

VOYAGE DANS LE TEMPS

LES TENSIONS TEMPORELLES DE LA VIE QUOTIDIENNE DANS QUELQUES TEXTES

Salvador Juan

« Voici la ville. [...] Et la suite incessante des innombrables labeurs, qui murmure en dedans des crisements accablés. Trépidation! Monotone, continue, propagée, qui précipite la course – désormais incorporelle – de machines invisibles, aveuglément, comme de chauds animaux qui n'arrêtent jamais: battent les veines du temps. Les impulsions désaccordées d'un même mouvement frénétique débouchent sur la hâte d'être heureux. »

JORGE GUILLEN, *Todo en la tarde, Aire nuestro*, traduction de l'auteur

Dans son ouvrage érudit et foisonnant consacré à l'imaginaire, Durand (1960, 71-134) écrit que les visages du temps se présentent principalement sous trois figures: la dévoration animale qui renvoie au caractère insatiable de la mort, l'angoisse devant le devenir dont une des formes est l'emprisonnement dans le carcan ou le maillage, la chute ou le déclin personnel associés au dédale ou au labyrinthe... Les métaphores de la contrainte temporelle et la peur de l'avenir personnel ou des enfants, le tout sur fond d'angoisse de mort, sont courantes dans les entretiens réalisés en milieux particulièrement « tendus » – mais ne couvrent qu'une partie des représentations du temps tel qu'il est vécu au quotidien... Par ailleurs, beaucoup d'auteurs ont écrit sur ce sujet. Où s'arrêter en la matière? Doit-on remonter à la nuit des temps philosophiques pour traiter d'un tel thème?

Les limites de cet article sont dans l'arbitraire des choix opérés, un arbitraire cependant pas absolu en cela que la grille de lecture est explicite. Nous travaillons ici dans un champ particulier, celui de la vie quotidienne, avec un point de vue, celui du « vécu », sans nier pour autant les déterminations institutionnelles et les contraintes structurelles. C'est ce dernier aspect qui nous permet le mieux de cerner un objet à notre portée: la recherche d'une généalogie théorique à la question, devenue de sens commun, de l'hypertension de la vie quotidienne dans les systèmes urbains. Il s'agit de montrer que, loin d'être nouvelle, cette question, du moins ses aspects temporels, est traitée dans de très anciens

textes. Quelles sont les institutions qui participent le plus à tendre le temps vécu, à le rationaliser tout en le truffant d'imaginaire, à l'accélérer tout en le routinisant, à le vider et le sur-remplir simultanément, à le compresser et le dilater à la fois?

La rationalisation temporelle

L'ascétisme et la prévoyance, auxquels appelaient les calvinistes (Max Weber, 1904), renvoient très explicitement à la manière dont l'organisation temporelle de la vie quotidienne doit être, dans la perspective moralisatrice, cadrée tant par des normes que par des principes éthiques. L'ordre *temporel* est ici à considérer au double sens du terme: relatif au temps et au séculier, à la manière dont le



sacré et le spirituel se déclinent dans la banalité et les routines de la vie au jour le jour.

Ordre civilisé, désordre sauvage

L'anthropologie de la Renaissance juxtapose le macrocosme climatique au microcosme de la vie quotidienne, le tout dans une vision figée des sociétés qui provient de la

Les Annales de La Recherche Urbaine n° 77, 0180-930-XII-97/77/103/9 © MELT

philosophie du temps «rêvant la permanence comme une sorte d'idéal» (Gossiaux, 1993, 143). Le sens de cette permanence réside dans la pensée et la volonté de Dieu. L'ordre temporel du monde, *chronos*, est indissociable de celui de l'univers, du cosmos. La pensée classique rêve d'immobilité. Mais à l'image de Cervantès qui dépeint un ordre s'effritant sous ses yeux, en un Don Quichotte décalé par rapport à son temps, l'hypothèse de Gossiaux est qu'il s'agit d'une mélancolie et d'une volonté d'exorciser les profonds changements que connaît le XVI^e siècle. La figure du sauvage, inversée dans le miroir des récits de voyageurs, sera à cet égard du plus grand secours. Le sauvage travaille peu et festoie beaucoup. Inversement, la fête comme non-travail¹ est souvent jugée sauvage.

Le sauvage est indolent. C'est un des traits, à côté de son animalité et de son immoralité notoires, qui le caractérisent le mieux dans les textes classiques. Annie Jacob (1994) a montré que l'homme civilisé est l'homme économique, celui qui sait travailler et faire travailler l'autre. A l'opposé, le sauvage est difficile à civiliser car il n'a ni le goût du travail ni le sens de l'aménagement du temps. Il faut le «réduire» à l'impuissance par la puissance absolue



de la foi et de la civilisation. Dans les *réductions* où les colons concentrent les indiens en vue de les mettre au travail, l'organisation temporelle des activités est des plus strictes et le contrôle social à peu près total.

L'anthropologie a toujours eu du mal à traiter du temps sereinement, sans doute parce qu'elle est le plus souvent évolutionniste, tout autant que la sociologie naissante. Dans son pamphlet consacré au *droit à la paresse*, le gendre de Marx relève ce dogme du travail chez les premiers explorateurs, non sans vitupérer la sociologie de Comte et son «dieu Progrès, le fils aîné du travail», tout en l'articulant au thème de la consommation: «Vous êtes ami du commerce? Facilitez la circulation des marchandises; voici des consommateurs tout trouvés ouvrez-leur des crédits illimités» (Lafargue, 1880)². Ce visionnaire indiquait déjà, voici cent-vingt ans, que le problème du capitalisme n'est plus de trouver des producteurs, mais «de découvrir des consommateurs, d'exciter leurs appétits

et de leur créer des besoins factices» et que tous les produits sont altérés «pour en faciliter l'écoulement et en abrégé l'existence». L'utopiste termine son texte par l'appel à une reconquête du temps vécu: «En régime de paresse, pour tuer le temps qui nous tue seconde par seconde, il y aura des spectacles et des représentations théâtrales toujours et toujours» (126-47)...

Bien que très loin de ce raisonnement, Élias (1984) relève que les Sioux n'ont pas de mot pour désigner le temps, ce qui ne l'empêche nullement de considérer la discipline temporelle dans le vécu comme une question de «structure de personnalité». Il oublie que les indiens ne sont pas pressés, non pour cause d'irrationnalité chronique, mais parce que le présent importe moins, pour eux, que le passé ou l'avenir, valeur qu'ils partagent avec beaucoup d'autres sociétés traditionnelles ayant plus de moyens de «tricher avec le temps» (Balandier, 1974).

Le temps de la division du travail: la rapidité du changement

Dans le vocabulaire évolutionniste de son époque, Durkheim (1893), indique que l'homme civilisé accède certes à beaucoup de plaisirs mais aussi aux souffrances de l'ennui et de la monotonie auxquels échapperait le sauvage. «L'organisation implique nécessairement une absolue régularité dans les habitudes. [...] Par ce côté, notre vie offre à l'imprévu une moindre part, en même temps que, par son instabilité, plus grande, elle enlève à la jouissance une partie de la sécurité dont elle a besoin.» La vie dans le monde moderne est donc à la fois plus prévisible et plus instable, donc anxiogène. Pour Durkheim, le bonheur de vivre «ne devient pas plus grand parce que l'activité devient plus riche», et le sauvage peut être tout aussi heureux que le civilisé. Ce n'est que lorsque la ville est évoquée, comme Rémy (1991) l'a montré, qu'il traite directement du changement et de la vie qui «s'y transforme avec une extraordinaire rapidité» du fait de l'innovation et de la mode.

Son contemporain, Simmel, traite du temps vécu en plusieurs endroits de son œuvre, notamment dans sa *Philosophie de l'argent* (1900). Accompagnant le procès général de la division du travail qui suit celui de la civilisation, l'accroissement du patrimoine de connaissances de l'humanité se fait de manière chaque jour plus rapide, «mais les esprits individuels ne peuvent élargir les formes et les contenus de leur formation qu'en suivant loin der-

1. La fête est *institution de la dépense des richesses* (Wunenburger, 1977), inversion et rupture, surtout spatio-temporelle, par rapport aux routines du quotidien, comme Durkheim (1912) l'avait noté en l'assimilant au religieux. Il s'agit aussi de *rendre immuable un événement sans durée et d'arracher au temps le périssable de la fête* (Duvignaud, 1977).

2. Les aphorismes que Nietzsche publie peu après (1881) ressemblent étrangement à ce raisonnement, puisque – en trois pages – il part de la critique des louangeurs du travail pour finir sur la fatigue quotidienne, en passant par la critique de la morale du commerce et de l'événementiel...



Consommateurs sur la ligne de départ.

rière, à une vitesse peu accélérable.» De sorte que s'accroît le décalage entre le système et l'acteur, entre la société et «les contenus fragmentaires des existences individuelles». La cause fondamentale du fossé toujours plus béant entre la culture objective du système et la culture subjective de l'acteur se condense en un seul concept : «Celui de division du travail pour ce qu'il signifie tant au sein de la production que de la consommation. [...] Or l'élargissement de la consommation dépend de l'accroissement de la culture objective.»

Entre la prestation morcelée du produit et la fragmentation de la personne, il n'y a qu'un pas que Simmel franchit, tant du point de vue du travailleur dépossédé par le morcellement mécano-technique que du consommateur : «La spécialisation des objets eux-mêmes ne contribue pas moins à les mettre à cette distance du sujet qui paraît traduire l'autonomie de l'objet, l'incapacité du sujet à s'assimiler celui-ci et à le soumettre à son propre rythme». Dans l'idée d'altérité grandissante des créations humaines est contenue celle du temps non seulement à travers le terme de rythme mais encore par celui de régime. Par exemple, dans les objets les plus communs de la vie ménagère, se produit le face à face entre l'acteur et le système, le fait que «l'homme moderne est à ce point environné de choses impersonnelles qu'il voit s'approcher continuellement l'image d'un régime de vie anti-individuel.» Si les êtres et les choses³ se dissocient, c'est donc que les premiers ne suivent pas le rythme de renouvellement des secondes. Les modes et l'innovation technique sont concomitantes de l'accélération du changement culturel. Depuis un siècle ajoute Simmel, le mouvement social leur a conféré «une cadence très spéciale.» La classe moyenne et la population urbaine sont les principaux milieux de cette variabilité. Bien que le concept d'aliénation ne soit pas utilisé, Simmel est très clair quand il évoque «l'incertitude dans le centre de l'âme [qui] pousse à chercher dans les excitations, des sensations, des activités extérieures» se traduisant en sentiment de tension et de nostalgie de l'objet⁴ (621-23)... Si l'individu s'affranchit des rythmes collectifs communau-

naires, il dépend de plus en plus de ceux qu'imprime le régime de la production-consommation de masse qui accélère le «tempo de la vie».

Les distances ou proximités physiques importent moins pour Simmel que la valeur symbolique, même si tout événement survient dans des conditions spatiales déterminées. Une des propriétés de l'espace les plus déterminantes des actions sociales réciproques est le fait de se

diviser en morceaux, de se fragmenter. Si «le système moderne de l'angle droit économise de l'espace, pour le trafic, il s'agit d'un gain de temps correspondant à ce qu'exige le rationalisme de la vie.» L'espace rationnel est ainsi théorisé dans le cadre socioanthropologique de la loi générale de circulation des hommes et des biens. Simmel évoque aussi les prémices de ce que la sociologie urbaine nomme le marquage symbolique des espaces : «les résistances passives, voire les répulsions actives [...] antipathies directes procédant de la proximité sensible» entre voisins... Ce point, traité en incidente par Simmel, est de la plus grande importance s'agissant des aspects temporels de la vie quotidienne, puisque les lignes de fuite ou d'attraction (des équipements, quartiers ou des commerces) engendrent de très nombreux trajets aussi routiniers que «chronophages»⁵.

«L'objectivité rationnelle» de la ville est celle de l'impersonnalité des échanges. Sans le temps régularisé des horloges qui entraîne ponctualité, fiabilité et exactitude, la vie urbaine serait impossible. A cela s'ajoute «la longueur des distances, qui fait de toute attente et de tout déplacement inutile une perte de temps irréparable». La tension temporelle est indissociable du substrat spatial des mouvements dans la ville. De la même manière, le caractère «blasé» du citoyen est lié à la «jouissance sans mesure» que l'offre urbaine autorise. Le blasé habite la grande ville et vit dans la société de consommation de masse. Dans la «ville culmine dans une certaine mesure ce succès de la

3. Merleau-Ponty écrivant que le temps naît du rapport aux choses et n'est pas une ligne – bien qu'il faille poser un passé et un avenir pour pouvoir l'évoquer par rapport au présent – mais un réseau d'intentionnalité, montre aussi que la répétition du même est une manière illusoire de posséder le temps. Seule la projection dans l'avenir permet non pas de le vaincre mais de co-exister dignement à côté de lui, le sujet n'est rien que projet (1945).

4. C'est la même idée que Veblen (1899) exprime par l'obligation de consommer, les tensions d'usage que crée l'attrait encombrant et compliqué des objets toujours plus sophistiqués engendrant une sous-utilisation des possibilités.

5. Cette hypothèse est reprise par Marc Abelès (1980) quand il affirme que le local est un piège à temps où se jouent en permanence des questions de mémoire et d'identité.

concentration des hommes et des choses, qui pousse l'individu jusqu'à sa plus haute capacité nerveuse.»

Habermas voit dans cette culture objective le produit de la scission du public en une minorité de spécialistes et en «une masse de consommateurs d'une culture qu'ils reçoivent par l'entremise de médias publics». Sous l'emprise de ces transmissions d'événements, les possibilités de réagir diminuent et, surtout avec la profusion des images, «le comportement du public se transforme sous la contrainte du "don't talk back"» (1962), ou «don't come back», car il s'agit aussi de ne pas revenir sur l'image. Les technologies de l'image participent à l'accélération du temps vécu et au déficit de démocratie qu'Habermas pense possible de combler par une éducation et une formation qui permettent au progrès technique de pénétrer



dans le «monde vécu» (1968). Comme ensemble d'entreprises en situation de concurrence, l'autonomisation des médias aboutit à une succession événementielle accrue. Bastide (1968) note que ce flux événementiel finit par réduire à un tel point l'intervalle temporel entre deux informations que cette suite apparaît comme un continuum à la conscience et affaiblit le raisonnement en termes de processus, d'enchaînement de causes et de conséquences.

Abondance des biens et raréfaction du temps

A l'encontre de l'ethnologie officielle, mais dans la lignée de Mauss, Sahlins (1972) soutient que loin d'être figées sur l'éternel présent ou l'imprévoyance et de vivre dans la rareté de biens consommables ou de temps, les sociétés traditionnelles disposent au contraire d'une abondance non négligeable, travaillent nettement moins que les économies d'accumulation (ou salariales). Elles savent jouir de l'existence non seulement dans le travail mais encore dans le loisir d'ailleurs largement indistincts. Elles détruisent volontairement des richesses et instituent le

cadeau (don) immédiat, indissociable à la fois d'une relation sociale directe mais encore d'une perspective temporelle, d'un futur (contre-don). En guise de prophétie, Sahlins écrivait que résoudre le problème économique actuel avec des techniques paléolithiques serait chose aisée si la culture n'avait, au sommet de son développement matériel, «érigé un autel à l'Inaccessible des Besoins Infinis.»

Auguste Comte (1839) déjà critiquait les théories selon lesquelles le développement de l'humanité proviendrait de la lutte contre l'ennui, du remplissage du temps par les activités... Le thème du pseudo-ennui des classes populaires a été récurrent jusqu'au XIXe siècle, dans la foulée de celui de l'indolence des sauvages. Le très évolutionniste et positiviste Comte se livre même à une sociologie-fiction pour exposer sa thèse : si la vie de l'individu était

plus longue, non seulement elle serait plus calme mais les progrès de l'humanité s'en ressentiraient : «Il ne faut pas se dissimuler que notre progression sociale repose essentiellement sur la mort.» (p. 295)

L'abondance, à laquelle accède de plus en plus de monde du fait de la logique de la production-consommation de masse, se traduit au quotidien en abondance d'objets qui nous gouvernent de leur logique. Mais la profusion de biens et de services accessibles, personnellement ou collectivement appropriables, ne produit pas mécaniquement un accroissement proportionnel de bien-être du fait des *tensions d'usage* que la raréfaction temporelle induit. Internet peut bien nous offrir le monde, de la bibliothèque du Congrès à l'ensemble des journaux qui paraissent

sur la planète, qui aura le temps d'en profiter (et pour communiquer quoi) si ce n'est ponctuellement pour un usage spécifique ?

Difficile aujourd'hui d'affirmer, au regard des nouveaux objets techniques de plus en plus rapides et de la mesure atomique du temps, que «le temps absolu objectif soit identiquement le même que le temps qui appartient à la sensation et à l'appréhension» (Husserl, 1904)... De même que la connaissance incorporée dans la culture objective se dissocie de la connaissance personnelle, le temps objectif et institué se détache du temps vécu. A cet égard, les théories ethnométhodologiques et post-modernes (toutes deux rattachées par diverses médiations à la phénoménologie de Husserl) selon lesquelles la connaissance scientifique et la connaissance ordinaire appartiennent au même magma du *sens commun* semblent bien, sous couvert de relativisme, perpétuer une définition évolutionniste du temps.

Tocqueville (1835) manifeste une vision beaucoup moins unidimensionnelle, linéaire et apologétique du progrès technique. Voici plus de cent cinquante ans, il évoquait déjà l'inquiétude de l'homme moderne, l'incons-

tance du consommateur face à l'abondance des biens et des possibilités de jouissance matérielle. «Celui qui a renfermé son cœur dans la seule recherche des biens de ce monde est toujours pressé, car il n'a qu'un temps limité pour les trouver, s'en emparer et en jouir. Le souvenir de la brièveté de la vie l'aiguillonne sans cesse. Indépendamment des biens qu'il possède, il en imagine en chaque instant mille autres que la mort l'empêchera de goûter, s'il ne se hâte. Cette pensée le remplit de trouble, de craintes et de regrets, et maintient son âme dans une sorte de trépidation incessante qui le porte à changer à tout moment de desseins et de lieu.»

Aspects temporels des «sociopathologies» du quotidien : vide et angoisse

Comment une société qui change de plus en plus vite, démultiplie ses innovations, institutions et événements, ne se traduirait-elle pas, dans le quotidien des personnes, en sensation d'éclatement et de vieillissement accéléré ? Selon Simmel, le vieillissement tend à favoriser le repli. Si le sentiment d'accélération de la vie est si répandu, ce n'est pas seulement pour cause de fragmentation mais c'est peut-être aussi que *l'aventure* (1922) n'y est plus vraiment présente. La vie est routinière, se replie sur la sphère domestique. Lefebvre (1958) définit les événements de la vie quotidienne par leur double aspect, comme faits simples et singuliers, personnellement vécus, et faits sociaux complexes. Pour lui «l'individualisme aboutit à l'impersonnalité de l'individu» (1946)... «La «privatisation» survient pendant que l'histoire s'accélère» (1961).

De même pour Luhmann (1981, 34, 85), «durant les temps de changements rapides, l'imprévisibilité vitale s'accroît, l'horizon du futur se raccourcit et s'obscurcit...» Gehlen (1952) avait déjà relevé cette insécurité, dite *élémentaire*, en l'articulant, comme Comte, à l'évacuation de la mort et au «déchaînement ininterrompu de besoins de consommation toujours nouveaux». Mais, à partir de l'idée «d'accélération presque explosive de l'évolution», Gehlen avance, au contraire, l'hypothèse d'un affaiblissement des fonctions institutionnelles qui ouvre la voie à la privatisation : «Tandis que la vie publique se vide de tout contenu symbolique profond, car les institutions se dégradent en lois et les lois en règles de relations entre les hommes, la sphère privée s'en sépare totalement, mais retombe dans l'immédiateté...» L'immédiateté des excitations provient, pour Gehlen, de l'affaiblissement de la capacité normative des institutions. L'action est de moins en moins symboliquement orientée du fait de l'instabilité chronique des institutions «qui ne sont au fond rien d'autre que des décisions prises d'avance.» Le paradoxe est lourd de conséquences et renvoie à la dialectique de l'acteur et du système institutionnel. A mesure que l'horizon temporel des actions personnelles se raccourcit, celui des déci-

sions et programmations s'allonge, de sorte que la série des réalisations apparaît de plus en plus rapide à la conscience humaine, comme Heidegger (1954) l'avait souligné.

Fragmentations spatio-temporelles et vie quotidienne disloquée

C'est dans les Villes Nouvelles que Lefebvre constatait les symptômes des pathologies qui seront désignées plus tard sous le terme de «sarcellite» : la ville nouvelle, c'est la «quotidienneté à l'état chimiquement pur» écrivait-il en 1961, la vie quotidienne y perd sa profondeur, ne reste que la trivialité, que le règne de la chose, pour assouvir les désirs. Il en appelait aussi à une sociologie de l'ennui, de l'étude des styles de vie sans style (p. 96)... Lefebvre doit à Heidegger (1927) cette définition de la quotidienneté comme routine et hétéro-détermination de l'être, et ce dernier doit à Simmel sa définition du calcul temporel, de la modernité et de l'aventure... Pour Heidegger, c'est de l'homme générique qu'il est question.

Face à cette vision unitaire de l'homme, Halbwachs souligne au contraire qu'«il n'y a pas un temps universel et unique, mais [que] la société se décompose en une multiplicité de groupes, dont chacun a sa durée propre» (1935). Les divisions sociales dans les découpages temporels, tant de la mémoire que de l'action, forment la conscience personnelle de la durée, faite de la succession des états que traverse chaque individu, de la même manière que l'espace n'est pas une donnée neutre du fait des différenciations sociales qui le traversent et le segmentent. Quand les cadres sociaux perdent leur capacité de calage et d'orientation, l'individu se retrouve dans la situation que Durkheim a qualifié d'anomique. Par exemple, Lazarsfeld (et al., 1932) soulignent, à propos des chômeurs, que «n'ayant plus à se hâter, ils n'entreprennent plus rien non plus et glissent doucement d'une vie réglée à une existence vide et sans contrainte. [...] Ce rétrécissement est la dégradation sensible de la perception du temps, qui perd son rôle de structuration des activités quotidiennes» (p. 104). Ce propos est essentiel pour comprendre ce que la structuration du temps doit aux régularités sociales, aujourd'hui surtout celles du travail.

Parmi les facteurs qui déterminent «l'adhérence» à l'espace (Halbwachs), il faut surtout relever les fragmentations de la ville, car elles sont une des conséquences de la division du travail et de sa projection spatiale et parce qu'elles ont d'importantes implications temporelles.

Le thème des divisions fonctionnelles de l'espace a été traduit par Le Corbusier (1925) positivement et par Ledrut (1968) négativement en zonage urbain, en ville à la (dé) mesure du citadin encouragé ou contraint à la circulation. Si Gorz (1973) dénonce *la ville éclatée*, c'est au nom de la division du travail et de ses conséquences spatio-temporelles, de la fragmentation-séparation du travail, de l'habitat, de l'approvisionnement ou du divertissement⁶... Rémy et Voyé ont évoqué (1974) «les exigences de mobi-

lité dues à la spécialisation fonctionnelle de l'espace ainsi que la parcellisation de l'existence» et Castells et Godard (1974) ont mis en relation «le découpage fonctionnel de l'espace et l'organisation urbaine centrée sur des flux d'échanges de plus en plus complexes». La machine de la ville contemporaine ne laisse pas au citoyen le temps de l'action citoyenne: «les cadences de la vie quotidienne et le rythme nécessairement implacable du fonctionnement d'un tel système urbain détruisent les bases mêmes de la démocratie libérale-capitaliste dans la ville...»

Dans cette lignée, et en guise de synthèse, Rémy et Voyé soulignent le décalage entre les effets économiques positifs du zonage et les effets négatifs pour les personnes: coupures de certaines catégories sociales à l'égard de l'offre urbaine, voire «grave handicap psychique» pour les enfants. Les mêmes auteurs proposent (1978) de distinguer temps individuel et temps social en articulant le propos à l'emprise qu'exerce une «société axée sur la croissance» sur les usages du quotidien, «ce que certains appellent un nouvel art de vivre».

Cet espace polarisé en zones d'attraction et de répulsion est nécessairement un espace temporellement tendu, et, dans certains cas, hypertendu. L'orientation des individus n'y est pas toujours aisée, comme en témoignent l'exigence de signalisation dans les zones nouvellement urbanisées et la perte des repères spatiaux des gens ayant oublié jusqu'au nom de leur rue ou des rues immédiatement adjacentes à leur logement (Juan et al. 1995-97).

Anxiété et perte des repères

Comme le disait le psychiatre Minkowski (1933) dans son ouvrage consacré à la schizophrénie, la désorientation dans le temps va, en pathologie, de pair avec une désorientation dans l'espace⁷. La syntonie, écrit-il, vise le principe qui nous permet de vibrer à l'unisson avec l'ambiance, tandis que la schizoïdie, au contraire, désigne la faculté de nous détacher de cette même ambiance. Le tableau clinique d'un schizophrène mélancolique est fait de routine, fragmentation et accélération: «Il sent les journées se succéder dans leur uniformité et dans leur monotonie; il sent le temps s'écouler et s'en plaint [...]. Dans cette succession de journées semblables, il établit une certaine périodicité. [...] la notion de temps se fractionne et se réduit à la notion de succession de journées semblables». Le fractionnement particulier de la durée fait que les événements «sont soit éprouvés comme changements ininterrompus se produisant autour du malade ou en lui-même, soit projetés sur fond de mystères» (p. 174-80, 248).

«A force de ne pas vouloir perdre de temps», l'individu schizophrène perd tout contact avec le temps ambiant en tant que source première d'inspiration et de vie. Les troubles maniaco-dépressifs et ceux de la schizoïdie sont fréquemment associés. Dans la psychose maniaco-dépressive, le malade absorbe avec avidité ce

qui l'environne, il est suractif mais d'une activité dégradée, sans projection dans l'avenir, car «l'excité maniaque ne vit que dans le maintenant, et c'est au maintenant que se borne son contact avec l'ambiance». Ce n'est pas, à proprement parler une «conquête du présent» car abolissant le temps, «il n'y a plus de présent»...

Cet auteur nous apprend enfin que «là où la propulsion vers l'avenir n'intervient plus, les actes, les événements se fractionnent en mouvement, en éléments isolés»; les intervalles enregistrés entre deux activités deviennent aussi de plus en plus petits... Ce qui caractérise l'homme, au plan individuel ou au plan de l'espèce, est justement la volonté de changer sa condition, de travailler à imaginer et réaliser un autre avenir personnel ou social. D'ailleurs il n'a pas le choix. «Dieu ne peut rien changer au passé, comme nous ne pouvons rien y changer nous-mêmes» (Minkowski, p. 97). La prière est toujours tendue vers l'avenir, même dans le cas des ex-votos qui sont des «prières matérialisées» (Mauss, 1909). Seuls la science-fiction (remonter le temps) ou les totalitarismes prétendent réécrire l'histoire⁸. A cet égard, selon certains textes sacrés tels que le Talmud, l'Éternel serait au courant de cette limitation majeure de sa capacité d'action, puisqu'il justifie la non assistance au pauvre par l'énormité de la tâche, par le fait que modifier un événement précis ou une situation supposerait qu'il «bouleverse le monde depuis son origine», ce qui est une autre manière d'évoquer l'irréversibilité du temps... (Ta'anit, p. 246)

Le temps vécu touche au sacré, comme Leach (1966) le précise par l'assimilation symbolique du non-présent et de l'au-delà. Grossin (1974) et Lucas (1981) ont aussi

6. La question du loisir a été traitée, en termes de temps libéré, par des auteurs comme Dumazedier (1962) puis Sue (1980, 1994). Le mot loisir n'est pas seulement traduit en anglais et en espagnol par *leisure* et *ocio*, mais aussi par *spare time* (temps en trop) et par *pasatiempo* (passe-temps). Dans les deux cas, il s'agit d'exprimer l'occupation du surplus de temps laissé par le non-travail. Il est logique que l'on mette en relation (temporelle) le travail divisé et le loisir, par exemple chez Friedmann (1964) qui relie la *civilisation technicienne* et l'aliénation du travail au loisir de compensation par et dans la consommation dépendante. Aron (1965) relève plutôt la critique sociale du productivisme: névroses, anxiété, inadaptation, criminalité qui coïncident avec la croissance économique. A côté de la sociologie des maladies mentales, est proposée une sociologie de la fatigue et des *aspirations* par Chombart de Lauwe (1971): le temps vécu se caractérise par la tension nerveuse et la fatigue musculaire; l'accélération des rythmes crée, y compris dans les loisirs, de nouvelles formes de raréfaction du temps, nommées fatigue par les sujets. Il annonce déjà l'augmentation probable à la fois des tranquillisants et des excitants, du fait que les personnes sont tantôt épuisées par la *course éperdue* à la recherche des biens de consommation, tantôt lassées par les acquisitions et *dévorées par l'ennui*. Penser à l'action future renvoie à la fois au temps et au souci. On trouve le même raisonnement chez Grossin (1974) avec l'insistance sur le concept de *pré-occupation* et sur celui de pression temporelle liées aux sauts fréquents d'une activité à l'autre. Les questions du morcellement des temps et de la précarité y sont articulées à celle de la division du travail.

7. Annie Ernaux (1993) l'exprime sur le mode sensible: «La Ville Nouvelle (Cergy) sous le soleil de mars. Aucune épaisseur, rien que des ombres et de la lumière, parkings plus noirs que jamais, béton éblouissant. [...] Quand j'ai commencé de vivre dans la Ville Nouvelle, je me perdais toujours et je continuais de rouler, trop affolée pour m'arrêter...»

8. Orwell couvre les deux figures en décrivant le monde totalitaire aussi bien dans son futur, en 1984 (1950), que dans *La ferme des animaux* (1945).

appuyé cette idée. Dans l'Ancien Testament, Job se plaignait de sa pauvreté mais aussi de la rapidité de sa vie : « Mes jours sont plus rapides qu'un courrier; ils fuient sans avoir vu le bonheur ». Ce n'est que lorsqu'il *prie* enfin que l'Éternel, intemporel par essence, lui accorde le double des biens possédés avant ses malheurs et, surtout, cent quarante ans supplémentaires de vie; Job mourra « rassasié de jours » (Bible, Job, 42). On voit par là que la question des tensions du temps vécu est indissociable de celle du bien-être matériel.

On pourrait poser l'hypothèse que la schizophrénie se développe avec les fragmentations matérielles et symboliques du monde moderne. Le « syndrome de personnalités multiples » est de plus en plus souvent diagnostiqué aux États-Unis (Mulhern, 1992). Est-ce parce que ce pays de flux est aussi celui où l'espace-temps du quotidien est le plus tendu et où l'information véhiculée par les médias est la plus segmentée ?

Des travaux sociologiques ont permis de relever des différences de concentration spatiale des pathologies mentales selon les quartiers. Alors que les psychoses maniaco-dépressives se distribuent au hasard, Bastide (1976) observe, à partir de données récoltées à Chicago dans les années 1930, que les pourcentages de schizophrénie déclinent du centre-ville pauvre vers la périphérie habitée par les classes moyennes. Ils atteignent leur plus haut degré dans les quartiers de « désorganisation sociale » : cinq fois plus d'individus schizophrènes dans les quartiers noirs que dans les quartiers blancs et dix fois plus dans les zones les plus centrales. Des résultats comparables sont recensés à Paris dans les années cinquante.

Si la vie, comme l'écrivait Bachelard (1950), « se relie à elle-même par la juste cadence des instants successifs unifiés dans un rôle », force est de constater que cette cadence est actuellement disloquée. Certes, « même dans le temps, l'homme reste debout » en cela qu'il parvient à épaissir l'instant présent par la formulation d'un projet ou la fuite imaginaire, mais son vécu reste objectivement tendu en dépit de ces compensations d'ordre symbolique.

Retour aux enjeux du temps présent : les marchandises temporelles

La question du désir est donc au centre du temps vécu. Le désir vise moins l'abondance ou la répartition sociale des richesses que la manière dont le sujet existe et se valorise face aux autres. En cassant ce que Marx nommait la valeur d'usage des marchandises, en accélérant la rotation du cycle productif, la logique marchande désarticule le rapport aux objets, dont l'accessibilité est de plus en plus considérée sur le mode de la simultanéité et non de la succession⁹. Elle fractionne et raréfie¹⁰ le temps vécu. Ce processus peut encore s'accroître jusqu'à ce que la durée de vie des produits soit proche de zéro. La réduction du temps de travail ne contredit pas ce processus dès lors

qu'elle est compensée en gains de productivité... Si l'humanité se libère du travail, écrit Arendt (1958), pour sombrer sous le joug de la nécessité, c'est que la tendance à dépenser presque toute la force de travail en consommation est déjà matérialisée. La cadence des machines, quel que soit le temps de travail, ne peut « qu'accélérer la cadence naturelle de la vie. Il faut que les choses soient dévorées, user leur durabilité; [...] les loisirs de l'*animal laborans* ne sont consacrés qu'à la consommation... »

Mais le développement des capacités productives ne pourrait atteindre objectivement ce stade, par lequel la destruction est toujours simultanée à l'usage, que si tout usage devient consommation, bref si nous achetions absolument tout (depuis ce que nous faisons nous-même, activité dès lors transformée en marchandise, jusqu'à ce que nous échangeons dans l'interaction amicale ou amoureuse) et si les services publics, voire les biens collectifs, cessaient d'exister, c'est-à-dire si les équipements eux-mêmes et l'environnement étaient totalement appropriés par les forces marchandes... Alors, nous approcherions du degré zéro de création personnelle dans la vie quotidienne (tout devenant évanescence) ou du degré maximal de quotidienneté, pour parler comme Lefebvre. Les tensions de vie seraient absolues et la société serait un pur système de flux¹¹.

Cette utopie et cette « uchronie » sont déjà inscrites dans les grandes tendances de la généralisation de la logique marchande à tous les secteurs de la vie et dans la mondialisation des circuits économiques et financiers dont la ville-flux est l'aspect le plus visible et localisé. Tout dispositif politique visant à favoriser « la croissance » pour elle-même, indépendamment de la préservation du lien social et des valeurs d'usage, de la gratuité et du don, contribue à favoriser cette logique en produisant à la fois de l'abondance et du mal-vivre.

Le secteur des « services à la personne » est aujourd'hui considéré comme la principale source de croissance économique, car il s'appuie à la fois sur le besoin de rela-

9. Ce problème semble ignoré par l'équipe d'Échange et projets que Delors (1980) animait. Cet ouvrage consacré au « temps choisi » évoque bien la durabilité des biens à augmenter (p. 244) et le « tiers secteur associatif », mais aussi la désynchronisation des activités (ouverture des commerces, crèches et entreprises 24h/24), forme de flexibilité et de fluidité risquant de contredire le projet de libération des personnes et de reconstruction du lien social du fait des incompatibilités d'agenda que cette organisation entraîne...

10. Les situationnistes avaient bien relevé cet aspect (1961). Debord écrit que « l'usage de la vie quotidienne, au sens d'une consommation du temps vécu, est commandé par le règne de la rareté : rareté du temps libre et rareté des emplois possibles de ce temps libre ». Le temps parcellisé du travail permet d'acheter du repos, de consommer des loisirs passivement. Il se demande aussi ce qui ne serait pas du temps perdu, autrement dit : « le développement d'une société de l'abondance devrait aboutir à l'abondance de quoi ? »

11. Telle est la force du raisonnement, au demeurant peu innovant, d'Illitch (1974) lorsqu'il écrit que le gain de temps apparent des habitants de sociétés modernes est en fait une perte de temps quand on compte le temps global de travail nécessaire pour pouvoir consommer. Quant à la vitesse de circulation, elle est elle-même chronophage quand on compte de la même manière et que l'on ajoute le temps perdu en embouteillages.

tions sociales et sur la raréfaction temporelle. Appelé aussi services « de proximité », c'est-à-dire devant être pris en charge (ou non) par les associations locales, il est l'enjeu d'un conflit d'orientations susceptible de le tirer soit vers le pur marché sous contrôle d'État, soit vers une sphère associative en crise structurelle d'identité du fait d'un défaut de légitimation publique. Mais l'actuel débat



sur l'économie des services à la personne ne semble pas poser la question du « tiers secteur » en termes temporels¹², alors que le très utilitariste Tönnies (1887) traçait déjà les linéaments du concept d'activité de service entre personnes, à partir du lien inter-individuel, en ces termes : « Cette activité est une marchandise dont le temps de production coïncide avec son temps de consommation. » Ainsi le temps zéro entre production et consommation des marchandises peut-il être approché aussi bien par la gestion productiviste de la société à flux et à quotidien-

neté tendus, que par sa négation dans la forme non marchande de la sociabilité élémentaire et du don-contre-don, de la monnaie temporelle comme négation du lien marchand...

L'évolutionnisme est aujourd'hui le principal obstacle à une réforme du temps vécu. Sahlins disait déjà qu'il y a deux manières de produire l'abondance, soit par la satisfaction de besoins illimités, soit par la limitation des désirs. Les deux voies peuvent accroître ou diminuer l'équité ou les inégalités sociales, mais l'histoire montre que, dans les pays riches à économie de marché, seule la première correspond à la logique du système institutionnel. Cette dernière consiste à engendrer à la fois du mal-vivre, en particulier des tensions temporelles de vie dans la ville, et des biens marchands susceptibles de les réduire en déplaçant les tensions et donc en produisant des effets pervers que de nouveaux dispositifs publics et de nouveaux produits marchands viendront à leur tour traiter... Quant à la deuxième voie, elle présente de très nombreux inconvénients que Bachelard (1950) a, mieux que quiconque, exprimés dans son livre sur le temps : « Ces doctrines de la petite dose ont contre elles, non seulement l'idée de substance, mais encore l'évident sentiment de force qu'on éprouve à posséder une substance, à choyer réserves et capitaux ».

Salvador Juan

12. Quand c'est le cas (évoquant par certains auteurs du « marché du temps ») les services de proximité sont souvent traités en lien avec les entreprises d'insertion mais dans une perspective utilitariste et déterritorialisée où la consommation marchande de services prévaut sur la sociabilité associative.

BIBLIOGRAPHIE

Abelès M., « Le local à la recherche du temps perdu », *Dialectiques* n° 30, 1980.

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, 1958, tr. fr. Calmann-Lévy, 1983 (pp. 181-185).

Aron R., *Les désillusions du progrès*, 1965-69, rééd. Gallimard, 1996.

Bachelard G., *La dialectique de la durée*, 1950, rééd. PUF, 1980.

Balandier G., *Anthropo-logiques*, PUF-LGF, 1974.

Bastide R., *Sociologie des maladies mentales*, 1965, rééd. Flammarion, 1976.

Bastide R., « La connaissance de l'événement », in Balandier, *Perspectives de la sociologie contemporaine*, PUF, 1968.

Bible (*La Sainte...*), tr. fr., Éd. Richard Clay, Suffolk, 1984.

Castells M., Godard F., *Monopolville*, Mouton, 1974.

Chombart de Lauwe P. H., *Pour une sociologie des aspirations*, Denoël-Gonthier, 1971 (pp. 141-157).

Comte A., *Leçons de sociologie*, 1839, rééd. Flammarion, 1995.

Debord G., « Perspectives de modification consciente dans la vie quotidienne », in *Internationale situationniste* n° 6, 1961, rééd. Fayard, 1997 (pp. 220-223).

Durkheim E., *De la division du travail social*, 1893, rééd. PUF, 1986.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, rééd. PUF, 1985.

Dumazedier J., *Vers une civilisation du loisir ?*, Seuil, 1962.

Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1960, rééd. Dunod, 1992.

Duvignaud J., *Le don du rien ; essai d'anthropologie de la fête*, Stock, 1977.

- Échange et Projets, *La révolution du temps choisi*, Albin Michel, 1980.
- Élias N., *Sur le procès de civilisation*, 1939, tr. fr., Calmann-Lévy, 1975.
- Élias N., *Du temps*, 1984, tr. fr. rééd. Fayard, 1996.
- Ernaux A., *Journal du dehors*, Gallimard, 1993.
- Friedmann G., *Le travail en miettes*, Gallimard, 1964.
- Gehlen A., *Anthropologie et psychologie sociale*, 1952-60, tr. fr. rééd. PUF, 1990 (pp. 74, 235).
- Grossin W., *Les temps de la vie quotidienne*, Mouton, 1974 (pp. 382-386).
- Gorz A., «L'idéologie sociale de la bagnole», 1973, rééd. in *Ecologie et politique*, Seuil 1978.
- Gossiaux P. P., *L'homme et la nature*, Bruxelles, De Boeck, 1993.
- Guillen J., *Aire nuestro*, Barcelone, éd. Barral, 1977.
- Habermas J., *L'espace public*, 1962, tr. fr. Payot, 1978.
- Habermas J., *La technique et la science comme « idéologie »*, 1968, tr. fr., Gallimard, 1978.
- Halbwachs M., «La politique foncière des municipalités», rééd. in *Classes sociales et morphologie*, 1908, rééd. Minuit, 1972.
- Halbwachs M., *La mémoire collective*, 1935-44, rééd. PUF, 1950 (p. 126).
- Heidegger M., *Être et temps*, 1927, tr. fr. rééd. Gallimard, 1986 (pp. 434,492).
- Heidegger M., *Essais et conférences*, 1954, tr. fr. rééd. Gallimard, 1980.
- Husserl E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, 1904-17, tr. fr. rééd. PUF, 1983 (pp. 17, 93).
- Illitch I., *Énergie et équité*, 1974, tr. fr. Seuil, 1975.
- Jacob A., *Le travail reflet des cultures*, 1994, PUF.
- Juan S., *Les sentiers du quotidien* (en col. avec Largo-Poirier, Orain et Poltorak), «Villes et Entreprises», l'Harmattan, 1995-97.
- Lafargue P., *Le droit à la paresse*, 1880, rééd. Maspero, 1975.
- Lazarsfeld P., Jahoda M., Zeisel H., *Les chômeurs de Marienthal*, 1932, tr. fr. Minuit, 1981.
- Leach E., «Les Vierges-mères», in *L'unité de l'homme*, 1966, tr. fr. Gallimard, 1980.
- Leach E., *Culture et communication. La logique de connexion des symboles*, 1976, tr. esp., Madrid, Éd. Siglo Veintiuno, 1993.
- Le Corbusier, *Urbanisme*, 1925, rééd. Flammarion, 1994.
- Ledrut R., *Sociologie urbaine*, PUF, 1968.
- Lefebvre H., *Critique de la vie quotidienne*, 1946, t. 1, éd. L'Arche (p. 252).
- Lefebvre H., *Préface à la seconde édition de la critique de la vie quotidienne*, 1958.
- Lefebvre H., *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, (t. 2 de la *Critique de la vie quotidienne*), L'Arche, 1961 (p. 93).
- Lucas P., *La religion de la vie quotidienne*, PUF, 1981.
- Luhmann N., *Théorie et politique en État providence*, 1981, tr. esp. Alianza Universidad, Madrid, 1993.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, Gallimard, 1981.
- Mauss M., *La prière*, 1909, rééd. in *Œuvres*, t. 1, Minuit, 1985 (pp. 365, 413).
- Minkowski E., *Le temps vécu.*, 1933, tr. fr. rééd. PUF, 1995.
- Mulhern S., «A la recherche du trauma perdu. Le trouble de la personnalité multiple». *Chimères*, n° 18, 1992.
- Nietzsche F., *Aurore*, 1881, tr. fr. rééd. Hachette, 1987.
- Orwell, *La ferme des animaux*, 1945, tr. fr. Champ libre, 1983.
- Orwell, *1984*, 1950, tr. fr. Gallimard, 1984.
- Rémy J., «La morphologie sociale et les représentations collectives : le statut de l'espace dans la problématique durkheimienne.» *Recherches Sociologiques*, vol. 22, 1991.
- Rémy J., Voyé, L., *La ville et l'urbanisation*, Duculot, 1974.
- Rémy J., Voyé L., Servais E., *Produire ou reproduire ?*, t. 1, Bruxelles, éd. Vie Ouvrière, 1978 (pp. 66-70, 112).
- Sahlins M., *Age de pierre, âge d'abondance*, 1972, tr. fr. rééd. Gallimard, 1976.
- Simmel G., *Philosophie de l'argent*, 1900, tr. fr. P.U.F., 1987.
- Simmel G., «Les grandes villes et la vie de l'esprit», tr. fr., in *Philosophie de la modernité*, 1903, t.1, Payot, 1990.
- Simmel G., «L'espace et la société», in *Études sur les formes de socialisation*, 1908, t.2, tr. esp., Madrid, Alianza Universidad, 1986.
- Simmel G., «L'aventure», 1922, tr. fr., in *Philosophie de la modernité*, t. 1, Payot, 1989 (p. 319).
- Simmel G., «La mode», 1923, tr. fr., in *Philosophie de la modernité*, t.1, Payot, 1989.
- Sue R., 1980, *Le loisir*, PUF.
- Sue R., *Temps et ordre social*, PUF, 1994.
- Talmud (Le)*, Traité Ta'anit, selon l'édition Steinsaltz, FSJU-Ramsay, 1995.
- Tocqueville (de) A., *De la démocratie en Amérique*, 1835, Robert Laffont, 1986.
- Tönnies F., *Communauté et société*, 1887, tr. esp. rééd. Éd. Peninsula, Barcelone, 1979.
- Veblen T., *Théorie de la classe de loisir*, 1899, tr. fr. Gallimard, 1970 (pp. 46-59).
- Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1904, tr. fr. rééd. Plon, 1964.
- Wunenburger J. J., *La fête, le jeu et le sacré*, Éditions Universitaires, 1977.

> **Salvador Juan** est Maître de Conférences en Sociologie, à l'université de Paris-Dauphine, et chercheur à l'Institut de Recherches et d'Information Socio-économique – Travail et Société (CNRS, URA 1236). Ses principales publications sont *Sociologie des genres de vie ; morphologie culturelle et dynamique des positions sociales (PUF, coll. «Le Sociologue», 1991)*, *Les formes élémentaires de la vie quotidienne (P.U.F., coll. «Le Sociologue», 1995)*, et *Les sentiers du quotidien ; rigidité, fluidité des espaces sociaux et trajets routiniers en ville (en collaboration avec H. Orain, A. Poirier et J.-F. Poltorak, coll. Villes et Entreprises, L'Harmattan, 1997)*.