

Anthropocène & Temps social



Mémoire de recherche réalisé par Coline LAGONDET - - BONSANG

dans le cadre du Master « Philosophie des pratiques »

sous la direction de Laurent PERREAU

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre 1 : Comprendre l'anthropocène, une approche temporelle.....	4
1. Qu'est-ce que l'anthropocène ?.....	6
1.1 Pluralité des usages.....	6
1.1.1 Apparition du terme.....	6
1.1.2 Soupçons et usages divers & variés.....	8
1.2 Absence de consensus autour de l'anthropos de l'anthropocène.....	9
1.2.1 De quel anthropos parle-t-on ?.....	10
1.2.2 S'interroger sur les causes : le Capitalocène.....	12
1.2.3 Commencer à ouvrir d'autres récits : le Chtulucène.....	15
1.3 Approche d'une définition et intérêt de la notion.....	17
1.3.1 Approche étymologique.....	17
1.3.2 Intérêt heuristique.....	18
1.2.3 Sécurisation d'un usage.....	22
2. L'anthropocène, un problème temporel.....	24
2.1 Un paradoxe : définir au présent le passé d'un futur.....	25
2.2 Une collision entre des histoires aux rythmes différents.....	26
2.3 Une disjonction : les temporalités humaines et autres-qu'humaines.....	30
2.3.1 Le jour du dépassement.....	30
2.3.2 Le photopériodisme dans l'élevage agricole.....	32
3. Les conséquences temporelles de l'anthropocène.....	36

3.1 Dissonance dans la temporalisation humaine	36
3.1.1 Dédoublément des horizons d'attente.....	36
3.1.2 Hystérésis sociétale et temporalisation dysfonctionnelle	40
3.2 Les limites temporelles	43
3.2.1 Le délai chez Gunther Anders	44
3.2.2 Le délai chez Bruno Villalba.....	46
3.2.3 Les limites temporelles chez Szuba	49
Conclusion du chapitre 1.....	53
Chapitre 2 : Temps social.....	55
1. Le temps social : évolution de la notion en sciences humaines.....	57
1.1 Début de sa théorisation en sociologie	59
1.1.1. Henri Hubert.....	59
1.1.2 Durkheim	60
1.1.3 Norbert Elias	63
1.1.4 Pierre Bourdieu	66
1.2 Une perspective philosophique : l'approche de Paul Ricoeur	68
2. Critique sociale du temps	73
2.1 Généalogie du temps social : quelques points clés	74
2.1.1 Histoire profonde : feu et domestication	74
2.1.2 Aube des civilisations : écriture et religion.....	81
2.1.3 Temps de l'Eglise et temps des marchands	85
2.1.4 Temps physique et mathématique.....	98

2.1.5 Temps industriel.....	102
2.1.6 Temps du capital.....	107
Synthèse de la généalogie du temps social.....	111
2.2 Mutations contemporaines du temps social	114
2.2.1 Accélération, urgence et décompensation.....	114
2.2.2 Le temps du virus	122
2.2.3 Capitalisme attentionnel.....	125
Conclusion du chapitre 2.....	130
Conclusion générale.....	132
Bibliographie.....	1

Introduction

L'époque contemporaine se caractérise par une prise de conscience croissante des mutations écologiques – changement climatique, érosion de la biodiversité, pollutions terrestres et aquatiques – imputables aux activités humaines, et plus précisément aux pratiques dominantes dans l'économie capitaliste que sont le productivisme¹ et l'extractivisme². Le terme d'anthropocène a surgi au tournant du siècle et s'impose pour décrire ces inquiétantes réalités, bien que visant initialement à caractériser une période géologique. Mais que dit-il ?

L'anthropocène est une notion qui vise à désigner une nouvelle époque géologique où l'impact des activités humaines modifie le fonctionnement du système Terre. En elle s'imbriquent donc plusieurs histoires : celle de la Terre, celle de la vie, et celle de l'histoire humaine. Les rythmes et les échelles temporelles de ces histoires sont incommensurables, et il s'agit pourtant bien de les articuler et de les faire tenir ensemble.

De plus, la notion d'anthropocène est empreinte d'une dimension d'alerte, puisqu'elle souligne d'une part la responsabilité des activités humaines dans les mutations écologiques en cours, mais aussi leur irrémédialité et la mise en péril des conditions d'habitabilité de la Terre pour les humains – et de nombreux autres-qu'humains³. Se rajoute ainsi l'aspect temporel de l'urgence à cet entrechoc de différents temps, et il devient alors pressant de l'aborder philosophiquement.

¹ S. AUDIER, *L'âge productiviste: Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019. p.96 « le concept de productivisme, malgré son flou idéologique, compris comme la quête illimitée de la production maximale ».

² A. ACOSTA, « Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse », p. 26. “In an attempt to arrive at a comprehensible definition, we will use the term extractivism to refer to those activities which remove large quantities of natural resources that are not processed (or processed only to a limited degree), especially for export. Extractivism is not limited to minerals or oil. Extractivism is also present in farming, forestry and even fishing.”.

³ Nous choisissons d'utiliser ici le terme autres-qu'humains plutôt que non-humains, afin d'une part de ne pas les qualifier par la négative, et d'autre part de sortir d'une logique binaire et dualiste, tout en faisant place à l'altérité qu'ils incarnent.

L'anthropocène questionne ainsi notre rapport au temps par la collusion de différentes temporalités – du système Terre, de la vie, des activités humaines. Il nous amène à reconsidérer notre passé, orienté par l'idéologie du progrès, à l'aune de ses effets destructeurs, notre présent, qui est lourd de l'urgence environnementale suscitée par nos pratiques, et notre futur qui n'est plus un horizon ouvert et prédictible, mais incertain et clos par des prévisions scientifiques alarmantes.

L'anthropocène souligne alors les limites du système Terre, qui sont matérielles mais aussi temporelles, et nous confronte à la finitude propre aux cadences effrénées du capitalisme, nous rappelant ainsi que le temps est la première ressource non-renouvelable.

Nous proposons donc ici d'aborder l'anthropocène sous l'angle temporel, puisque se révèlent dans la notion de nombreux aspects temporels, en l'articulant alors avec la notion de temps social, questionnant ainsi nos manières de faire le temps. Que nous dit l'anthropocène du temps social, et inversement, que nous dit le temps social de l'anthropocène ? Comment nos représentations, usages et pratiques du temps nous ont-elles amenées à « faire » le temps de la terre, à être la cause d'une nouvelle ère géologique, et d'un nouveau récit social ?

Le temps social est une notion qui recouvre les représentations, usages et pratiques humaines du temps, qui se construisent socialement. Il est alors entendu comme un référentiel commun des pratiques qui permet de les orienter et de les synchroniser. Il est apparu au fil d'une disjonction progressive entre le temps humain et les rythmes du vivant. Il s'est par la suite institutionnalisé, et c'est un enjeu de pouvoir conséquent, il permet d'organiser la vie des individus. Il est essentiellement relationnel, il repose sur la mise en relation en processus, s'actualise dans la relation entre les humains et leurs environnements, et il est le cadre des relations entre humains, et entre humains et autres-qu'humains.

Le temps social actualise des dynamiques de domination : de l'individu par lui-même par l'incorporation des normes temporelles, entre les individus par la valorisation des temps de

certaines aux détriments de celui des autres, et entre les humains et l'écosystème par la domination des rythmes naturels par les rythmes humains. C'est ainsi un enjeu éthique conséquent.

De plus, la question de l'usage du temps a une dimension existentielle : ce que je fais, et ce que nous faisons socialement du temps, c'est ce que je fais et ce que nous faisons de nos vies. L'imposition d'un temps social peut alors s'analyser comme une aliénation du temps de vie des individus, et donc une aliénation de leurs existences.

La structuration sociale du temps repose sur une orientation attentionnelle, lorsque l'on accorde du temps on accorde de l'attention et réciproquement. Il y a alors une équivalence entre temps et attention, et c'est en valorisant certaines orientations attentionnelles au détriment d'autres que s'organise le temps social.

L'aliénation existentielle et attentionnelle ainsi que les dynamiques de domination qui sont à l'œuvre dans le temps social pointent alors la nécessité de conduire une critique sociale du temps. Cette critique sera ici amorcée par une généalogie du temps.

Nous nous intéresserons donc ici dans un premier temps à la notion d'anthropocène, essayant alors de sécuriser un usage du terme malgré les nombreuses dissensions qu'il suscite à l'heure actuelle, nous verrons ensuite qu'il recouvre un paradoxe, une collision et une disjonction temporelle et c'est cette disjonction qui nous permettra d'en stabiliser une définition opératoire dans le cadre de notre travail. Nous considérerons également l'aspect essentiel des limites temporelles surgissant dans l'anthropocène.

Nous nous focaliserons dans un second temps sur la notion de temps social, considérant alors son histoire dans les sciences sociales, avant d'amorcer une critique sociale du temps en retraçant son historicité, et en relevant quelques-unes de ses mutations contemporaines.

Chapitre 1 : Comprendre l'anthropocène, une approche temporelle

Introduction

L'anthropocène est, comme nous allons le voir, une notion apparue au tournant du siècle pour qualifier l'époque contemporaine de mutations environnementales d'origine anthropique. Cette notion se charge de différents sens selon les disciplines qui la mobilise. Elle est alors lourde d'un ensemble de sens et de significations plus ou moins clairs. Le terme lui-même, ainsi que les sens qu'il véhicule font l'objet de vifs débats. Il nous a semblé important de nous en saisir philosophiquement, d'une part en considérant que son succès révèle qu'elle dit quelque chose d'important de la manière dont notre époque se met en récit, et d'autre part parce qu'elle nous a semblé être un outil heuristique intéressant. Nous nous efforcerons dans un premier temps de clarifier les débats, de vérifier la consistance de la notion et d'en sécuriser un usage.

L'anthropocène est une notion éminemment temporelle, elle vise à qualifier une période géologique, mais cette dimension temporelle est problématique. En effet, elle recouvre un paradoxe : définir au présent le passé d'un futur pour lui permettre d'advenir ; mais aussi celui d'une collision entre des histoires aux rythmes différents : l'histoire de la Terre, de la vie et de l'humanité ; et surtout une disjonction entre les temporalités humaines et autres-qu'humaines. Nous tenterons alors de mettre en lumière ces différents aspects.

Mais au-delà des tensions temporelles qui sont à l'œuvre au cœur de la notion d'anthropocène il semble important, une fois celle-ci tenue pour acquise, de considérer les conséquences temporelles qu'elle signale. En effet, que l'on soit sceptique sur la mobilisation du terme ou non, force est de reconnaître que les multiples rapports scientifiques sur l'état de l'écosystème planétaire sont alarmants, et qu'ils signalent tous l'apparition de limites matérielles et temporelles, soulignant alors la mise en péril de l'espèce humaine. Cette situation a pour conséquences une dissonance dans notre temporalisation sociale, d'une part nous continuons nos vies comme si de rien n'était, et d'autre part nous ne pouvons qu'entendre le risque grandissant

qui découle de nos pratiques. Nous sommes entrés dans un temps particulier, celui du délai, et il nous faut prendre acte de l'apparition de ces limites temporelles.

1. Qu'est-ce que l'anthropocène ?

1.1 Pluralité des usages

« *There are many Anthropocenes out there, used for different purposes along different lines of logic in different disciplines* » – Jan Zalasiewicz⁴

Il y a donc plusieurs Anthropocènes, et, comme le souligne le géologue et spécialiste de l'anthropocène Jan Zalasiewicz, suivant les champs disciplinaires où la notion est mobilisée, elle recouvre un ensemble de significations plus ou moins similaires. Elle perd alors en précision ce qu'elle gagne en extension, se chargeant de nouvelles facettes de significations au fil de ses mobilisations dans différents domaines.

Apparue dans le champ des sciences du système Terre dans les années 2000 – un champ de recherche inter et multidisciplinaire qui aborde la Terre comme un système, et étudie les interactions entre ses différentes sphères (atmosphère, hydrosphère, lithosphère, biosphère) et entre leurs processus –, elle relève d'abord de la géologie, mais elle va rapidement se diffuser dans d'autres domaines scientifiques, avant de tomber dans le langage courant par le biais d'un usage politique et médiatique.

La notion fait problème et suscite des débats, dans sa discipline d'origine comme dans les sciences humaines et sociales, ce qui n'est pas sans rapport avec le flou de ses usages et de sa signification.

1.1.1 Apparition du terme

Le terme d'anthropocène fait surface au tournant du XXI^e siècle, introduit par Paul Crutzen – chimiste, prix Nobel de 1995 pour ses travaux sur le « trou » de la couche d'ozone – et

⁴ S. OPPERMAN et S. IOVINO, *Environmental humanities: voices from the anthropocene*, Rowman&Littlefield International, London ; New York, 2017. p. 124 [« il y a de nombreux Anthropocènes, utilisés à des fins différentes selon différentes logiques dans différentes disciplines »].

Eugene Stoermer – hydrobiologiste – qui avait commencé à l'employer de manière informelle dans les années 80. Cette notion procède d'une longue tradition de pensée environnementale réfléchissant sur l'empreinte de l'homme sur son environnement. Le terme a surgi dans une réunion de travail du Programme International sur la Géosphère et la Biosphère (PIGB) lors d'une discussion au sujet de l'ancienneté et de l'intensité des impacts humains sur la planète, Paul Crutzen se serait alors écrié « Non ! Nous ne sommes plus dans l'Holocène, mais ... dans l'Anthropocène ! »⁵.

Il sera ensuite défini dans article mai 2000 rédigé par Stoermer & Crutzen – « The Anthropocene »⁶ – comme l'entrée dans une époque nouvelle où « les activités humaines sont devenues si généralisées et profondes qu'elles rivalisent avec les grandes forces de la nature et qu'elles poussent la Terre dans une *terra incognita* planétaire. », le terme a ainsi vocation à souligner un changement d'époque causé par les pratiques humaines.

La Terre, sous l'influence de la *force géologique* anthropique a quitté sa trajectoire naturelle. Fusionnent alors dans cette définition, les sciences du système Terre et les pratiques humaines. Dans sa définition la notion met en exergue la nécessité de croiser des champs jusqu'alors distingués pour explorer les modalités d'habitation humaines de notre planète dans des conditions en mutation résultant de nos pratiques.

La notion d'Anthropocène ouvre donc un espace de réflexion sur les relations socio-naturelles où peuvent se rejoindre différentes disciplines, c'est un point de convergence pour les sciences naturelles et les sciences sociales. Le champ dans lequel elle apparaît, celui des sciences du système Terre, dépasse lui-même les catégories scientifiques traditionnelles, et est une invite à l'interdisciplinarité.

⁵ A. FEDERAU, *Philosophie de l'Anthropocène : interprétations et épistémologie*, Dijon, 2016. p. 27.

⁶ Paul J. CRUTZEN et Eugene F. STOERMER, « The Anthropocene », *Global change newsletter*, mai 2000, vol. 41, p. 17–18.

1.1.2 Soupçons et usages divers & variés

La notion d'anthropocène suscite un certain enthousiasme et va rapidement se diffuser dans de nombreux champs, comme le reflète la prolifération de publications la mentionnant. Elle essaime rapidement, réalisant ainsi son objectif de transdisciplinarité, et elle rejoint ensuite, par le biais de ses usages politiques et médiatiques, le langage commun, entrant dans le dictionnaire *Le petit Robert* en 2013 et le *Larousse* en 2015.⁷

Son succès s'explique par sa capacité à nommer l'époque vécue, déstabilisante dans la perception des mutations environnementales et de l'hybridation des processus, mettant à mal les catégories traditionnelles, ainsi que par son appel au croisement de différents champs scientifiques jusqu'alors cloisonnés.

Mais, sous-définie, elle manque de précision, et ses contours se floutent dans son usage, et elle suscite alors de vifs débats. Déjà dans sa discipline d'origine elle pose problème : les distinctions et transitions entre les temps géologiques sont définies de façon claire par des points stratotypiques – les « clous d'or » –, des marqueurs renvoyant à des traces matérielles durant dans le temps.

En 2016, l'Anthropocene Working Group s'est prononcé en faveur de la pertinence de formaliser l'anthropocène comme une nouvelle époque géologique, proposant alors les retombées de radionucléides issues de l'explosion des premières bombes atomiques comme point stratotypique. Toutefois, les isotopes radioactifs ont une période de radiocativité assez courte – celle du plutonium est de 24 000 ans- en regard avec les temps géologiques et ne sont pas des critères assez durables, de plus, force est de constater que leur lien avec les mutations environnementale en cours n'est pas évident, pourtant, la question des temporalités ouvertes par nos pratiques du nucléaire trouverait sa place dans notre réflexion sur les dimensions temporelles

⁷ F. ALEXANDRE, F. ARGOUNES et R. BENOS (dir.), *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, Paris, CNRS éditions, 2020. p. 58.

de l'anthropocène, puisqu'elle nous amène à penser les conséquences à très long terme de nos actions.

La question de la définition de la date du début de l'anthropocène reste ainsi ouverte, et renvoyant à des échelles temporelles particulièrement longues, celles du temps de la terre, elle nécessite un exercice de pensée singulier, celle de la perception de notre présent comme un passé pour les géologues du futur, afin de la caractériser avec le plus de pertinence possible.

Son usage disparate dans différents champs fait ainsi suite à une absence de formalisation claire dans sa discipline d'origine, et de façon plus problématique encore elle tombe ensuite dans l'usage commun chargée d'un ensemble de significations ambiguës et contre-productives.

L'anthropocène se retrouve alors à véhiculer et soutenir une hubris prométhéenne, où l'homme, devenu une force géologique, rencontre des difficultés auxquelles experts seront en charge de pallier par des innovations techniques et technologiques – la géo-ingénierie se profilant alors comme solution -, ou encore une vision apocalyptique d'un effondrement généralisé suscitant des réponses individuelles survivalistes, ou néo-survivalistes – telle la collapsologie – ou encore un défaitisme désengageant et démobilisant, où « il est trop tard » et où « il n'y a plus rien à faire ».

1.2 Absence de consensus autour de l'anthropos de l'anthropocène

Au-delà des débats sur sa pertinence en géologie, de sa date de début en tant qu'époque géologique, ou sur sa signification courante et les représentations qu'elle véhicule, la notion d'anthropocène fait débat dans le champ des sciences sociales et des dénominations alternatives ou complémentaires, jugées plus pertinentes, sont alors proposées.

Une des lignes de critique principale est celle qui dénonce l'ethnocentrisme de la notion, elle repose en effet sur la généralisation et l'abstraction d'un « anthropos » au mode de vie occidental, elle ne fait pas droit à la diversité des modes de vies et donc des impacts

environnementaux et invisibilise alors les disparités sous-jacentes. Il importe en effet de souligner que les responsabilités sont communes, mais différenciées, et les conséquences elles sont générales – bien que les populations les plus précaires soient les premières à en souffrir.

Une seconde ligne de critique qui découle de la première souligne qu'en mobilisant l'idée d'une humanité indifférenciée, les processus économiques sous-jacents aux situations de mutation environnementale sont naturalisés et invisibilisés, et ainsi le développement du modèle capitaliste apparaît comme une évolution culturelle humaine inévitable et reste in-questionnée. Andreas Malm et Jason Moore proposent alors de parler de Capitalocène plutôt que d'anthropocène.

Donna Haraway quant à elle propose le terme de Chtulucène, inspiré par le nom d'une petite araignée et forgé à partir de la racine grecque *kbthôn* – la terre- renvoyant au monde souterrain, les puissances chthoniennes sont, dans la mythologie grecque « les forces abyssales et fondamentales, non encore astralisées par des Dieux »⁸. Elle vise ainsi à souligner la nécessité de se décentrer, de sortir d'un point de vue anthropocentré, de considérer alors la pluralité des liens interspécifiques qui tissent notre existence terrestre et d'ouvrir ainsi la possibilité d'autres récits pour recomposer des mondes avec les vivants autres qu'humains.

1.2.1 De quel anthropos parle-t-on ?

La notion d'anthropocène présupposant un « anthropos », il semble nécessaire de se demander de qui ou de quoi on parle alors. Cet « anthropos » a vocation à généraliser l'être humain pour en faire la force à l'origine des mutations environnementales en cours. Mais parle-t-on alors de l'espèce humaine, renvoyant ainsi à sa dimension biologique ? Ou se réfère-t-on à une nature humaine, un invariant essentialisant expliquant le devenir de l'humanité ? S'il semble essentiel de pouvoir penser une identité collective à même de se mobiliser en réponse aux troubles environnementaux générés, celle-ci ne doit pas être plaquée extérieurement comme un

⁸ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, France, Les éditions des mondes à faire, 2020. p. 57 note 6.

facteur explicatif, mais bien au contraire s'élaborer en action à la lumière des différences des manières d'être au monde des groupes humains.

L'anthropos de l'anthropocène renvoie à l'abstraction de l'homme occidental, c'est en effet dans ses modalités d'habitation du monde, fondée sur l'appropriation et l'exploitation que s'enracine les mutations environnementales en cours. Toutefois, malgré la globalisation, tous les membres de l'espèce humaine n'ont pas le même rapport au monde, et ils se retrouvent pourtant également responsables, dans une représentation du genre humain indifférenciée, qui ne fait pas droit à la diversité des pratiques et modes de vie, et donc de leurs impacts sur l'environnement. De nombreux groupes humains – on peut ici penser aux peuples autochtones – n'ont pas, avant d'être intégrés par le capitalisme, des pratiques à même de mettre en péril leurs habitats, elles sont bien plutôt orientées par un souci du soin du territoire habité et partagé avec d'autres vivants.

De même, les disparités économiques se reflètent au niveau de l'impact écologique, même dans un monde globalisé, la consommation et la production de déchets reste différenciée en fonction des moyens économiques. Les écarts en matière d'empreinte écologique – pour prendre ce paramètre en illustration, bien que soulevant lui-même des problèmes- sont considérables, d'un pays à l'autre, mais aussi à l'intérieur même d'un pays, suivant les classes sociales, les répartitions géographiques, les habitudes de consommations, etc. L'anthropos en cause dans l'anthropocène renvoie bien plus à un Américain moyen, qui a une empreinte écologique de 8.0, qu'à un Haïtien moyen qui lui a une empreinte écologique de 0.8⁹.

De plus, cette abstraction essentialise comme un devenir naturel la trajectoire particulière d'une civilisation et brouille alors les limites entre nature humaine et espèce humaine. Dans l'anthropocène les mutations environnementales ne sont dénaturalisées, passant de la sphère des

⁹ « Open Data Platform », [https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.191135018.1254453688.1638711323-1654427707.1637594665#/,](https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.191135018.1254453688.1638711323-1654427707.1637594665#/) L'empreinte écologique renvoie au nombre d'hectares globaux nécessités par les pratiques de consommation.

causes naturelles à celle des activités humaines, que pour être renaturalisées, rapportées à un trait de la nature humaine¹⁰.

Le modèle économique et idéologique capitaliste est la cause des mutations environnementales en cours, et ce modèle ne peut être naturalisé comme le modèle d'évolution culturelle humaine, il est le résultat circonstancié d'une histoire, dans une aire géographique et culturelle. Il n'est pas le *telos* de toute civilisation humaine. Son expansion, progressive et disparate, ne légitime pas de généraliser la responsabilité à l'ensemble de l'humanité.

1.2.2 S'interroger sur les causes : le Capitalocène

Reconnaître que le modèle capitaliste est à l'origine des mutations environnementales en cours permet de mieux poser le problème et d'en tracer des pistes de sortie. Le Capitalocène est ainsi une notion proposée par Andreas Malm et Jason Moore comme réponse critique à celle d'anthropocène, qui émerge à l'intérieur de l'idéologie capitaliste, et ne permet donc pas de d'adopter une posture critique autre que fonctionnelle sur celle-ci. La notion d'anthropocène s'articule dans les structures de pensée de la modernité, dans une logique dualiste opposant l'homme et la nature, et ne peut donc pas permettre d'exhiber les mécanismes sous-jacents à ces représentations.

Andreas Malm, dans son ouvrage *L'anthropocène contre l'histoire : le réchauffement climatique à l'ère du capital* s'attache à caractériser les causes du changement climatique, il souligne que comprendre que celui-ci est anthropogène « c'est en réalité comprendre qu'il est sociogène »¹¹, il est la conséquence de rapports sociaux, de formes d'organisation sociale. Il établit que « le fait historique fondamental du réchauffement climatique est le début de la consommation à grande

¹⁰ A. MALM, *L'anthropocène contre l'histoire: le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2018. p. 10.

¹¹ *Ibid.* p. 10.

échelle de combustibles »¹² et un type d'économie : « l'économie fossile, définie très simplement comme une économie de croissance autonome fondée sur la consommation croissante de combustibles fossiles et générant par conséquent une croissance soutenue des émissions de CO2 »¹³. Il réduit ainsi le spectre de l'analyse des causes du réchauffement climatique à l'économie fossile, plus précisément au capital fossile, et à ses représentants, ce qui justifie de parler alors de Capitalocène¹⁴.

Il étudie alors « comment la structure de l'économie fossile s'est développée à partir de sa terre natale britannique jusqu'à englober la plus grande partie du monde »¹⁵. La première question qui se pose est alors celle du passage de l'industrie britannique du coton de l'eau à la vapeur¹⁶, ce qui lui permet d'avancer que dans le passage de l'énergie hydraulique – renouvelable mais non maîtrisable – au profit de la vapeur, et donc du charbon, se joue une transition essentielle pour comprendre comment le capitalisme fossile en est venu à un tel pouvoir sur l'environnement. En effet, la vapeur est une « puissance impuissante »¹⁷, elle est un pouvoir qui n'a pas de pouvoir propre, le capital peut alors la mobiliser pour son propre pouvoir¹⁸, et la combustion, qui est la source de ce pouvoir, est le processus de valorisation soutenant le capital fossile, qui est alors « de la valeur se valorisant elle-même par la métamorphose de combustibles fossiles en CO2 »¹⁹. Et ainsi, le pouvoir du capital s'étend jusqu'à rendre le monde invivable.

Jason Moore, qui s'attache lui aussi à l'analyse du Capitalocène, est en désaccord avec cette lecture, pour lui l'histoire du capitalisme ne peut pas se réduire au capitalisme fossile, ni à la

¹² *Ibid.* p. 21.

¹³ *Ibid.* p. 21.

¹⁴ *Ibid.* p. 44.

¹⁵ *Ibid.* p. 50.

¹⁶ *Ibid.* p. 60.

¹⁷ *Ibid.* p. 95.

¹⁸ *Ibid.* p. 97.

¹⁹ *Ibid.* p. 104.

période historique du XVIII^e siècle, et encore moins à l'espace géographique de l'Angleterre²⁰, c'est une histoire de relation entre le capital, le pouvoir et la nature, comme un tout : le capitalisme n'est pas simplement économique ou social, mais c'est un ensemble de relations et une façon de les organiser, une structure relationnelle. Le Capitalocène renvoie alors à une modalité d'organisation de la nature particulière, celle du capitalisme : « the Capitalocene signifies capitalism as a way of organizing nature »²¹.

S'il est nécessaire de parler de Capitalocène, c'est parce que l'anthropocène ne permet pas d'expliquer la crise en cours qu'il tente de signifier, puisqu'il est le fruit des structures de pensée qui ont justement généré cette crise. C'est là l'enjeu de tout position critique, comment trouver ou créer un point de vue extérieur à ce qu'on entend critiquer afin de ne pas en conduire une critique fonctionnelle, c'est pourquoi Jason Moore entend penser avec le Capitalocène plutôt qu'avec l'anthropocène.

Pour lui le dualisme cartésien est un mécanisme essentiel du Capitalocène en tant qu'il donne forme aux représentations modernes et ce sous trois aspects : « (1) the imposition of “an ontological status upon entities (substances) as opposed to relationships (that is to say energy, matter, people, ideas and so on became things)” ; (2) the centrality of “a logic of either/or (rather than both/and)” ; and (3) the “idea of a purposive control over nature through applied science”²² [(1) l'imposition d' “un statut ontologique à des entités (substances) comme opposé aux relations (c'est-à-dire dire que l'énergie, la matière, les gens, les idées, etc. sont devenus des choses) » ; (2) la centralité d'une « logique soit/ou (plutôt que les deux/et) » ; et (3) « l'idée d'une le contrôle de la nature par la science appliquée.]

²⁰ C. PARENTI et J. W. MOORE (dir.), *Anthropocene or capitalocene? nature, history, and the crisis of capitalism*, Oakland, CA, PM Press, 2016. p. 84.

²¹ *Ibid.* p. 16.

²² *Ibid.* p. 90.

Ce qui induit une nouvelle manière de considérer et de transformer les environnements, qui sont alors « cheapisés »²³, la production de la nature est traitée comme une ressource monnayable au plus bas prix possible, et c'est là ce qui va soutenir l'essor du capitalisme, une stratégie d'appropriation de relations non-monnayables, de travail humain, animal, végétal et géologique, avec une compensation minimale, au prix le plus bas possible²⁴.

Si on ne nomme pas une époque géologique selon sa cause, la réflexion autour de la qualification de la notion d'anthropocène n'en fait pas moins ressortir des points essentiels pour le penser, la responsabilité des mutations environnementales ne peut en effet reposer sur une humanité indifférenciée, mais bien sur un groupe particulier, porteur d'une idéologie singulière dans l'histoire de l'espèce humaine, et associée à un système économique, dont les pratiques dominant aujourd'hui l'horizon culturel humain, du fait de son expansion croissante sur les derniers siècles et dernières décennies. Ceci ne doit pourtant pas conduire à leurs naturalisations, ni à l'invisibilisation des responsabilités engagées. L'enjeu de définir une posture critique à même d'ouvrir des voies de sortie vers des praxis libératrices et résilientes semble des plus nécessaires et justifie alors pleinement l'usage de dénominations alternatives complémentaires pour penser l'ensemble de la situation complexe que recouvre l'anthropocène.

1.2.3 Commencer à ouvrir d'autres récits : le Chtulucène

La troisième des lignes de critiques de l'anthropocène part de son anthropocentrisme : la notion, reposant sur un anthropos, ne permet pas de sortir de la représentation de la toute-puissance de l'homme blanc. La situation invite pourtant à se décentrer et à considérer la pluralité des liens qui tissent notre existence terrestre. Donna Haraway, dans son article *Une pensée tentaculaire : Anthropocène, Capitalocène, Chtulucène* commence par le constat d'un paradoxe, celui de la

²³ R. PATEL, J. W. MOORE et p. VESPERINI, *Comment notre monde est devenu cheap: une histoire inquiète de l'humanité*, Paris, Flammarion, 2018.

²⁴ *Ibid.* p. 28.

fin progressive d'un exceptionnalisme humain dans les sciences, tant naturelles que sociales, et dans le même temps, l'apparition du terme d'anthropocène pour qualifier l'époque que nous vivons²⁵. Placer l'humain en tête du nom d'une époque où il choisit de sa position de domination sur la « nature » est en effet surprenant, et pour le moins paradoxal.

Reconnaissant, par la popularité qu'il a acquise, son usage difficilement évitable, elle propose toutefois de l'articuler avec deux autres noms caractérisant l'époque contemporaine, le Capitalocène, que nous venons d'évoquer, et le Chtulucène, terme qu'elle a forgé, afin d'ouvrir sur le récit d'autres histoires.

Le Chtulucène lui a été inspiré par le nom d'une petite araignée, *Pimoida cthulu*, et si le monstrueux Cthulu lovecraftien à lui-même inspiré le scientifique qui a nommé l'araignée en question, Donna Haraway s'en éloigne pour se rapprocher du grec ancien *khthôn* – la terre – et *khthonios* – de la terre. Renvoyant au monde souterrain, les puissances chtoniennes sont, dans la mythologie grecque « les forces abyssales et fondamentales, non encore astralisées par des Dieux faisant figure de chefs et leurs comités domestiqués »²⁶.

La notion de Chtulucène s'imbrique dans le réseau théorique harawayen et renvoie ainsi à de nombreuses autres notions qu'elle travaille, elle s'inscrit dans la veine SF de sa pensée, l'acronyme renvoyant à une pluralité de termes : fabulation spéculative, féminisme spéculatif, science-fiction, faits scientifiques, *soin des ficelles* – ce qui renvoie à son approche des jeux de ficelle, comme articulation collaborative entre passivité et activité, détachement et attachement, un penser-entre, où, dans l'enchevêtrement, s'actualise un savoir et un faire ensemble entre intrication et ouverture²⁷.

²⁵ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, op. cit. p. 55.

²⁶ *Ibid.* p. 57 note 6.

²⁷ *Ibid.* p. 65.

SF signifie alors « raconter des histoires et rapporter des faits, configurer des mondes et des temps possibles – des mondes matériels-sémiotiques disparus, actuels et encore à venir-»²⁸. Forger la notion de Chthulucène a donc pour objectif d'ouvrir la possibilité d'autres récits et ainsi, d'autres relations multispécifiques, pour recomposer des mondes *avec*, où la fragmentation est assumée, et révèle les liens.

1.3 Approche d'une définition et intérêt de la notion

La notion d'anthropocène fait donc débat, dans son usage et dans sa composition même, il semble toutefois que son succès révèle qu'elle dit quelque chose d'important de notre époque, et il apparaît alors judicieux d'en considérer la puissance heuristique et d'en sécuriser un usage, puisqu'elle a ceci de pertinent qu'elle permet dans ses variations critiques, d'une part de poser le problème pour en prendre conscience, d'en éclairer ses causes, mais aussi d'ouvrir une réflexion sur les enjeux tant théoriques que pratiques à mobiliser en réponse à la situation constatée.

Il convient alors d'en interroger ses fondements étymologiques, d'en considérer sa puissance heuristique et d'en sécuriser un usage.

1.3.1 Approche étymologique

Comme nous avons pu le voir l'utilisation de la racine grecque *anthropos* est sujette à débat. Il semble alors utile de s'interroger sur les approches étymologiques du terme grec ἄνθρωπος. Romain Garnier propose dans un article de 2008²⁹ de nouvelles réflexions autour de son étymologie. Pour lui il ne paraît pas évident de rapprocher ἄνθρωπος – *anthropos* – « être humain », du nom-racine *anhr* – *aner*, *andros* – « homme ». Il en dégage alors les liens avec un composé indo-européen, un ancien adjectif indiquant une position dans l'espace.

²⁸ *Ibid.* p. 59.

²⁹ Romain Garnier. Nouvelles réflexions étymologiques autour du grec ἄνθρωπος. Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, Peeters Publishers, 2008, CII (1), p. 131-154. {halshs-00411834}.

L'anthropos est l'humain en tant qu'espèce, dans une indistinction de genre. Chez Homère il désigne l'homme par opposition aux Dieux, caractérisé par le fait de marcher sur la terre, d'être une espèce terrestre.³⁰ L'humain se définit par opposition à ce qu'il n'est pas, un Dieu, et ainsi par sa mortalité d'une part, et son lieu de vie de l'autre, la terre.

L'*anthropos* renvoie à l'homme commun, parfois même avec une nuance de mépris soulignant son infériorité quant à l'*aner*, l'homme excellent, l'homme fort, le guerrier ; ils relèvent en effet de champs sémantiques distincts. L'*anthropos* est l'espèce humaine dans sa spécificité terrienne, il a les pieds sur terre, inférieur aux Dieux, mais, contrairement aux animaux qui ont le regard tourné vers le sol, il a le regard tourné vers le ciel.

Ces réflexions étymologiques plaçant l'humain dans une position contrastive avec les Dieux habitant un ciel qu'il contemple depuis sa bipédie ancrée sur terre, ont le mérite de nous parler d'un anthropos marqué par l'humilité de sa condition, inférieure aux puissances qui régissent son existence terrienne. Le renvoi à une identité terrienne, d'habitant de la terre, résonne avec les enjeux de l'anthropocène. Le terme d'anthropos, pris dans sa perspective étymologique semble alors être en adéquation avec un usage de l'anthropocène qui inviterait à réinscrire l'humain dans le tissu d'interdépendances du vivant terrestre.

1.3.2 Intérêt heuristique

L'anthropocène, indépendamment même de sa cohérence étymologique, est une notion qui mérite l'intérêt par son succès même, révélant quelque chose de notre époque, de notre société, de ses questions, et de sa mise en récit d'elle-même. Elle présente ainsi un intérêt heuristique, même si elle présente des insuffisances conceptuelles et des flous dans son usage, elle permet de réfléchir les enjeux contemporains et d'éclairer le monde que nous vivons.

³⁰ R. GARNIER, Nouvelles réflexions étymologiques autour du grec *ἄνθρωπος*. Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, Peeters Publishers, 2008, CII (1), p. 131-154. (halshs-00411834 p. 132.

La diffraction de la notion dans les différents champs qu'elle traverse reflète l'enjeu des dynamiques de l'inter ou de la transdisciplinarité dans la recherche, et révèle les difficultés de trouver une langue commune, de définir un socle conceptuel permettant de s'entendre et de parler des mêmes objets, riches des facettes de significations propre à chaque discipline

Son flou conceptuel est celui des événements qu'elle tente de signifier et d'englober, comme cela est souligné dans l'entrée *Anthropocène* du « Dictionnaire critique de l'anthropocène » : « son succès révèle sa principale force : donner un nom à une époque nouvelle et incertaine, ainsi qu'à des processus et des objets hybrides que les catégories traditionnelles de la pensée parvenait difficilement à caractériser »³¹. Force est de reconnaître que le flou qu'elle véhicule est celui qu'elle recouvre et dénote. L'époque est à l'hybridation et à la mutation des cadres, tant pratiques que théoriques, et ces processus échappent à une caractérisation précise et rigoureuse, puisqu'ils sont en cours de développement.

De plus, les notions ayant une visée globalisante, caractérisant une époque ou une tendance sociale, sont le plus souvent nimbées d'un halo de flou conceptuel. Ainsi la notion de modernité soulève des débats conséquents quant à son sens, sa pertinence, ses usages. Que l'anthropocène rencontre les mêmes questions n'est alors ni un frein à son usage réfléchi et conscient de ses limites, ni un motif suffisant pour refuser d'en user comme d'un outil conceptuel pour éclairer le présent. Il permet d'ailleurs d'ouvrir une voie de réflexion alternative à celle de la modernité dans laquelle nous sommes engoncés depuis quelques années. Bruno Latour, dans son ouvrage *Face à Gaïa* affirme ainsi à propos de la notion d'anthropocène que celle-ci « peut devenir le concept philosophique, religieux, anthropologique et [...] politique le plus pertinent pour commencer à se détourner pour de bon des notions de moderne et de modernité. »³².

³¹ F. ALEXANDRE, F. ARGOUNES et R. BENOS (dir.), *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, op. cit. p. 58.

³² B. LATOUR, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, France, La Découverte, 2015.

Il convient alors de prendre acte du fait que la notion d'anthropocène, bien que floue, « marche », elle exprime quelque chose de l'époque que nous vivons et du récit que la société se fait d'elle-même.

L'anthropocène est alors plus un problème, une notion qui donne à penser, qu'une ère géologique. Il souligne la prise de conscience de l'entrée dans une zone limite, nous invite à atterrir³³, mais aussi un certain désarroi devant « l'impuissante puissance »³⁴ dans laquelle nous nous trouvons. S'y joue également des réflexions sur la perte de sens générée par la « crise de notre sensibilité au vivant »³⁵.

L'anthropocène pourrait gagner à être pensé comme événement-limite, comme frontière. Cette idée est reprise par Donna Haraway à Scott Gilbert³⁶, et évoquée en ces termes par ce dernier : « The Anthropocene is, you know, 'The Great Dying', which is not an epoch, it is a transition time. And so, I do not think we are in a new epoch, I think we might be in a transition to who knows what. But it is not a geological epoch. »³⁷. Il fait alors le parallèle avec l'événement K-Pg ou extinction Crétacé-Paléogène – l'extinction de 90% des espèces présentes sur une très courte période de temps il y a 66 millions d'années, soit, la fin des dinosaures -. L'anthropocène serait alors l'événement-limite des discontinuités extrêmes et de la destruction des refuges du vivant, envisagé comme rupture et passage il ouvrirait alors sur une transition à d'autres modes d'habitation du monde, avec un souci interspécifique, pour qu'il reste une période la plus courte/une couche géologique la plus mince possible.

³³ B. LATOUR, *Où atterrir ? : comment s'orienter en politique*, Paris, France, La Découverte, 2017.

³⁴ M. LEPESANT, communication lors *Des rendez-vous de l'Anthropocène*, EHESS, 2013.

³⁵ Dont la définition minimale s'entend comme « une limitation de la gamme d'affects, de percepts, d'imaginaires, de concepts et de relations qui nous relie au monde vivant » E. Z. MENGUAL, « Faire entrer le vivant dans notre monde commun », *L'Observatoire*, N° 57, n° 1, 26 janvier 2021, p. 27-30.

³⁶ D. J. HARAWAY et V. GARCIA, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 221.

³⁷ [« L'Anthropocène, c'est, vous savez, "La Grande Mort", qui n'est pas une époque, c'est une période de transition. Et donc, je ne pense pas que nous soyons dans une nouvelle époque, je pense que nous pourrions être dans une transition vers qui sait quoi. Mais ce n'est pas une époque géologique »].

Cette transition nécessite alors un changement de paradigme, il s'agirait alors de sortir du « point de vue de Sirius »³⁸ pour se penser *avec* Gaïa³⁹, remettant ainsi les pieds sur Terre, trouvant alors ancrage dans un territoire, où l'ensemble des interactions font monde, et où l'on ne considère pas simplement que « tout est lié » mais où l'on porte attention au réseau de liens, on l'on considère ce qui relie chaque chose à une diversité d'autres.

Il s'agirait alors de nouer un rapport fécond au monde environnant, sortant donc d'une position de surplomb, de maîtrise externe, et retrouvant une forme d'humilité dans la pluralité des liens multispécifiques qui nous font, et nous permettent de vivre ; en cohérence alors avec l'étymologie grecque de l'*anthropos* : remettre les pieds sur terre et ramener le regard au niveau de l'horizon – symbole de ce qui est à venir – ce qui entraîne un changement de rapport à l'espace et à sa façon de l'habiter, en sortant d'une position décentrée et désengagée, qui se situe elle dans le ciel – comme l'illustre de façon probante les représentation de la « planète bleue » vue de la lune ou des satellites – dans une position de démiurge qui agence ses artefacts avec une maîtrise externe.

Ce rapport démiurgique au monde de la vie doit trouver son terme, notre puissance devient impuissance, et il devient nécessaire de nous ré-incarner, de retrouver notre chair, tant propre que celle du monde, et ainsi ses rythmes spécifiques et multiples, un monochrome scientifique et capitaliste ne peut suffire pour rendre compte de notre l'expérience ancrée dans un territoire, il faut en penser la polychronie, et trouver dans une place dans l'ensemble des rythmes de la Terre.

³⁸ Expression traditionnellement attribuée à Voltaire et reprise par Bruno Latour pour désigner un point de vue extérieur et surplombant la Terre, désengagé des réalités terrestres.

³⁹ Gaïa renvoyant ici à une figure de la terre découlant de l'hypothèse Gaïa pensée par James Lovelock – comme « une entité complexe comprenant la biosphère terrestre, l'atmosphère, les océans et la terre ; l'ensemble constituant un système de feedback ou cybernétique qui recherche un environnement physique et chimique optimal pour la vie sur cette planète. La préservation de conditions relativement constantes par un contrôle actif pourrait être décrite de manière satisfaisante par le terme 'homéostasie'. » (Lovelock, 1990, p. 31-32) – reprise par de nombreux chercheurs en sciences sociales. Voir Denis Chartier, « [Gaïa : hypothèse scientifique, vénération néopaienne et intrusion](#) », Géoconfluences, octobre 2016.

La notion d'anthropocène a donc ceci de pertinent en terme d'heuristique qu'elle permet d'une part de poser le problème pour en prendre conscience, d'en éclairer ses causes, mais aussi d'ouvrir une réflexion sur les enjeux tant théoriques que pratiques à mobiliser en réponse à la situation constatée.

1.2.3 Sécurisation d'un usage

L'anthropocène est donc une notion qui vise à désigner une nouvelle époque géologique, où l'impact des activités humaines modifie le fonctionnement du système Terre – entendu alors comme l'ensemble complexe des interactions qui composent l'environnement terrestre-. En elle s'imbrique donc plusieurs histoires : celle de la Terre, celle de la vie, et celle de l'histoire humaine. Les rythmes et les échelles temporelles de ces histoires sont incommensurables, et il s'agit pourtant bien de les articuler et de les faire tenir ensemble.

Elle souligne également les limites du système Terre, qui sont matérielles mais aussi temporelles, les limites environnementales associant un impératif d'action avec un impératif de temps, ce qui nous confronte à la finitude propre aux cadences effrénées du capitalisme et nous rappellent que le temps est la première ressource non-renouvelable – voir même la seule suivant les échelles de temps considérées.

L'anthropocène s'entend alors comme un moment de l'histoire de la terre où les pratiques humaines en font le temps : les activités humaines ont impacté le fonctionnement du système terre au point de le faire sortir de sa trajectoire, d'en rompre ses cycles naturels. La disruption des rythmes ainsi occasionnée entraîne une prévisible imprévisibilité des événements à venir. L'anthropocène est une nouvelle représentation temporelle où se rencontre les temps de l'histoire de la Terre, ses rythmes propres, et celui de l'histoire humaine et de ses temporalités. Et cette histoire va vers sa fin, ce n'est pas la vie, ou la planète qui sont en péril, mais les conditions d'habitabilité pour l'espèce humaine et la majorité des espèces que nous connaissons actuellement.

Ce qui le caractérise est alors le bouleversement des rythmes et temporalités, humains et autres-qu'humains, et l'apparition de limites temporelles.

L'anthropocène est donc considéré ici dans sa dimension temporelle, l'angle pour l'aborder est celui de l'analyse d'un rapport temps singulier qui l'a engendré, et les pistes envisagées pour y répondre seront considérées en terme de temporalités. Il est alors conçu comme une désynchronisation des temporalités humaines et autres-qu'humaines, une disjonction entre les rythmes des pratiques et le rythmes du vivant, générée par une extraction progressive par l'humain des rythmes du vivant, entraînant leur aliénation, et une dissonance dans la temporalisation humaine.

Conclusion

La notion d'anthropocène, bien de recouvrant une nébuleuse de sens et suscitant de nombreuses critiques fécondes, mérite ainsi d'être explorée dans ses motifs déterminant que sont l'impact des pratiques anthropiques sur le fonctionnement du système Terre et la déstabilisation qui en découle, et ainsi une tentative de mise en récit d'un état particulier du monde où les rythmes et temporalités sont bouleversés et hybridés, et où apparaissent des limites temporelles. C'est alors, comme nous allons le voir, un enchevêtrement de problèmes temporels.

2. L'anthropocène, un problème temporel

L'anthropocène apparaît comme un problème temporel aux multiples facettes, d'une part dans l'enjeu scientifique qu'il recouvre – qualifier une époque –, mais aussi dans les questions de datation de son début, et d'autre part dans son contenu même, celui de l'histoire d'une civilisation et de ses développements économiques et idéologiques. Il nous amène à historiciser les évolutions environnementales, notamment le climat, et nous cherchons alors à saisir leurs mécanismes d'évolution et à en pronostiquer l'avenir.

L'idée même d'anthropocène recèle d'entrée de jeu un paradoxe, il s'agit en effet de définir au présent le passé d'un futur pour lui permettre d'advenir. Nous n'avons pas le recul suffisant pour qualifier géologiquement notre époque, toutefois, si nous ne prenons pas acte des mutations écologiques générées par nos pratiques contemporaines, les concevant alors du futur en terme de conséquence pour en concevoir la dangerosité, il n'y aura pas de futur pour l'espèce humaine, et nous ne serons plus le passé d'un présent, mais une fin.

Ce qui se révèle dans l'anthropocène c'est une collision, un télescopage entre des histoires aux rythmes discordants et aux échelles disproportionnées, ainsi l'histoire de la Terre, de la vie et de l'humanité se rencontrent et s'entrechoquent. Les représentations scientifiques de l'échelle du temps, linéaire, permettent de les imbriquer, mais sans faire droit à leurs caractères propres, et ne rendant alors pas compte de la complexité des leurs cycles, et donnant une impression de maîtrise, elles nous éloignent des objets, nous rendant impossible d'en percevoir les subtilités.

Ayant pour hypothèse de compréhension de l'anthropocène que la situation qu'elle qualifie résulte de la disjonction entre les temporalités humaines et les rythmes du vivant, nous illustrerons notre propos par deux exemples, l'un global, l'autre spécifique.

2.1 Un paradoxe : définir au présent le passé d'un futur

La première facette de l'anthropocène comme problème temporel est donc un paradoxe, celui de définir au présent le passé d'un futur pour lui permettre d'advenir.

Caractériser une nouvelle époque géologique tout en étant contemporain est problématique. En effet la géologie est une science qui s'appuie sur l'observation des sédimentations, les données du passé sont alors son matériau, et ses preuves. Lorsqu'il s'agit de définir l'anthropocène, cela implique d'adopter la perspective d'un géologue futur, de se projeter dans l'avenir et d'imaginer ce que la période que nous vivons laissera comme traces physiques à même de caractériser une nouvelle époque géologique⁴⁰. La géologie se fait alors science de prédiction avec l'anthropocène, et ne peut plus s'appuyer sur des données matérielles significatives. C'est là un des motifs du débat autour du marqueur de début de l'anthropocène. Comment placer un « clou d'or » - un marqueur stratigraphique – lorsque nous sommes contemporain de l'époque que nous cherchons à déterminer ?

De plus, s'il s'agit de définir l'anthropocène depuis le futur, il faut alors inclure les sciences sociales dans la projection, en effet, les comportements humains à venir peuvent moduler ce qu'il adviendra. La fenêtre d'action est encore ouverte, et ce que l'anthropocène sera n'est pas encore gravé dans la pierre⁴¹. Ainsi, on ne peut affirmer pour l'instant qu'il s'agira bel et bien d'une époque géologique, et non d'une période brève de transition.

La question qui reste est celle de l'opportunité de valider le terme scientifiquement afin qu'il puisse avoir une action politique de mobilisation. Le risque étant qu'en ratifiant le terme, on renvoie une représentation des changements environnementaux comme étant inéluctables, ce qui est alors plus démobilisateur que salvateur. Sa dimension d'alerte, de prise de conscience des

⁴⁰ C. SANTANA, « Waiting for the Anthropocene », *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 70, n° 4, 1^{er} décembre 2019, p. 1073-1096 ; E. W. WOLFF, « Ice Sheets and the Anthropocene », *Geological Society, London, Special Publications*, vol. 395, n° 1, 2014, p. 255-263.

⁴¹ C. SANTANA, « Waiting for the Anthropocene », art. cit.

responsabilités des humains comme agents géologiques significatifs n'est pertinente qu'en tant qu'elle peut susciter des efforts de prévention, plutôt qu'un abandon à la fatalité d'un devenir dont on est déresponsabilisé par sa dimension géologique. Si toutefois la mobilisation pour la prise en charge politique des responsabilités anthropiques dans les mutations environnementales en cours ne se fait pas, il n'y aura pas alors de géologues du futur à même d'observer nos traces géologiques et de s'interroger sur la définition d'une époque ou période anthropocénique. Le problème est alors de rendre compte des enjeux qui se jouent dans notre présent, suffisamment conséquents pour mettre en péril le futur, qui n'aurait alors pas la possibilité de débattre sur la qualification du passé dont nous sommes le présent. C'est le problème du paradoxe temporel de l'anthropocène, comment définir le présent pour permettre au futur d'advenir ?

2.2 Une collision entre des histoires aux rythmes différents

Une autre facette du problème temporel de l'anthropocène est celle de la collision entre des histoires aux rythmes différents. Il ne s'agit plus alors de savoir comment parler de l'anthropocène, mais de s'interroger sur ce qui *fait* l'anthropocène.

Une approche partagée par des historiens tels que Dipesh Chakrabarty⁴², Jean-Baptiste Fressoz et Christian Bonneuil⁴³ est celle d'une compréhension de l'anthropocène comme une collision ou un télescopage entre des histoires qui ont des rythmes différents et distincts, des échelles et des vitesses incommensurables. Le temps court de l'action humaine se heurte au temps de la Terre⁴⁴, les histoires du système Terre, de la vie – incluant l'évolution humaine – et de la civilisation industrielle entrent en collision⁴⁵.

⁴² D. CHAKRABARTY, « Anthropocene Time », *History and Theory*, vol. 57, n° 1, 2018, p. 5-32 ; D. CHAKRABARTY, « Climate and Capital: On Conjoined Histories », *Critical Inquiry*, vol. 41, n° 1, septembre 2014, p. 1-23 ; D. CHAKRABARTY, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, n° 2, janvier 2009, p. 197-222.

⁴³ C. BONNEUIL et J.-B. FRESSOZ, *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éd. du Seuil, 2013.

⁴⁴ *Ibid.* p. 33.

⁴⁵ D. CHAKRABARTY, « Climate and Capital », art. cit. p. 1.

Dipesh Chakrabarty exemplifie cette incommensurabilité des échelles temporelles en rapportant les propos du géologue Bryan Lovell qui souligne que les énergies dites « non-renouvelables » se renouvellent bel et bien si l'on considère une échelle temporelle qu'il qualifie « d'inhumaine »⁴⁶ : “Two hundred million years from now, a form of life requiring abundant oil for some purpose should find that plenty has formed since our own times.”⁴⁷ De même, le cycle du carbone éliminera l'excès de CO₂ dans l'atmosphère en quelques milliers d'années.⁴⁸ Les énergies fossiles que nous mobilisons sont vieilles d'une centaine de millions d'années, elles disparaissent par nos usages en quelques siècles, en ayant un impact sur des centaines de milliers d'années.⁴⁹ Nous voyons bien ici que les échelles de temps considérées sont en disproportion, et que les articuler dans le temps de l'action humaine, qui se pense en années, voir en décennies, est un défi pour lequel nous n'avons pas encore d'outils conceptuels⁵⁰.

Pour Chakrabarty il est clair que les réflexions autour de l'anthropocène ne doivent pas s'articuler autour de la différenciation des responsabilités communes qu'il met en lumière, autour de l'injustice sociale qu'il révèle, ou autour de la critique du capitalisme, mais bien autour de ses enjeux temporels, autour des intervalles de temps mobilisés pour le penser : “Those who connect climate change exclusively to historical origins/formations of income inequalities in the modern world raise valid questions about historical inequalities; but reducing the problem of climate change to that of capitalism (folded into the histories of modern European expansion and

⁴⁶ B. LOVELL, *Challenged by carbon: the oil industry and climate change*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2010.

⁴⁷ D. CHAKRABARTY, « Climate and Capital », art. cit. ; B. LOVELL, *Challenged by carbon, o. p. cit.* p. 75 [“Dans deux cents millions d'années, une forme de vie requérant une abondance de pétrole dans un certain but en trouverait en abondance, qui s'est formée depuis notre époque »].

⁴⁸ D. ARCHER, *The long thaw: how humans are changing the next 100,000 years of Earth's climate*, Princeton Science Library edition, Princeton, Princeton University Press, 2016 ; D. CHAKRABARTY, « Climate and Capital », art. cit.

⁴⁹ D. ARCHER, *The long thaw, o. p. cit.* ; D. CHAKRABARTY, « Climate and Capital », art. cit.

⁵⁰ Question Meillasoux par exemple soulève une des limites de nos outils conceptuels avec le « problème de l'ancestralité » ou le paradoxe de l'archifossile : les discours scientifique sur les événements antérieurs à l'apparition de la vie et a fortiori de l'émergence de la pensée entrent en contradiction avec le corrélationisme – dominant depuis Kant et posant comme indépassable la corrélation de l'être et de l'idée⁵⁰- et nous invite à y « découvrir le « passage dérobé » [pour] sortir de soi-même, s'emparer de l'en soi, connaître ce qui est que nous soyons ou pas ». Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

empires) only blinds us to the nature of our present, a present defined by the coming together of the relatively short-term processes of human history and other much longer term processes that belong to earth-systems history and the history of life on the planet.”⁵¹ [Ceux qui associent le changement climatique exclusivement aux origines/formations historiques des inégalités de revenus dans le monde moderne soulèvent des questions valables sur les inégalités historiques ; mais réduire le problème du changement climatique à celui du capitalisme (replié dans les histoires de l'expansion et des empires européens modernes) ne fait que nous aveugler sur la nature de notre présent, un présent défini par la conjonction des processus à relativement court terme de l'histoire humaine et d'autres processus à plus long terme qui appartiennent à l'histoire des systèmes terrestres et à l'histoire de la vie sur la planète.]

L'anthropocène se pose alors comme l'incommensurabilité des échelles temporelles de différentes histoires : celle de la Terre, puisqu'il vise à qualifier une époque géologique, celle de la vie puisqu'il met en péril de nombreuses espèces et se trouve nommé d'après l'une d'entre elles, et celle de l'homme, puisque ce sont ses pratiques qui sont en cause.

C'est dans cette perspective que Bernadette Bensaude-Vincent critique l'usage de la représentation scientifique du temps linéaire et incite « à questionner le temps unique, universel où toutes les échelles de temps viennent sagement s'emboîter comme des poupées russes »⁵². En effet ordonner ainsi les différentes échelles de temps invisibilise leurs caractéristiques propres : « on néglige forcément qu'il peut y avoir des régimes temporels diversifiés » mais surtout « que le temps linéaire global peut cacher des cycles »⁵³.

Linéariser les temps les uniformises, et, aplanis, ils ne laissent plus voir leurs hétérogénéités. Elle souligne que la construction de « la grande échelle des temps » est théorique,

⁵¹ D. CHAKRABARTY, « Climate and Capital », art. cit. p. 11.

⁵² R. BEAU et C. LARRERE (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses Sciences Po ; Fondation de l'écologie politique, 2018. p. 381.

⁵³ B. BENSAUDE-VINCENT, *Temps-paysage: pour une écologie des crises*, Paris, France, Le Pommier, 2021. p. 115.

« imprégnée de postulats et largement sous-déterminées par les données factuelles »⁵⁴, l'échelle s'étend d'ailleurs de 10^{-13} secondes à 15 milliards d'années⁵⁵. Le degré d'abstraction requis pour se la représenter est donc considérable, elle ne nous parle pas, et ne nous aide pas à rapprocher les temps de la Terre de notre expérience. Cette abstraction a pour conséquence de « déshumaniser le temps et [de] l'arracher à la terre en postulant un point de vue extérieur au temps »⁵⁶, c'est un temps « hors-sol », surplombant, qui nous désengage des temporalités terrestres, et qui « donne une impression de maîtrise »⁵⁷. Ces échelles étant imperceptibles, et trop vastes ou trop minimes, pour notre conscience, de l'ordre du surliminal, leur abstraction soutient des représentations infinies du temps.

Il faudrait alors savoir rendre aux temps leurs rythmicités, leurs cycles, leurs textures propres, cesser de tenter de les unifier, et faire droit à leurs diversités, pour pouvoir alors réfléchir à leurs articulations et non à leurs imbrications. Assumer la pluralité des temps, et l'incommensurabilité des cadres temporels mobilisés pour penser l'anthropocène est ainsi un préalable à une réflexion constructive et féconde à son propos.

⁵⁴ *Ibid.* p. 115.

⁵⁵ P. de WEVER, G. P. BOEUF et J. P. DERCOURT, *Temps de la Terre, temps de l'Homme*, Paris, Albin Michel, 2012. p. 42.

⁵⁶ B. BENSUADE-VINCENT, *Temps-paysage, op. cit.* p. 117.

⁵⁷ *Ibid.* p. 125.

2.3 Une disjonction : les temporalités humaines et autres-qu'humaines

L'homme occidental ne vit plus au même rythme que le reste du vivant, il s'est extrait des rythmes naturels et a ainsi pu établir son propre cadre temporel. Il peut alors mener les mêmes activités de jour comme de nuit, et ce tout au long de l'année, sept jours sur sept. Mais cela ne se fait pas sans dommage, autant pour lui que pour le reste du vivant.

Si nous nous attachons dans un second temps à comprendre les différents points de rupture entre les rythmes du vivant et les temporalités humaines, ou encore comment les humains se sont extraits de ces rythmes pour établir leur propre cadre temporel, l'anthropocène nous amenant à faire le constat d'une disjonction entre ces rythmes, et à l'aliénation des rythmes du vivant par les rythmes anthropiques, nous commencerons ici par illustrer ces disjonctions aliénantes.

Celles-ci s'observent de manière globale et locale. Nous prendrons ici comme exemple « le jour du dépassement » pour mettre en lumière la disjonction des temporalités humaines et autres-qu'humaines, et le traitement photopériodique dans l'agriculture d'élevage comme élément exemplaire de l'aliénation des rythmes naturels.

2.3.1 Le jour du dépassement

Le jour du dépassement est une date, calculée par l'ONG *Global Footprint Network*, et largement diffusée médiatiquement, sur la base de l'empreinte écologique globale et de la biocapacité terrestre. Elle indique alors le jour où l'humanité est en situation d'*overshoot*, de dépassement, où elle a utilisé toutes les ressources que la planète est capable de régénérer en une année. Si elle mériterait d'être critiquée pour un ensemble de raisons, ce n'est pas notre objet ici, nous retiendrons qu'elle a le mérite d'être un indice révélateur de la disjonction entre les temporalités humaines, notamment leurs rythmes de consommation des ressources naturelles, et les rythmes naturels, ici, les rythmes de régénérescence de ces ressources.

L'empreinte écologique globale est un indicateur de la pression anthropique sur l'environnement, elle consiste à « évaluer quelle charge fait peser sur la nature une population donnée »⁵⁸. Elle spatialise la consommation des ressources naturelles en calculant « la superficie « consommée annuellement par chaque individu, en divisant la surface nécessaire à produire l'ensemble des biens consommés par la communauté [...] par le nombre d'individus dans cette communauté »⁵⁹. Son calcul prend en considération d'une part les ressources naturelles nécessaires à la production, mais aussi à l'absorption des déchets produits.

Elle s'exprime en hectares globaux, un hectare global ayant une productivité égale à la moyenne de la productivité moyenne. Cette surface pondérée vise à traduire une réalité concrète, celle d'un monde fini. Ainsi il faudrait 2,9 planète Terre pour répondre aux besoins de l'humanité si elle vivait comme les Français, et nous utilisons, au niveau mondial, les ressources de 1,7 planète Terre⁶⁰. Si l'on rend compte de l'empreinte écologique dans le temps et non dans l'espace, on obtient le jour du dépassement, le 7 mai 2021 (et le 5 mai 2022) pour la France, le 29 juillet 2021 au niveau mondial.

Elle repose donc sur la biocapacité, la capacité d'une zone donnée à produire des ressources renouvelables – les ressources naturelles qui peuvent se renouveler sur un temps court à l'échelle humaine du temps-, mais aussi à absorber des déchets, notamment à séquestrer du dioxyde de carbone. L'écart entre la biocapacité d'un territoire donné et son empreinte écologique permet d'estimer si elle est en dépassement écologique.

La biocapacité est une notion qui articule les rythmes naturels de la régénérescence des ressources, et de l'absorption des déchets, et les rythmes anthropiques de l'extraction de ces ressources et l'émission de ces déchets. Le jour du dépassement, arrivant de plus en plus tôt

⁵⁸ « Empreinte écologique », <https://www.novethic.fr/lexique/detail/empreinte-ecologique.html>.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ « Le Jour du dépassement | WWF France », <https://www.wwf.fr/jour-du-depassement>.

d'années et années, manifeste alors la disjonction et l'écart croissant entre les rythmes naturels et humains.

2.3.2 Le photopériodisme dans l'élevage agricole

L'aliénation des rythmes du vivant s'observe de manière exemplaire dans le secteur agricole avec l'artificialisation photopériodique : l'utilisation d'un éclairage artificiel pour contrôler et modifier les rythmes endogènes des organismes afin d'accroître leur productivité. Les rythmes des vaches, poulets, chèvres, moutons, mais aussi poissons, sont artificialisés pour réduire leur saisonnalité, et ainsi rendre les produits animaux disponibles tout au cours de l'année : « Au cours des dernières décennies, les traitements photopériodiques ont été utilisés dans un grand nombre d'espèces d'élevage, allant des volailles de chair et de ponte (Sauveur 1988) aux mammifères (Malpaux *et al.* 1996), des poissons (Maise & Breton, 1996) aux escargots (Aupinel & Bonnet, 1996), avec l'objectif ultime de fournir aux consommateurs une disponibilité des produits animaux frais toute l'année. »⁶¹.

Les mêmes pratiques sont observables pour des produits végétaux, tels que les tomates ou les fraises, qui sont alors eux aussi exposées à une lumière et des rythmes artificiels. Nous nous concentrerons toutefois ici sur les animaux d'élevage.

Les rythmes endogènes sont les rythmes propres à un organisme, exprimés génétiquement en fonction des *zeitgebers*, des indices externes permettant la synchronisation avec les cycles environnementaux. Les principaux *zeitgeber* sont la lumière et la disponibilité alimentaire. C'est par le photopériodisme, le rapport entre la durée du jour et de la nuit, soit la plage temporelle d'exposition lumineuse, variant au fil de l'année et exprimant la saisonnalité, que se régule un ensemble de rythmes circannuels, dont la reproduction, l'hibernation etc..

⁶¹ P. CHEMINEAU *et al.*, « Traitements photopériodiques et reproduction chez les animaux d'élevage », *Bulletin de l'Académie Vétérinaire de France*, vol. 163, n° 1, 2010, p. 19-26. p. 22.

Les traitements photopériodiques « consistent en un éclairage supplémentaire pendant les jours courts naturels [...] ils permettent d'ajuster la période de reproduction au souhait de l'éleveur et/ou d'abolir complètement les variations saisonnières [...] dans les élevages »⁶². Par l'utilisation d'une luminosité artificielle les rythmes des animaux d'élevage sont maîtrisés, les contraintes saisonnières abolies, et les consommateurs peuvent disposer des produits animaux tout au cours de l'année. Les rythmes du vivant sont alors aliénés. Ils sont asservis et maîtrisés par les humains pour augmenter et régulariser la production, les animaux sont ainsi dépossédés de leurs rythmes, ce qui s'observe notamment chez les poules et les chèvres.

La période de ponte « naturelle » des poules s'étend de début mai à début octobre, mais, « depuis 25 à 30 ans, la majorité des poules pondeuses produisant des œufs de consommation sont soumises à des régimes lumineux « fractionnés » (i.e. fournissant plus d'une période claire et obscure par jour). » ce qui permet de « produire une augmentation de la fréquence de ponte, du poids des œufs et/ou de la consommation alimentaire »⁶³

La production du lait de chèvre est très saisonnière, de plus de 30 millions de litres au mois de mai, elle passe à environ 10 millions en novembre, le prix augmente de son achat au producteur augmente alors en conséquence⁶⁴. L'application d'un traitement photopériodique permet alors un profit substantiel. Dans le cas de la production « bio », où le respect de la saisonnalité est engagé, les pratiques de traitement photopériodique, et donc de suppression de la saisonnalité sont pourtant les mêmes⁶⁵.

L'exemple du traitement photopériodique dans le secteur agricole de l'élevage permet d'illustrer l'aliénation des rythmes naturels par les éleveurs, eux-mêmes soumis aux contraintes du

⁶² *Ibid.* p. 19.

⁶³ *Ibid.* p. 22.

⁶⁴ *Ibid.* p. 20.

⁶⁵ « “En hiver, on fait croire à la chèvre qu'on est en été” : quand des agriculteurs bio bousculent les cycles de la nature », sur *Franceinfo*, https://www.francetvinfo.fr/economie/emploi/metiers/agriculture/alimentation-bio-les-producteurs-respectent-ils-les-cycles-de-la-nature_4789063.html, 29 septembre 2021.

marché, qui vise à une disponibilité constante, et non saisonnière, des produits animaux pour la consommation humaine.

Conclusion

L'anthropocène est donc un problème aux multiples facettes temporelles : c'est un paradoxe par la tentative de définition du présent comme passé d'un futur, nécessaire à la survie de l'espèce humaine, mais aussi une collision entre différentes histoires aux rythmes et aux échelles incommensurables, dont les spécificités sont invisibilisées par les représentations abstraites que nous en avons, qu'il s'agirait pourtant de considérer pour elles-mêmes, exposant alors cette pluralité diverse.

Nous avançons également ici que ses causes sont temporelles, l'anthropocène serait une disjonction des temporalités humaines et des rythmes autres-qu'humains, et leurs aliénations dans des objectifs de productivité, entraînant un dépassement des capacités terrestres comme l'illustre d'une part l'usage de traitement photopériodique dans l'élevage agricole, de l'autre le « jour du dépassement ». Et nous allons voir maintenant que les conséquences de l'anthropocène sont, concurremment aux mutations environnementales, elles aussi temporelles.

3. Les conséquences temporelles de l'anthropocène

Si l'anthropocène présente un ensemble d'enjeux temporels dans sa définition, sa qualification, ou encore ses causes, on peut également observer un ensemble non négligeable de conséquences d'ordre temporel, en effet, d'une part il entraîne un éclatement de nos représentations du temps et une dissonance dans la temporalisation, et d'autre part, des limites temporelles à l'histoire humaine sont apparues.

3.1 Dissonance dans la temporalisation humaine

L'anthropocène souligne l'impact de nos pratiques sur le système terre, le rendant alors imprévisible. Le futur n'est plus certain, le cadre dans lequel nous sommes amené à vivre est déstabilisant et nous ne sommes pas outillés par l'expérience pour faire face à la situation puisque nos modes de vie et l'idéologie la soutenant en sont la cause.

Ceci génère une situation de disjonction entre ce que nous savons et ce qui nous attend, nous plongeant alors dans une situation d'ignorance, et d'angoisse.

3.1.1 Dédoublément des horizons d'attente

Reinhardt Koselleck, historien allemand, propose les concepts de « champ d'expérience » et d'horizon d'attente » comme outils d'analyse de la temporalité humaine – et donc de l'histoire.⁶⁶ Le champ d'expérience renvoie au « passé actuel, dont les événements ont été intégrés et peuvent être remémorés »⁶⁷, il se compose de l'expérience individuelle et inter-individuelle, et est transmis inter-générationnellement. L'expérience se concentre un point, elle est dense et consistante, on l'explique, la rationalise et la comprend, elle présente une forme stratifiée, en elle s'agglomère « des strates de temps passés [qui] sont présentes en même temps »⁶⁸ sans souci de

⁶⁶ R. KOSELLECK, J. HOOCK et M.-C. HOOCK-DEMARLE, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000.

⁶⁷ *Ibid.* p. 311.

⁶⁸ *Ibid.* p. 312.

continuité. L'horizon d'attente au contraire « se divise en une infinité de moments temporels »⁶⁹, « c'est cette ligne derrière laquelle va s'ouvrir un nouveau champ d'expérience dont on ne peut encore avoir connaissance »⁷⁰.

Les deux concepts ne se complètent pas symétriquement, c'est au contraire la tension entre expérience et attente qui « suscite de façon chaque fois différente des solutions nouvelles et qui engendre par là le temps historique »⁷¹. L'horizon d'attente ne coïncide pas avec le champ d'expérience, on ne peut déduire l'un de l'autre, les choses arrivent autrement qu'on ne s'y attend⁷². Le champ d'expérience lui-même se modifie avec le temps, les événements surviennent une fois, mais l'expérience qui en découle change avec le temps⁷³, on peut penser ici à la « découverte de l'Amérique », qui était raconté comme la découverte de territoires vierges et inhabités, maintenant comprise comme le génocide amérindien et la spoliation d'une terre habitée pendant des millénaires. Pareillement l'horizon d'attente peut-être sujette au changement, nos expériences nous amènent à formuler des pronostics, le champ d'expérience élargit ainsi l'horizon d'attente, mais surtout le pronostic est à même de modifier la situation dont il est issu, et donc l'horizon d'attente. Ainsi les pronostics scientifiques contemporains sur les seuils d'irréversibilités du système terre sont des tentatives d'alerter, et donc d'entraîner une modification de la situation, via le champ d'expérience, afin de préserver un horizon d'attente compatible avec la vie humaine.

Reinhardt Koselleck avance que c'est l'écart de plus en plus important avec expérience et attente qui caractérise les Temps modernes : « les Temps modernes ne se saisissent comme des temps nouveaux que depuis le moment où les attentes sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites jusqu'alors. »⁷⁴. Les temps modernes sont alors l'ouverture d'un nouvel horizon d'attente – jusque-là limité par la doctrine chrétienne, les attentes ne se projetant pas dans l'avenir

⁶⁹ *Ibid.* p. 312.

⁷⁰ *Ibid.* p. 313.

⁷¹ *Ibid.* p. 314.

⁷² *Ibid.* p. 314.

⁷³ *Ibid.* p. 315.

⁷⁴ *Ibid.* p. 315.

de notre monde mais dans un au-delà. Ce nouvel horizon est celui du progrès, le monde n'est plus vu comme une épreuve avant un au-delà parfait, mais perfectible, et l'histoire humaine est celle de son perfectionnement.⁷⁵

Le progrès est la dissociation entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente, le premier n'est plus limité par le second, les attentes dépassent l'expérience : « le futur sera autre que le passé, c'est-à-dire meilleur ».⁷⁶ Il y a ainsi une rupture de la continuité entre expérience et attente, et « le cours unique du temps se transforme en une dynamique d'un temps en strates multiples vécues simultanément »⁷⁷, les différentes générations contemporaines ont des expériences différentes du présent comme de l'avenir, les progrès techniques sont intégrés de manière différenciée générationnellement & géographiquement et se diffusent progressivement, entraînant des discontinuités dans des existences contemporaines. C'est justement « les sciences et techniques [qui] ont stabilisé le progrès comme étant la différence temporelle et progressive qui est l'expérience de l'attente. »⁷⁸, par leur développement et leurs innovations continues, elles actent le progrès, et concrétisent la disjonction entre champ d'expérience et horizon d'attente. Cette disjonction se maintient par une modification continue : « c'est l'accélération »⁷⁹.

Et cette accélération permanente, qui soutient le progrès, donne une consistance particulière au temps, « qui y acquiert en quelque sorte une qualité historique intrinsèque, à la différence du temps naturel »⁸⁰. Parce que nous accélérons, et parce que nous percevons des formes de progrès technique ou social, le temps que nous vivons nous paraît être un perfectionnement continu, une amélioration, qui a alors une valeur supérieure au temps de la nature. Et comme le souligne Koselleck : *plus l'expérience est mince, plus l'attente est grande*⁸¹, notre

⁷⁵ *Ibid.* p. 318.

⁷⁶ *Ibid.* p. 319.

⁷⁷ *Ibid.* p. 321.

⁷⁸ *Ibid.* p. 321.

⁷⁹ *Ibid.* p. 321.

⁸⁰ *Ibid.* p. 322.

⁸¹ *Ibid.* p. 326.

champ d'expérience contemporain est incroyablement mince, il est une expérience du renouvellement permanent, nos attentes sont donc tout aussi incroyablement grandes, mais ces attentes sont incohérentes avec les limites planétaires.

Dans l'anthropocène, l'horizon d'attente s'est dédoublé, d'une part il y a notre horizon d'attente habituel, soutenu par l'ensemble de nos représentations et attentes collectives et individuelles, celui d'une situation stable et connue avec des avancées technologiques croissantes, et de l'autre, il y a l'horizon d'attente de la terre, perturbé par nos activités, celui des prévisions scientifiques des évolutions du système terre, annoncé par ces analyses scientifiques, où des paramètres, imperceptibles à notre échelle, sont sur le point de basculer dans l'irréversibilité. Cet horizon d'attente terrestre est caractérisé par une prévisible imprévisibilité des conséquences de nos pratiques sur l'équilibre du système terrestre, sombre, il avertit d'un péril pour la survie de l'espèce humaine, et de nombreuses autres espèces, et les menaces pour nos sociétés sont alors pléthoriques.

L'horizon d'attente humain s'est ainsi disjointe du cadre de son devenir, de l'horizon d'attente terrestre, la dissociation qui en résulte, bien qu'établie comme un fait, s'impose difficilement à nos esprits. Il s'agit pourtant de s'en saisir, puisque c'est dans le champ d'expérience humain que se sont jouées et se jouent, les décisions et actions qui ont mené d'une part à la séparation des deux horizons par une voie essentiellement idéologique, mais aussi la fermeture de l'horizon d'attente terrestre, par un ensemble de pratiques et représentations ne le prenant pas en considération.

C'est avec l'anthropocène que surgit l'horizon d'attente terrestre, jusque-là considéré comme le cadre « naturel » de notre expérience, immuable, il n'était pas temporalisé et n'avait pas de devenir propre. Son apparition est un dédoublement, entre l'horizon habituel et expérientiel et l'horizon prévisible et imperceptible. Ce dédoublement est le résultat d'une disjonction antérieure

entre horizon humain et horizon terrestre, où le second, n'étant pas considéré pour lui-même, n'entraîne pas en ligne de compte dans les choix pratiques.

Ces analyses nous invitent alors à penser d'une part à la nécessaire intégration de l'horizon prévisible dans l'horizon habituel, afin de pouvoir agir de manière cohérente dans les marges établies scientifiquement, et d'autre part à reconnaître et relier l'horizon d'attente terrestre à l'horizon d'attente humain. Pour faire suite à celles-ci, nous allons maintenant considérer leurs conséquences sur les dynamiques de temporalisation des agents à l'aide des analyses Bourdieusiennes sur le temps de la pratique.

3.1.2 Hystérésis sociétale et temporalisation dysfonctionnelle

Si nous pouvons réfléchir sur le dédoublement de l'horizon d'attente dans l'anthropocène avec Koselleck, Bourdieu peut nous aider à penser les conséquences de ce dédoublement. En effet, dans l'anthropocène apparaît une dissociation dans le cadre de nos pratiques, celui-ci n'est plus celui habituel, dans lequel nous avons été socialisé, avec un horizon d'attente infini orienté par le progrès, mais celui des conséquences de nos pratiques, caractérisé par l'imprévisibilité et la finitude. Si le changement du cadre de nos pratiques est bien documenté et largement diffusé et accepté dans la société – seul 7 % de la population mondiale serait climato-sceptique et nierait alors les mutations environnementales d'après une enquête IPSOS de 2020⁸² - il ne semble pourtant pas s'accompagner d'une évolution de nos pratiques, et cette disjonction pose question, pourquoi continuons nous à agir de la même manière, alors même que nous savons que ce n'est plus adéquat et aggrave la situation?

Le concept d'hystérésis de l'habitus amené en sociologie par Pierre Bourdieu permet d'éclairer cette persistance dysfonctionnelle. Celle-ci rend compte du caractère inertiel de l'habitus, soit de la persistance de nos modalités d'être et d'agir dans des cadres distincts de ceux

⁸² « Observatoire international Climat-Enseignement 2 », sur *EDF France*, <https://www.edf.fr/observatoire-opinion-rechauffement-climatique-consequences>.

dans lesquels elles ont été intégrées. L'habitus est entendu comme un ensemble de dispositions incorporées, un *sens du jeu*, qui permet de « maîtriser à l'état pratique l'avenir du jeu »⁸³, d'avoir la capacité d'anticiper le devenir du jeu, et d'ainsi avoir un comportement adapté à ce qui advient dans le champ. Il permet ainsi d'avoir des pratiques cohérentes avec les règles du jeu du champ dans lesquelles elles s'inscrivent, de répondre aux attentes et aux nécessités du cadre dans lequel elles s'actent.

L'habitus participe alors à la temporalisation des agents, puisque « c'est dans et par la pratique, à travers l'anticipation pratique qu'elle implique que les agents sociaux se temporalisent. Mais ils ne peuvent « faire » le temps que dans la mesure où ils sont dotés d'habitus ajustés au champ, c'est-à-dire du sens du jeu (ou du placement) comme capacité d'anticiper sur le mode pratique des à venir qui se donnent dans la structure même du jeu, ou, autrement dit, dans la mesure où ils ont été ainsi constitués qu'ils sont disposés à appréhender dans la structure présente des potentialités objectives qui s'imposent à eux comme des choses à faire. »⁸⁴. Cette temporalisation permise par l'habitus a donc un potentiel de dysfonctionnement, puisque si l'habitus n'est pas ajusté au champ, à la structure du jeu qui s'y déploie, il ne permet pas de saisir les « choses à faire ».

Alors que les habitus, lorsqu'ils sont ajustés au champ, permettent une temporalisation pratique adéquate, en situation de désajustement, ou d'hystérésis, les modalités de temporalisation sont défailtantes, le passé rendu présent par les dispositions pratiques incorporées fausse la capacité d'anticiper. Les structures de potentialités présentes ne sont alors plus saisies correctement par les agents, qui persistent dans des comportements inappropriés, leurs modalités de temporalisation sont désajustées par leurs pratiques inadéquates, elles ne sont plus cohérentes avec les structures du champ.

⁸³ P. BOURDIEU, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 2014. p. 155.

⁸⁴ P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, 2003. p. 308.

L'hystérésis, la persistance des dispositions malgré les changements de cadre, est alors un facteur explicatif de la perpétuation de nos pratiques malgré leur inadéquation. Bien que nous soyons informés et conscient des conséquences mortifères de nos pratiques de consommation, nous persistons à consommer les mêmes produits et à produire les mêmes déchets, tout comme, bien que nous soyons informés et conscients des risques psycho-sociaux de nos pratiques professionnelles, nous persistons à jouer les jeux prescrits par les champs.

L'effet d'hystérésis que nous considérons ici permet donc d'éclairer le désajustement des pratiques individuelles. Mais il importe de considérer aussi l'effet d'hystérésis à l'œuvre socialement. La société elle-même est en proie à un effet d'hystérésis, les représentations du cadre de nos pratiques, du monde que nous habitons, de la Terre sur laquelle nous vivons n'ont pas évolué de façon concurrente avec les informations que nous avons pu relever scientifiquement, et, si elles ont pu être admises, elles n'ont pas entraîné de changement des règles du jeu des différents champs sociaux. Socialement, les règles restent alors les mêmes, et les agents se trouvent à agir de manière incohérente avec le cadre dans lequel ils s'inscrivent, puisque les règles sont désajustées de ce cadre.

L'effet d'hystérésis semble alors pertinente pour penser, au niveau individuel, comme au niveau social, l'incohérence entre les mutations du cadre de nos pratiques, et leur persistance malgré leur inadéquation. Nos pratiques ne sont plus ajustées au cadre dans lequel elles s'inscrivent. Les mutations environnementales engendrées par ces dernières ont modifié l'à venir du jeu. Le champ des pratiques anthropiques, dans sa globalité, s'en trouve modifié. Pourtant, les règles du jeu n'ont pas changé.

La persistance de nos modalités pratiques d'habitation du monde s'expliquerait par l'hystérésis des habitus, mais surtout par une hystérésis sociétale.

L'anthropocène n'est plus alors seulement caractérisé par une disjonction des temporalités humaines et autres-qu'humaines, mais aussi une disjonction au cœur même de la temporalisation

humaine. La temporalisation se fait dans et par la pratique, par un ajustement aux règles du jeu du champ dans lequel elle s'inscrit, mais les règles sont désajustées d'avec le cadre pratique dans lequel elles se situent, ce qui induit un écart et une dissonance dans la temporalisation des agents. La dissociation entre pratiques, règles du jeu et cadre du champ suscite une temporalisation dysfonctionnelle. Et cette temporalisation dysfonctionnelle a des effets délétères, tant au niveau individuel, que social, et écologique. Elle ne prend pas en considération une donnée absolument essentielle de l'anthropocène, celle de l'apparition de limites temporelles à l'histoire humaine que nous allons maintenant aborder.

3.2 Les limites temporelles

Les transformations anthropogéniques ont généré des limites écologiques, des seuils, qui sont des points de basculement vers des modifications brutales et irréversibles de l'environnement terrestre. En 2009 une équipe de chercheurs a proposé une liste de neuf limites planétaires – changement climatique, érosion de la biodiversité, perturbations des cycles biogéochimiques de l'azote et du phosphore, changement d'utilisation des sols, acidification des océans, utilisation mondiale de l'eau, appauvrissement de l'ozone stratosphérique, augmentation des aérosols dans l'atmosphère – auxquelles une dixième limite est ajoutée en 2015 – l'introduction de nouvelles entités dans la biosphère. La notion de limites planétaires mériterait d'être précisée et discutée pour elle-même mais ce n'est pas là notre objet, nous nous focaliserons en effet sur les limites temporelles qui en découlent. Les limites matérielles à l'habitabilité de la planète sont également des limites temporelles, nous sommes entrés dans un temps fini, délimité par le franchissement déjà opéré ou à venir de ces seuils, marqué par le risque de l'irréversible modification de la biosphère. Il nous « reste » une étroite fenêtre d'action avant de basculer dans une prévisible imprévisibilité, cette fenêtre à un cadre, dynamique, qui se restreint progressivement, nous ne sommes plus devant un futur ouvert, mais face à un à-venir clôt, et menaçant.

3.2.1 Le délai chez Günther Anders

Cette étroite fenêtre de possibilité d'action avant le basculement dans l'irréversible peut être rapprochée de la notion de délai telle que thématifiée par Günther Anders face à la menace atomique dans son ouvrage *Le temps de la fin*. Il y adopte une position catastrophiste, pour tenter, en travaillant à partir du pire scénario, d'éviter qu'il ne se produise, il affirme ainsi : « nous ne sommes apocalyptiques que pour avoir tort »⁸⁵. Il réfléchit sur les futurs ouverts par l'usage de la bombe atomique « car le futur, que le passé pouvait continuer à porter, s'effondrera avec le passé et deviendra lui-même quelque chose qui a eu lieu, non, un futur qui n'a jamais eu lieu. Voilà pourquoi nous évoquons déjà aujourd'hui la mémoire du passé à venir, un passé dans lequel arrive aussi, ce qui, vu d'aujourd'hui peut encore être un futur. »⁸⁶, ce qui n'est pas sans résonner pertinemment avec la situation contemporaine qui se noue dans de l'anthropocène, et peut sonner comme une réponse aux réflexions de C.Santana sur le paradoxe de la réflexion sur l'anthropocène que nous avons évoqué dans la partie précédente.

Günther Anders s'attache à souligner que la menace atomique – nous continuons ici de d'utiliser ces propos pour réfléchir sur un autre objet que celui auquel il était lié, au vu de leur adéquation, et, de plus la menace atomique est toujours d'actualité, ne serait-ce que par l'usage civil du nucléaire –, est un suicide, il s'agit en effet de « notre œuvre, du moins de l'œuvre de nos œuvres »⁸⁷, ainsi « ce que nous pouvons faire, nous pouvons également nous abstenir de le faire »⁸⁸. La situation est quelque peu différente dans le cas des mutations environnementales, puisqu'il s'agit d'un ensemble de pratiques au long cours, mais surtout, qu'il ne s'agit pas alors d'une décision consciente, mais des conséquences imprévues de nos actions⁸⁹, mais tout de même

⁸⁵ G. ANDERS et F. L'YVONNET, *Le temps de la fin*, Paris, France, L'Herne, DL 2007, 2007. p. 30.

⁸⁶ *Ibid.* p. 23.

⁸⁷ *Ibid.* p. 28.

⁸⁸ *Ibid.* p. 29.

⁸⁹ D. CHAKRABARTY, « The Climate of History », art. cit. p. 221.

la remarque reste pertinente, puisque nos pratiques ont pour conséquence une modification irréversible de notre environnement, qui met en péril notre possibilité d'y vivre.

Ce qui pose toutefois problème ici, c'est le *nous*, il est ensuite différencié par Anders qui distingue alors ceux qui en sont en maîtrise de l'instrument de la catastrophe et ceux qui sont menacé par elle, dénonçant alors le « faux singulier de l'humanité »⁹⁰, soulignant que « la dualité dissout l'espoir »⁹¹, et qualifiant alors, en réaction à cette constatation, son travail de combat. Toutefois, il relève plus loin que « l'impuissance se répartit de façon si régulière sur l'humanité qu'il ne peut plus être question d'une véritable coupure »⁹², ce qui ne ranime pas l'espoir de pouvoir se saisir de la situation mais souligne notre charge commune, et notre incapacité à y faire face. Nous retrouvons ici l'idée de responsabilités différenciées mais communes abordée par Chakrabarty et évoquée dans la partie précédente.

S'intéressant alors à la réception de la menace, il cherche à dégager les mécanismes qui sous-tendent à l'indifférence quasi-générale à son propos. Il établit dans un premier temps que celle-ci contribue à sa propre minimisation par sa démesure⁹³ : elle excède notre capacité de compréhension, il parle alors de « supraliminaire » ou « surliminal »⁹⁴ : étant trop vaste pour notre conscience, la psyché n'est pas en mesure de s'en saisir, et la menace ne pouvant être pensée est ainsi minimisée, reléguée à l'arrière-plan. Il explique ensuite que l'indifférence à la catastrophe s'explique par un mécanisme de *décharge*, les événements ne nous concernant pas personnellement mais collectivement, nous ne sentons pas en nécessité de nous saisir individuellement. Nous ne nous en saisissons pas car elle ne relève pas de notre responsabilité, ou de notre pouvoir d'action direct, mais d'une charge collective et partagée, ce qui nous permet alors de ne pas en porter la responsabilité, de considérer qu'elle n'est pas de notre ressort, mais de celui d'un collectif, qui ne

⁹⁰ G. ANDERS et F. L'YVONNET, *Le temps de la fin*, *op. cit.* p. 32.

⁹¹ *Ibid.* p. 32.

⁹² *Ibid.* p. 40.

⁹³ *Ibid.* p. 40.

⁹⁴ *Ibid.* p. 42.

se constitue pas véritablement puisque chacun des membres concernés adopte la même posture de décharge. La menace étant « trop grande pour être mienne ou tienne [elle] nous décharge de notre peur. »⁹⁵. La peur associée aux conséquences de nos pratiques est démesurée face à nos capacités cognitives et émotionnelles, nous la minimisons donc pour nous protéger psychiquement, et les causes et responsabilités étant collectives, nous évitons de nous y confronter dans l'impuissance individuelle, nous nous en disculpions en la renvoyant à un ensemble plus vaste, ce qui nous permet de ne pas avoir à regarder la situation en face et à prendre nos responsabilités.

Cette menace est pourtant bel et bien présente et il faut y faire face afin de pouvoir prolonger le *temps de la fin* ou du *délai*, dans lequel le monde est incertain, et où « l'absence de futur a déjà commencé »⁹⁶. Le délai ne peut que se prolonger, il n'est plus un temps ouvert, mais marqué par une limite, certaine, dont le moment de la manifestation est, lui, inconnu, mais certain. La même situation se retrouve dans l'anthropocène, nous sommes dans une prévisible imprévisibilité, les franchissements de seuils environnementaux vont déclencher des boucles de rétroactions positives, le système terre aura alors un fonctionnement imprévisible, mais il est certain que cela va se produire. Le délai avant que cela ne se produise est extensible, et corrélé à nos choix pratiques. Nos modes de production et de consommation actuels ne sont pas cohérents avec son extension, mais d'autres modes de vie sont possibles pour repousser l'échéance et ouvrir des possibilités d'habitabilité de la terre à plus long terme, bien que s'inscrivant toujours dans l'horizon du délai.

3.2.2 Le délai chez Bruno Villalba

Bruno Villalba, sociologue de l'environnement, travaille la notion de délai dans le cadre d'une pensée de l'écologie politique et des enjeux démocratiques associés à une limitation

⁹⁵ *Ibid.* p. 46.

⁹⁶ *Ibid.* p. 112-113.

temporelle⁹⁷. Il avance que l'écologie politique « doit produire une proposition politique adaptée aux difficultés de concilier les temporalités écologiques et politiques »⁹⁸. Il s'agit alors de d'élaborer une « vision politique qui tiennent compte du délai et des conséquences politique de la restriction temporelle sur la conception démocratique »⁹⁹. Il commence par souligner que l'urgence est avérée, qu'il ne s'agit plus de s'interroger sur l'impact environnemental de nos pratiques mais bien de prendre acte du fait que notre poursuite de développement et de croissance met en péril la survie de l'espèce humaine, puisqu'elle est dépendante des interactions avec les milieux naturels et que ces dynamiques les fragilisent ; cette dépendance est pour lui maintenant un « fait total »¹⁰⁰ soit une réalité qui affecte tous les champs et acteurs d'une société.

S'interrogeant sur le rapport au temps des sociétés modernes il souligne que celles-ci ont un rapport au temps caractérisé par la durée, leur représentation du temps est sans limite, c'est un temps qui dure, un temps permanent sur lequel la politique agit, l'homme peut y « exercer sa souveraineté rationnelle et ainsi insérer ce temps dans sa propre histoire sociale »¹⁰¹. Le méta-récit qui structure cette représentation du temps est celui d'une histoire humaine éternelle, qui ne prendra jamais fin¹⁰². Cette représentation d'un temps infini et continu n'est plus soutenable à la lumière des conséquences des pratiques humaines, le temps de l'espèce humaine est en péril, il n'est pas éternel. Il faut alors « mettre en adéquation une conception du temps basée sur l'évaluation effective des conditions permettant de continuer à construire un projet viable pour l'humanité »¹⁰³. La durée comme représentation du temps des sociétés modernes n'est pas adéquate aux situations écologiques contemporaines, elle n'est pas viable, il faut alors lui substituer une représentation d'un temps fini : « basé sur l'hypothèse qu'il puisse exister une fin à

⁹⁷ B. VILLALBA, « L'écologie politique face au délai et à la contraction démocratique », *Ecologie politique*, N°40, n° 2, 2010, p. 95-113.

⁹⁸ *Ibid.* p. 95.

⁹⁹ *Ibid.* p. 95.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 96.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 97.

¹⁰² *Ibid.* p. 97.

¹⁰³ *Ibid.* p. 99.

l'expérience humaine dans son ensemble »¹⁰⁴. Cette hypothèse n'a malheureusement rien d'hasardeux, les mutations environnementales mettent en péril la survie de nombreuses espèces, dont l'espèce humaine, que ce soit en raison du réchauffement climatique, de la pollution de l'air, ou de l'eau, de la destruction des sols etc.. Il importe donc de modifier nos perspectives temporelles, en assumant la finitude consécutive de nos modalités actuelles d'habitation du monde afin de pouvoir élaborer un projet collectif compatible avec la réalité environnementale.

Bruno Villalba propose donc de mobiliser la notion de délai pour caractériser la temporalité propre de notre époque, en tant qu'elle est « le prolongement logique de l'acceptation de l'idée de finitude et d'irréversibilité des seuils que nos sociétés ont atteints. »¹⁰⁵. Il souligne que le délai n'est pas une hypothèse théorique, les mutations environnementales en cours sont des réalités matérielles, elles sont établies scientifiquement, et leur impact sur nos représentations du temps n'ont pas à être hypothétiques, mais effectives. Il faut ainsi passer d'un temps dure à un temps qui nous est compté¹⁰⁶. Tout comme le temps d'une vie humaine est fini et s'écoule irrémédiablement vers la mort, celui de l'espèce est compté.

Le délai génère une certaine angoisse devant son inéluctabilité, il est impossible d'échapper à ce destin collectif, la situation s'impose de façon non-négociable¹⁰⁷, toutefois le délai est aussi un « puissant levier émancipateur »¹⁰⁸ en ceci qu'il permet de sortir de l'illusion de la permanence et d'entrer dans la gestion, au présent, de cette urgence, sortant ainsi d'une vision conditionnelle de l'avenir, pour s'engager activement dans ce qui est. Le délai est alors vu comme « une possibilité ouverte à l'homme de reprendre la maîtrise de ses choix »¹⁰⁹. Et ces choix sont alors marqués par la question du sens du devenir humain, ainsi le délai « offre un nouvel espace d'autonomie, non pas de principe mais de réalité ; s'il vous reste peu de temps pour choisir, vous

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 99.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 100.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 100.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 101.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 101.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 102.

vous concentrez sur l'essentiel et sur ce qui fait vraiment sens »¹¹⁰. Les valeurs sont alors réévaluées à la lumière de la finitude, et l'engagement dans le présent s'indexe sur ce nouvel ordre de « l'essentiel ».

Toutefois, du délai découle une limitation des choix, plus le temps s'écoule, plus les choix sont restreints¹¹¹. Luc Semal mobilise l'image d'un « sablier des choix » pour souligner qu'à la faveur du temps de moins en moins de solutions sont envisageables. Le délai incite alors à se saisir des décisions le plus en amont possible. Plus on attend, plus l'éventail des options possibles se réduit, ici ne pas choisir maintenant, c'est choisir d'avoir moins de choix possibles à l'avenir. De plus, il faut considérer l'irréversibilité des effets des décisions considérées, et s'interroger sur les effets long-terme des décisions présentes. Le temps de l'action politique doit assumer l'urgence contemporaine tout en considérant les conséquences à long-terme et ainsi en articuler les temporalités. Le long-terme, qui était le temps dans lequel s'inscrivait le devenir des sociétés, est maintenant une hypothèse *encore* possible, qu'il s'agit de pouvoir préserver. Toutefois, l'enjeu n'est pas tant de penser le long-terme, que la possibilité de son inexistence due au franchissement irréversible des limites environnementales, et, à la lumière de ce risque total, de pouvoir réfléchir et agir en vue de sa préservation.

3.2.3 Les limites temporelles chez Szuba

Mathilde Szuba, sociologue de l'environnement, s'attache à analyser la politique britannique de la carte carbone dans sa thèse « Gouverner dans un monde fini »¹¹², en effet cette tentative est « l'un des projets de politique publique qui est allé le plus loin dans la tentative d'institutionnaliser une prise en compte des limites environnementales globales »¹¹³. La carte carbone à ceci d'intéressant qu'elle « se propose d'institutionnaliser [le] temps compté à travers

¹¹⁰ *Ibid.* p. 103.

¹¹¹ *Ibid.* p. 104.

¹¹² M. SZUBA, *Gouverner dans un monde fini : des limites globales au rationnement individuel, sociologie environnementale du projet britannique de politique de Carte carbone (1996-2010)*, thèse, Paris 1, 2014.

¹¹³ *Ibid.* p. 10.

des budgets carbone annuels décroissants »¹¹⁴. Le temps compté est une notion qui découle de celle des limites environnementales, ces dernières s'exprimant « toujours par la combinaison d'un impératif de *temps* et d'un impératif d'*action* (effectuer tel changement avant telle date) »¹¹⁵, et « les sociétés industrielles se situant globalement dans une trajectoire dynamique qui les rapproche à chaque instant du franchissement des limites environnementales, le temps pour agir est nécessairement un *temps compté*. »¹¹⁶. Le temps de l'anthropocène est un compte-rebours, et les limites temporelles « fixent le temps disponible pour infléchir les tendances qui mènent au franchissement des irréversibilités [...] elles délimitent la marge de manœuvre des politiques environnementales.¹¹⁷

Toutefois ces limites temporelles sont difficiles à saisir, d'une part elles vont à l'encontre de notre représentation commune du temps comme infini, et d'autre part elles n'ont pas d'existence tangible, nous ne les percevons pas, et quand des organisations scientifiques telles que la NASA ou le GIEC nous annonce la fin de notre civilisation en 2050, cela sonne plus comme une prophétie que comme une réalité concrète, et l'échéance semble toujours suffisamment éloignée pour être repoussée. La question est alors de comment mettre en scène ces limites biophysiques et globales afin qu'elles puissent être transcrites dans l'univers social et individuel, et c'était là un des mérites de la carte carbone que de donner consistance matérielle aux limites environnementales, posant ainsi des repères concrets permettant d'orienter de manière plus cohérente avec la situation environnementale les pratiques humaines.¹¹⁸

Il est ainsi nécessaire que notre représentation du temps évolue et qu'il se comprenne alors comme fini. Le temps est la première ressource non-renouvelable – et même la seule si l'on considère des échelles de temps longues. Il est le facteur déterminant de la progression vers des

¹¹⁴ *Ibid.* p. 48.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 48.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 48.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 95.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 95.

seuils irréversibles, qui mettront un terme à l'histoire humaine par la disparition de l'espèce. La notion de limite temporelle est donc essentielle dans la représentation du temps de l'anthropocène, il importe qu'elle soit saisie, tant par les individus que par les institutions, afin que les décisions et les actions environnementales soient cohérentes avec le contexte dans lequel elles s'inscrivent.

Que ce soient en raison des seuils planétaires ou de l'épuisement de ressources naturelles, les limites environnementales sont des contraintes matérielles qui ont pour corrélats des limites temporelles qui cadrent maintenant notre futur. Les prendre en considération, au-delà de nos limites cognitives et émotionnelles, est la seule voie d'une extension du délai, et donc d'un maintien de l'espèce humaine sur Terre. Il s'agit alors de faire droit à la catastrophe en cours, d'assumer les responsabilités qui nous incombent, individuellement et politiquement, de faire une place aux émotions sidérantes qui découlent de cette prise de conscience et d'agir avec elles pour pouvoir faire des choix cohérents pour vivre avec l'anthropocène.

La notion de *délai* telle que thématifiée par Günther Anders face à l'apparition de la menace atomique permet de penser le temps de la fin. En effet le temps du délai « entendu comme une limitation du temps qu'il reste avant que ne se concrétisent de nouvelles finitudes et irréversibilités globales »¹¹⁹, permet de penser les limites temporelles, d'en prendre conscience, afin de pouvoir agir dans le sens de son extension, et donc du maintien de conditions vivables pour l'être humain. Cette notion nous renvoie directement à celle de limites temporelles, et donc à l'abolition de nos représentations d'un temps infini : « Le délai peut être prolongé au jour le jour, maintenu comme à bout de bras, mais la menace ne peut pas être définitivement abolie. Il n'y a donc plus de garantie de long terme, il n'y a plus de temps infini. »¹²⁰. La fin de cette conception d'un temps infini devrait être concurrente de la fin de nos représentations d'une Terre aux ressources inépuisables.

¹¹⁹ L. SEMAL, *Face à l'effondrement: militer à l'ombre des catastrophes*, Paris, PUF, 2019.

¹²⁰ M. SZUBA, *Gouverner dans un monde fini*, op. cit. p. 101.

Conclusion

Les conséquences temporelles de l'anthropocène sont donc considérables, les horizons d'attente sont dédoublés entre ceux de l'habitude et de la prévisibilité, et ce en raison d'une disjonction antérieure entre ceux de l'humain et de la Terre. Ce dédoublement est globalement connu, mais pourtant, il n'est pas intégré, le cadre social de nos pratiques reste alors stable, face à un cadre écologique en mutation, cet écart s'éclaire dans une réflexion à l'aide du concept d'hystérésis, et révèle une temporalisation dysfonctionnelle qui reflète cette dissonance entre cadre de la pratique et cadre social. Cet écart souligne alors l'importance de prendre acte de l'apparition de limites temporelles, c'est là un trait caractéristique de l'anthropocène, la finitude temporelle. Cette finitude ne doit alors pas nous désespérer mais bien nous mobiliser à l'action, nous inciter à faire des choix existentiels cohérents avec les conditions actuelles, et ainsi penser des pratiques cohérentes pour vivre avec l'anthropocène.

Conclusion du chapitre 1

Nous avons donc choisi ici comme angle d'analyse de l'anthropocène une perspective temporelle, qui se justifie par les multiples enjeux temporels que la notion recouvre et suscite, et qui explique et découle de la situation qu'elle signifie.

Si le terme suscite de nombreux débats, il mérite toutefois d'être étudié pour lui-même, d'une part une approche étymologique permet de justifier l'usage de la racine grecque *anthropos*, en visant justement à réinscrire « l'homme » en rupture avec son environnement qui a fait l'anthropocène dans une identité terrienne, les pieds sur terre, a contrario d'une posture démiurgique, céleste, et désengagée des contingences du vivant. Par ailleurs, le succès du terme révèle qu'il dit bel et bien quelque chose de l'expérience sociale et individuelle contemporaine, il s'agit alors de prendre en considération ce qu'il recouvre et dit de notre contemporanéité.

Nous en sécurisons alors un usage : l'anthropocène s'entend comme un moment de l'histoire de la Terre où les pratiques humaines en font le temps en bouleversant son fonctionnement, ce qui le caractérise est le bouleversement des rythmes et temporalités, humains et autres-qu'humains, biotiques et abiotiques, et l'apparition de limites temporelles.

L'anthropocène recèle un paradoxe temporel puisqu'il s'agit de définir le présent comme le passé d'un futur pour lui permettre d'advenir, mais c'est surtout une collision entre différentes échelles de temps aux rythmes distincts, entre les temps de l'histoire de la Terre, de la vie, et de l'humain. L'anthropocène est le résultat d'une disjonction entre les rythmes du vivant et les temporalités humaines, de l'aliénation des premiers par les secondes qui s'illustre, par l'exemple, par le « jour du dépassement » et par les traitements photopériodiques des animaux d'élevage.

Si d'une part l'anthropocène résulte de disjonctions temporelles, il a d'autre part des conséquences temporelles, il induit un dédoublement des horizons d'attente, et une

temporalisation dysfonctionnelles par un effet d'hystérésis sociétale qui empêche alors d'ajuster le cadre social des pratiques au cadre écologique. Cet effet est des plus délétère, empêchant de prendre acte des limites temporelles qui découlent des limites environnementales générées par nos pratiques, et qui devraient nous mobiliser à l'action.

Si les analyses scientifiques de la situation écologiques de l'anthropocène nous permettent d'avoir des données matérielles et spatiales sur les mutations en cours, il nous semble nécessaire de mener des investigations philosophiques nous permettant de conceptualiser et réfléchir les enjeux existentiels et temporels de l'anthropocène.

Les pratiques anthropiques ont donc eu pour conséquences de modifier les rythmes du système terre, et de mener à l'apparition de limites, matérielles, mais surtout temporelles. Si l'homme fait maintenant le temps de la Terre il semble alors nécessaire de s'interroger sur la manière dont il « fait » le temps, comment son rapport temporalisé à son expérience et au monde qui l'environne se structure et s'agence, comment il s'élabore socialement, afin de mieux en comprendre ses mécanismes et d'en distinguer les aspects effectivement structurants de ceux aliénants, et d'alors pouvoir réfléchir à des praxis libératrices. Nous allons donc nous attacher à conduire une critique sociale du temps.

Chapitre 2 : Temps social

Introduction

Si l'homme fait le temps de la Terre il semble nécessaire de s'interroger sur la manière dont l'homme fait le temps, comment son rapport temporalisé à lui-même, aux autres – humains et autres-qu'humains – et au monde, se structure et s'agence, comment il se l'approprie par la mesure pour finalement le construire.

Le temps tel que nous le concevons aujourd'hui, les modalités temporelles qui structurent et cadrent notre expérience, sont le produit d'une histoire singulière, d'une forme civilisationnelle particulière, située dans une aire géographique et culturelle circonscrite. La conception monochrome du temps, où il est conçu de façon abstraite et linéaire, vide, infini et orienté par une flèche du progrès, n'est pas une représentation communément partagée dans l'histoire de l'humanité, elle est le produit et le soubassement d'une certaine idéologie, structurée et structurante d'une forme sociale, qui, visant à l'universalité, a invisibilisé sa production, l'a naturalisée, et l'a propagée, notamment par la colonisation, autant que faire se peut.

Le temps, tel que l'humain se le représente, est donc à saisir dans son historicité pour comprendre les mécanismes sous-jacents à son expérience.

Le temps a d'abord été une construction mythique, puis religieuse, avant d'être scientifique et finalement économique. C'est un outil puissant pour le pouvoir, et il a changé de mains au fil des changements d'institution dominante et d'idéologie des époques, et son usage a ainsi évolué. Ce n'est qu'assez récemment que les sciences humaines et sociales se sont saisies de son étude, notamment en sociologie et anthropologie, et on a ainsi révélé et souligné les enjeux de la construction sociale du temps, conceptualisant ainsi un « temps social ». Nous nous intéresserons donc dans un premier temps à l'évolution de cette notion de temps social. Nous tenterons ainsi

d'en faire une brève généalogie dans la seconde partie, dans l'objectif de participer à l'élaboration d'une critique sociale du temps.

1. Le temps social : évolution de la notion en sciences humaines

Le temps social est défini par Thomas Hirsch – historien des sciences sociales – comme « un ensemble de représentations collectives propre à telle société ou à tel groupe social, qui informent le rapport au temps des individus. »¹²¹. Cette définition préliminaire mérite d'être approfondie dans le cadre de nos analyses. La dimension sociale du temps est double, d'une part il en est constitutif en terme d'espace attentionnel partagé – c'est par un temps partagé, une présence commune dans le temps, qu'il y a un espace social –, et d'autre part, il est constitué comme mode de régulation collectif des pratiques par des représentations partagées instituées. Le temps est ainsi la trame du tissu social, et le maillage temporel est le référentiel commun – comme ensemble de points fixes établis par rapport à un repère – qui permet la coordination et la synchronisation des activités individuelles et collectives, c'est la norme fondamentalement structurante et cohésive d'un groupe social. La mise en récit du temps est la matrice de socialité qui permet de définir et d'ordonner les représentations communes à un groupe social, elle détermine les structure temporelles qui donnent sens et ordre aux pratiques, mettant en récit une origine, un sens – signification & orientation –, et une fin. Le temps est alors un liant social, permettant une mise en ordre et une prise de repères dans l'expérience humaine.

Le temps, qui cadre notre expérience *du temps*, alors entendu comme un référentiel commun de synchronisation des pratiques, et est avant tout un ensemble de relations socialement instituées au temps prenant corps dans des représentations. C'est donc un rapport construit, un cadrage social – dont la forme exemplaire est le calendrier. Ce cadrage et cette définition sociale du temps est relativement peu étudiée pour lui-même, la question apparaît en sociologie au tournant du XXe siècle, dans les travaux d'Henri Hubert en 1900-1901 sur les rythmes de la vie

¹²¹ T. HIRSCH, *Le temps des sociétés: d'Emile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Éditions EHESS, 2016. p. 12.

religieuse, précurseur des analyses durkheimiennes du temps comme représentation collective dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912. Le temps n'est alors plus seulement conçu comme celui des mouvements du cosmos, de la science, ou de la conscience, comme précédemment, mais il est analysé comme une production complexe de la vie sociale. Considérer le temps comme une production sociale et le produit des interactions et de leurs modalités relativise le temps « objectif », le temps scientifique naturalisé, qui peut alors être envisagé comme une certaine conception sociale du temps.

Il y a une pluralité des conceptions sociales du temps, toutefois, sous cet ensemble multiple des temps sociaux – intra et inter sociétal- se trouve une unité dans le fait même de la structuration temporelle des sociétés. Le temps social est ainsi un invariant, qui s'actualise sous différentes formes suivant les différentes sociétés ou groupes sociaux.

Le temps social a ainsi toujours pour rôle d'ordonner les pratiques des acteurs, et de rendre possible une mise en commun des expériences individuelles, de remplir alors une fonction cohésive, renforcée par des rites, pratiques réglées et régulatrices à caractère symbolique, marqueurs des moments particuliers de partage collectif d'une expérience commune. Le temps social prend forme dans un récit, explicite ou implicite, dans lequel se déploie une conception de son origine et de son terme, de son *telos* et de son « bon » usage.

Il a ainsi une dimension normative non négligeable. Se joue par lui un triple rapport de domination, à l'intérieur de la société, entre les individus, mais aussi en l'individu lui-même, et finalement dans le rapport de cette société à son environnement. D'une part c'est un facteur de mise en ordre du social, il régule les pratiques et l'attention – dans sa disponibilité et son orientation-, au cœur de la société et de l'individu et d'autre part c'est une modalité de subordination des rythmes de la « nature » à des temporalités humaines.

Nous allons maintenant aborder l'histoire de la notion de temps social dans les sciences sociales.

1.1 Début de sa théorisation en sociologie

La notion de temps social est donc apparue dans les sciences sociales – sociologie, ethnologie et anthropologie – au début du XXe siècle. Progressivement étudiée pour elle-même elle va se diffracter dans les approches des différents auteurs, s’enrichissant alors d’apports conceptuels en éclairant ses multiples aspects.

C’est donc dans le champ socio-anthropologique que s’esquisse l’analyse de ce qui ce conceptualisera par la suite comme le temps social.

1.1.1. Henri Hubert et le temps sacré

Henri Hubert, sociologue spécialiste en religion comparée et archéologue, est le pionnier de la réflexion sur le temps social. Dans son *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*¹²² paru en 1904, il s’interroge sur le temps particulier de la magie et de la religion, sur le temps propre au sacré, qui s’articule dans deux dimensions distinctes pourtant liées, celle du temps du rite – ancrée dans des pratiques sociales cycliques – et celle du temps des événements du mythe – qu’il caractérise par le fait d’être « hors temps, ou ce qui revient au même, dans l’étendue totale du temps »¹²³. Il s’interroge donc sur les modalités d’insertion de ce temps hors temps dans le temps de l’activité collective. Il s’intéresse alors au calendrier, comme un outil de mise en forme d’un temps *qualitatif* et non quantitatif, puisque s’y joue, dans l’ordre de périodicité des rites, le rythmes spécifique du temps magico-religieux, dans homogénéisation entre le temps du rite et le temps du mythe. Les deux séries temporelles s’associe dans ce temps qualitatif, le sacré se substantialise en s’objectivant dans les parties symétriques que sont les dates critiques,

¹²² H. HUBERT, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Annales de l’École pratique des hautes études*, vol. 18, n° 14, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1904, p. 1-39.

¹²³ *Ibid.* p. 3.

des moments ou périodes de temps qui sont sacrées, le sacré est ainsi mis dans le temps par convention de dates¹²⁴.

Il relève que « la division du temps comporterait un maximum de convention et un minimum d'expérience »¹²⁵, que « la représentation du temps est essentiellement rythmique » et que « le rythme est le signe de l'activité collective »¹²⁶. Le temps de l'activité collective, qui se formalise notamment sous la forme du calendrier – sous contrôle de l'autorité sociale-, ne repose alors pas tant sur les périodicités naturelles mais qu'il est institué socialement. Le temps est alors conçu comme une structure symbolique réglant l'activité collective.

Son étude de l'articulation entre temps du mythe et temps des pratiques collectives, souligne que le temps social peut s'ancrer dans des pratiques magico-religieuses, il est qualitatif plus que quantitatif, et que les différentes qualités du temps sont définies par leur mise en récit mythique, il a donc une dimension sacrée et rituelle, mais surtout, il fait apparaître que le temps est institué, dans et par la nécessité de distinguer des temps profanes de temps sacrés, donnant alors présence au temps mythiques. Nous avons donc dans les travaux d'Henri Hubert une esquisse du temps social qui va être développée dans *Les formes de la vie religieuse* de Durkheim.

1.1.2 Durkheim et les rythmes collectifs

Durkheim dans son ouvrage de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹²⁷, prolonge et approfondit les travaux d'Hubert sur les formes de la vie religieuse. Il va faire ainsi de la religion la matrice des faits sociaux, et en étudiant ses formes les plus primitives, il veut voir comment elles sont composées, afin de saisir la complexification des formes et faits sociaux. Il s'attache alors, dans une démarche généalogique et génétique, à faire l'histoire concrète de l'abstraction et

¹²⁴ *Ibid.* p. 36.

¹²⁵ *Ibid.* p. 27.

¹²⁶ *Ibid.* p. 29.

¹²⁷ É. DURKHEIM et M. p. MAFFESOLI, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, France, CNRS éditions, 2008.

avance une thèse subversive, celle que toute pensée logique trouve son origine dans la pensée religieuse, en tant qu'elle est la matrice de la vie sociale, et que la source de la vie logique est dans la vie sociale. De même toutes nos catégories de pensée trouverait leurs sources dans la pensée religieuse, qui serait le système le plus fondamental.

Il s'interroge donc sur la manière dont la vie sociale prend part à la formation de concept¹²⁸, il avance alors qu'un concept est commun avec les autres hommes – ou peut leur être exprimé- il est « une représentation essentiellement impersonnelle et c'est par lui que les intelligences humaines communiquent », et « s'il est commun à tous c'est qu'il est l'œuvre de la communauté »¹²⁹. Les concepts sont donc des représentations collectives, qui « correspondent à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience »¹³⁰. La société est ainsi conçue comme l'être collectif surplombant et informant l'expérience individuelle, il affirme d'ailleurs dans les dernières phrases de sa conclusion que ce qui dans l'individu dépasse l'individu vient d'une réalité supra individuelle donnée dans l'expérience qu'est la société, ce qui a alors le mérite de justifier la nécessité de science sociologique qu'il s'attache à construire et dont il tente d'établir la pertinence.

Il fait découler de l'analyse du concept comme une représentation collective, que « la raison impersonnelle n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective »¹³¹, et que « penser conceptuellement c'est subsumer le variable sous le permanent, l'individuel sous le social »¹³². Mais, et c'est là que nous allons revenir au temps social, les concepts ne sont pas des faits sociaux uniquement parce qu'ils viennent de la société, ils expriment des choses sociales, leur contenu est social. Leur dimension sociale est ainsi double. Et Durkheim mobilise entre autre le temps pour illustrer son propos, « c'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de

¹²⁸ *Ibid.* p. 605.

¹²⁹ *Ibid.* p. 608.

¹³⁰ *Ibid.* p. 609.

¹³¹ *Ibid.* p. 623.

¹³² *Ibid.* p. 614.

temps »¹³³, et s'il est rattaché à des phénomènes matériels « c'est parce que des signes objectifs sont nécessaires pour rendre sensible cette organisation essentiellement sociale »¹³⁴. Le temps est donc une représentation collective qui trouve sa source dans les rythmes collectifs, il est ainsi doublement social, dans sa forme et son contenu.

Le temps socialement institué, organisée autour des rites religieux et permettant de faire la distinction entre temps profane et temps sacré, permet également de fixer des temps collectifs où le rassemblement des individus pour les rites ravivent le lien social. La périodicité du calendrier religieux est donc le reflet du rythme auquel la société a besoin de se rassembler pour renouveler sa force structurante chez les individus. Ainsi « le rythme auquel obéit la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale et il en résulte. »¹³⁵. Le temps social permet de fixer le temps de rénovation collective de la société et du lien social qui la sous-tend. Le temps social a alors une fonction cohésive, tant par l'ordonnance du temps collectif que par la revivification du lien social dans les intervalles qu'il reflète et qui s'actent dans les rites.

Et ce n'est pas là sa seule expression en tant que force de cohésion : le temps social, informe et régule les expériences temporelles individuelles : « le rythme de la vie collective domine et embrasse les rythmes variés de toutes les vies élémentaires dont il résulte ; par suite, le temps qui l'exprime domine et embrasse toutes les durées particulières. C'est le temps total. »¹³⁶. Cet temps total, en englobant toutes les expériences temporelles individuelles, les homogénéise et en assure la cohérence et la liaison.

« Ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale. »¹³⁷

¹³³ *Ibid.* p. 615.

¹³⁴ *Ibid.* p. 618.

¹³⁵ *Ibid.* p. 501.

¹³⁶ *Ibid.* p. 618.

¹³⁷ *Ibid.* p. 49.

Le temps est un produit de la vie sociale dans sa forme et son contenu, il est structuré par ses rythmes, les représentations temporelles sont le fruit des institutions. Par les pratiques rituelles qui donnent concrétude ses périodicités, il renouvelle le lien social, assurant ainsi la cohésion de la société. Il soutient ainsi l'ordre social tout en étant le fruit. Le temps social est ainsi conçu comme un ensemble de représentations collectives, qui s'incarnent dans des pratiques – rituelles- ayant une dimension cohésive et normative.

1.1.3 Norbert Elias et le temps social

Le sociologue allemand, prolonge les réflexions engagées par l'école durkheimienne autour de la dimension sociale du temps, et avance, dans son ouvrage *Du temps*¹³⁸ – rédigé entre 1974 et 1984, publié en français en 1986 –, que toutes les formes de temps relèvent du temps social, l'individu n'ayant pas « la capacité de forger à lui tout seul le concept de temps », il est fondamentalement social¹³⁹. La question générale de l'ouvrage est alors celle du but dans lequel les humains ont besoin de déterminer le temps¹⁴⁰. Le temps est alors considéré comme un instrument d'orientation – dans l'univers social et le flux du devenir- reposant sur des symboles et un mode de régulation de l'existence.

Le temps repose sur la comparaison de processus : une séquence récurrente est prise comme unité de référence et moyen de comparaison pour établir les rapports de mesure ou de situation chronologique d'une autre séquence. Le temps est donc une synthèse entre différents processus, sur une mise en relation des positions des observateurs et des mouvements naturels. Celle-ci ne peut être saisie dans une représentation dualiste puisqu'elle renvoie à l'inscription de l'homme dans un ensemble plus grand : « Ce ne sont pas « l'homme et la nature », au sens de deux données séparées, qui constituent la représentation cardinale requise pour comprendre le

¹³⁸ N. ELIAS et M. HULIN, *Du temps*, Paris, Pluriel, 1996.

¹³⁹ *Ibid.* p. 16.

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 15.

« temps », mais bien « les hommes au sein de la nature »¹⁴¹. Le temps est un symbole des systèmes de mise en relation entre l'individu, la société et la nature.

Il reflète ainsi l'imbrication et l'interdépendance de ces différentes sphères¹⁴², c'est pourquoi lorsqu'elles sont conçues comme distinctes il peut apparaître comme mystérieux ou être réifié. Pour Elias le temps ne devrait pas être substantivé, mais être un verbe, les humains « temporent »¹⁴³, mais il n'y a pas de « temps » qui existerait indépendamment de cette action de « temporer », mais un « mythe du temps réifié » qui repose sur un fétichisme verbal.¹⁴⁴ Ce fétichisme verbal reflète la perte de vue de sa dimension relationnelle, tant en tant que construction sociale qu'en tant que mise en relations des processus humains et naturels. La distanciation entraîne un oubli de l'imbrication des différentes sphères individuelle, sociale et naturelle, et il n'en reste que les symboles qui s'autonomisent.

Le caractère symbolique du temps disparaît en raison de son très haut degré d'adéquation à la réalité¹⁴⁵, il devient alors difficile de discriminer ce qui relève d'une représentation symbolique ou d'un paramètre du réel. Toutefois il apparaît lorsque l'on considère le temps dans son historicité que son expérience dépend du développement social de la mesure du temps¹⁴⁶. L'élaboration progressive d'une grille de régulateurs temporels de plus en plus adéquate avec la réalité expérimentée par les individus a entraîné la réification de la notion de temps, tout en autonomisant l'expérience du temps des individus des régulateurs temporels naturels par le développement de symboles et d'instruments de mesures humains. L'individu dans les sociétés contemporaine se réfère essentiellement à des signes humains pour définir sa position et son orientation dans le temps, ce ne sont ni les lunaisons ni les mouvements solaires qui lui donnent

¹⁴¹ *Ibid.* p. 15.

¹⁴² *Ibid.* p. 21.

¹⁴³ *Ibid.* p. 49.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 50.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 28.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 47.

des repères mais le calendrier et l'horloge, ajustés sur une base régulière – années bissextiles et changement d'heure d'été et hiver.

L'expérience temporelle s'est ainsi extraite des rythmes naturels au fil de son élaboration sociale. Cette dimension sociale a une fonction régulatrice, elle permet de s'orienter et de synchroniser les activités, mais aussi de réguler conduites et sensibilités individuelles.¹⁴⁷ Le temps est le symbole d'une institution sociale hautement contraignante¹⁴⁸. Une autorité centrale – religieuse, étatique, économique – construit un réseau de représentations temporelles qui est le cadre de référence des activités humaines afin de les réguler¹⁴⁹. Et cette régulation est individualisée par une autodiscipline, le temps est une contrainte extérieure, qui, sous la forme d'habitus sociaux¹⁵⁰, s'intègre dans la personnalité par l'incorporation d'un savoir social.

Le temps est donc un ensemble de normes, intégrées individuellement dans une autodiscipline, la contrainte « exerce une pression relativement discrète, mesurée, uniforme et dépourvue de violence ; mais qui n'en est pas moins omniprésente et à laquelle on ne peut échapper »¹⁵¹. Le temps est d'abord la normativité temporelle. Cette dimension normative reposant sur une autodiscipline intégrée dans l'habitus social de l'individu elle est invisibilisée et naturalisée.

Le réseau de mise en relations de processus naturels, sociaux, et individuels qui est à l'origine de la notion de temps et sa symbolisation s'est progressivement extrait de la perception de régularités naturelles pour s'ancrer dans des instruments de mesure régulant la vie sociale et individuelle. La normativité temporelle s'est ainsi abstraite des rythmes naturels pour reposer sur des conventions sociales instituées par l'autorité centrale et s'individualisant dans une autodiscipline discrète mais hautement contraignante.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 40.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 16.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 62.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 17, l'habitus est une notion travaillée par Pierre Bourdieu mais qui apparaît auparavant chez Elias.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 28.

1.1.4 Pierre Bourdieu et l'*habitus*

Le sociologue français Pierre Bourdieu, thématise la notion d'*habitus* et enrichit ainsi la compréhension de l'autodiscipline temporelle. Il s'interroge plus spécifiquement sur les liens entre l'expérience temporelle et la pratique. Il conçoit lui aussi le temps comme l'action de la temporalisation, contre une objectivation de la notion qui elle, repose sur une temporalité particulière, celle de la *scholè*, le temps de l'étude, un temps dégagé des nécessités pratiques de l'existence. L'élaboration de savoirs dans cette temporalité et cette position abstraite aboutit à une vision intellectualiste – ou scolastique – du monde, qui, désengagée de la pratique, fait perdre de vue l'expérience temporelle. Si l'on considère le point de vue d'un agent agissant, le temps est une temporalisation, il est *dans* la pratique : « la pratique n'est pas *dans* le temps mais elle *fait* le temps »¹⁵².

La pratique *fait* le temps dans la mesure où l'expérience temporelle s'actualise dans une relation au présent directement perçu, à ce à quoi l'on est présent. Et dans ce présent vécu par l'agent pratique sont présents passé et à venir par l'incorporation de schèmes d'action, l'*habitus*. S'appuyant sur les analyses husserliennes d'une phénoménologie du temps et notamment sur le concept de protention Bourdieu distingue le projet, vision d'un futur, de l'à venir, qui est une visée pré-réflexive et se livre comme quasi présent dans le visible¹⁵³. Cet à venir, qui se donne à voir dans le présent, est perçu et décodé par l'agent, qui est doté d'un « sens du jeu », d'une capacité à se placer et agir cohérente avec la situation pratique. Ce sens du jeu est l'effet de l'*habitus* – concept méthodologique qui rend compte d'un système de dispositions durables, fruit d'une régularité dans les pratiques et qui permet en retour un ajustement pratique – : « ainsi l'expérience du temps s'engendre dans la relation entre l'*habitus* et le monde social, entre les

¹⁵² p. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.* p. 299.

¹⁵³ *Ibid.* p. 300.

dispositions à être et à faire et les régularités d'un cosmos naturel ou social (ou d'un champ) »¹⁵⁴. Le temps est immanent à la pratique dans la mesure où il est relationnel, il apparaît dans la rencontre entre un agent et son environnement naturel et social et le sens de cette rencontre repose sur l'habitus de l'agent.

L'habitus est donc un concept central pour penser la temporalisation pratique, il est une pré-catégorisation pratique, un schème d'habitudes issu de l'expérience des régularités de l'existence et du monde social, qui entraîne donc un renforcement circulaire – structure structurée et structure structurante, il reproduit un certain ordre du sens par sa durabilité. Il est issu de l'expérience pratique et permet de s'ajuster à ce qui se passe : « l'habitus est cette présence du passé au présent qui rend possible la présence au présent de l'à venir »¹⁵⁵, c'est une matrice de dispositions qui permet l'adéquation et l'adaptation à ce qui est vécu. Ces dispositions sont incorporées, elles ne relèvent pas de la réflexivité mais du corps. Ce sont des valeurs et normes faites corps. L'expérience temporelle est alors incarnée et non plus intellectualisée. C'est dans les corps que la normativité sociale, notamment temporelle, est individuellement vécue.

L'habitus permet un ajustement pratique mais aussi une position subjective de l'agent en établissant ses chances et ses espérances, définissant ses possibilités d'action en fonction de sa place dans l'espace social. L'expérience temporelle engage la normativité sociale, et recouvre des enjeux de pouvoir et de domination. Le rapport au temps, présent, passé ou futur repose sur la position dans l'espace social : les plus privilégiés ont accès à l'avenir, alors que les plus aliénés sont condamnés à vivre dans un temps vide ou saturé et orienté par les autres¹⁵⁶. Le monde social fournit une raison d'être¹⁵⁷, il légitime l'existence de l'agent, et sa valeur s'indexe sur la valeur de son temps, plus l'agent sera privilégié et aura du pouvoir, plus son temps aura de la valeur, sera

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 301.

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 304.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 340.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 345.

rempli de pratiques reflétant une importance dans le monde social, et donc sera rare, à l'inverse, moins l'agent sera privilégié, moins il aura de pouvoir et plus son temps sera vide de pratiques le situant de façon valorisante dans le monde social, plus il subira les temps des autres.

Le temps social, dans sa normativité et sa différenciation en fonction des situations des agents est donc le lieu de dominations et d'enjeux de pouvoir. Considérer le temps comme une donnée externe cache ces liens entre temps et pouvoir. L'intellectualisation du temps, le faisant reposer sur ses formalisations mathématiques et physiques, le naturalise, le déshistoricise et le surtout, le désocialise¹⁵⁸, invisibilisant ainsi les relations de pouvoir qui s'y nouent. Au contraire, en revenant au point de vue de l'agent agissant, dans ces modalités de temporalisation dans la pratique, on peut observer la normativité incorporée à l'œuvre.

1.2 Une perspective philosophique : l'approche de Paul Ricoeur

Le philosophe français Paul Ricoeur réfléchit à la question du temps dans son ouvrage *Temps et récit*, et, comme l'indique de manière transparente le titre, il s'interroge sur les liens entre temps et récit. Son hypothèse de base est alors « qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. Ou, pour le dire autrement : *que le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'expérience temporelle.* »¹⁵⁹.

Le temps s'envisage alors sous deux perspectives distinctes, celui du temps cosmologique – le mouvement des astres – et le temps phénoménologique – l'expérience du temps par la conscience –, comment se fait alors le lien entre ces deux facettes de l'expérience temporelle ? Par

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 322.

¹⁵⁹ P. RICŒUR, *Temps et récit. 1*, Paris, Seuil, 1983. p. 85.

le *temps raconté*¹⁶⁰. Ce temps raconté est un *tiers-temps*¹⁶¹ qui se caractérise par la construction de connecteurs -exemplairement les calendriers - qui font la médiation entre le temps vécu et le temps cosmique, en mettant en relations deux séries d'événements. Cette constitution d'un temps calendaire est universelle, Paul Ricoeur reprend les propos du linguiste Emile Benveniste sur *Le langage et l'expérience humaine* où il avance que c'est là « une condition nécessaire de la vie des sociétés et de la vie des individus en société. »¹⁶². Le temps calendaire, qui s'ouvre dans un événement fondateur (naissance ou avènement d'un personnage spirituel ou politique) qui est son *moment axial*¹⁶³, est considéré comme distinct du temps cosmique comme du temps psychologique et il permet ainsi de les réunir, contribuant alors à réinscrire le temps raconté dans le temps du monde¹⁶⁴. Le temps raconté est une médiation entre temps phénoménologique et temps cosmologique, un *singulier collectif* qui fait le lien entre le temps vécu par les individus d'une société et le temps du monde. Ce temps qui est un singulier collectif s'organise et opère par un récit commun.

Cette dimension narrative du temps amène Ricoeur à mobiliser le concept d'identité narrative pour penser les communautés, c'est ainsi par le récit qu'elles se donnent du passé et du futur qu'elles refigurent le temps et constituent une identité communautaire. L'identité narrative s'entend comme une « catégorie de la pratique » : « Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? »¹⁶⁵, c'est une identité dynamique, qui se refigure dans et par un tissu d'histoires racontées, elle inclut ainsi le changement, dans la cohérence d'un récit, et « ne cesse de se faire et se défaire »¹⁶⁶. Le récit qui constitue l'identité narrative communautaire croise histoire et fiction, il structure tant l'horizon

¹⁶⁰ P. RICŒUR, *Temps et récit. 3: Le [temps raconté]*, Paris, Seuil, 1985. « le temps raconté est comme un pont jeté par-dessus la brèche que la spéculation ne cesse de creuser entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique. » p. 352.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 147.

¹⁶² *Ibid.* p. 157.

¹⁶³ *Ibid.* p. 157.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 160.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 355.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 358.

d'attente – l'avenir – que l'espace d'expérience – le passé –, pour reprendre les termes de R.Koselleck, mobilisés par Ricoeur dans sa réflexion et que nous avons déjà abordés.

Toutefois, il s'avère que ce récit, *gardien du temps*¹⁶⁷, est mis à mal, en effet « le présent lui-même se trouve écartelé entre deux fuites, celle d'un passé dépassé et celle d'un ultime qui ne suscite aucun pénultième assignable. Le présent ainsi scindé en lui-même se réfléchit en « crise », ce qui est [...] une des significations majeures de notre présent »¹⁶⁸. Ricoeur avance ensuite en s'appuyant sur Nietzsche que ce qui permet de sortir de cet état de crise est la « force du présent », soit « la force de refigurer le temps »¹⁶⁹ : « le présent est – ou du moins peut devenir – la force inaugurale d'une histoire à faire »¹⁷⁰.

Ces considérations ne peuvent que résonner avec les thématiques que nous évoquions dans le chapitre précédent sur ce que chercherait à signifier l'anthropocène : un nouveau récit des relations de l'humain au monde en émergence, questionnant nos manières de faire le temps. L'anthropocène serait alors une tentative de faire surgir de nouvelles histoires de la terre, de l'humain, du vivant, et ce à la lumière des limites suscitées par nos pratiques. Et si « l'humanité devient le sujet d'elle-même en se disant »¹⁷¹, c'est peut-être dans cette direction que pointe la notion d'anthropocène, celle d'une humanité qui cherche à se dire, à faire émerger un nouveau sujet collectif, un nouveau récit, et ainsi, une reconfiguration du temps.

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 349.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 308.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 344.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 345.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 307.

Conclusion

Le temps social est donc un concept apparu au début du siècle qui exprime la structuration sociale de notre expérience du temps, comme le reflet du rythme propre de la vie sociale. C'est un référentiel commun qui s'articule dans un récit, donne lieu à des représentations et s'acte dans des pratiques rituelles, assurant ainsi la cohésion de la société. C'est un ensemble de représentations, pratiques et usages qui oriente, synchronise et informe les expériences temporelles individuelles.

Il est essentiellement relationnel – il repose sur la mise en relations de processus, s'actualise dans des relations, synchronise et exprime le rythme des relations sociales-, et engage donc des dynamiques de domination et une dimension normative qui s'expriment dans le rapport de l'individu à lui-même par une auto-discipline incorporée, aux autres par des enjeux de valeurs des temps de chacun, et au monde dans l'imposition d'un temps humain.

C'est une institution instituante au fort pouvoir normatif invisibilisée par sa mise en récit scientifique et par sa haute adéquation à la réalité. La structure symbolique qu'est le temps s'est ainsi progressivement autonomisée, sa dimension mythique et sacrée s'est rationalisée, et, abstraite des contextes relationnels dans lesquels elle émerge, sa dimension normative est invisibilisée. Participe également de son invisibilisation l'incorporation de la norme temporelle, faite corps, elle disparaît dans le réseau des habitudes pensées comme naturelles.

L'importance essentielle de la structuration sociale du temps et de ses normes, invisibilisées, incorporées et naturalisées, dans nos expériences sociales et individuelles, rendent nécessaires d'en faire une critique sociale, afin de pouvoir mettre en avant ses mécanismes aliénants, et d'ouvrir des pistes de réflexion vers des pratiques libératrices, mais aussi, en prenant en considération la situation contemporaine de l'anthropocène, des pratiques cohérentes avec le vivant, et les limites que notre exploitation de celui-ci à fait apparaître.

Nous engagerons donc dans la seconde partie de ce chapitre une généalogie du temps social, visant à mettre en lumière les points névralgiques de la constitution d'un temps social, l'évolution de l'institution temporelle et les modifications des rapports aux rythmes du vivant qu'elle dénote, ainsi que les modifications des représentations et pratiques temporelles qui en découlent. Dans un second temps nous établirons quelques points de diagnostic de la souffrance temporelle contemporaine.

2. Critique sociale du temps

Nous tenterons donc ici de mener une critique sociale du temps, et ce sous deux aspects, d'une part nous mènerons une enquête généalogique sur la constitution du temps social, et d'autre part en considérant les rapports au temps contemporains.

Le premier temps, consacré à la généalogie du temps social, s'arrêtera sur des moments clés de l'histoire du temps, la seconde quant à elle considérera les mécanismes de l'accélération et de l'urgence, ainsi que le temps singulier que notre société a expérimenté au début de la pandémie de la Covid-19, ainsi que les dynamiques de capitalisation de l'attention.

L'enjeu est donc ici de mettre en lumière l'apparition et le développement des mécanismes d'aliénation temporelle. Ce qui n'est pas sans une dimension éthique, puisque comme le souligne le sociologue allemand Hartmut Rosa :

« La question de la vie que nous voudrions mener revient exactement à poser celle *de la manière dont nous voulons passer notre temps*, mais les qualités de « notre » temps, ses horizons et ses structures, ses rythmes, ne sont pas sous notre contrôle, ou seulement dans une faible mesure. Les structures temporelles ont une nature collective et un caractère social ; elles se dressent face à l'individu dans leur robuste facticité. »¹⁷²

Il importe donc d'exhiber cette facticité de la norme temporelle, d'en fragiliser les représentations, pratiques et usages admis comme naturels, afin d'ouvrir une marge de jeu libératrice pour les individus et le collectif, qui pourraient alors se réapproprier le récit du temps, pour le renouveler d'une manière cohérente avec les conditions de vie dans l'anthropocène, soit, en cohérence avec un principe normatif temporel ancré dans le vivant.

¹⁷² H. ROSA et D. RENAULT, *Accélération: une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010. p. 11.

Si une critique sociale du temps est une invite des travaux du sociologue allemand Hartmut Rosa, qui a fort judicieusement souligné qu'il s'agissait là du point de jonction entre l'acteur et le système¹⁷³, ce dernier ne mène en définitive qu'une analyse de la notion d'accélération et considère ses effets avec une perspective historique arrêtée à la modernité. Toutefois la notion d'anthropocène invite à envisager une focale théorique plus vaste, pensant alors la structuration temporelle des sociétés et groupes humains non plus à hauteur de modernité, mais d'histoire de l'humanité, envisageant ainsi de mobiliser des éléments invitant à une histoire profonde du temps¹⁷⁴. Cette démarche généalogique a alors pour objectif de dénaturer de façon plus radicale les rapports au temps et d'ainsi le dé-essentialiser, en révélant son caractère construit, évoluant avec la société, soulignant par là même sa facticité mais aussi son utilité.

2.1 Généalogie du temps social : quelques points clés

Le parcours généalogique que nous nous proposons d'effectuer considèrera donc une histoire profonde du temps, toutefois, ne pouvant être exhaustif dans le cadre de ce travail, il s'arrêtera sur des points de bascule dans les pratiques et représentations et effectuera des bonds dans l'histoire. Ces points de rupture ne sont pas évidemment des instants ponctuels, mais bien des processus, qui, sur un temps long, entraînent une modification des modes de temporalisation.

2.1.1 Histoire profonde : feu et domestication

Les premiers éléments marquants tant dans l'histoire de l'humanité que dans celle du temps sont comme nous allons le voir : la domestication du feu et la naissance de l'agriculture. L'hypothèse de l'anthropocène précoce – ou hypothèse Ruddiman- avance que l'anthropocène

¹⁷³ *Ibid.* p. 17.

¹⁷⁴ L'histoire profonde, ou Deep History renvoie à une démarche visant à étudier l'histoire antérieure à l'écriture. P. COHEN, « 'Deep History' Takes Humanity Back to Its Origins », *The New York Times*, 26 septembre 2011 ; A. SHRYOCK, D. L. SMAIL et T. K. EARLE, *Deep history: the architecture of past and present*, Berkeley, University of California Press, 2011.

commence avec l'agriculture, puisque c'est là le début de la modification anthropique de l'environnement¹⁷⁵. Cette proposition d'un paléo-anthropocène fait débat mais semble pertinente comme nous allons le voir dans son articulation avec une réflexion sur le temps social puisque ce sont là les premiers points de ruptures d'avec les rythmes du vivant.

2.1.1.1 La domestication du feu

La domestication du feu correspond à un ensemble de changements majeurs, dans l'évolution de l'homme, biologiquement et cognitivement, mais aussi dans son rapport à son environnement, et aux rythmes astronomiques.

La définition d'une date de début de l'anthropocène est un enjeu scientifique et théorique majeur suscitant à l'heure actuelle un vif débat. L'anthropologue anarchiste J.C. Scott, dans son dernier livre *Homo Domesticus : une histoire profonde des premiers états*, développe l'idée d'un anthropocène faible, en partant d'une définition de l'anthropocène entendu comme un « saut qualitatif et quantitatif de notre impact sur l'environnement »¹⁷⁶ ou paléo-anthropocène, qui commencerait avec la domestication du feu¹⁷⁷, aux alentours de 400 000 ans avant notre ère.

Identifier la domestication du feu comme point de basculement d'entrée dans l'anthropocène semble être pertinent puisqu'il s'agit là d'une révolution technologique majeure, le déclencheur d'un processus d'influence croissante de l'humanité sur le monde naturel - l'ignition anthropogénique sculptant les paysages - mais aussi d'une étape clé dans l'évolution de l'espèce humaine, d'un point de vue cognitif et social¹⁷⁸, la cuisson des aliments permettant une meilleure absorption calorique, et entraînant le déplacement de la mâchoire, libérant ainsi de l'espace dans

¹⁷⁵ W. RUDDIMAN *et al.*, « Geology. Defining the epoch we live in », *Science (New York, N.Y.)*, vol. 348, 3 avril 2015, p. 38-39 ; W. RUDDIMAN, « The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousand so Years Ago », *Climatic Change*, vol. 61, 1^{er} décembre 2003, p. 261-293.

¹⁷⁶ J. C. SCOTT et J.- P. DEMOULE, *Homo domesticus : une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019. p. 20.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 18-20.

¹⁷⁸ « Il y a 400 000 ans : la domestication du feu, un formidable moteur d'homínisation - ScienceDirect », <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1631068305001740?via%3Dihub>.

la boîte crânienne pour le développement de l'organe hautement calorivore qu'est le cerveau, mais c'est aussi une évolution considérable dans notre rapport au temps.

Le feu domestiqué, procurant chaleur, lumière et sécurité, est propice au regroupement des Sapiens (la potentielle maîtrise du feu par Néandertal est en débat) – le foyer devient un élément central dans l'organisation de l'espace d'habitation¹⁷⁹, et son entretien nécessite une forme d'organisation collective prévisionnelle. Ce temps partagé ouvre un espace d'attention conjointe, où peut alors émerger une sociabilité plus développée. L'espace d'attention partagée du foyer est supposément celui où va pouvoir s'édifier un monde commun porteur de sens, structuré par une mise en récit temporalisée, le monde mythique. Le mythe permet la cohésion sociale, c'est le récit des origines et des cycles du monde, il est une prise de repères symboliques dans l'environnement, répondant aux peurs et mystères existentiels. Le feu permet à Sapiens de s'enfoncer dans les profondeurs des grottes, c'est ainsi qu'ont pu être réalisées les peintures rupestres, et surtout de ne plus dépendre des cycles cosmiques (lunaire et solaire) pour ses activités¹⁸⁰. Il peut non seulement explorer des territoires plus vastes, car même si le climat est défavorable il peut alors se réchauffer, mais surtout, son temps d'activité n'est plus limité par la lumière solaire ou lunaire, il est en mesure de s'éclairer par le feu. L'exposition à la lumière des flammes affecte le cycle de production de la mélatonine, entraînant une modification du rythme circadien, et ainsi un plus grand temps de disponibilité nocturne pour la sociabilité autour du foyer.

C'est donc là le premier acte de l'émancipation temporelle des cycles naturels, renforçant la dynamique de sociabilité, mais aussi les débuts de la modification anthropique de l'environnement.

¹⁷⁹ C. PERLES, *Préhistoire du feu*, Paris, France, Masson, 1977.

¹⁸⁰ « Il y a 400 000 ans : la domestication du feu, un formidable moteur d'homínisation - ScienceDirect », art. cit.

C'est grâce à l'usage du feu que les chasseurs-cueilleurs vont aménager des *niches écologiques*, des espaces forestiers à même d'attirer les espèces animales qu'ils consomment, et de favoriser la croissance d'espèces végétales sélectionnées. Ces niches écologiques sont entretenues au fil des déplacements saisonniers, les chasseurs-cueilleurs du Paléolithique, nomades ou semi-nomades, vivaient en synchronisation avec les rythmes naturels, leur survie – moins précaire que ce que notre imaginaire collectif laisse à penser – reposait en effet sur la connaissance de leur environnement, et les cycles des différents vivants avec lesquels ils cohabitaient. Que ce soient les déplacements migratoires des animaux, ou les périodes de maturation des végétaux, ils se devaient de connaître un ensemble important d'informations sur leur environnement, dénotant une capacité prévisionnelle, leur permettant d'organiser des activités à rendement non immédiat.

Si une certaine émancipation des rythmes naturels s'est actée avec la domestication du feu, il n'en reste pas moins que les humains étaient alors essentiellement tributaires de ces rythmes pour leur subsistance, non pas dans une lutte contre une nature hostile, mais bien au contraire dans une relation de confiance, de partage et de soin mutuel avec le milieu habité.

Il apparaît en effet dans les études anthropologiques sur les peuples de chasseurs-cueilleurs que ces derniers ne sont pas dans des rapports de lutte ou de domination avec leurs environnements, mais que bien au contraire domine une relation d'attachement à un monde qui pourvoit aux besoins, et dont il faut prendre soin, comme il prend soin des humains. Les animaux ne sont pas pourchassés dans la lutte, mais ils s'offrent, dans une participation mutuelle au processus de régénérescence de l'ensemble du monde vivant.

Ce monde est donc tissé d'une interagentivité : les vivants, humains comme autres-qu'humains, sont des puissances d'agir qui participent à son équilibre et nouent des relations de familiarité et de réciprocité.

Il est alors sûrement plus pertinent de mobiliser ces représentations que celles de la modernité occidentale – d'un rapport agonistique de domination de la nature par l'homme – pour

penser les rapports des humains du Néolithique avec leur environnement. C'est donc dans cette perspective que nous allons aborder les processus de domestication.

2.1.1.2 Sédentarisation et domestication

Le second point de rupture que l'on peut schématiquement isoler dans l'histoire profonde du temps est le passage du mode de vie nomadique des chasseurs cueilleurs à celui sédentaire des agriculteurs. La sédentarisation et la domestication sont des processus progressifs dont on trouve des traces partielles – et non concurrentes – au fil du Paléolithique, et qui s'imposent plus clairement durant le Néolithique. Si longtemps on a pu considérer qu'elles allaient de pairs, ce n'est pas le cas, on trouve des traces de domestication sans sédentarisation, et de sédentarisation sans domestication. Nous nous concentrerons ici toutefois sur les dynamiques observables de sédentarisation et de domestication durant période du Néolithique - environ 8000 ans avant notre ère.

La question qui reste ouverte est celle du *pourquoi* les humains sont passés à un mode de vie agro-pastoral ? Celui-ci demande en effet plus d'effort, un temps de travail plus conséquent, qu'une subsistance reposant sur la chasse et la collecte que Marshall Sahlins qualifie d'ailleurs de « société d'abondance »¹⁸¹. Une hypothèse avancée par Jacques Cauvin¹⁸² – archéologue français – est celle d'une révolution des symboles, d'une modification des dispositions mentales, qui entraîne une modification des rapports sociaux. Les groupes deviennent plus nombreux, et au-delà d'un certain nombre¹⁸³, sont instables, il faut alors une forme d'organisation sociale pour les structurer, et le passage à l'agriculture reflète ainsi cette nouvelle organisation sociale.

¹⁸¹ M. SAHLINS, T. JOLAS et p. CLASTRES, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 2017.

¹⁸² J. CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, CNRS Éd, 2013.

¹⁸³ Le nombre de Dunbar : un individu peut entretenir des relations stables avec un maximum de 150 personnes.

La sédentarisation est l'habitation durable d'un lieu. Pour l'anthropologue James C. Scott¹⁸⁴ cette transition vers un territoire fixe induit l'appauvrissement des savoirs et pratiques, le passage de la pluralité des rythmes du vivant connus et de la diversité des situations expérimentées, à un environnement plus restreint en rythmes et expériences par la contraction de l'espace vital entraîne une restriction cognitive. L'environnement temporel est désormais limité aux rythmes agraires et rituels. Le réseau de ressources de l'agriculteur-éleveur articule une faible diversité de rythmes spécifiques, là où celui du chasseur-cueilleur était pluriel et diversifié, ce qui entraîne une subordination de son existence à ces ressources, et une routinisation de son expérience. Selon J.C. Scott : « ces routines annuelles et quotidiennes, avec leur caractère méticuleux, exigeant, interconnecté et obligatoire, doivent être au centre de toute analyse exhaustive du « processus de civilisation » »¹⁸⁵.

Toutefois il ne semble pas si évident de conclure automatiquement à une restriction des rythmes par la perte en diversité des rythmes naturels organisant l'existence des humains. On peut suggérer une anthropisation des rythmes, et avancer que des rythmes sociaux ont pris le relais des rythmes naturels qui n'étaient plus nécessaires à l'organisation de la vie des agropastoralistes. Il y a alors certes une perte de la qualité écosystémique des rythmes de la pratique, mais s'y substitue des rythmes sociaux. Ces rythmes sociaux, d'un caractère pratique, avaient pour fonction d'organiser la vie sociale et de réguler les pratiques, qui dans la sédentarisation, et par la domestication, ont toutes deux pris une forme plus fixe et plus routinière, mais qui surtout engagent une sociabilité différente, avec un plus grand nombre de personnes, de manière constante, dans un espace restreint, et axée autour du partage des tâches agricoles qui rythmaient le temps.

¹⁸⁴ J. C. SCOTT et J.- P. DEMOULE, *Homo domesticus*, *op. cit.*

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 105.

La domestication est entendue aujourd'hui comme un processus d'enchevêtrement intentionnel¹⁸⁶, les humains ne sont alors pas seulement les agents mais aussi les objets des transformations de la domestication¹⁸⁷ qui se trame dans la *domus*, le lieu d'habitation interspécifique. La *domus* est un lieu où vivent ensemble humains, animaux et plantes dans une fréquentation et une proximité quotidienne où les rythmes s'hybrident.

Les différents agents de la *domus*, humains et autres-qu'humains, accordent et infléchissent leurs rythmes réciproques. Les étapes du processus de domestication au Néolithique restent assez obscures. On observe que seules certaines espèces sont domestiquées, on peut alors supposer que ce sont plus aptes à s'accommoder à la proximité et aux rythmes humains.

La domestication est surtout un changement progressif de modalité relationnelle avec les vivants autres-qu'humains, là où les chasseurs-cueilleurs étaient dans des relations de révélation – de découverte des comportements – la domestication repose sur une dynamique de contrôle, de domination, où l'on restreint et induit les mouvements des autres-qu'humains plutôt que de les découvrir et les accompagner. Tout comme les mouvements humains sont alors restreints, et induits, par les nécessités afférentes à la sédentarisation.

Humains et autres-qu'humains sont ainsi transformés par les processus de domestication, et leurs rythmes s'hybrident, dans une dynamique d'élaboration de la socialité, laissant alors moins de place au temps écosystémique qu'au temps humainement organisé.

Les ressources n'étant plus prodiguées d'elles-mêmes par l'environnement, une prévoyance et une organisation des activités dans le cycle saisonnier annuel se met en place. Cette prévoyance s'organise collectivement, et sa projection se matérialise dans des rites. Le temps devient alors social, et le social devient temps, parce qu'il ne peut plus être simple présence, tant

¹⁸⁶ C. STÉPANOFF et J.-D. VIGNE (dir.), *Hybrid communities: biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships*, Abingdon, Oxon ; New York, NY, Routledge, 2018. p. 4.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 13.

aux autres membres du groupe, devenus trop nombreux, qu'aux ressources environnementales, dont la disponibilité est différée.

Les débuts de l'organisation humaine du temps apparaissent alors jouer un rôle de régulation et de formation sociale qui s'apparente à une autodomestication, au niveau comportemental, puisqu'il s'agit alors de structurer et réguler les pratiques des agents, tant sociales que productives. C'est donc une seconde forme, plus élaborées de désynchronisation des rythmes écosystémiques, la gamme à laquelle on se réfère alors étant restreinte, et si ce n'est dominée, infléchie.

C'est là une seconde étape de la désynchronisation des rythmes humains et autres-qu'humains, dans l'émergence progressive d'un temps social primant sur le temps écosystémique, par un resserrement du faisceau attentionnel autour d'une sélection de rythmes spécifiques et sociaux, pour assurer la subsistance, plutôt que d'être dans la dépendance à un large ensemble de rythmes, on en restreint l'ampleur et en routinise les pratiques afin de gagner en maîtrise sur l'environnement et de pouvoir élargir l'espace social.

2.1.2 L'aube des civilisations : écriture et religion

L'apparition de l'écriture (-3300 ans) a un impact considérable sur les représentations du temps : d'une part elle entraîne l'apparition de « l'histoire » en tant qu'elle permet de compiler des traces durables du récit des événements, et par ce même biais, elle entraîne une modification des représentations du temps, il se désincarne du lieu où l'expérience prend place, s'abstrait, et se linéarise. Et c'est grâce à cette nouvelle technologie que l'on peut aujourd'hui retrouver des traces des premières organisations calendaires, et considérer alors le découpage et l'organisation du temps par la religion et le pouvoir politique en place.

2.1.2.1 Invention de l'écriture

Entre le III^e et le IV^e millénaire avant notre ère a progressivement émergé la possibilité d'un corpus de connaissances inscrites de manière pérenne sur un support extérieur. L'écriture est née. Elle va avoir un effet majeur sur les représentations du temps puisqu'elle va susciter l'apparition d'une « histoire » linéaire, située dans un temps abstrait, avec des événements singularisés se succédant.

D'abord technologie de gouvernance, permettant le contrôle des populations et ayant avant tout un rôle économique, l'écriture va aussi servir à consigner les mythes que les traditions orales transmettaient jusque-là. Le mythe, matrice spirituelle et temporelle, est le récit des origines, structurant le sens des expériences vécues. Oralisé, il se recompose à chaque récit, se renouvelle en adéquation avec le contexte dans lequel il prend forme, intégrant ainsi les situations dans l'ordre cyclique du monde tout en y participant. Sa consignation à l'écrit le fige, les événements sortent alors du cycle, ils se singularisent, et « la forme cyclique du temps terrestre s'efface peu à peu derrière la notion nouvelle d'une progression, irréversible et linéaire, d'événements énumérables. Et le temps historique, linéaire, devient évident »¹⁸⁸.

Mais c'est aussi le regard sur soi-même et le monde qui est alors modifié, jetant ainsi les prémises d'une démarche de rationalisation et soutenant un processus d'émancipation des rythmes naturels. En effet, on peut soutenir avec David Abram¹⁸⁹ qu'un nouveau pouvoir de réflexion émerge dans la relation au texte écrit par une boucle réflexive sur nos propres signes, entraînant un nouveau soi réflexif atemporel. Avec l'écrit on peut revenir sur les pensées tracées, contrairement à l'oralité, où elles sont labiles et fluentes, on peut alors réfléchir ce que l'on a pensé, le geste même de tracer implique une dimension réflexive qui fait évoluer le rapport à ce qui va être ou est inscrit.

¹⁸⁸ D. ABRAM, I. STENGERS et D. DEMORCY, *Comment la terre s'est tue: pour une écologie des sens*, Paris, Découverte, 2013. p. 243-244.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 243.

Le rapport aux signes humains devient alors prééminent sur celui aux signes naturels, entraînant une extraction du monde vivant, où l'on lisait les traces des vivants autres-qu'humains. La dimension sociale du temps va alors primer sur les rythmes du vivant, dont on s'éloigne d'autant plus, en se référant aux signes humains plutôt que naturels.

Ces changements ont un impact considérable sur le rapport au temps, ils entraînent une nouvelle conception du temps. Tant que l'oralité primait, le temps était cyclique, les événements étaient intégrés au cycle du monde, ils en étaient des processus, avec le passage à l'écrit l'événement est singularisé, il devient fixe et permanent, mais surtout, il n'est plus lié au lieu où il s'est produit, mais s'inscrit sur un support, externalisé, le temps devient distinct de l'espace, abstrait.

L'invention de l'écriture a donc pour effet de passer d'un temps cyclique, où les événements prennent place dans l'ordre du monde, en résonance avec un ensemble de signes autres-qu'humains, inscrit dans un lieu, et mis en récit de manière labile dans une attention complètement consacrée à ce récit, à un temps linéaire, où les événements singuliers se succèdent, de manière abstraite et détachée d'un lieu précis, ne faisant référence qu'à des signes humains, se fixant pérennément sur un support extérieur dans une réflexivité faisant émerger un soi atemporel ayant un regard sur le récit inscrit.

2.1.2.2 Calendrier, religions et pouvoir

Avec l'écriture apparaît en Mésopotamie, au troisième millénaire avant notre ère, les premiers calendriers – même si certaines sites mégalithiques, comme celui de Nabta paya, peuvent être considérés comme des « calendriers » dans la mesure où ils sont des prises de repères dans les mouvements astronomiques. Ces calendriers étaient locaux, ils étaient propres à chaque cité, et les mois portaient le nom des activités rituelles ou agricoles ayant lieu durant la dite période, ils étaient ainsi directement inscrits dans les pratiques. Si le calendrier était un outil fondamental de la bureaucratie pour la gestion des activités économiques, son origine se trouvait

dans la cosmogonie, il était l'œuvre des Dieux, qui, en créant les étoiles et en fixant leurs mouvements, ont défini le cadre temporel de l'activité humaine¹⁹⁰. Se rejoignent ainsi dans le calendrier des enjeux politiques et religieux. Le temps est institutionnalisé, sa transcription, sa conversion entre des signes humains et non « naturels », est une première forme de son abstraction, qui participe à l'émancipation des humains des cycles du vivant.

Toutefois la détermination du calendrier repose sur l'observation de ces cycles, qui sont alors traduits par les prêtres, ayant l'autorité de réguler les activités sociales par leur proximité avec « le monde des esprits, dont les corps célestes, instruments principaux de la détermination du temps, passaient pour les envoyés ou les représentants. »¹⁹¹. La distance prise avec les cycles du vivant repose alors sur la sacralisation des astres, qui, rencontrés tels des « espèces de personnes »¹⁹², sont chargés émotivement, et, si les implications de leur venue concerne tous les membres du groupe, la personne privilégiée pour les aborder est le prêtre. Il est également en charge de traduire ce que disent les astres et les autres événements naturels, le commun des mortels n'est plus en lien direct avec le monde des signes vivants, contrairement aux prêtres, qui eux, perfectionnent cette étude des signes et entretiennent le lien au monde animé. Ils sont ainsi en charge de déterminer les jours fastes et néfastes, les moments propices aux différentes activités humaines, régulant ainsi les pratiques humaines en répondant aux questions posées par l'intelligence collective du groupe telles que « quand sèmerons-nous ? Quand récolterons-nous ? »¹⁹³.

C'est donc là un pouvoir considérable qui leur incombe, celui de l'organisation et de la régulation de la vie sociale, par la surveillance des mouvements du monde vivant – astres ou rivières tel que le Nil dans l'Égypte antique – et leur traduction auprès du groupe social. Les

¹⁹⁰ L. VERDERAME « Le calendrier et le compte du temps dans la pensée mythique suméro-akkadienne », https://www.academia.edu/220557/Le_calendrier_et_le_compte_du_temps_dans_la_pens%C3%A9e_mythique_sum%C3%A9ro-akkadienne.

¹⁹¹ N. ELIAS et M. HULIN, *Du temps*, *op. cit.* p. 187.

¹⁹² *Ibid.* p. 191.

¹⁹³ V. L. RU, « Le calendrier comme norme », *Savoirs en Prisme*, n° 2, 2013, p. 32.

prêtres sont alors les médiateurs entre les Dieux et les humains, et leur capacité à régler le temps est le reflet de cette relation. Ce pouvoir ne va pas sans attirer la convoitise, ainsi des enjeux se nouent autour de la définition du calendrier, et l'autorité politique s'en mêle. Ainsi, par exemple, la réforme de Jules César au retour des campagnes africaines commença par la réforme du calendrier, qu'il réajusta après plusieurs années de confusion dues à l'application partielle des jours intercalaires. Ainsi l'année -46 dura 445 jours afin de se réajuster à l'année tropique.¹⁹⁴

Cette détermination du calendrier par une élite au pouvoir – religieuse et/ou politique – dont c'est la prérogative, participe de son abstraction, le temps n'est plus le cadre naturel des activités humaines mais un cadre social, défini par une autorité, reposant sur l'étude des mouvements stellaires menée par une élite. L'invention de l'écriture participe de ce mouvement en tant qu'elle permet l'accumulation d'un corpus de connaissances inscrites sur des supports durables, et donc transmissible, ce qui permet alors l'élaboration progressive de l'étude des astres, l'astronomie.

2.1.3 Temps de l'Eglise et temps des marchands

L'institutionnalisation du temps place sa représentation abstraite et sa détermination pratique entre les mains des formes du pouvoir dominant les époques considérées, ainsi nous considérerons maintenant le temps de l'Eglise catholique, dont l'influence fut prééminente durant plusieurs siècles dans l'histoire occidentale – qui marque encore notre ère, s'ouvrant avec la naissance de Jésus Christ – et la transition vers un temps de marchands, lorsque l'économie a supplanté la religion comme force structurante de la vie sociale.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 38.

2.1.3.1 *Le temps de l'Église*

Le temps de la religion catholique est un temps théologique, il commence avec Dieu, et il est dominé par lui comme le souligne Jacques Le Goff¹⁹⁵. Et c'est également un régime d'historicité singulier comme le note François Hartog¹⁹⁶, puisqu'il se dédouble en deux régimes de temporalité : l'espace d'expérience et l'horizon d'attente coïncide dans l'expérience, mais un écart est introduit par l'attente du Jugement, et l'avènement du royaume de Dieu.¹⁹⁷ Au temps vécu se superpose le temps de Dieu, la vie humaine n'est alors qu'un passage dans un lieu étranger, une demeure transitoire, en l'attente – qui se veut active, dans l'imitation du modèle christique – de la vie éternelle, après la mort. Le présent est marqué par la vigilance et la disponibilité afin de vivre selon les principes religieux qui permettront alors d'avoir accès au paradis, il faut se comporter comme si l'on n'était pas dans ce monde mais dans celui de Dieu¹⁹⁸, afin de pouvoir y accéder après la mort. Le temps chrétien a pour centre l'Incarnation du Christ qui définit un avant et un après, ce qui lui était antérieur est un passé révolu, et ce qui advient depuis est le déroulement d'une volonté divine qui s'accomplit jusqu'à la Parousie, le retour du Christ, avant le jugement dernier, et l'avènement du royaume de Dieu.

Le temps chrétien est donc téléologique, il est orienté par un but, un *telos*, celui de se comporter en bon chrétien dans l'attente de la Parousie et du Jugement dernier, qui décidera alors du sort de chacun pour l'éternité. Il faut alors accomplir la possibilité du salut affirmée par l'Incarnation du Christ dans les destins individuels et collectifs en réalisant la volonté de Dieu durant le séjour terrestre, qui apparaît paradoxalement à la fois comme un séjour transitoire et le lieu où l'on se doit d'exécuter une mission divine. Le temps est linéaire, il tend vers Dieu¹⁹⁹, mais il est pourtant aussi cyclique, dans la reprise annuelle du temps liturgique, qui organise temps

¹⁹⁵ J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident ; 18 essais*, Paris, Gallimard, 2004. p. 48.

¹⁹⁶ F. HARTOG, *Chronos: l'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, 2020.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 77-80.

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 72.

¹⁹⁹ J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge, op. cit.* p. 51.

ordinaire et temps rituel, synchronisé dans toute la chrétienté par la lecture liturgique – un évangile est lu chaque année, permettant alors de parcourir en un an un récit de la vie du Christ. Dans le temps du rite – Noël, Pâques –, dans le présent du rituel en effectuation, se joue un hors-temps, où passé, présent, et futur se rejoignent et se confondent, ce qui permet aux fidèles de participer au temps sacré.

Ce temps sacré, ouvert par la pratique rituelle, est au cœur de la vie monastique, qui, prise dans une discipline temporelle particulièrement serrée, s'organise essentiellement autour des multiples temps de prières quotidiens qui sont au nombre de huit : au lever et au coucher du soleil, dans la nuit, et quatre autres réparties dans la journée. La journée est alors scandée par ces temps de recueillement, dédiés à la prière, le temps qui s'écoule entre ces moments sont des entre-deux, des moments d'attentes, toujours consacré à Dieu, mais dans l'activité, tout comme le temps chrétien est un entre deux entre l'Incarnation et la Parousie, dédié à l'accomplissement de la volonté divine, ou encore comme le temps terrestre d'un fidèle est un temps en attente de la vie éternelle post-mortem.

Le temps chrétien s'articule donc entre rupture et continuité, l'Incarnation du Christ a fait rupture avec le passé, qui pourtant annonçait les événements qui sont advenus, et le présent annonce la rupture à venir de la Parousie, il s'agit toujours d'être vigilant aux signes de la volonté divine afin de pouvoir agir en conséquence, soutenant alors cette rupture future. Le temps du fidèle est en tension entre la foi dans le passé de l'Incarnation et l'avenir du retour du Christ, mais aussi entre sa vie, qui doit s'accomplir en conformité avec les décrets divins et sa mort, qui sera le lieu de rémission de ses péchés, mais aussi l'espoir d'un paradis, avant de lui aussi ressusciter dans l'avènement du Royaume de Dieu sur terre. Le temps chrétien est ainsi toujours pris entre le « déjà-là » et le « pas encore », l'incarnation du Christ ayant été le signe vivant de l'imminence d'une rupture avec la tradition et d'une nouvelle alliance qui se renouvellera. Le futur est ainsi ancré dans le passé, bien que le temps soit linéaire et infini, tendu vers Dieu. La vision chrétienne

de la fin des temps a ceci de paradoxal qu'elle soutient la représentation du surgissement du nouveau, mais d'un nouveau qui serait la « reprise réussie de qui a été au début »²⁰⁰, un retour dans l'éden, sans chute, ce que Ricoeur qualifie de « répétition créatrice »²⁰¹.

Le temp chrétien, dont la foi s'organise autour de la résurrection du Christ, ne se limite à l'organisation du temps de vies des fidèles, il règle aussi son temps post-mortem, en effet, en fonction de son comportement durant sa vie, la trajectoire de son âme après la mort de son corps sera orientée vers l'enfer, si ses pêchés sont impardonnables, vers le paradis, si c'est un saint, qu'il a une vie sans pêché, ou vers le purgatoire, où il purgera une peine temporelle pour la rémission de ses pêchés, qui même expiés durant son existence terrestres, restent à expier devant Dieu. S'organise alors dès le IIIe siècle un commerce des indulgences, la possibilité d'acheter auprès de l'Église des « indulgences », la rémission totale ou partielle de la peine temporelle encourue à la suite des pêchés, soit, des jours de moins au purgatoire, le fidèle se garantit ainsi un allègement de la peine qu'il aurait à purger dans son existence post-mortem. Ce commerce s'est développé avec les siècles et a pris des dimensions considérables, ce qui n'est pas sans poser question, puisque dans les représentations chrétiennes, le temps appartenant à Dieu, on ne saurait le vendre – ce qui interdit alors la pratique de l'usure, le prêt d'argent avec intérêts – mais pourtant, si on ne peut monétiser le temps de vie, il semble étrange de vendre un temps post-mortem pour financer les réalisations de l'Église. Le temps avant ou après la mort est ainsi considéré différemment, et même si le second prime, il est monétisable.

Il est ainsi possible de « s'arranger » avec le temps chrétien, c'est ce qui va se mettre en place au Moyen-Age, notamment au XIIIe siècle, durant lequel, face au développement du commerce, le temps va devenir une variable essentielle de l'économie par son importance dans les réseaux commerciaux qui se mettent en place, ainsi il devient l'objet d'une mesure, dont la

²⁰⁰ F. HARTOG, *Chronos, op. cit.* p. 44.

²⁰¹ *Ibid.* p. 44.

précision à un impact direct sur les profits des marchands, que ce soit pour mesurer le temps de travail, ou le temps de trajet, il devient nécessaire de bien le connaître pour la bonne marche des affaires. Le temps va pouvoir être vendu, et s'il n'est plus directement mis au profit au service de Dieu, il devra alors trouver une justification intérieure, dans l'analyse des intentions et des dispositions, le fait d'être un bon chrétien s'intériorise, ne passe plus par une pratique rituelle extérieure mais par une relation avec Dieu personnelle et intime, sous contrôle du confesseur, avec qui est conduite une analyse des comportements afin d'en assurer la moralité. Le temps du chrétien est alors libéré, ouvert à de nouvelles pratiques, notamment commerciales.

2.1.3.2 Le temps des marchands et le développement de l'horloge mécanique

Le temps des marchands

Jacques Le Goff, dans deux de ses articles, s'attache à la description des processus socio-historique du passage du temps de l'Eglise au temps des marchands. Cette transition est progressive et se jouera d'abord dans l'espace urbain, sous l'influence des évolutions économiques. On passe ainsi d'un « temps de travail d'une économie dominée par les rythmes agraires »²⁰² au « temps des drapiers »²⁰³, ces derniers étant alors la catégorie sociale dominante de l'économie urbaine. Le temps doit gagner en précision pour les besoins du commerce et du travail, ainsi « en 1355, les gens d'Aire sur la Lys [sont autorisés] à construire un beffroi dont les cloches sonneront les heures des transactions commerciales et du travail des ouvriers drapiers. »²⁰⁴. Si les cloches et leurs heures sonnées ont d'abord été celles du temps chrétien dans les monastères, elles deviennent durant cette période celles de « l'horloge communale [qui est] un instrument de domination économique sociale et politique des marchands qui régissent la commune »²⁰⁵. Le pouvoir temporel change de main, et « le conflit du temps de l'Eglise et du temps des marchands s'affirme donc au Moyen Age, comme un des événements majeurs de

²⁰² J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.* p. 68.

²⁰³ *Ibid.* p. 70.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 56.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 56.

l'histoire mentale de ces siècles, où s'élabore l'idéologie du monde moderne, sous la pression du glissement des structures et des pratiques économiques.»²⁰⁶. Le temps devient alors un instrument de domination non plus religieuse mais économique, à la faveur du changement de structure dominante de la vie sociale. Si le principe structurant change, l'instrument principal reste le même, la maîtrise du temps assurant la maîtrise de la vie sociale et des vies individuelles.

Le temps se laïcise, se précise et se rationalise dans son rôle économique, il retrouve par là même un ancrage spatial, mais abstrait, son lien avec l'espace était d'ordre monétaire, de l'ordre du prix et du délai de transport des marchandises, le trajet devient une variable commerciale importante²⁰⁷.

C'est donc l'évolution du commerce, de l'économie, et du travail, notamment urbain, qui entraîne une transition d'une division ecclésiastique à une division laïque du temps²⁰⁸, et comme le souligne Jacques Le Goff : « c'est toute la société qui mue avec la transformation de l'encadrement et du rythme temporel »²⁰⁹. Jusqu'alors l'unité du temps de travail était la journée de travail, mesurée en « temps naturel », du lever au coucher du soleil, dans une société rurale, dominée par les rythmes agraires, cela suffisait, mais dans une société urbaine, celle-ci manque de précision. D'une part le travail de nuit – autorisé à compter de 1322 – se développe, et d'autre part, la journée de travail s'allonge, à la demande des ouvriers, qui visent ainsi à l'augmentation de leurs salaires²¹⁰. Les patrons eux, cherchent à « régler au plus près la journée de travail »²¹¹, se multiplient alors les « cloches de travail » – *Werksglocken*. Elles ont pour fonction de signifier le cadre temporel des journées de travail – début fin pause de mi-journée –, celles-ci, spécifiques au milieu de la draperie – secteur dominant de l'époque, en expansion et en crise – composent alors un fond sonore qui encadre la vie urbaine, le temps des drapiers.

²⁰⁶ *Ibid.* p. 48.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 57.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 67.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 67.

²¹⁰ *Ibid.* p. 68 – 69.

²¹¹ *Ibid.* p. 70.

Jacques Le Goff souligne ensuite, que si la pression du temps de travail est considérable dans la métamorphose du temps social il faut toutefois lui apporter des restrictions²¹², d'abord cette mutation est circonscrite aux zones urbaines, qui ne sont pas synchronisées entre elles, générant ainsi des temps des *monades urbaines*²¹³, les rythmes naturels sont encore le « cadre temporel primordial »²¹⁴ et la défense et la protection de la ville participe aussi de l'installation des cloches, tout comme d'autres motifs de rassemblement, comme le marché, ou les assemblées politiques²¹⁵. Toutefois, ce qui marque la différence avec les cloches sonnant le temps de travail c'est que l'on passe qu'un temps événementiel, qui ne se fait entendre qu'épisodiquement à un temps régulier, c'est le « temps non du cataclysme ou de la fête, mais du quotidien, réseau chronologique qui encadre, emprisonne la vie urbaine »²¹⁶, de plus, les heures de travail sont plus précises et certaines, ayant un enjeu économique que les heures ecclésiastiques. Si le temps de l'église, avec l'emploi du temps monastiques a été l'instigatrice de cet encadrement temporel sonore, bientôt il lui échappe et devient laïque et économique. Ainsi le temps qui était un don de Dieu et ne pouvait donc être vendu, devient une propriété de l'homme, qui doit, en conséquence, bien en user : perdre son temps devient un péché, spirituel et personnel²¹⁷.

Nous voyons donc ainsi comment le développement de l'économie au XIV^e siècle a entraîné des mutations considérable dans le temps social, d'ecclésiastique il est devenu laïque, mais aussi gagné en extension, il résonne désormais régulièrement dans la ville, et surtout, il n'est plus un don divin dont on saurait user pour le profit, mais une propriété humaine qu'il est indigne de gaspiller. Ces mutations des représentations, pratiques, et usages du temps social et individuel ont accompagnés des innovations techniques, si les cloches, et donc les heures étaient

²¹² *Ibid.* p. 73.

²¹³ *Ibid.* p. 75.

²¹⁴ *Ibid.* p. 75.

²¹⁵ *Ibid.* p. 73.

²¹⁶ *Ibid.* p. 73.

²¹⁷ *Ibid.* p. 77.

encore sonnées à la main, c'est le développement de l'horloge mécanique qui va soutenir l'apparition des heures certaines.

Des innovations techniques : l'apparition de l'horloge mécanique et de l'imprimerie

C'est une autre dimension de la rupture entre les rythmes du vivant et les temporalités humaines qui se joue dans l'apparition des horloges mécaniques, coupant alors les représentations du temps des cycles spatiaux, le rendant non plus inscrit dans un lieu et ces cycles naturels astronomiques, mais dans la régularité d'un mécanisme.

L'apparition de l'horloge mécanique ne s'est pas traduite dans le langage, on ne trouve pas de traces écrites évoquant les premières horloges pour elles-mêmes, mais on peut déduire de certains textes commentant la vie de l'époque, et des matières brutes commandées à des fins de travaux par des monastères que des horloges à poids sont apparues dans une certaine période. Les horloges hydrauliques existent depuis l'antiquité, se sont alors des clepsydres améliorées, et des horloges-réveil à poids, sans cadran, existaient dans les monastères à compter de la fin du XIIe ou début du XIVe siècle, mais le passage à l'énergie mécanique impliquant roues et poids plutôt qu'un fonctionnement hydraulique va ouvrir la voie à une possibilité d'amélioration des mécanismes vers une plus grande précision, ainsi qu'une simplification de l'entretien à effectuer, et surtout, la possibilité d'être miniaturisé et ainsi plus faciles à construire, et donc à se diffuser dans la société.

Les cloches des horloges hydrauliques puis à poids ont d'abord sonné une heure spécifique, par exemple le réveil. Avec ces horloges, hydrauliques, tout comme avec les premières horloges mécaniques qui sont aveugles, le temps est sonore, signifié par les cloches, s'effectue ainsi le passage d'un repère visuel – l'écoulement de l'eau ou du sable de la clepsydre ou du sablier, la longueur d'ombre ou son mouvement avec le gnomon et le cadran solaire – à un signal auditif.

En 1336, à Milan, apparaît une horloge sonnante les 24 heures du jour, le nombre de coups correspondant à l'heure. Les horloges sonnantes se propagent rapidement en Europe à la faveur du développement du temps des marchands évoqué plus haut, et connaissent rapidement des avancées techniques. Le cadran va apparaître, permettant de visualiser l'heure, se sera d'abord lui qui tourne, avant de devenir statique et muni d'une – seule – aiguille, sa division passera ensuite de 24 à 12 heures afin d'en simplifier la lecture. Elle prend progressivement place en hauteur dans les lieux de pouvoirs, religieux et politiques, réglant ainsi le rythme des journées de chacun, et ce dès avant les années 1400. Des horloges miniaturisées viendront bientôt trouver place sur les murs et les tables des riches.

On verra également apparaître au milieu du XIV^e siècle les horloges astronomiques mécaniques – des versions hydrauliques existant déjà depuis l'antiquité –, indiquant des informations astronomiques telles que la position du soleil de la lune et d'autres astres en plus de l'heure. Modélisant le cosmos et ses différents rythmes, elles signifient ainsi son ordre, divin dans les conceptions de l'époque. Le temps n'est alors plus déduit des cycles astronomiques, mais c'est un cadre dans lequel ils s'inscrivent.

Une autre innovation technique ayant des effets remarquables sur les représentations et pratiques temporelles est l'invention de l'imprimerie par Gutenberg au XV^e siècle. Pour David Abram «la définition d'un « espace » homogène et d'un « temps » séquentiel en tant qu'entités existant objectivement a dû attendre l'invention de l'imprimerie.»²¹⁸. Celle-ci a en effet permis la diffusion plus en plus large de textes écrits, et ainsi, la domination du mode de pensée alphabétique, entraînant un éloignement de la terre vivante et animée, mise en récit dans la tradition orale. La distinction entre temps et espace requiert cet éloignement, puisqu'antérieurement, temps et espace étaient entremêlés, ne formant qu'une seule et même dimension de l'expérience. Temporalité et territoire ne faisaient qu'un quand les rythmes étaient

²¹⁸ D. ABRAM, I. STENGERS et D. DEMORCY, *Comment la terre s'est tue*, op. cit. p. 256.

ceux de l'environnement, la disjonction s'est opérée dans un passage à un autre régime de signes. Le temps et l'espace sont alors devenus deux dimensions distinctes, et objectivables.

Une autre conséquence notable de l'imprimerie et de la diffusion des textes, est la pratique du libre examen, d'une approche critique personnelle du texte ou de son objet rejetant l'argument d'autorité, soutenu par le développement de la pratique de lecture hors des cercles savants à qui le livre, objet rare précieux, était jusqu'alors réservé. La bible notamment va alors pouvoir être lue et interprétée hors du cadre de l'Eglise, qui en codifiait l'interprétation par un ensemble de normes de lecture. L'accès au texte lui-même étant alors possible, des interprétations alternatives à celle dominante vont prendre place ouvrant un champ de conflits idéologique menant au schisme protestant.

La Réforme protestante, menée par Martin Luther en 1517, repose sur cette diffusion de la bible en langue vernaculaire et la possibilité ainsi ouverte d'un retour au texte, qui peut être lu pour lui-même et dont la compréhension n'est pas déterminée par les interprétations ecclésiastiques qui étaient avant cela le seul accès au texte sacré. Parmi les nombreux motifs de refus de l'autorité d'une Église catholique décadente et en perte de sacralité, la vente des indulgences tenait une bonne place. Celle-ci ayant fini par confiner au ridicule, on peut mentionner ici le cas de Frédéric III de Saxe, dit le Sage, et futur protecteur de Luther, qui, grand collectionneur de reliques, avait ainsi cumulé 128 000 années d'indulgence²¹⁹. Face aux dérives des pratiques de l'Eglise, le protestantisme propose une voie alternative, où le rapport à Dieu n'est plus médiatisé par l'Eglise, mais où il se joue dans la conscience individuelle. Il s'ensuivra des guerres de religions, et de nombreuses mutations sociales et politiques, mais nous nous concentrerons ici sur ce que l'éthique protestante a entraîné comme modification du rapport au temps au niveau individuel et social.

²¹⁹ M. PERONNET, *Le XVI^e siècle: des grandes découvertes à la Contre-Réforme (1492-1620)*, Paris., Hachette, 1981.

2.1.3.3 Protestantisme, esprit du capitalisme et temps

Dans son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* le sociologue allemand Max Weber, partant du constat que les classes sociales supérieures allemandes étaient protestantes, s'attache à conduire une étude sur les liens entre protestantisme et capitalisme. Nous suivrons ici son travail pour tenter de mettre en évidence les mutations que subissent les représentations du temps dans cette nouvelle idéologie.

Commençons par clarifier ce que recouvre pour Weber l'expression « d'esprit du capitalisme » : il est conçu comme un « individu historique », soit « un complexe de relations présentes dans la réalité historique que nous réunissons, en vertu de leur signification culturelle, en un tout conceptuel »²²⁰. Il véhicule une éthique particulière que Weber dégage de l'analyse d'une citation de Benjamin Franklin, et celle-ci consiste en « l'idée que le devoir de chacun est d'augmenter son capital, ceci étant considéré comme une fin en soi »²²¹, dans cette perspective le *summum bonum* est de « gagner de l'argent, toujours plus d'argent, tout en se gardant strictement des jouissances spontanées de la vie »²²², le gain est alors la fin que l'homme se propose, il n'est plus un moyen de combler ses besoins ou désirs, mais un but en soi. Ceci s'accomplit par le travail, « le devoir s'accomplit dans l'exercice d'un métier, d'une profession »²²³, l'activité est alors poursuivie sans trêve puisqu'elle permet le gain, l'homme vit pour travailler, dévoué à l'objectif de gagner de l'argent. L'expression d'esprit du capitalisme vise alors à caractériser « la recherche rationnelle et systématique du profit par l'exercice d'une profession »²²⁴. Comme le souligne Weber, tout cela est assez irrationnel du point de vue du bonheur personnel puisque l'homme existe en fonction de son entreprise et non l'inverse²²⁵, pourtant le capitalisme repose sur une

²²⁰ M. WEBER et M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, 1998. p. 43.

²²¹ *Ibid.* p. 47.

²²² *Ibid.* p. 49-50.

²²³ *Ibid.* p. 51.

²²⁴ *Ibid.* p. 66.

²²⁵ *Ibid.* p. 73.

rationalisation de l'activité humaine. Il comporte toutefois une part irrationnelle, que Weber identifie comme étant la notion de *Beruf*²²⁶.

La notion de *Beruf* apparaît avec la traduction en allemand de la bible par Luther²²⁷, c'est le travail, la besogne, le labeur, mais aussi la tâche de l'existence, soit, la vocation. Le terme à une connotation religieuse, elle signifie une tâche imposée par Dieu, le devoir à accomplir pour vivre en adéquation avec la volonté divine. Dans le protestantisme la manière de conduire sa vie au service de Dieu ne relève pas de l'ascèse monastique, mais de l'accomplissement des devoirs conséquent à la place de l'individu dans la société, qui devienne alors sa vocation, l'expression de son amour du prochain via la division sociale du travail²²⁸. L'homme est ainsi prédestiné à accomplir un rôle dans la société, il lui échoit de le tenir au mieux en dédiant tout son temps à son travail et en se soumettant à ses conditions d'existence.

Pour Calvin, Dieu n'existe pas pour l'homme, l'homme existe pour Dieu²²⁹, et le destin de chacun est tracé, seule une poignée d'élus seront sauvés, par décret divin, que rien ne peut venir modifier, les sacrements ne sont alors qu'ostentatoires, c'est à chacun, en son for intérieur et en ses actions de de confirmer la gloire divine – ce qui participe du fameux désenchantement du monde wébérien, aucun acte rituel ne pouvant assurer le salut, rien ne viendra nous sauver. Le fidèle est alors dans une grande solitude intérieure, et c'est le travail, l'organisation de sa vie en un système de bonnes œuvres qui passent par l'accomplissement de sa vocation, définie par sa place dans la société, qui lui permettra non seulement de sortir de l'angoisse, tout en confirmant la grâce divine, mais aussi de chercher le salut. La conduite de la vie humaine doit ainsi être rationalisée, dans le but de se conformer à la volonté humaine, le temps ne saurait être gaspillé, puisque son bon usage est un devoir à l'égard de Dieu, toute action doit être examinée afin

²²⁶ *Ibid.* p. 80.

²²⁷ *Ibid.* p. 85.

²²⁸ *Ibid.* p. 91.

²²⁹ *Ibid.* p. 114.

d'établir sa portée éthique au regard de Dieu, un contrôle actif de soi-même se déploie alors. Le temps se doit donc d'être maîtrisé, puisque c'est son bon usage qui importe en définitive, et la ponctualité est une valeur cardinale chez les protestants, on ne saurait souffrir un retard à un office, dont le sermon à une durée limitée par un sablier, que l'on ne perde pas de temps là non plus²³⁰.

Le bon usage de son temps passe par une activité continue, puisque seule l'activité accroît la gloire de Dieu, « gaspiller son temps est donc le premier, en principe le plus grave de tous les péchés. [...] Le temps est précieux, infiniment, car chaque heure perdue est soustraite au travail qui concourt à la gloire divine.»²³¹. Ainsi, les représentations et usages du temps ont évolués avec le protestantisme, il s'agit toujours d'un temps chrétien, commençant et se terminant avec Dieu, avec une rupture majeure dans son déroulement en l'Incarnation du Christ, mais les temps de rituel se sont allégés – l'eucharistie à lieu quatre fois par années et non quotidiennement, ce qui lui donne plus de puissance, mais restreint le temps sacré²³²-, et surtout, ils présentent une certaine flexibilité face aux contingences de la vie sociale et économique. Ce qui prime ce sont les nécessités pratiques, et non plus religieuses, car, c'est par les premières et non plus les secondes que la volonté et la gloire divine se réalise. Le rapport à Dieu, et à l'organisation du temps sont ainsi individualisés et intériorisés. Ce qui importe, c'est de maîtriser son temps par une organisation méthodique et rationnelle, afin de pouvoir en maximiser son usage, est ainsi l'activité, qui se doit d'être permanente pour rendre gloire à Dieu. L'oisiveté devient ainsi le péché capital, et l'activité la vertu cardinale. D'un temps qui était le don de Dieu aux hommes dans les représentations catholiques, on passe à un temps qui est la propriété des hommes, mais qui doit être dédié à Dieu dans le protestantisme, le rapport s'est ainsi inversé. L'accumulation d'argent est alors preuve d'un dévouement aux œuvres divines et de l'accomplissement de cette volonté.

²³⁰ Y. KRUMENACKER, « Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ? », *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, n° 30, ADR Temporalités, 1^{er} décembre 2019.

²³¹ M. WEBER et M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.* p. 189.

²³² Y. KRUMENACKER, « Temps protestant et temps de la modernité », *art. cit.*

L'homme doit s'affranchir d'un état de nature par la maîtrise du temps et son usage rationnel, le temps des affaires prime sur le temps religieux, et entraîne une quête de précision. Le temps s'abstrait des rythmes naturels, d'abord par sa dimension sacrée, puis par sa dimension économique, il devient une variable commerciale dont la gestion permet des bénéfices, tant individuels, en tant que l'on rend ainsi gloire à Dieu, qu'économiques, puisqu'ainsi on le rentabilise. Les représentations du temps ont donc évolué avec le protestantisme et le temps des marchands vers une représentations d'un temps qui n'est plus ni sacré ni don de Dieu, mais un cadre vide à remplir méthodiquement.

C'est vers les développements scientifiques des représentations du temps que nous allons maintenant nous tourner, afin d'essayer de saisir comment l'idée d'un temps objectif va progressivement se dessiner.

2.1.4 Temps physique et mathématique

Du XVI^e au XVIII^e siècle des travaux scientifiques sur la mesure et la formalisation du temps, mais aussi sur les mécanismes d'horlogerie vont participer d'une mutation dans les représentations et pratiques temporelles sociales. Le temps va progressivement se concevoir comme un cadre vide, linéaire et infini, dont la mesure ne dépend plus du mouvement des astres mais de celui de mécanismes. Son abstraction se poursuit alors dans la fabrication humaine d'instruments de mesure du temps, qui le désengage des rythmes naturels. Le temps social gagne alors en extension, devenant ainsi la représentation dominante du temps par abstraction et formalisation. Nous considérerons ici quelques travaux menés par des scientifiques majeurs de cette époque, Galilée, Kepler, et Newton, et nous verrons ainsi apparaître des liens entre les représentations sociales et scientifiques du temps.

2.1.4.1 Galilée

Galilée, mathématicien italien du XVII^e, outre ses nombreux apports en sciences, va opérer un mouvement essentiel dans la construction du temps objectif, il va mathématiser le

temps. La naissance du temps physique lui est attribuée car la loi de la chute des corps est la première à être exprimée en fonction du temps écoulé.²³³ Il va ainsi définir un temps scientifique en concevant le temps comme une variable indépendante symétrique à celle de l'espace. Le temps devient alors un symbole mathématique, il peut ainsi être mobilisé pour étudier le mouvement. Galilée affirme avoir mené des expériences de comparaison de mouvement en faisant rouler une bille sur un plan incliné et en mesurant le temps écoulé durant le parcours de la bille avec les pulsations de pouls, ce qui est peu fiable, puisque peu précis et régulier. Il s'essaye aussi à sa mesure à l'aide de clochettes, placées de plus en plus éloignées les unes des autres au fil de l'inclinaison du plan, lui permettant d'ajuster leurs distances à l'oreille. Il arrive ainsi à établir que la distance parcourue est proportionnelle au carré du temps écoulé, l'accélération de la chute des corps est uniforme, et la vitesse est proportionnelle au temps. Le temps est donc ainsi la variable indépendante qui permet de quantifier d'autres grandeurs. Ce qui fait apparaître la nécessité d'une mesure précise du temps pour saisir les lois du monde et progresser dans l'étude de la physique.

En faisant entre la mesure des processus dans l'univers de la précision, avec un temps uniforme, d'une grandeur quantifiable, on peut affiner sa mesure, et donc gagner en exactitude. Le temps, en devenant un paramètre fondamental mathématiques utilisable en mécanique, permet un gain en précision, qui renforce sa mesure, sa définition, et sa représentation. C'est en faisant suite aux travaux de Galilée que Huygens fera les plans d'une horloge à pendule, dont les fonctions motrices et régulatrices sont distinctes, ce qui permet une meilleure régulation et une plus grande précision.

D'une part Galilée reflète les représentations socio-temporelles de son époque, avec un temps extrait des rythmes astronomiques ancrés dans un lieu qui est devenu le cadre abstrait des activités quotidiennes, sonnait leur rythme mécaniquement, et en retour il soutient cette tendance à l'abstraction et la mécanisation du temps en concevant un temps physique qui est une

²³³ P. SPAGNOU, *Les mystères du temps: de Galilée à Einstein*, Paris, CNRS éditions, 2017. p. 18.

variable indépendante, et en améliorant son développement mécanique par l'étude de la régularité des mouvements de pendules et en mettant en exergue la nécessité d'affiner la précision des mesures pour décrire les lois du monde.

2.1.4.2 Kepler

Contemporain de Galilée, Kepler est l'astronome qui a établi les relations mathématiques entre les mouvements des planètes. Les deux hommes entretenaient une relation compliquée teintée d'admiration et de rivalité. Galilée ne croira jamais à l'orbite elliptique des planètes, qui est pourtant une des découvertes majeure de Kepler. Ce dernier, tant dans son travail pour Tycho Brahe que lors de sa succession au poste d'astronome royal, s'efforçait de comprendre et modéliser le mouvement des planètes du système solaire. Il ressorti de son travail trois lois, appelées lois de Kepler, les deux premières seront publiées en 1609 dans l'ouvrage *Astronomia Nova*, et la troisième, dix ans plus tard dans *Harmonices Mundi*. La précision des mesures et observation de Tycho Brahe lui permettent d'établir empiriquement les propriétés principales des mouvement des planètes autour du soleil. Si Copernic avait avancé un système héliocentrique en 1543, ce dernier reposait toujours sur le système ptoléméen d'épicycles et de mouvement circulaire uniforme, et c'est Kepler, en énonçant ses lois qui va opérer un changement de système, plus simple, plus élégant, plus cohérent avec les observations rendues possibles par l'utilisation de lunettes astronomiques – théorisées par Kepler dont un ouvrage d'optique et perfectionnées par Galilée.

Les lois de Kepler sont frappantes quand on considère l'évolution des représentations du temps qu'elles sous-tendent. La deuxième loi de Kepler, énonçant que « deux aires égales sont balayées dans des temps égaux », renverse la situation antérieure, où le temps astronomique était le cadre des activités humaines, pour établir le temps, construit humainement par abstraction, qui se veut objectif de par la précision de sa mesure de la durée, comme le cadre des mouvements astronomiques. La troisième loi, dite loi des harmoniques ira plus loin encore dans cette direction,

énonçant que : « le carré de la période sidérale d'une planète (temps entre deux passages successifs devant une étoile) est directement proportionnel au cube du demi-grand axe de la trajectoire elliptique de la planète », elle institue le temps comme ce qui permet de prédire les mouvements astronomiques et de les unifier dans une loi universelle, établissant un invariant dans le système solaire. Cette vision du temps résonne avec les représentations du monde véhiculée par les horloges astronomiques qui donnent à voir la régularité des mouvements célestes.

2.1.4.3 Newton

Un siècle plus tard Newton va unifier la théorie galiléenne de la chute des corps et les travaux képlériens sur les trajectoires elliptiques des corps célestes, il développe alors la loi de l'attraction universelle, les mouvements, qu'il soient ceux des corps célestes, ou sur terre, obéissent aux mêmes lois. Dans le même ouvrage, les *Principia* – publié en 1687 –, Newton rapporte ses travaux d'élaboration du calcul différentiel, ou infinitésimal, rendant alors hommage aux travaux de Leibniz sur le sujet, publiés antérieurement, et affirmant être arrivé aux mêmes conclusions avant lui. Ce qui sera la source d'une controverse, le conflit entre Leibniz étant avivé par leurs différentes conceptions du temps. Pour Leibniz en effet le temps absolu n'existe pas, le temps est l'ordre de successions des évènements et n'a pas de sens en dehors des relations entre les phénomènes, alors que pour Newton, le symbole temps t vaut pour lui-même, c'est une entité autonome.

Newton a en effet absolutisé le temps mathématiques, le temps devient avec lui un cadre absolu au même titre que l'espace, ils forment un couple d'absolus qui est le cadre de l'ensemble des phénomènes. Il affirme ainsi qu' « il faut distinguer le temps relatif, apparent et banal [... du] temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et de sa propre nature, [qui] coule uniformément sans relation à rien d'extérieur ». Ce « temps vrai » n'est pas perceptible, il est déduit par calcul de la régularité des phénomènes, c'est une construction de l'esprit. Le temps newtonien domine aujourd'hui nos représentations du temps, pourtant elle n'a rien d'intuitif, c'est

une idée apprise. Le temps objectif est ainsi une construction de l'esprit humain, il est conçu comme vide, linéaire, infini, et autonome, il est abstrait de la perception, du lieu et des mouvements célestes dont il est devenu le cadre.

Le temps scientifique concourt ainsi à soutenir une représentation d'un temps absolu, abstrait, le cadre de tous les processus de l'univers, vide en lui-même, infini et linéaire, il n'a plus aucun lien avec les rythmes naturels, qui s'y insèrent. Cette représentation du temps abstrait et l'amélioration ainsi que la diffusion d'instruments de mesure du temps, les horloges, désormais à ressorts, miniaturisables – qui permettent la « découverte du Nouveau Monde » par leur usage en mer et donc les progrès de la navigation –, soutiennent une représentation sociale du temps abstrait des lieux et de la pratique, sans lien avec les rythmes du vivant, qui, articulé avec les valeurs économiques, doit être mis à profit pour gagner de l'argent.

2.1.5 Temps industriel

L'industrialisation, qui s'étend entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe au Royaume Uni en France et en Belgique est un changement clé, au niveau économique et social, mais tout particulièrement au niveau des représentations, pratiques et usages du temps. Nous nous intéresserons ici aux travaux de l'historien anglais E.P. Thompson et de Michel Foucault sur l'impact de l'industrialisation sur le temps social.

L'ouvrage d'E.P. Thompson *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel* est séminal dans l'étude de l'évolution du rapport au temps dans le développement du capitalisme industriel. Il s'intéresse en effet à l'influence des structures économiques sur les représentations temporelles des individus, et le rôle normatif, prescriptif et coercitif des institutions.

S'intéressant au monde du travail du XVIIIe – XIXe siècle, bouleversé par les innovations technologiques et économiques, il tente de saisir les différences de régimes temporels qui s'y jouent. S'il commence par souligner avec une anecdote que l'horloge est entrée dans le domaine

de l'intime par une boutade grivoise²³⁴, ce qu'il tente de mettre en lumière c'est les liens entre discipline du travail et perception du temps.

Il établit alors une distinction entre le temps concret et le temps abstrait, en se fondant sur des approches anthropologiques du rapport au temps d'autres cultures. Le temps concret est le temps « task oriented », orienté par la tâche/ la pratique : il est estimé en fonction de ce qu'il y a à faire, les tâches se succèdent au fil des besoins, et c'est là ce qui rythme la journée, c'est une temporalité qualitative, le temps à une texture, celui des conditions météorologiques, des rythmes des non-vivants fréquentés, c'est un temps discontinu où s'alternent des périodes d'intense activité et d'oisiveté. Le temps abstrait lui, c'est celui du temps de travail, il est évalué en unité de temps, la perception du temps est alors déterminée par la technologie, et la mesure du temps est le moyen d'exploitation de la main d'œuvre, il est continu, neutre et vide, il rythme les tâches plutôt que d'être rythmé par elles.

La révolution industrielle nécessite une meilleure synchronisation du travail et donc une discipline temporelle plus stricte, c'est une révolution temporelle portée par l'horloge, qui subordonne la pluralité des temps sociaux à son temps unique. Ce qui avait amené l'historien Lewis Mumford à écrire : « La pendule [...] synchronise les activités humaines [...]. La machine-clé de l'âge industriel moderne, ce n'est pas la machine à vapeur, c'est l'horloge. »²³⁵.

Pour E.P. Thompson le point de rupture se joue dans le moment où l'estimation du temps ne repose plus sur les tâches à effectuer et que les « activités de travail sont comptabilisées en unités de temps monnayables »²³⁶. C'est alors le passage à l'unité de temps d'une part, et sa mise en équivalence avec l'argent d'autre part qui déclenche le changement de régime temporel. Il poursuit plus loin en soulignant que « l'emploi d'une main d'œuvre salariée constitue le point

²³⁴ E. P. THOMPSON, « Temps, discipline du travail et capitalisme industriel », La Fabrique Editions, 2015. p. 32.

²³⁵ *Ibid.* p. 20.

²³⁶ *Ibid.* p. 13.

charnière entre le travail orienté par la tâche et le travail horaire »²³⁷. En effet, à compter du moment où les activités sont effectuées par des salariés, employeurs et employés ont tout intérêt à bien mesurer ce qui va être rémunéré, et cela induit un rapport au temps plus contraint – autour de l'enjeu de la force de travail et de l'efficacité déployées –, mais aussi plus précis – puisque de cette précision relève les enjeux d'une juste rémunération pour les deux partis. Le temps est alors désengagé de l'activité elle-même, il devient abstrait, précis et conflictuel. En s'articulant à l'argent, il change de valeur et d'usage, devient un étalon de mesure, et « le temps devient ainsi une monnaie d'échange : il n'est plus passé mais dépensé »²³⁸.

Avoir l'heure, soit la possession d'instrument de mesure du temps, est d'abord l'apanage de la grande bourgeoisie, c'est le symbole d'un statut social supérieur, un signe de richesse – un projet de taxe est d'ailleurs conduit dans les années 1797-1798. L'horloge va ainsi rapidement se diffuser dans la société, c'est le symbole d'une réussite sociale, que même les plus démunis vont s'acheter, parfois collectivement, dès que leurs finances leur permettent, sa valeur offre la possibilité de la mettre en gage par des temps de nécessité, c'est donc un bon investissement, et, son coût diminuant, elle va devenir à la portée de toutes les bourses dans des déclinaisons des plus variées en terme de qualité.

La représentation du temps s'indexe alors sur son instrument de mesure, ce qui participe de l'adhésion à un changement des pratiques temporelles, particulièrement marqué dans le travail industriel, puisque jusqu'alors, les individus avaient le contrôle de leur temps, ils alternaient entre des périodes d'activités et d'oisiveté, au point que l'auteur s'interroge et se demande alors si ce n'est pas là le rythme de travail « naturel » pour l'homme²³⁹. La main d'œuvre industrielle, a contrario, se voit imposer des rythmes de travail stricts, l'activité se doit d'être continue, régulière, les tâches sont rationalisées et planifiées en vue de la plus grande productivité, ce qui ne va pas

²³⁷ *Ibid.* p. 38.

²³⁸ *Ibid.* p. 38-39.

²³⁹ *Ibid.* p. 53.

sans difficulté, en témoigne les règlements des usines de l'époque, amenées à légiférer et amender le manque de ponctualité, les pauses trop longues, et la flânerie durant le temps de travail. Le temps devient alors un objet de lutte entre salariés et employeurs, les horloges sont dissimulées et mises sous clé, les fiches horaires minutées apparaissent, et l'absence de ponctualité est lourdement réprimandée²⁴⁰.

Si la première génération de travailleurs sous le régime temporel industriel a eu du mal à se faire à la contrainte temporelle, la seconde se battra non plus contre le temps mais à propos du temps²⁴¹, pour des journées de travail de dix heures, ou encore pour la reconnaissance et la rémunération des heures supplémentaires. Que s'est-il passé alors ? Comment le régime temporel du temps abstrait s'est-il imposé ? Thompson dégage deux dispositifs qui ont participé à son intégration, l'école et les discours moralistes. L'école est en effet le lieu d'un apprentissage de la contrainte temporelle dès le plus jeunes âges, les rythmes collectifs priment sur les rythmes individuels, il faut être ponctuel, et suivre l'enchaînement des activités qui s'imbriquent dans un emploi du temps cadrant temporellement, c'est un espace de socialisation temporelle où l'on apprend à se soumettre aux rythmes institutionnels. Le déploiement d'un système éducatif permettant de faire intégrer aux enfants les normes sociales du temps et de l'activité est donc réfléchi dans la fin du XVIIIe²⁴².

En parallèle se déploie tout un ensemble de discours moralistes incitant à faire un bon usage de son temps, insistant sur la finitude humaine, sur la brièveté de la vie et l'imminence de la mort, ils soulignent la nécessité de bien en user : il ne faut pas en sous-estimer la valeur car sa perte est irrémédiable²⁴³ ; l'oisiveté, comme l'indolence, sont ainsi fermement condamnées, ce sont les vice premiers, qui mènent à la misère. Une norme de l'activité productive s'ancre alors

²⁴⁰ *Ibid.* p. 65.

²⁴¹ *Ibid.* p. 66.

²⁴² *Ibid.* p. 68.

²⁴³ *Ibid.* p. 74.

progressivement dans les consciences, sur un soubassement religieux, mais dans une dynamique économique, puisque maintenant, le temps c'est de l'argent.

Michel Foucault va lui aussi s'interroger sur les mécanismes permettant l'assujettissement du temps à la production, la transformation du temps de la vie en force de travail, puisque, comme il l'avance dans son cours au Collège de France en 1972-1973 sur *La société punitive*, « le capitalisme en effet ne rencontre pas la force de travail comme ça. [...] Il faut synthétiser la vie en force de travail, ce qui implique la coercition de ce système de séquestration »²⁴⁴. Le temps de production est venu se substituer au temps religieux sur lequel était indexé le temps de la vie. Il s'intéresse alors aux modalités de contrôle, de gestion et d'organisation de la vie des individus qui se sont mises en place au début du XIXe siècle afin « de les prendre dans un engrenage temporel qui fait que leur vie va être effectivement assujettie au temps de la production et du profit »²⁴⁵. Pour lui cela relève des ensembles d'institutions, qui, si elles paraissent monofonctionnelles, – telles le système de santé, le système pénitentiaire ou éducatif –, comportent en réalité un « supplément de contrainte », qui de façon diffuse, prend en charge le contrôle direct ou indirect de l'existence, en créant des « fictions sociales » qui servent alors de normes qui doivent devenir la réalité de la société.

Les institutions sont ainsi des systèmes disciplinaires, producteurs de discours prenant en charge l'ensemble des parcours de vie des individus. La forme de discours elle-même évolue, il ne s'agit plus d'un discours mythique sur les origines du pouvoir visant à le conforter, mais un discours normalisant, qui distingue le normal de l'anormal : « c'est un discours qui va décrire, analyser, fonder en raison la norme, et la rendre prescriptive, persuasive »²⁴⁶. Ce discours permet de dissimuler le pouvoir derrière la norme, et de fabriquer « un tissu d'habitudes par quoi se

²⁴⁴ M. FOUCAULT *et al.*, *La société punitive: cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, 2013. p. 236.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 216-217.

²⁴⁶ *Ibid.* p. 243.

définit l'appartenance sociale des individus à une société.»²⁴⁷. Le pouvoir « prend la forme insidieuse, quotidienne, habituelle de la norme, et c'est ainsi qu'il se cache comme pouvoir et va se donner comme société »²⁴⁸. Le pouvoir, comme le temps, prend alors une forme abstraite.

2.1.6 Temps du capital

Nous nous concentrerons ici sur le temps du procès de production, le capital engage d'autres dimensions temporelles – comme le temps de circulation des marchandises, ou encore le temps de reproduction – mais cherchant à conduire une critique sociale orientée par le temps comme point de jonction entre l'acteur et le système, nous nous limiterons à l'examen de la dimension dans laquelle l'acteur se voit prescrire un temps social particulier.

Ce qui se dessine dans nos analyses, c'est une transition progressive d'un temps concret vers un temps abstrait, qui n'est plus mesuré par le travail mais qui le mesure. Ce temps abstrait, c'est celui du capital, celui qui sert à établir la valeur en mesurant l'activité déployée. C'est, pour Marx, le temps de travail *social et nécessaire*, qu'il définit comme « le temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans les conditions de production normales d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail »²⁴⁹. Ce temps est un temps moyen, il repose une normalisation des conditions de production dans une société donnée, et s'évalue de manière abstraite et générale par l'établissement d'une moyenne, qui devient norme de la valeur : « c'est donc seulement la quantité de travail socialement nécessaire ou le temps de travail socialement nécessaire à la fabrication d'une valeur d'usage qui détermine la grandeur de sa valeur »²⁵⁰.

Une équivalence entre quantité de travail et de temps s'établit ainsi dans la mesure de la valeur. Ce qui a une plus ou moins grande valeur ce n'est pas une qualité de temps – comme dans

²⁴⁷ *Ibid.* p. 242.

²⁴⁸ *Ibid.* p. 243.

²⁴⁹ K. MARX, *Le Capital*, Livre I, p. 44.

²⁵⁰ *Ibid.* p. 44.

le temps concret –, mais une marchandise, suivant la quantité de temps nécessaire à sa production, relativement à une moyenne sociale. Le temps, abstrait, devient alors une médiation entre force de travail productrice et valeur d'usage produite – la valeur étant elle-même une médiation, le temps devient médiation d'une médiation. Cette médiation temporelle prescrit une norme : le temps de travail socialement nécessaire. Moishe Postone avance alors que « C'est la dimension temporelle de la domination abstraite qui caractérise les structures des rapports sociaux aliénés sous le capitalisme. La totalité sociale constituée par le travail en tant que médiation générale objective a un caractère temporel par lequel *le temps devient nécessité* »²⁵¹. Le temps du capital est un temps social qui ne contente pas de normer le temps, mais qui fait du temps une norme.

Cette norme est celle de la mesure du temps, qui, avec la diffusion de l'horloge, s'amalgame avec le temps lui-même, il devient alors une variable indépendante : « il constitue un cadre indépendant au sein duquel le mouvement, les événements ou l'action surviennent. Ce temps est divisible en unités non qualitatives, constantes, égales. »²⁵². Le temps abstrait est vide, homogène, continu et uniforme, linéaire et infini. Comme nous l'avons vu, cette représentation s'articule avec des avancées techniques et scientifiques, mais elles ne suffisent pas à l'expliquer, c'est dans le temps social que se nouent les processus menant à une abstraction du temps dont les représentations influent alors les travaux scientifiques, qui en retour lui donnent forme – matériellement par l'horloge – et le structure – théoriquement par la mathématisation. Le temps devient alors la succession d'unités temporelles constantes. Le lien avec les rythmes du vivant est alors complètement rompu.

L'évolution des représentations sociales du temps vers des unités temporelles constantes s'articule à une évolution des normes des usages du temps, ces unités ont une signification

²⁵¹ M. POSTONE, O. GALTIER et L. MERCIER, *Temps, travail et domination sociale: une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009. p. 278.

²⁵² *Ibid.* p. 291.

sociale : celle de l'activité et de la productivité²⁵³. La représentation du temps qui s'impose socialement est celle de la mesure du temps, et son usage est celui du travail, c'est le temps de travail qui devient la norme structurante du temps social. Et ce temps de travail c'est le temps de la dépense de la force de travail sous une forme spécifique, la forme productive. C'est par la dépense de force vitale humaine ayant une propriété de transformation concrète et utile, que se transmet de la valeur au produit²⁵⁴. Le temps abstrait permet de quantifier cette force vitale transmise dans le produit lui ajoutant alors de la valeur. C'est ainsi que la valeur est « une simple coagulation du temps de travail », et que le capital « semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage. Le temps pendant lequel l'ouvrier travaille, est le temps pendant lequel le capitaliste consomme la force de travail qu'il lui a acheté. Si le salarié consomme pour lui-même le temps qu'il a de disponible, il vole le capitaliste. »²⁵⁵. Le temps est ainsi un enjeu central du capital, c'est en le consommant, sous la forme de la force de travail, qu'il s'anime. Et le temps, nécessaire à la vie du capital, doit être un temps de travail, d'usage de la force humaine.

Dans le temps abstrait du processus de production du capital, le temps dominant est le temps de travail, qui équivaut à l'emploi de la force de travail à la production matérielle de valeur, alors que dans le temps concret, le temps c'est la fluctuation des rythmes et des usages de cette force de travail. La norme de l'usage du temps abstrait est celui de l'emploi d'une force de travail, soit de l'abstraction de la force vitale humaine. Le temps devient alors l'usage de des forces dans la production de valeur. Le temps est conçu comme étant productif. Cette norme de l'usage du temps s'articule comme nous l'avons évoqué à une discipline temporelle stricte qui désindexe le temps des rythmes naturels pour l'engrener sur ceux de la production capitaliste. Se joue ici une aliénation existentielle, les individus sont dépossédés de leurs forces et de leur temps, qui sont

²⁵³ *Ibid.* p. 303.

²⁵⁴ K. MARX, *Le Capital*, Livre I – section III – chap. VIII.

²⁵⁵ *Ibid.* , section III – chap. X.

amalgamés avant d'être récupérés par le capital. Le temps social qui s'impose à eux est une nécessité en tant qu'il doit s'imposer comme norme pour que les individus n'aient d'autres choix que de consacrer leur temps au travail pour ainsi animer le capital, d'un temps actif et productif. Le temps des individus n'a plus de valeur en soi, il doit être employé à l'usage de leurs forces, transmué en temps de travail, pour générer de la valeur.

Synthèse de la généalogie du temps social

Ce parcours généalogique nous a permis de mettre en lumière des points de ruptures entre les rythmes du vivant et le temps qui s'élabore socialement, ainsi que les renversements dans les représentations, pratiques, et usages du temps.

Comme nous l'avons vu la première étape disjonction entre les rythmes du vivant et des humains s'est jouée autour de la domestication du feu, celui-ci ayant permis un affranchissement des rythmes naturels pour l'activité humaine, et ayant modifié ses rythmes biologiques, tout en soutenant le développement de la sociabilité et l'élaboration d'un monde mythique.

La seconde étape schématique de cette disjonction s'est nouée avec la sédentarisation et la domestication, le réseau de rythmes naturels dont les humains dépendaient alors s'est restreint, tandis que les formes de sociabilité changeait, une routinisation des pratiques et un cadre temporel les ritualisant s'est alors développé. Les humains apprenaient alors à vivre ensemble dans un environnement fixe et limité, et ce en compagnie d'un ensemble de vivant autres-qu'humains, les rythmes spécifiques se sont alors entremêlés et infléchis.

L'invention de l'écriture peut être considérée comme une troisième étape clé de la disjonction entre rythmes humains et rythmes du vivant, celle-ci ouvre un monde de signes propre à l'humain auquel il va désormais se référer plutôt qu'aux signes du monde vivant qui l'entoure. Il y a rupture entre le temps et l'espace. Là où les récits oraux étaient ancrés dans des lieux, et où les événements étaient repris dans une matrice mythique, avec une conception cyclique du temps, avec l'écriture les événements se singularisent et deviennent successifs, ils sont désormais inscrit dans un lieu abstrait, et le temps est linéarisé dans cette succession. Le passage à l'écrit fait également émerger une nouvelle forme de réflexivité sur les signes humains, et ainsi un soi atemporel. De plus, c'est une technologie de gouvernance qui permet la fabrication de calendrier par une élite au pouvoir, qui régule alors les vies individuelles et collectives.

Après ces étapes de disjonction progressive entre les rythmes du vivant et les rythmes humains, nous arrivons à point où les temporalités humaines ont pris en consistance et se sont autonomisées.

La forme temporelle suivante que nous avons considéré était celle du temps de l'Église, celui-ci ayant ceci d'intéressant qu'il se dédouble, et ce de plusieurs manières, d'une part il y a le temps vécu et le temps de Dieu, mais aussi le temps vécu conçu comme une forme transitoire, et le temps de la vie éternelle post-mortem. Le temps vécu appartient alors à Dieu, il est sacrilège de le vendre, il faut le consacrer à la gloire divine et la reproduction du modèle Christique, mais l'on commence à faire commerce du temps post-mortem.

Ensuite nous avons abordé le temps des marchands, lequel se manifeste comme un encadrement sonore de l'activité quotidienne, notamment urbaine, et un renversement de la représentation du possesseur du temps, ce n'est Dieu qui en est le propriétaire ultime mais l'humain, qui doit donc bien en user. Le temps reprend à ce moment-là une dimension spatiale, puisque la distance – et donc la durée des trajets – est un paramètre essentiel dans le commerce.

Deux innovations techniques viennent renforcer la disjonction entre rythmes du vivant et temporalités humaines, d'une part l'invention de l'horloge, un instrument qui permet alors de « mesurer » le temps et de le visualiser, et d'autre part l'imprimerie, qui entérine la rupture entre temps et lieu par la prééminence d'un mode de pensée alphabétique et la diffusion de textes.

Par la suite nous avons évoqués le temps du protestantisme, qui est conçu comme devant être actif, dévoué à la tâche assignée à l'individu, c'est une propriété humaine à capitaliser pour la gloire divine.

Enfin, nous nous sommes intéressés aux représentations scientifiques du temps, en abordant les innovations théoriques de Galilée, qui a mathématisé le temps et en a fait une variable indépendante de l'expérience, de Kepler, qui lui a opéré un renversement notable en

faisant du temps le cadre des mouvements cosmiques, et de Newton qui s'est chargé d'absolutiser le temps. Ces évolutions dans la théorie scientifique sont conséquentes, elles participent de la naturalisation d'un temps conçu comme abstrait, absolu, linéaire, et infini.

C'est le temps industriel qui a ensuite retenu notre attention, il est alors un cadre abstrait auquel l'homme est assujéti dans une activité productive, sa dimension normative se révèle alors dans les discours visant à véhiculer cette nouvelle représentation d'un temps de vie devenu temps de travail.

Et pour terminer nous avons évoqué le temps du capital, où le temps de travail anime le capital, celui des individus n'ayant plus aucune valeur, ce qui importe étant l'usage de leurs forces au service du capital.

Cette généalogie nous a permis de voir les mutations des représentations, usages, et pratiques du temps. Le temps s'est progressivement disjoint des rythmes du vivant, il a soutenu la sociabilité, puis s'est abstrait du territoire, avant de se dédoubler dans une abstraction, le temps vécu perdant alors en valeur au profit du temps éternel post-mortem, il est devenu ensuite un cadre de la vie quotidienne, à des fins économiques. Lorsque le temps devient un paramètre économique, il se double d'une injonction à l'activité, puis à la productivité. Ces représentations sont de plus en plus abstraites et naturalisées, et le temps devient un cadre absolu, celui de l'activité humaine.

2.2 Mutations contemporaines du temps social

Si le temps s'est constitué socialement dans une historicité que nous venons de survoler, il présente des mutations particulières à l'heure actuelle, nous allons ainsi nous concentrer sur ses mutations contemporaines afin d'en exhiber les mécanismes aliénants, nous permettant alors d'établir un diagnostic des dimensions pathogènes du temps social contemporain.

D'une part, il semble accélérer, se condensant alors sous la forme de l'urgence. Une expérience sociale contemporaine a mis en défaut et en exergue ces deux traits du temps social : la pandémie de la COVID-19 les a accentués d'une manière particulière tout en les suspendant dans certaines sphères, pour mieux les densifier dans d'autres.

D'autre part, avec la fragmentation du travail, la norme temporelle s'individualise, requérant alors des individus une autodiscipline accrue.

Enfin, nous verrons que le temps a subi une mutation conséquente avec les NTIC, les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication, qui ont entraîné une évolution du capitalisme.

2.2.1 Accélération, urgence et décompensation

Le temps social contemporain est marqué par un ensemble de dimensions, dont les plus contraignantes, et donc prégnantes, sont l'accélération et l'urgence, qui, comme nous allons le voir, se révèlent pathogènes.

2.2.1.1 L'accélération, une analyse critique

Si de nombreux auteurs se sont penchés sur la question de l'accélération dans les sociétés capitalistes, c'est au sociologue allemand Hartmut Rosa, dernier héritier en date de l'école de Francfort, que l'on en doit une critique systématique. Dans son ouvrage *Accélération : une critique sociale du temps* il part de la constatation d'un paradoxe : « Nous n'avons pas le temps, alors même

que nous en gagnons toujours plus »²⁵⁶. Cherchant à comprendre notre cadre temporel il s'attache alors à caractériser le rythme spécifique de la modernité et à l'analyser.

Il va ainsi se livrer à une analyse critique de l'accélération sociale, la décomposant analytiquement en trois dimensions empiriquement liées : l'accélération technique, l'accélération du changement social, et l'accélération du rythme de vie ; afin de pouvoir en examiner les relations logiques. L'accélération, notion empruntée à la physique, est entendue comme « une augmentation quantitative par unité de temps »²⁵⁷. Une définition opératoire de l'accélération sociale implique de distinguer en premier lieu deux formes d'accélération, l'accélération technique, intentionnelle et téléologiquement orientée, et l'accélération des rythmes de transformation sociale, sans but défini, qui génèrent une « troisième forme autonome de l'accélération sociale »²⁵⁸ : « l'augmentation du rythme de vie par l'augmentation du nombre d'épisodes d'action et/ou de vécu par unité de temps »²⁵⁹.

L'accélération technique renvoie à l'augmentation des vitesses moyennes de déplacement, entraînant une compression de l'espace, ainsi qu'à la numérisation et la virtualisation des informations permettant une communication instantanée, et l'affranchissement des contraintes spatiales. L'accélération du changement social renvoie quant à elle au rythme de transformation des formes de la pratique et du lien social, les rythmes de transformation eux-mêmes s'accélèrent : de l'augmentation des changements professionnels et relationnels expérimentés par un individu au cours de son existence, aux mutations des institutions sociales. Ces dernières étaient intergénérationnelles dans la modernité classique, s'accéléraient jusqu'à devenir intragénérationnelles dans la modernité tardive, entraînant alors une contingence insécurisante pour l'individu.

²⁵⁶ H. ROSA et D. RENAULT, *Accélération, op. cit.* p. 7.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 87.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 87.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 87.

L'accélération du rythme de vie s'observe quant à elle dans la raréfaction des ressources temporelles, objectivement le temps alloué à une action est moindre, et subjectivement le sentiment d'urgence s'étend. Ce qui entraîne une transformation de l'expérience quotidienne du temps.

Après cette démarche descriptive Rosa développe une théorie explicative, il identifie alors plusieurs causes, ou « moteurs ». Ceux-ci sont d'abord externes :

- le moteur économique capitaliste : l'univers concurrentiel du marché ayant pour valeur axiale la compétitivité et la productivité.

- le moteur culturel : la représentation du temps comme linéaire et la sécularisation amenant à vouloir mener un maximum d'expérience dans le laps de temps de la vie individuelle, réinjectant ainsi l'idéal d'éternité dans celui de la démultiplication des expériences de vie et de la consommation.

- le moteur socio-culturel : la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes temporalisés, marqués « d'une agitation immanente »²⁶⁰, ne pouvant s'équilibrer que dynamiquement, engendrant ainsi « une contrainte d'action fondamentale »²⁶¹.

Ces différents moteurs externes s'alimentant les uns les autres génèrent une dynamique autoentretenu, la spirale de l'accélération. Ce processus n'est toutefois pas uniforme ni universellement valable, il rencontre des limites et des résistances, qu'il s'agisse des limites de la vitesse naturelle (vitesse du fonctionnement cérébral, de la croissance du vivant), des conséquences dysfonctionnelles qu'il entraîne (embouteillages et burn-out), ou des décélérations intentionnelles, délibérées ou stratégiques.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 230.

²⁶¹ *Ibid.* p. 231.

2.2.1.2 L'urgence

Rosa souligne donc que se répand le sentiment subjectif de l'urgence, que nous allons maintenant considérer, en nous appuyant sur l'ouvrage de Nicole Aubert, sociologue et psychologue française, *Le culte de l'urgence, La société malade du temps*. L'urgence est pour elle symptomatique du désarroi « d'une société ne sachant plus où donner de la tête » pour « parvenir à régler à « temps » »²⁶² les problèmes auxquels elle est confrontée. Son ouvrage est centré sur la dimension individuelle, il s'agit de « comprendre comment notre époque est en train de vivre *une mutation radicale dans son rapport au temps*, comment cette mutation affecte notre manière de vivre et de travailler et contribue à l'émergence d'un nouveau type d'individu »²⁶³.

Les nouveaux types d'individus identifiés par Nicole Aubert sont d'une part l'individu hyper-performant, entrepreneur de sa propre vie, agité, conformé aux exigences de réactivité de l'urgence, et de l'autre, l'individu englué, en rupture de vitesse, pris dans un temps mort qu'il endure sans projet. Si cette polarisation peut sembler excessive, elle garde un certain mérite en tant que grande catégorie d'analyse afin de réfléchir aux conséquences individuelles du contexte d'urgence généralisée de nos sociétés.

Urgence, instantanéité et immédiateté sont trois notions qui s'articulent, elles sont toutes trois liées par celle de vitesse. L'urgence implique de devoir agir sans délai, c'est une nécessité d'aller vite pour résoudre un problème ; l'instantanéité renvoie à la vitesse de circulation de l'information ; et l'immédiateté réfère au délai d'exigence du résultat. Ainsi, l'instantanéité génère l'urgence par nécessité d'immédiateté²⁶⁴. Ce qui serait alors à la racine de l'urgence, ce serait l'instantanéité. Comment alors s'est-elle développée dans nos sociétés ?

²⁶² N. AUBERT et C. ROUX-DUFORT, *Le culte de l'urgence: la société malade du temps*, Paris, Flammarion, 2014. p. 18.

²⁶³ *Ibid.* p. 21.

²⁶⁴ *Ibid.* p. 33 -34.

Si la vitesse est au cœur du système économique capitaliste – plus ça va vite plus il y a de profit – l'apparition et la diffusion des NTIC – Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication –, dans les dernières décennies a sensiblement modifié notre rapport à l'espace et au temps, elles participent largement de la mondialisation et de l'accélération par l'abstraction des contraintes spatiales dans la communication²⁶⁵. L'explication de l'émergence de l'instantanéité serait alors technologique. Son expansion quant à elle relève de la sphère économique, le marché boursier, variant en temps réel, a imposé sa logique aux entreprises, qui confrontées à sa volatilité accrue, ont développés des stratégies court-termistes, qui ont alors participé de la diffusion de cette instantanéité, doublée d'une exigence de rentabilité, aux employés, puis finalement à l'ensemble de la société. Cette contagion de l'urgence se conclut par une normativité sociale valorisant alors une réactivité accrue. Les situations vécues par les individus ne sont urgentes qu'en fonction d'une évaluation subjective en référence à un système de valeurs et de normes sociales²⁶⁶, l'urgence relève de représentations sociales, héritées de la sphère économique, et véhiculées par les nouvelles technologies.

Ainsi le smartphone a un impact considérable sur nos représentation et usages du temps, d'une part, nous permettant un accès à internet de partout et en tout temps, il ouvre un temps mondial, virtuel général et abstrait, sans durée²⁶⁷. Mais il ouvre aussi un nouveau rythme relationnel, celui de l'instantanéité distancielle, même si l'interlocuteur n'est pas présent il en est attendu une réponse immédiate, le smartphone ne crée alors pas l'urgence mais il la permet. La communication instantanée entraîne une flexibilité accrue des individus, ainsi il est admis qu'un rendez-vous soit annulé ou déplacé pour cause d'une urgence, ce qui génère une certaine incertitude quant à ce qui peut être projeté, fragilisant ainsi la possibilité même du projet.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 33.

²⁶⁶ *Ibid.* p. 37.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 57.

De plus le smartphone dédouble le temps, il comble les moindres interstices temporels de nos vies, supprime les temps de latence, et double le temps d'un temps virtuel. C'est ainsi qu'on apprend dans l'ouvrage *La civilisation du poisson rouge* qu'« en 2018, les 24 heures d'un citoyen américain durent plus de 30 heures. Le sommeil absorbe 7 heures d'une journée, la nourriture, le ménage, la vie sociale un temps similaire, 6h55, et le travail, 5h13. A ces 19h08 minutes s'ajoutent 12h04 par jour consacrées aux écrans, aux médias et au numérique. »²⁶⁸. Le temps du smartphone est un temps hors temps²⁶⁹ où l'individu est absorbé dans sa bulle de filtres où un contenu unique, personnalisé, ajusté à ses goûts et intérêts lui est proposé. Ces environnements virtuels sont conçus pour capter et stimuler l'attention, ils génèrent une hyperstimulation perceptive entraînant une saturation attentionnelle, et donc une accélération et une urgence cognitive.

L'urgence peut être extérieure, générée par un contexte, mais aussi intérieure, force est de constater que de nombreux individus s'absorbent dans ce sentiment d'urgence, mais pourquoi ? Les facteurs explicatifs sont d'ordre psychologiques : l'urgence à pour bénéfice secondaire de calmer une anxiété intérieure sous prétexte d'une urgence extérieure, elle dissimule ainsi aux yeux de l'individu son mal-être, elle relève aussi d'une quête de confiance en soi, faire face à l'urgence c'est prouver sa compétence, sa valeur, démontrer sa puissance, et cela permet de se sentir indispensable ; l'urgence permet alors de lutter contre l'anxiété et de combler un besoin de valorisation et de réassurance²⁷⁰. Elle permet aussi de se rassurer sur la valeur de sa vie, une vie sous le règne de l'urgence c'est une vie bien remplie, une vie réussie, le trop plein qu'elle génère repousse alors le grand vide de la mort²⁷¹.

²⁶⁸ B. PATINO, *La civilisation du poisson rouge: petit traité sur le marché de l'attention.*, 2019. p. 86.

²⁶⁹ N. AUBERT et C. ROUX-DUFORT, *Le culte de l'urgence, op. cit.*

²⁷⁰ *Ibid.* p. 106 -107.

²⁷¹ *Ibid.* p. 107.

L'urgence permet tout à la fois de nier le temps et de densifier le présent. Dans l'urgence il y a une saturation temporelle, mais aussi une suspension, l'excès génère un vide, une opportunité pour une pensée qui n'a plus le temps de penser, et peut alors faire preuve d'intuition et de spontanéité : « « l'homme retrouve dans l'instant sa propre temporalité et sa propre identité. Il renoue avec son intuition et ses savoirs tacites »²⁷², il y alors une reconquête de soi dans le temps explosé²⁷³. Mais c'est là le devenir heureux de l'urgence, qui est loin d'être dominant, qu'en est-il dans les autres situations ?

La dépression

La chronicisation de l'urgence peut engendrer des troubles pathologiques par les contraintes physiologiques et psychologiques qu'elle impose aux individus. L'urgence met l'organisme en état d'alarme auquel « succède soit un état de résistance spécifique, comme si l'organisme ayant identifié le nature de l'agression adaptait sa riposte à l'attaque et atténuait sa susceptibilité initiale à l'outrage, soit un état d'épuisement lorsque l'intensité et la continuité de l'agression excèdent les capacités de réaction »²⁷⁴. La chronicisation de l'urgence, par son caractère continu, érodant les capacités de réaction des individus participe alors de « l'épidémie psychique »²⁷⁵ des troubles dépressifs. Si la catégorie semble un peu fourre-tout, sa prévalence signale toutefois une souffrance individuelle se généralisant.

La dépression à ceci de singulier dans une réflexion sur le temps que c'est une pathologie qui impacte le rapport au temps des individus. Le temps du dépressif est ralenti, voir arrêté, il est vide, toute action qui le remplirait est inaccessible, ni énergie ni motivation ne sont disponibles, dans l'inhibition de l'action et la rumination de thèmes répétitifs c'est un temps qui

²⁷² *Ibid.* p. 341.

²⁷³ *Ibid.* p. 341.

²⁷⁴ G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2013. p. 263.

²⁷⁵ N. AUBERT et C. ROUX-DUFORT, *Le culte de l'urgence*, *op. cit.* p. 157.

s'écroule sur lui-même dans une immobilité forcée²⁷⁶. L'écoulement du temps est alors perturbé, le présent est figé, le passé alimente la rumination sans possibilité d'y trouver un quelconque secours, et l'avenir n'existe que comme un douloureux rappel de l'impossibilité d'agir dans laquelle l'individu se trouve, nourrissant alors culpabilité et angoisse. Le temps est suspendu et suspend, dans le rien. La dépression est ainsi un trouble de la temporalité²⁷⁷.

N'oublions pas, avec Canguilhem, que « la maladie n'est pas seulement déséquilibre ou dysharmonie, elle est aussi, et peut-être surtout, effort de la nature en l'homme pour obtenir un nouvel équilibre »²⁷⁸. Les troubles dépressifs, et les syndromes de fatigue chronique, comme toutes les pathologies, ne se présentent comme anormales que relativement à une situation déterminée²⁷⁹, « or du moment que l'humanité a élargi techniquement ses moyens [...], c'est se sentir anormal que de se savoir interdites certaines activités devenues pour l'espèce humaine à la fois un besoin et un idéal »²⁸⁰. C'est parce qu'il y a des normes sociales de l'activité, de la réactivité, de l'endurance, que le repos, le temps de repli sur soi et la fatigue sont anormalisés.

Si les troubles dépressifs ne sont anormaux qu'en relation aux normes sociales en vigueur, ils sont aussi une tentative de rétablir un équilibre, après des phases d'accroissement de la vitesse d'action et de réaction dans l'urgence, se produisant des phases de ralentissement, voire d'arrêt de l'activité et de la réactivité. Nicole Aubert va jusqu'à attribuer une intentionnalité au temps pour caractériser ces situations : « Tout se déroule comme si le temps – si consubstantiellement lié à la dimension subjective de la personne – introduisait des formes d'autorégulation par rapport à la manière dont l'individu compose avec lui, dans la façon dont il « traite » et bouscule le temps, et

²⁷⁶ *Ibid.* p. 162.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 167-168.

²⁷⁸ G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.* p. 14-15.

²⁷⁹ *Ibid.* p. 170.

²⁸⁰ *Ibid.* p. 175.

provoquait par moments des sortes de cassures des rythmes forcées, destinées à permettre à l'organisme de « récupérer », malgré lui, fût-ce au prix d'une souffrance certaine. »²⁸¹.

Sans nécessairement aller jusque-là nous pouvons toutefois avancer que les troubles dépressifs, ou encore la fatigue chronique, trahissent un mécanisme de décompensation, révélant que les individus ont été soumis à des contraintes physiologiques et psychiques excédant leurs capacités d'adaptation, et par là même, toxique. Ils sont alors amenés à ne plus pouvoir s'adapter aux normes sociales de la productivité et de la réactivité, et obligés de suivre leurs propres rythmes.

2.2.2 Le temps du virus

Il ne semble pas possible, dans une analyse des mutations contemporaines du temps social de faire l'impasse sur la situation temporelle singulière générée par la survenue de la pandémie de COVID-19. Le 15 mars 2021, Emmanuel Macron, président de la république française, affirme lors d'une conférence de presse : « Le maître du temps c'est le virus malheureusement ». Cette déclaration présidentielle n'est pas anodine, surtout de la part de celui qui se posait en maître des horloges durant sa pré-campagne présidentielle : il reconnaît alors avoir été submergé par un temps qui échappe à la mesure.

Nos temporalités ont été bouleversées par celles d'un virus, quelques protéines entourant un brin d'ARN, qui a fait exploser nos repères, cadres et routines, et a mis à l'arrêt le monde dans lequel nous vivions. Ce qui ne va pas sans remettre en question nos rythmes et nos pratiques, qui ont préparés le terrain pour l'émergence et la diffusion massive du virus. De nombreux scientifiques sonnaient en effet l'alarme durant les dernières décennies à propos des risques épidémiologiques provoqués par la pression accrue sur les écosystèmes par la déforestation, l'agriculture intensive et l'élevage industriel, entre autres. Et si les pratiques extractivistes et

²⁸¹ N. AUBERT et C. ROUX-DUFORT, *Le culte de l'urgence, op. cit.*

productivistes sont les déclencheurs de la catastrophe sanitaire que nous sommes en train de vivre, nos pratiques quotidiennes sont elles aussi remises en cause, nos modes de salutations doivent se réinventer, nos souffles être confinés, et la diversité de nos interactions quotidiennes a dû être restreinte.

La propension à l'accélération de nos sociétés, que nous venons d'évoquer, a soutenu celle de la prolifération du virus : plus nous nous déplaçons, vite et loin, et nous multiplions nos actions et nos interactions, plus les virus ont de potentialités de développement. En effet « le temps microbien [le terme microbe recouvre une catégorie assez vaste de micro-organismes, dont les virus] s'accélère ou se ralentit au gré des opportunités de développement »²⁸².

Cette situation où le virus est le « maître du temps » nous fait expérimenter un étrange retournement de situation, les humains ne sont plus les maîtres du temps ni du monde, en expansion permanente, nous sommes soumis à celle d'un grain de vivant. Cela renverse la situation de domination, nous ne pouvons plus nous vivre comme les maîtres et possesseurs de la nature, notre temps est à la merci du parasite et de ses opportunités de se propager. Nous sommes maintenant à la merci d'un rythme de développement aveugle et inconscient sans autre limite que les opportunités d'accroissement. C'est là un miroir saisissant de ce que peuvent vivre les vivants humains et autres-qu'humains broyés par la machine capitaliste dans sa quête de production de valeur, dont nous pouvons entre apercevoir le reflet du désarroi, de l'impuissance, du désespoir suscité par l'écroulement des structures habituelles d'habitation du monde. Ce temps viral de l'opportunité du développement et de la saisie de toutes les niches disponibles peut alors servir à réfléchir le temps du capital.

²⁸² UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE et UNIVERSITE DE NEUCHATEL (dir.), *Le temps du vivant*, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, 2002. p. 44.

Le temps viral est un présent écrasant, il n'y a ni passé ni futur, il se déploie, prend en extension sans horizon. On peut toutefois ouvrir une réflexion sur l'avenir viral, puisqu'il se recompose au fil des reproductions, se transformant, et apparaissant alors sous la forme de variants ou de recombinaisons. Ses mutations le jette vers l'avenir, lui ouvre des possibles imprédictibles. Et si cette microscopique unité de vivant est en maîtrise du référentiel commun de synchronisation des pratiques, le temps redevient lui aussi, marqué alors par une ouverture, une labilité, un caractère cyclique, un rythme propre qui nous échappe.

C'est bien là ce qu'on peut observer socialement : nos rythmes sont bouleversés, les cadres vacillent, les repères se redéfinissent. Le temps social est fluctuant, improvisé de semaines en semaines au fil des conseils de défense et hautement contraignant. S'il redevient « normal », c'est de manière précaire. Nous vivons alors en « temps réel », dans un présent écrasant, ce qui ne nous laisse plus d'espace de projection, et la redéfinition permanente de nos conditions d'existence sociale génère confusion et désarroi. Le temps ne passe pas, il avance par saccades.

L'urgence qui caractérisait le temps social précédent la pandémie s'est canalisée, si elle s'est suspendue dans certains champs de la vie sociale, elle s'est intensifiée pour d'autres, focalisée sur ce qui est entendu comme une nécessité : sauver des vies, ou au minima les maintenir et soutenir. Tant les soignants que les politiques sont pris dans des registres d'urgence intensifiés, pendant que la majorité des « deadlines » d'une partie de la population active sont repoussées à des dates indéterminées ou réajustables en fonction de l'évolution des mesures prises pour la situation sanitaire.

Ce qui caractérise notre expérience temporelle du moment est alors l'incertitude, on ne peut plus planifier les jours, mois, semaines, qui viennent. Les potentialités de variations, de mutations du virus nous laissent dans une certaine impuissance à projeter les devenirs qui nous attendent. L'inventivité du vivant dans ses adaptations pour la survie génère de l'imprédictible, ce

qui met en péril le temps du capital, qui se doit de reposer sur une certaine stabilité à-venir afin de garantir les possibilités d'investissement.

Le présent est donc à la fois dominant et absent, il n'y a que ça, puisque notre orientation en temps réel nous sature de présent, par contre il n'est pas vécu pour lui-même, il est un agencement temporaire, dans l'attente de la « fin » de la pandémie, il est dévalorisé, on le traverse comme on peut, orienté vers un futur idéal où le passé réadviendra enfin /pourra se réactualiser : où l'on « retrouvera le monde d'avant ».

Le futur est ainsi idéalisé comme retour du passé, du connu, du monde de repères qui s'est brusquement écroulé, le fameux monde d'avant – rappelons tout de même qu'avant la pandémie la France était paralysée par les grèves et que la gronde sociale couvait partout. Le futur est ainsi obstrué par l'idéalisation d'un passé, l'incertitude des devenirs de la pandémie, et l'absence de d'indications sur sa fin – elle n'a pas de limites, contours clairs et marqués, il n'y pas de ligne de fin définie ou définissable.

Il ne nous reste donc qu'un présent écrasant, absorbé dans l'urgence de l'événement incontrôlable, où se joue la redéfinition incessante des cadres, dans un manque de cohérence angoissant. L'improvisation, l'adaptation et la flexibilité sont les injonctions dominantes. Cet effondrement des repères laisse des trous dans le tissu social. Les nouvelles expériences sociales déstabilisantes sont appropriées et intégrées par les agents, et la temporalisation se fait autour des confinements – on ne parle plus de ce qu'on a fait cet automne où pendant les vacances de la Toussaint mais « avant le second confinement » – ils sont de nouveaux repères temporels, mais le vivre ensemble reste impacté par cet événement déstabilisant, tout comme les usages du temps.

2.2.3 Capitalisme attentionnel

Pour revenir à la question des mutations contemporaines du temps, notamment avec les NTIC, intéressons-nous maintenant à l'ouvrage *Pour une écologie de l'attention* d'Yves Citton qui se

concentre sur la question de l'attention dans une perspective critique. Il avance que depuis le début des années 90 se joue un « grand retournement » dans l'économie capitaliste : « la nouvelle rareté ne serait plus à situer du côté des biens matériels à produire mais de l'attention nécessaire à les consommer »²⁸³. L'économie de l'attention est une branche des sciences économiques qui traite de la question de l'attention comme une ressource rare dans un contexte de surabondance de biens, matériels et culturels et une prolifération de l'offre des services. Les propos d'Herbert Simon – prix Nobel d'économie – sont souvent repris pour qualifier la situation : « la richesse d'informations entraîne une pénurie d'autre chose, une rareté de ce que l'information consomme. Or ce que l'information consomme est assez évident : elle consomme l'attention de ceux qui la reçoivent. »²⁸⁴ Ce qui s'est présenté médiatiquement sous la forme alternative des propos de Patrick Le Lay – président de la chaîne de télévision TF1 – à propos des publicités : « Ce que nous vendons à Coca-Cola c'est du temps de cerveau humain disponible », et ce qui s'actualise dans les réseaux sociaux par « Si un produit est gratuit, alors le vrai produit c'est vous ! » - soit : votre temps, votre attention.

Notre temps, dans sa dimension attentionnelle, est donc la ressource cruciale de notre époque²⁸⁵, le point focal du système économique capitaliste se serait déplacé des forces productives aux dispositions réceptives²⁸⁶.

L'ouvrage d'Yves Citton vise alors à mieux comprendre les enjeux de sa circulation, de sa capture et de ses pouvoirs²⁸⁷ afin de pouvoir ainsi envisager une réappropriation de nos dynamiques attentionnelles, et une redistribution de l'attention collective. En effet, si les approches dominantes de l'attention sont marquées d'un certain individualisme méthodologique, il importe de s'en défaire afin de faire droit à la dimension essentiellement collective de

²⁸³ Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014. p. 25.

²⁸⁴ *Ibid.* p. 21.

²⁸⁵ *Ibid.* p. 28.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 16-17.

²⁸⁷ *Ibid.* p. 28.

l'attention, puisque « « je » ne suis à attentif qu'à ce à quoi nous prêtons collectivement notre attention »²⁸⁸, l'attention individuelle est orientée par les « régimes attentionnels », qui sont collectifs, ce sont les trames sociales de la perception de notre monde. Ces régimes attentionnel, en structurant ce à quoi et comment l'on dispose de notre attention, sous-tendent des processus de valorisation – ce à qui a assez de valeur pour qu'on lui accorde de l'attention et ce qui ne la mérite pas. Les discours sur l'attention, s'articulant ainsi à des processus de valorisations, ne peuvent-être axiologiquement neutre²⁸⁹. Il est révélateur de voir que nos discours sont marqués par le paradigme économiste de la gestion, tant pour le temps que pour l'attention, on gère notre temps, on distribue notre attention, et surtout on en profite.

L'attention est la modalité fondamentale de notre rapport au monde, aux autres et à nous même. Faire attention ou porter attention est à un préalable à toute interaction ou relation. Temps et attention se rejoignent, et se modalisent, don de temps et d'attention s'équivalent, et l'intensité attentionnelle module le sentiment de durée. La structuration sociale de l'attention est donc une dimension du temps social, en tant qu'en définissant les orientations attentionnelles sont défini ce à quoi l'on accorde du temps, et donc ce que l'on fait de notre temps.

Dans son analyse du capitalisme attentionnel Yves Citton avance que tout repose sur une « ontologie de la visibilité qui mesure le degré d'existence d'un être à la quantité et à la qualité des perceptions dont il fait l'objet de la part d'autrui »²⁹⁰ – on peut penser ici aux logiques de financiarisation des « influenceurs », d'Instagram à Youtube, qui sont rémunérés non seulement en fonction du nombre de vues et d'abonnés, mais aussi en fonction de la durée de visionnage de leurs contenus. Cette ontologie de la visibilité a pour conséquence un « principe de valorisation par l'attention : le seul fait de regarder un objet constitue un travail qui accroît la valeur de cet

²⁸⁸ *Ibid.* p. 39.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 44.

²⁹⁰ *Ibid.* p. 75.

objet»²⁹¹, le temps valorisant n'est plus nécessairement celui de la force de travail, ou plutôt, l'attention en elle-même est devenue une force de travail, produisant de la valeur. Et cette valeur se cumule et se reproduit, «l'économie de l'attention relève d'une dynamique d'auto-renforcement circulaire : l'attention attire l'attention»²⁹², et Citton de prendre l'exemple de la Joconde – mais n'importe quel contenu culturel a grand succès en témoigne – «c'est parce que des millions de touristes sont venus voir la Joconde que des millions de touristes se pressent pour voir la Joconde»²⁹³.

Cette dynamique d'auto-renforcement est un ressort de l'attention collective, c'est parce que le collectif donne son attention à un objet que l'individu est amené à le considérer. Toutefois ce n'est pas notre intelligence collective qui opère à la structuration et la hiérarchisation des contenus de l'attention collective, mais des entreprises, par exemple, le moteur de recherche Google trie les résultats en fonction du nombre de vues, mais présente en premier lieu des référencement financés pour les faire gagner en visibilité. Nos paysages attentionnels sont ainsi devenus les nouveaux lieux d'exploitation du capitalisme contemporain, qui, en extrayant nos ressources attentionnelles et donc temporelles, produit de la valeur.

Conclusion

Le parcours généalogique que nous avons entrepris, ainsi que l'analyse de quelques traits caractéristique des représentations, usages et pratiques du temps contemporain nous ont donc permis de mettre en lumière les processus d'institutionnalisation et de naturalisation du temps social, ainsi que sa dimension normative et les mécanismes d'aliénation qui s'y jouent.

²⁹¹ *Ibid.* p. 77.

²⁹² *Ibid.* p. 79.

²⁹³ *Ibid.* p. 79.

Nous comprenons mieux au terme de cette analyse comment les groupes humains se sont extrait des rythmes naturels, et comment cette construction sociale du temps a soutenu leur développement. De même, l'abstraction progressive de ce temps social des contextes relationnels dans lesquels il s'inscrivait au fil de son institutionnalisation est apparue plus clairement. Nous avons enfin pu voir, comment le temps, devenu un enjeu économique, s'est doublé d'une norme d'activité, n'ayant alors de valeur qu'à travers la productivité des individus, avant de subir un nouveau renversement, menant à un capitalisme attentionnel, où le temps n'est plus un paramètre de la valeur, mais la ressource à exploiter, et ce non plus dans une disposition active mais réceptive.

Ce temps qui nous paraît naturel et évident est donc une construction sociale ayant subi de nombreuses mutations : ses représentations, pratiques et usages ont une historicité, et se saisir de cette historicité permet de fragiliser l'évidence avec laquelle il s'impose à nos existences de manière pathogène. L'alliance du temps scientifique et du temps du capital nous a mené à une situation où le temps est vide et infini et se doit d'être rempli par la productivité ou la réceptivité individuelle au service du capital, une pression temporelle considérable s'impose donc aux individus, qui sont ainsi dépossédés de leur temps de vie.

Toutefois, celle-ci n'est pas inéluctable, elle est le fait d'un certain rapport et d'un certain récit du temps. En penser la construction nous permet alors de nous le réapproprier, en le dénaturant, le rehistoricisant, et en le resocialisant.

Conclusion du chapitre 2

En partant de l'élaboration sociologique de la notion de temps social nous avons pu voir qu'il remplissait un ensemble de fonctions : revivification du lien social, cohésion et ritualisation, mais aussi régulation et synchronisation des pratiques, structuration du sens – signification et orientation – soutenant alors les usages qui en sont admis. Et si toutes ces fonctions sont nécessaires à la consistance du vivre ensemble, elles sont aussi hautement normatives, et progressivement les normes ont évolué vers une injonction à la performance et la productivité individuelle, le seul commun étant alors le marché, et le récit s'est rationalisé, aboutissant à une représentation scientifique d'un temps abstrait, absolu, vide, linéaire et infini.

Ces normes étant naturalisées et invisibilisées par leur mise en récit scientifique, ainsi que par leur haut degré d'adéquation à la réalité et leur incorporation par les individus, elles sont difficilement perceptibles, et œuvrent à une aliénation du temps de vie des individus au profit du capital. Il nous a donc semblé essentiel d'en conduire une critique sociale. Ce que nous avons donc entrepris, par le biais approche généalogique et ainsi d'une ré-historicisation du temps. Cette généalogie nous a lors permis de mettre en lumière la rupture progressive entre les rythmes humains et naturels, l'institutionnalisation du temps, son dédoublement et son abstraction, et enfin, l'évolution de la norme temporelle vers la norme d'activité, puis de productivité. Nous avons ensuite considérés des aspects particuliers du temps contemporain, ce qui nous a permis d'en isoler des mécanismes pathogènes pour les individus.

Toutefois, les représentations, pratiques et usages contemporains du temps ne sont pas nocifs seulement pour l'humain, mais aussi pour les autres qu'humains, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, et établi au fil de notre approche généalogique. Les humains se sont extraits des rythmes du vivant, et cette disjonction a pour conséquence une situation inédite de mutations écologiques d'origine anthropique qui mettent en péril la survie de l'espèce l'humaine : l'anthropocène. Il importe donc de poursuivre et d'approfondir cette critique afin d'ouvrir des

pistes alternatives, tant théoriques que pratiques, afin de nous ressaisir du récit du temps en prenant acte de l'apparition de limites temporelles conséquentes de nos pratiques.

Conclusion générale

L'anthropocène, au-delà des débats qu'il suscite, est une notion particulièrement féconde pour réfléchir les enjeux du monde contemporain. D'abord parce qu'il nous informe sur les risques environnementaux suscités par nos pratiques, et ensuite parce qu'il nous incite à mettre en question nos manières de faire le temps en se révélant comme une problématique temporelle. C'est alors à l'analyse critique du temps social qu'il nous invite.

L'analyse du temps social nous permet alors d'éclairer les différentes mutations de nos rapports aux rythmes du vivant dans la civilisation occidentale qui ont conduit à une situation d'apparition de limites temporelles. Ces disjonctions, mises en lumière, soulignent l'aspect construit de nos conceptions du temps, ainsi que les mécanismes d'aliénation, tant des humains que des autres-qu'humains, qui y sont à l'œuvre.

Cette approche généalogique a alors le mérite de nous permettre de nous ressaisir d'un temps jusqu'alors naturalisé et de nous inciter à reconsidérer les récits du temps que nous sommes amenés à raconter.

L'anthropocène nous a donc amené à nous interroger sur le temps social, ce qui a alors éclairé nos manières de faire le temps à travers un récit organisant représentations, usages et pratiques du temps d'une manière toujours propre à une forme sociale historiquement et géographiquement située, sous la gouverne de l'institution dominante de cette société. Et ce parcours généalogique de l'évolution des récits sociaux du temps a permis de montrer la disjonction progressive entre les rythmes du vivant et les temporalités humaines. Cette disjonction est le ferment de l'anthropocène, puisque nous nous sommes abstraits des rythmes du vivant, nous sommes en mesure de les modifier.

Cette ligne de critique n'est pourtant qu'une amorce qu'il s'agira de poursuivre afin d'établir plus précisément les liens entre temps et attention – nous ouvrant alors un champ de

pratiques émancipatrices –, mais surtout de proposer un pôle d'organisation temporel alternatif à travers l'étude du « temps du vivant » dont l'analyse peut se déployer sous trois perspectives complémentaires : le temps biologique – l'ensemble des rythmes du vivant –, le temps écosystémique – l'ensemble des rythmes des humains et autres-qu'humains, biotiques et abiotiques, dont l'entremêlement est l'arrière-plan temporalisant nos expériences –, et le temps phénoménologique – le temps subjectivement vécu par une conscience incarnée dans un monde d'interagentivité, entendue comme l'ensemble des relations entre puissances d'agir.

Bibliographie

- ABRAM David, STENGERS Isabelle et DEMORCY Didier, *Comment la terre s'est tue: pour une écologie des sens*, Paris, Découverte, 2013.
- ACOSTA Alberto, « Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse ».
- ALEXANDRE Frédéric, ARGOUNES Fabrice et BENOS Rémi (dir.), *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, Paris, CNRS éditions, 2020.
- ANDERS Günther et L'YVONNET François, *Le temps de la fin*, Paris, France, L'Herne, DL 2007, 2007.
- ARCHER David, *The long thaw: how humans are changing the next 100,000 years of Earth's climate*, Princeton Science Library edition, Princeton, Princeton University Press, coll. « Science essentials », 2016.
- AUBERT Nicole et ROUX-DUFORT Christophe, *Le culte de l'urgence: la société malade du temps*, Paris, Flammarion, 2014.
- AUDIER Serge, *L'âge productiviste: Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.
- BEAU Rémi et LARRERE Catherine (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses Sciences Po ; Fondation de l'écologie politique, coll. « Domaine développement durable », 2018.
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette, *Temps-paysage: pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021.
- BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éd. du Seuil, 2013.
- BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », n° 331, 2014.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2003.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.
- CAUVIN Jacques, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, CNRS Éd, coll. « Biblis Histoire », n° 45, 2013.
- CHAKRABARTY Dipesh, « Anthropocene Time », *History and Theory*, vol. 57, n° 1, 2018, p. 5-32.
- CHAKRABARTY Dipesh, « Climate and Capital: On Conjoined Histories », *Critical Inquiry*, vol. 41, n° 1, septembre 2014, p. 1-23.
- CHAKRABARTY Dipesh, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, n° 2, janvier 2009, p. 197-222.
- CHEMINEAU Philippe, MALPAUX Benoît, BRILLARD Jean-Pierre et FOSTIER Alexis, « Traitements photopériodiques et reproduction chez les animaux d'élevage », *Bulletin de l'Académie Vétérinaire de France*, vol. 163, n° 1, 2010, p. 19-26.

- CITTON Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2014.
- COHEN Patricia, « 'Deep History' Takes Humanity Back to Its Origins », *The New York Times*, rubrique « Arts », 26 septembre 2011 (en ligne : <https://www.nytimes.com/2011/09/27/arts/deep-history-takes-humanity-back-to-its-origins.html>, consulté le 21 décembre 2019).
- DURKHEIM Émile et MAFFESOLI Michel Préfacier, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, France, CNRS éditions, 2008.
- ELIAS Norbert et HULIN Michèle, *Du temps*, Paris, France, Pluriel, 1996.
- FEDERAU Alexander, *Philosophie de l'Anthropocène : interprétations et épistémologie*, thèse, Dijon, 2016.
- FOUCAULT Michel, EWALD François, FONTANA Alessandro et HARCOURT Bernard E., *La société punitive: cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, coll. « Hautes études », 2013.
- GARNIER Romain, « Nouvelles réflexions étymologiques autour du grec anthropos ».
- HARAWAY Donna Jeanne et GARCIA Vivien, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, France, Les éditions des mondes à faire, 2020.
- HARTOG François, *Chronos: l'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2020.
- HIRSCH Thomas, *Le temps des sociétés: d'Emile Durkheim à Marc Bloch*, Paris, Éditions, coll. « Collection En temps & lieux », n° 67, 2016.
- HUBERT Henri, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Annales de l'École pratique des hautes études*, vol. 18, n° 14, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1904, p. 1-39.
- KOSELLECK Reinhart, HOOCK Jochen et HOOCK-DEMARLE Marie-Claire, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2000.
- KRUMENACKER Yves, « Temps protestant et temps de la modernité : une fausse évidence ? », *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, n° 30, ADR Temporalités, 1^{er} décembre 2019 (DOI : 10.4000/temporalites.6581, consulté le 15 décembre 2021).
- LATOUR Bruno, *Où atterrir ? : comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- LATOUR Bruno, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.
- LE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident ; 18 essais*, Ouvrage reproduit, Paris, Gallimard, coll. « Collection Tel », n° 181, 2004.
- LOVELL Bryan, *Challenged by carbon: the oil industry and climate change*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2010.

- MALM Andreas, *L'anthropocène contre l'histoire: le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2018.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2006.
- MENGUAL Estelle Zhong, « Faire entrer le vivant dans notre monde commun », *L'Observatoire*, N° 57, n° 1, 26 janvier 2021, p. 27-30.
- OPPERMANN Serpil et IOVINO Serenella, *Environmental humanities: voices from the anthropocene*, Rowman&Littlefield International, London ; New York, coll. « Rowman and Littlefield International - intersections », 2017.
- PARENTI Christian et MOORE Jason W. (dir.), *Anthropocene or capitalocene? nature, history, and the crisis of capitalism*, Oakland, CA, PM Press, coll. « Kairos », 2016.
- PATEL Raj, MOORE Jason W. et VESPERINI Pierre, *Comment notre monde est devenu cheap: une histoire inquiète de l'humanité*, Paris, Flammarion, 2018.
- PATINO Bruno, *La civilisation du poisson rouge: petit traité sur le marché de l'attention*, Paris, 2019.
- PERLES Catherine, *Préhistoire du feu*, Paris, France, Masson, 1977.
- PERONNET Michel, *Le XVI^e siècle: des grandes découvertes à la Contre-Réforme (1492-1620)*, Paris, Hachette, 1981.
- POSTONE Moishe, GALTIER Olivier et MERCIER Luc, *Temps, travail et domination sociale: une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit. 3: Le [temps raconté]*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1985.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit. 1*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1983.
- ROSA Hartmut et RENAULT Didier, *Accélération: une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.
- RU Véronique Le, « Le calendrier comme norme », *Savoirs en Prisme*, n° 2, 2013, p. 32.
- RUDDIMAN William, « The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousand so Years Ago », *Climatic Change*, vol. 61, 1^{er} décembre 2003, p. 261-293.
- RUDDIMAN William, ELLIS Erle, KAPLAN Jed et FULLER Dorian, « Geology. Defining the epoch we live in », *Science (New York, N.Y.)*, vol. 348, 3 avril 2015, p. 38-39.
- SAHLINS Marshall, JOLAS Tina et CLASTRES Pierre, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 264, 2017.
- SANTANA Carlos, « Waiting for the Anthropocene », *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 70, n° 4, 1^{er} décembre 2019, p. 1073-1096.
- SCOTT James C. et DEMOULE Jean-Paul, *Homo domesticus: une histoire profonde des premiers États*, Marc Saint-Upéry (trad.), France, La Découverte, 2019.

- SEMAL Luc, *Face à l'effondrement: militer à l'ombre des catastrophes*, Paris, PUF, 2019.
- SHRYOCK Andrew, SMAIL Daniel Lord et EARLE Timothy K., *Deep history: the architecture of past and present*, Berkeley, University of California Press, 2011.
- SPAGNOU Pierre, *Les mystères du temps: de Galilée à Einstein*, Paris, CNRS éditions, coll. « Le Banquet scientifique », 2017.
- STÉPANOFF Charles et VIGNE Jean-Denis (dir.), *Hybrid communities: biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships*, Abingdon, Oxon ; New York, NY, Routledge, coll. « Routledge studies in anthropology », n° 46, 2018.
- SZUBA Mathilde, *Gouverner dans un monde fini : des limites globales au rationnement individuel, sociologie environnementale du projet britannique de politique de Carte carbone (1996-2010)*, thèse, Paris 1, 2014.
- THOMPSON Edward P, « Temps, discipline du travail et capitalisme industriel », La Fabrique Editions, 2015.
- UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE et UNIVERSITE DE NEUCHATEL (dir.), *Le temps du vivant*, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, 2002.
- VILLALBA Bruno, « L'écologie politique face au délai et à la contraction démocratique », *Ecologie politique*, N°40, n° 2, 2010, p. 95-113.
- WEBER Max et WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, coll. « Agora », n° 6, 1998.
- WEVER Patrick de, BOEUF Gilles Préfacier et DERCOURT Jean Préfacier, *Temps de la Terre, temps de l'Homme*, Paris, France, Albin Michel, 2012.
- WOLFF Eric W., « Ice Sheets and the Anthropocene », *Geological Society, London, Special Publications*, vol. 395, n° 1, 2014, p. 255-263.
- « “En hiver, on fait croire à la chèvre qu'on est en été” : quand des agriculteurs bio bousculent les cycles de la nature », sur *Franceinfo*, https://www.francetvinfo.fr/economie/emploi/metiers/agriculture/alimentation-bio-les-producteurs-respectent-ils-les-cycles-de-la-nature_4789063.html, 29 septembre 2021, consulté le 22 novembre 2021.
- « OpenDataPlatform », [https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.191135018.1254453688.1638711323-1654427707.1637594665#/,](https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.191135018.1254453688.1638711323-1654427707.1637594665#/) consulté le 5 décembre 2021.
- « Empreinte écologique », [https://www.novethic.fr/lexique/detail/empreinte-ecologique.html,](https://www.novethic.fr/lexique/detail/empreinte-ecologique.html) consulté le 22 novembre 2021.
- « Le Jour du dépassement | WWF France », [https://www.wwf.fr/jour-du-depassement,](https://www.wwf.fr/jour-du-depassement) consulté le 22 novembre 2021.
- « Observatoire international Climat - Enseignement 2 », sur *EDF France*, [https://www.edf.fr/observatoire-opinion-rechauffement-climatique-consequences,](https://www.edf.fr/observatoire-opinion-rechauffement-climatique-consequences) consulté le 3 décembre 2021.

« Il y a 400 000 ans : la domestication du feu, un formidable moteur d'hominisation - ScienceDirect »,
<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1631068305001740?via%3Dihub>,
consulté le 28 septembre 2021.

« Le calendrier et le compte du temps dans la pensée mythique suméro-akkadienne | Lorenzo Verderame »,
https://www.academia.edu/220557/Le_calendrier_et_le_compte_du_temps_dans_la_pens%C3%A9e_mythique_sum%C3%A9ro-akkadienne, s. d., consulté le 29 septembre 2021.