant un point de vue rationaliste, il soutient que la vérité n'est pas immuable mais qu'elle varie dans le temps comme dans l'espace. Cette position mâtime, on l'aura compris, rationalisme et relativisme.

É. Durkheim enfonce le clou, sans que l'on soit outre mesure surpris par son argument, lorsqu'il explique à ses étudiants que les idées n'ont pas une origine intellectuelle mais que ce sont des représentations collectives : « elles sont faites de tous les états mentaux, d'un groupe social, qui pense en commun. Certes, il y a dans ce peuple, dans ce groupe des personnalités qui ne sont pas sans jouer un rôle. Mais ce rôle même n'est possible que grâce à l'action de la collectivité. Dans la vie de l'espèce humaine, ce qui entretient les idées, les représentations, c'est la collectivité » (*ibid.*, p. 173). Cet argument, dont l'on sait qu'il constitue l'une des pièces maîtresses de la sociologie de la religion d'É. Durkheim, est érigé de manière explicite comme principe fondamental de sociologie de la connaissance. On pourrait donc, sans état d'âme aucun, remplacer la notion de « vérité » par celle de « temps » pour circonscrire, plus

¹² J. Vialatoux a consacré un ouvrage significativement intitulé *De Durkheim à Bergson* dans lequel il examine respectivement les conceptions durkheimiennes et bergsoniennes de la morale et de la religion. Non seulement la comparaison est pauvre, non seulement le temps y occupe une maigre place mais l'esprit qui anime ce travail est empreint d'un idéalisme qui nuit à la démonstration. Voici en quels termes l'auteur conclut son ouvrage : « Entre ces pôles extrêmes, entre un monde d'objets et un monde de sujets spirituels, entre un ordre des « choses » et un ordre des esprits, il y a le monde tendu de l'effort humain ; il y a le Christ et les chrétiens, l'Église médiatrice de l'humanité et de Dieu. La « physique sociale » n'est que l'occasion et le point de départ inférieur d'une ascension régressive, d'une « réflexion sociale » qui n'aurait de terme final qu'en la société divine, et qui consisterait à entrer progressivement dans l'Être en entrant dans l'Amour, et à reconnaître que c'est tout un. La « conversion » qui s'est accomplie, dans la philosophie contemporaine, de Durkheim à Bergson, est un émouvant exemple d'une telle reconnaissance » (Vialatoux, 1939, p. 194).

¹³ On trouve aussi dans *L'Année sociologique* de 1913 une critique caustique d'É. Durkheim de l'ouvrage de J. Wilbois, *Devoir et Durée, Essai de morale sociale*. La référence au temps n'y tient qu'une place marginale.

précisément encore que dans les quelques pages introductives aux *Formes*, la base axiomatique d'une sociologie du ou des temps chez É. Durkheim.

Comme nous l'avons signalé précédemment, les débats entre É. Durkheim et H. Bergson sont rares pour ne pas dire inexistantes. C'est pourquoi il est intéressant de noter que, dans le cours de sa vingtième leçon sur le pragmatisme, É. Durkheim enfonce la règle et examine une thèse – celle de l'hétérogénéité du vrai et du réel – que le pragmatisme emprunte à H. Bergson¹⁴. É. Durkheim aborde plus explicitement la thèse centrale de *L'Évolution créatrice* (1907), thèse en vertu de laquelle la vie s'oppose à la matière puisque la première s'efforce, selon les termes mêmes d'H. Bergson, de « remonter la pente » que la seconde descend. « Imaginons donc un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants ; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent ; elle arrive, tout au plus, à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité » (Bergson, 1959, p. 168). Pour É. Durkheim, ce type de raisonnement qui consiste à opposer la matière et la vie n'est pas pertinent dans la mesure où, selon lui, la nécessité de fragmentation est immanente aux choses elles-mêmes. En écho à ses premiers travaux, il note ainsi que, « dans la vie sociale, l'individualisation n'est qu'une des formes de cette tendance à la distinction » (Durkheim, 1955, p. 193).

Peut-être pourra-t-on penser se situer, à ce stade de l'argumentation, fort loin des questions de temps. Nous en sommes pourtant au cœur. Influencé en cela par H. Bergson, le pragmatisme condamne un rationalisme qui ne peut se résoudre à la sécheresse de concepts trop éloignés des réalités, du mouvement, de la vie... Dans ses leçons sur le pragmatisme, W. James décline à loisir les expressions de sa méfiance envers l'abstraction, envers les systèmes clos et fermés et, plus généralement, envers toute prétention à dire l'origine des choses. D'un point de vue pragmatique, le temps doit dès lors être pensé en connexion immédiate avec la notion de « flux de conscience » puisque, dans la perspective ouverte par W. James, l'expérience n'est pensable qu'à partir d'une totalité mouvante travaillée tout à la fois par des phénomènes de fusion et de dissociation. H. Bergson, qui tenait W. James en grande admiration, campe sur des positions similaires. Dans *L'Évolution créatrice* (1907), il oppose le temps de la

¹⁴ Avant de discuter cette thèse, É. Durkheim a réfuté dans son cours celle, commune également au pragmatisme et à H. Bergson, en vertu de laquelle l'état naturel de la vie serait l'indivision. Pour É. Durkheim, « ce qu'on nous dit être la forme éminente du réel, à savoir cet état de confusion, d'interpénétration de tous ses éléments, en est, à dire vrai, la forme la plus rudimentaire : la confusion est l'état originel » (1955, p. 192).

physique (mixte impur de mesure numérique et de représentation spatiale) à celui qui se fonde dans une durée pure composée de multiplicités internes, d'hétérogénéité, de fragmentations qualitatives... « Le temps est invention ou il n'est rien du tout. Mais du temps-invention, la physique ne peut pas tenir compte, astreinte qu'elle est à la méthode cinématographique. Elle se borne à compter les simultanités entre les événements constitutifs de ce temps et les positions du mobile T sur sa trajectoire. Elle détache ces événements du tout qui revêt à chaque instant une nouvelle forme et qui leur communique quelque chose de sa nouveauté. Elle les considère à l'état abstrait, tels qu'ils seraient en dehors du tout vivant, c'est-à-dire dans un temps déroulé en espace. Elle ne retient que les événements ou systèmes d'événements qu'on peut isoler ainsi sans leur faire subir une déformation trop profonde, parce que ceux-là seuls se prêtent à l'application de sa méthode. Notre physique date du jour où l'on a su isoler de semblables systèmes. En résumé, si la physique moderne se distingue de l'ancienne en ce qu'elle considère n'importe quel moment *du* temps, elle repose tout entière sur une substitution du temps-longueur au temps-invention » (Bergson, [1907] 1959, p. 227-228).

É. Durkheim souligne la contradiction qui grève cette conception du temps et de la vie : « il y a dans le réel un aspect statique. Cet aspect est, selon la doctrine que nous discutons, celui de la matière. Or, si la matière est de la vie dégradée, fixée, il faut bien qu'il y ait dans la vie quelque chose qui se prête à cette fixation. Il faut qu'il y ait jusque dans le changement même un aspect statique » (1955, p. 194). En bref, la vie – pas plus que le temps serait-on tenté d'ajouter pour prolonger le raisonnement durkheimien – ne peut être assimilée à un état de fuite continu. Le changement, ajoute É. Durkheim, n'est pas pensable *sui generis*. « C'est avec de l'acquis que l'on fait du nouveau ; et le nouveau n'est tel, il n'a de sens que par rapport à l'acquis » (*ibid.*, p. 195). Ces deux remarques ne sont pas anodines puisqu'elles invitent à concevoir le temps dans une perspective qui ancre le changement dans la répétition. Plus encore, si l'on tire jusqu'au bout la leçon de la critique de la thèse bergsonienne de l'élan vital, l'on peut remplacer le terme « chose » par celui de « temps » et conclure que, tout comme les choses, le temps est « gros d'éléments divers, de parties séparables, d'aspects variés. Il y a, par conséquent, des éléments discernables, puisqu'ils tendent d'eux-mêmes à se séparer sans jamais parvenir à s'affranchir tout à fait les uns des autres » (p. 193). Dire cela, n'est-ce pas finalement rien d'autre que de généraliser la démonstration que proposait déjà H. Hubert lorsque, en pionnier, il esquissait une sociologie de la représentation du temps dans la magie et la religion ?

Le moment « Hubert »

Si l'on exclut la contribution majeure de M. Halbwachs et les quelques remarques d'É. Durkheim précédemment commentées, peu de durkheimiens, nous l'avons vu, se sont attelés à l'analyse sociologique du temps. H. Hubert constitue une exception de taille qui mérite d'autant plus considération que ses travaux ont été injustement rejetés dans l'ombre de collaborateurs plus gâtés par la postérité. « Et pourtant l'œuvre

de Henri Hubert, si l'on compte ses multiples articles, notes et recensions, est au moins aussi volumineuse que celle de Mauss. La contribution de Hubert aux essais écrits en commun avec Mauss, son Introduction au *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, son *Étude sur la représentation du temps* et son *Culte des héros*, pour ne citer que le principal, sont loin d'être des apports secondaires à la sociologie française » (Isambert, 1979, pp. 183-184). Nous ne reviendrons pas sur la biographie d'H. Hubert, que F. A. Isambert a déjà brossée dans un des rares articles consacrés à ce sociologue des religions dont le nom est souvent associé à celui de M. Mauss. C'est avec ce dernier qu'H. Hubert co-signe les *Mélanges d'histoire des religions* (1909) dans lesquels figure « L'étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie ». Mais, comme il est rappelé en préface de ces *Mélanges*, H. Hubert est le seul auteur de ce texte qui, auparavant, avait été publié à l'École pratique des hautes études.

Bien que peu connu, « L'étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie » est un texte fondateur dont l'un des premiers à subir l'influence n'est autre, répétons-le, qu'É. Durkheim lui-même (Durkheim, [1912] 1960, p. 15). L'originalité d'H. Hubert consiste à penser les rites dans leur épaisseur temporelle tout en considérant, comme il l'avait déjà fait remarquer dans des commentaires antérieurs parus dans *L'Année sociologique* que, tout comme l'espace, le temps n'est pas reproduction d'un rythme impulsé par la nature (succession des jours et des nuits, des saisons...). En tant que représentation collective, le temps est socialement institué. Le substrat empirique qui sert à la démonstration est le calendrier. La raison en est simple : « le temps est d'ordinaire représenté comme un système de dates et de durées successives, système qui se reproduit périodiquement et dont les différentes grandeurs sont supposées égales par séries et symétriques de période à période. La notation des points et des intervalles compris dans une période limitée et répétable, constitue le calendrier » (Hubert, 1909, p. 195). Ainsi configuré, le temps peut faire l'objet de calculs qui échappent à la pure rationalité quantitative. Dans les contes, l'on relève des façons de compter le temps totalement incohérentes, mais la contradiction ne choque pas. « C'est à l'aide de semblables contradictions que se concilie l'antinomie du temps divisible et du sacré indivis qui s'égrène dans le temps » (*ibid.*, p. 196). En fait, du point de vue de la religion et de la magie, le calendrier ne sert pas à mesurer mais à rythmer un temps dont les parties, qui peuvent nous paraître égales en grandeur, n'ont rien d'homogène sur le plan qualitatif.

H. Hubert avance une série d'assertions qui constituent autant d'axiomes en faveur d'un théorème général, celui en vertu duquel la fonction première du calendrier est de nature religieuse. Cet instrument a d'abord servi « à prévoir le retour des faits, dont on croyait qu'ils entraînent nécessairement avec eux la célébration de tels rites ou la production de tels phénomènes auxquels la religion devait avoir égard » (*ibid.*, p. 228). Les principaux axiomes qui émaillent la démonstration d'H. Hubert sont les suivants : i) le calendrier est structuré par des dates critiques qui interrompent la continuité du temps (d'où il résulte des scissions régulièrement marquées par des périodes à teneur magique et religieuse), ii) les intervalles compris entre deux dates

critiques associées sont, chacun pour soi, continus et insécables, iii) les dates critiques sont équivalentes aux intervalles qu'elles limitent, iv) les parties semblables sont équivalentes (par exemple, puisque pour les Chrétiens le dimanche est à la semaine ce que la période de Pâques est à l'année, des durées de grandeur différente peuvent donc paraître équivalentes) et, enfin, v) des durées quantitativement inégales sont égalisées, et réciproquement. Au total, H. Hubert déduit de ces propositions que, pour la religion et la magie, le temps n'est pas quantité pure, homogène et mesurable selon les canons mathématiques habituels. Le temps est aussi affaire de qualité.

C'est ici que se dessine à nouveau l'ombre d'H. Bergson. H. Hubert remarque lui-même combien ses positions se rapprochent de celle d'H. Bergson puisque, dans *Les Données immédiates de la conscience* tout comme dans *Matière et mémoire*, celui-ci a mis aussi en évidence la dimension qualitative du temps. « Nous nous rapprochons davantage de cette théorie du temps considéré comme échelle des tensions de la conscience, si nous essayons de nous rendre compte, avec un peu plus de précision, de ce que sont les qualités qui, pour la magie et pour la religion, entrent dans la composition du temps » (*ibid.*, p. 211). Lorsqu'il propose de différencier les phénomènes naturels, astronomiques... des représentations et des actions, H. Hubert conclut que, « en cherchant à concevoir ce que peuvent être les éléments qualitatifs de la représentation du temps en magie et en religion, on ne rencontre donc au premier abord que des images associées et dont l'association est retenue en vue d'actes possibles [...] Ce premier résultat concorde avec l'analyse de M. Bergson, qui aboutit à concevoir un temps dont la représentation se compose d'images d'inégales tensions, placées en série par degré de tension et dont la tension est réglée par l'action et ses nécessités » (*ibid.*, p. 212).

En bref, H. Hubert situe explicitement son propos en référence à celui d'H. Bergson. L'opposition temps magico-religieux/temps profane que travaille H. Hubert correspond explicitement à la dichotomie temps mathématique/durée chère à H. Bergson. « On aura donc qualité au lieu de quantité, discontinuité au lieu de continuité, insécabilité au lieu de division à l'infini, compénétration au lieu d'extériorité, toutes les propriétés qui, comme le remarquait Bergson, sont les propriétés de l'espace. Mais, alors que Bergson déstructure le temps pour faire de la durée le cours indéfiniment varié et fluide de la conscience, Hubert fait des propriétés de ce temps-milieu un cadre structuré par des règles opératoires permettant au rite de fonctionner » (Isambert, 1979, p. 195). Pour le dire encore en d'autres termes, tout comme H. Bergson, H. Hubert oppose un temps quantitatif à un temps qualitatif. Mais le disciple d'É. Durkheim se refuse en revanche à associer ce dernier à une intuition d'une durée pure. C'est au contraire un temps collectif, structuré socialement et associé à des faits, à des rites, à des signes... qui scandent son devenir et balisent les équivalences entre « qualités différentielles du temps ». À l'instar de M. Halbwachs, H. Hubert sait ainsi se séparer d'H. Bergson pour afficher le parti pris sociologique qui est le sien. Il importe en effet de comprendre comment fonctionne le principe des « images enregistrées et la tension variable des consciences individuelles qui les embrassent. Ne faut-il pas recourir encore à un autre principe, qui n'est pas

intégralement donné dans la conscience de l'individu, mais qui se développe et agit au cours de la vie collective ? » (Hubert, 1909, p. 213).

Conclusion

Les durkheimiens ne sont pas des anti-psychologues comme on le soutient parfois. Leur ambition – cela est particulièrement vrai dans le cas de M. Halbwachs – est de jeter les bases d'une psychologie collective qui permette de rendre raison des fondements du lien social (Marcel, Mucchielli, 1999). Leur approche du temps, et cela est encore plus vrai avec les travaux qui suivront ceux de M. Halbwachs, le confirme à l'envi. Le constat que nous venons d'opérer dans cet article invite plus précisément à lire autrement la sociologie durkheimienne du temps que dans les seuls termes, habituellement cités, qui figurent dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Pour des raisons institutionnelles probablement liées aux phénomènes de concurrences de personnes, d'idées et de disciplines, É. Durkheim n'a que fort peu débattu avec ces pionniers que furent J. M. Guyau et H. Bergson (qui, pour sa part, ne faisait pas mystère du peu d'estime et d'intérêt qu'il pouvait porter à la sociologie). H. Bergson a fortement influencé en revanche M. Halbwachs et H. Hubert. Pour ces différentes raisons et en dépit du rapport critique que ces derniers entretiennent avec l'auteur de *Matière et mémoire, Durée et simultanéité...*, la révolution copernicienne que l'école durkheimienne aurait pu entreprendre sur le terrain des temps est restée inachevée. Une des raisons à ce demi-échec tient certainement à l'absence de travaux empiriques conséquents sur le sujet. Or, à défaut de substrat matériel à façonner, l'imagination sociologique est souvent bridée.

Une première conséquence dommageable de cette révolution inachevée est l'inaboutissement conceptuel de la catégorie « temps ». Il est pourtant des pistes fructueuses qui auraient pu être explorées, celle par exemple qui invite à distinguer plusieurs types de temporalités : temporalité « physique » (quantitative et objective), temporalité « chronique » (qualitative et subjective) et temporalité sociale (collective et structurante)¹⁵. Dans un même esprit, d'autres typologies mériteraient également attention. Nous pensons en particulier au triptyque temps cosmique/temps calendaire/temps vécu évoqué par P. Ricœur (1985, p. 154), etc.

Une seconde conséquence de cette révolution inachevée est la faible considération de certains champs où la question du temps est pourtant centrale. Il en est ainsi, tout d'abord, du domaine linguistique. Après H. Hubert, É. Benveniste (1966) a touché du doigt le rôle structurant des calendriers pour la construction de ce qu'il nomme un « temps chronique », c'est-à-dire un temps doté d'une origine, outillé grâce à des répertoires d'unités de mesure et structuré (avec possibilité donc de distinguer des directions vers le passé ou le futur). Or, comme l'indique É. Benveniste, « pour

¹⁵ Cette typologie nous a été suggérée par C. Dubar.

avoir un présent (...), il faut que quelqu'un parle ; le présent est alors signalé par la coïncidence entre un événement et le discours qui l'énonce ; pour rejoindre le temps vécu à partir du temps chronique, il faut donc passer par le temps linguistique, référé au discours » (Ricœur, *ibid.*, pp. 161-162).

Outre la langue, dont nous n'avons fait qu'esquisser l'intérêt heuristique, le travail est un autre fil directement pertinent qui, par l'entremise d'études appliquées sur les activités productives, aurait certainement permis à l'école durkheimienne de développer une sociologie originale des temps et des temporalités sociales. Pour des raisons qu'il importe peu d'examiner ici, les durkheimiens n'ont jamais véritablement prêté attention à ce fait social pourtant central dans la société industrielle qui était la leur. En conséquence, c'est par d'autres voies (marxienne, wébérienne...) que se développent en France, après la seconde guerre mondiale, les germes d'une sociologie post-durkheimienne du temps, dont l'œuvre de W. Grossin, dont nous revendiquons avec fierté l'amitié et l'heureuse influence, constitue un des plus féconds rameaux.

Références bibliographiques

- Benveniste É., « Le langage et l'expérience humaine », in *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966.
- Bergson H., *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1959 (première édition 1907).
- Bergson H., *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 1968 (première édition 1922).
- Boudon R., « Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », *L'Année sociologique*, Vol. 49, 1999, pp. 149-198.
- Durkheim É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 (première édition 1912).
- Durkheim É., *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Vrin, 1955.
- Durkheim É., « Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme : le progrès moral et la dynamique sociale », in *Textes, 1. Eléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit, 1975, pp. 64-70. Texte paru initialement en 1914 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 14.1, Science sociale, fasc. 61.
- Durkheim É., Mauss M., « De quelques formes primitives de classification », *L'Année sociologique*, tome VII, 1903, pp. 1-72.
- Farrugia F., « Une brève histoire des temps sociaux : Durkheim, Halbwachs, Gurwitsch », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVI, 1999, pp. 95-117.
- Fraisse P., *Psychologie du temps*, Paris, PUF, 1957.
- Guyau J. M., *La genèse de l'idée de temps*, Paris, Alcan, 1890.
- Halbwachs M., *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1964.
- Halbwachs M., « La loi en sociologie » in *Classes sociales et morphologie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 308-328 (Première édition en 1933 dans *Science et loi*, Paris, Alcan).

- Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 (Première édition 1950).
- Hubert H., Compte rendu de W. Warde Fowler : The Roman Festivals of the period of the Republic; an introduction to the study of the Religion of the Romans, *L'Année sociologique*, tome V, 1901, pp. 234-239.
- Hubert H., Compte rendu de G. Pittrè : Feste patronali in Sicilia, *L'Année sociologique*, tome V, 1901, pp. 243-248.
- Hubert H., Compte rendu de G. Saint-Clair : Myths of Greece, *L'Année sociologique*, tome VI, 1902, p. 250.
- Hubert H., Compte rendu de K. A. Kellner : Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwicklung, *L'Année sociologique*, tome VI, 1902, pp. 254-256.
- Hubert H., Compte rendu de G. Wissowa : Religion und Kultus des Römer, *L'Année sociologique*, tome VII, 1903, pp. 254-256.
- Hubert H., « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie » in H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929, pp. 189-229. Première publication sous la seule signature de H. Hubert, dans un mémoire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 1905.
- Hubert H. et Mauss M., « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique*, tome II, 1899, pp. 29-138.
- Isambert F. A., « Henri Hubert et la sociologie du temps », *Revue française de sociologie*, vol. XX, n° 1, janvier-mars 1979, pp. 183-204.
- Lapie P., Compte rendu de P. Vierkandt : Naturvoelker und Kulturvoelker. Ein Beitrag zur Socialpsychologie, *L'Année sociologique*, tome I, 1898, p. 290.
- Lebreton J. L., « Psychopathologie du temps dans la mélancolie, la manie, la schizophrénie », *Temporalistes*, n° 9, octobre 1988, pp. 13-18.
- Marcel J. C., Mucchielli L., « Un fondement du lien social : la mémoire collective selon Maurice Halbwachs », *Technologie, idéologie, pratiques*, XII, 2, 1999, pp. 63-88.
- Mauss M., Compte rendu de G. Rietschel : Lehrbuch der Liturgik. I.B. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst, *L'Année sociologique*, tome V, 1901, p. 224.
- Mauss M., Compte rendu de H. Hubert : Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie, *L'Année sociologique*, tome XI, 1907, pp. 302-305.
- Namer G., « Postface » in M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 237-295 (Première édition 1950).
- Ramos J.-M., « La version temporaliste du philosophe-poète Jean Marie Guyau : du temps de l'ordre à la poésie du temps », *Sociétés*, 1997, n° 58, 4, pp. 57-68.
- Ricoeur P., « Introduction », in *Les cultures et le temps*, Paris, UNESCO, 1975, pp. 19-41.
- Ricoeur P., *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- Rivière C., « Les formes élémentaires de la vie religieuse : une mise en question », *L'Année sociologique*, Vol. 49, 1999, pp. 131-148.

- Simiand F., Compte rendu de D. Schloss : Les modes de rémunération du travail (traduction et introduction de Rist), *L'Année sociologique*, tome VII, 1903, pp. 504-506.
- Sivadjan J., *Le temps. Étude philosophique, physiologique et psychologique*, Paris, Hermann & Cie éditeurs, 1938.
- Vialatoux J., *De Durkheim à Bergson*, Bloud & Gay, 1939.