

2m11.2849.7

Université de Montréal

De leur temporalité à notre praxis : pour une anthropologie du *temps* moderne

par

Vincent Jacques

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en anthropologie

août 2000

© Vincent Jacques, 2000



5. P. 130-131

Université de Montréal

De leur responsabilité à notre pratique : pour une anthropologie du temps moderne

EN  
4  
U54  
2001  
N. 006

par  
Vincent Jacques  
Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en anthropologie



2001  
Vincent Jacques 2001

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

De leur temporalité à notre praxis : pour une anthropologie du *temps* moderne

présenté par

Vincent Jacques

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pandolfi Mariella

Bernier Bernard

Bibeau Gilles

Mémoire accepté le :

## SOMMAIRE

Notre mémoire est une étude des valeurs du temps moderne. Il s'agit d'une *anthropologie* de la temporalité, c'est-à-dire une appréhension des *discours* et des *pratiques* modernes du temps. Il ne s'agit point de cognition ou de symboles statiques ; nous cherchons à comprendre comment la temporalité comme système de valeurs peut être une logique de reproduction énonciative et pragmatique. Nous nous sommes proposés de saisir la temporalité *dans le procès dynamique qu'est toute réalité sociale*. Quant à la réalité sociale contemporaine que nous avons décidé d'étudier, le vocable de « moderne » lui sied à merveille ; civilisation du temps, nos sociétés se différencient de l'Autre de par une dichotomie temporelle. Nous voulons faire une anthropologie de cette « modernité ».

Pour ce, nous avons examiné cet « autre » décrit par le moderne. Ainsi, notre anthropologie de la modernité commence par étudier des textes d'anthropologie classique où il est question de l'altérité. Dans la description que font les anthropologues du mode d'être au temps de l'autre, il s'agit de découvrir les présupposés qui en disent plus sur nos sociétés que sur celles des autres. Par rapport à la littérature anthropologique, il s'agit : 1- de démontrer que le rapport au temps chez les sociétés étudiées est défini de façon négative, comme manque ou comme refus (chez Lévi-Strauss, Evans-Pritchard...). « Société froide », sans histoire, ne cherchant qu'à préserver leurs structures à travers la négation du temps ; éternel retour, cycle, mythe, autant de concepts pour catégoriser des peuples qui ignoreraient le devenir historique ou la progression du temps. Pourtant l'histoire et le temps progressif existent-ils *en soi*, pour que l'on constate ainsi leur non reconnaissance chez l'autre ? Hypothèse : L'ANTHROPOLOGIE RAMÈNE LE TEMPS À (son) L'HISTOIRE (à sa conscience du temps). 2- Deuxièmement nous soutenons que les descriptions des pratiques économiques de l'autre telles que décrites par certains ethnologues sont biaisées par les présupposés modernes de la « bonne utilisation du temps », temporalité comme valeur rare qu'il faut faire fructifier à bon escient comme c'est le cas dans le système de production moderne (chez Herskovits, Malinowski...). Hypothèse : L'ANTHROPOLOGIE RAMÈNE LE TEMPS À (sa) LA PRODUCTION (à son mode d'utilisation du temps).

Notre analyse du discours se poursuit ensuite hors du champ des énoncés anthropologiques. Les chaînes de langage que nous avons dégagées sont alors juxtaposées à d'autres régimes d'énonciations, historiques, philosophiques, économiques, politiques... Les deux séries ethnologiques précédemment analysées se poursuivent ainsi respectivement dans que nous avons appelé : A- le « discours de l'historique », et B- le « discours de l'économique ». Par ces deux séries discursives, dont certaines extensions sont pragmatiques, nous étayons notre analyse des valeurs du temps entreprise avec l'examen de certains textes anthropologiques.

Dans un premier temps, nous avons rapproché les notions de différence, d'histoire, de périodisation, de connaissance et de vérité pour suggérer que l'identité moderne s'établissait par différenciation avec un autre placé dans le temps, conçu comme *traditionnel*. Nous avons vu comment le fait d'être moderne se traduisait en termes *temporels* ; selon le schème que nous avons exposé, la connaissance et l'identité moderne se reproduisent par rapport à un autre placé dans le temps (échelle temporelle), discours de « l'historique » qui établit constamment la frontière entre la vérité présente et l'erreur passée.

En second lieu, nous avons saisi ce qu'était la praxis du temps quotidien pour le moderne en associant certains énoncés économiques, temps chronométré, travail, éthique du labeur et éthique disciplinaire dans le discours de « l'économique ». Selon le schème que nous avons dégagé, le *temps de la production*, comme valeur d'échange, impératif moral et planification de la praxis collective actualisée dans le comportement de chaque individu, est une donnée essentielle pour comprendre le « procès de reproduction matérielle de la société » (Sahlins). Ainsi, le mode de production moderne peut être appréhendé par le biais de la problématique du temps dont la bonne gestion et l'organisation minutieuse sont des structures normatives essentielles à sa reproduction et à sa croissance.

Finalement, tout comme « l'historique », nous avons vu que « l'économique » se reproduisait selon la logique et la norme du 'renouvellement continu'. Nous démontrons ainsi toute l'importance que prend le *temps* dans nos sociétés, comme système dynamique de présupposés et de praxis collective.

|                   |   |
|-------------------|---|
| INTRODUCTION..... | 1 |
|-------------------|---|

## PREMIÈRE PARTIE

*Le temps comme refus de l'histoire, le primitif et son « irréalisme temporel »*

|  |    |
|--|----|
| I DISCOURS ETHNOLOGIQUE.....   | 9  |
| § 1. <i>CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES</i> .....   | 9  |
| § 2. <i>LANGUE ET DISCOURS : ATTITUDE MÉTHODOLOGIQUE</i> .....                                 | 11 |
| 2.1- <i>Langage et parole : Saussure, Whorf et Sapir</i>                                       | 12 |
| 2.2- <i>Discours, présupposé, régime d'énonciations : Foucault, Bakhtine...</i>                | 14 |
| 2.3- <i>L'autre et les présupposés modernes du temps</i>                                       | 16 |
| § 3. <i>LÉVI-STRAUSS ET LE GRAND PARTAGE</i> .....   | 18 |
| 3.1- <i>Ethnocentrisme renversé : discours de la déchéance</i>                                 | 24 |
| § 4. <i>SUITE DE LA NARRATION ETHNOLOGIQUE ET AUTRES SÉRIES</i> .....                          | 26 |
| 4.1- <i>Evans-Pritchard et la structure</i>  | 27 |
| 4.2- <i>Eliade et « l'ontologie archaïque »</i>  | 33 |
| 4.3- <i>Boutinet et l'autre « sans-projet »</i>  | 35 |
| 4.4- <i>Le temps cyclique et l'histoire : le seuil qui sépare « illusion » et « réalisme »</i> | 36 |
| II TEMPS LINÉAIRE ET HISTOIRE .....  | 39 |
| § 1. <i>LE PLUS, EXCLUSION, TEMPS PROGRESSIF :<br/>HISTORIOGRAPHISATION DU TEMPS</i> .....     | 39 |
| 1.1- <i>Périodisation et exclusion qualitative</i>   | 43 |
| 1.2- <i>Historiographie et ethnologie</i>  | 44 |
| 1.3- <i>Temps linéaire et modernité</i>  | 46 |
| § 2. <i>HISTOIRE DES RÉVOLUTIONS PERMANENTES</i> .....   | 48 |
| 2.1- <i>Énonciation de la coupure (version « forte » : projection téléologique)</i>            | 49 |
| 2.2- <i>Énonciation de la coupure (version « faible » : nouveauté sans telos)</i>              | 55 |

|   |    |
|---|----|
| § 3. MODERNITÉ ET TRADITION .....                           | 60 |
| 3.1- Science, raison et opérationnalité : logique exclusive | 62 |
| 3.2- Logique extensive : fluidité de toutes formes          | 64 |
| 3.3- Historiographisation du temps : logique exclusive      | 67 |

## DEUXIÈME PARTIE

*Oisiveté et labeur incessant : le sauvage et sa « mauvaise » utilisation du temps*

|  |    |
|--|----|
| I DISCOURS ETHNOLOGIQUE .....  | 70 |
| § 1. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES .....  | 70 |
| 1.1- L'autre et sa gestion du temps  | 71 |
| § 2. MALINOWSKI ET HERSKOVITS : PRÉSUPPOSÉS DE<br>« L'ÉCONOMIQUE » .....                   | 75 |
| 2.1- Malinowski et l'utilité   | 75 |
| 2.2- Herskovits et le « marché libre »   | 78 |
| § 3. APPROCHE CRITIQUE : SAHLINS ET LA STRUCTURE DE<br>L'« ÉCONOMIQUE » .....              | 81 |
| 3.1- Sahlins et les premières sociétés d'abondance   | 81 |
| 3.2- Schème notionnel de « l'économique », support de l'utilisation nécessaire du<br>temps | 83 |
| 3.3- Godelier et la relativité du concept de « travail »                                   | 86 |
| II LE TEMPS ET LA PRODUCTION « FÉTICHE AUTOMATE » .....                                    | 89 |
| § 1. ÉTHIQUE DU LABEUR ET ÉTHIQUE DISCIPLINAIRE .....                                      | 89 |
| 1.1- L'éthique du labeur (Weber)   | 89 |
| 1.2- L'éthique disciplinaire (Foucault)  | 91 |
| 1.3- Discipline, labeur et temps « serré » de la chronométrie                              | 94 |

|   |     |
|---|-----|
| § 2. TEMPS-PRODUCTION ET TEMPS-CONNAISSANCE : VALEURS ET RÉGIME DE PRODUCTIVITÉ.....  | 96  |
| 1.1- <i>Logique formelle de l'accroissement exponentiel</i>                           | 97  |
| 1.2- <i>Imbrication de « l'historique » et de « l'économique » : valeurs du temps</i> | 99  |
| <br>  |     |
| CONCLUSION.....   | 104 |
| <br>  |     |
| ANNEXES.....  | 110 |
| <br>  |     |
| BIBLIOGRAPHIE.....  | 116 |

Merci à Mariella Pandolfi pour son enthousiasme  
communicatif et sa curiosité intellectuelle,  
à Ricardo pour les dialogues analeptiques  
et à Sophie pour son soutien non complaisant.

## INTRODUCTION

LE MOBILE (raisons *générales*). En premier lieu, de *situation* : une inflation médiatique sur un changement de millénaire – le Seuil, depuis toujours fantasmé, l'universalisation d'une cadence industrielle, une conjoncture académique, le post-modernisme, où il est affirmé (encore une fois) la fin d'une époque et le commencement d'une autre. Second lieu. Une discipline, l'anthropologie, bouleversée par cette conjoncture académique, par cette universalisation du marché, mondialisation remettant en cause l'altérité radicale de « l'exotisme », objet emblématique différenciant cette spécialisation académique de ses consœurs. « Anthropologie des mondes contemporains » : cette expression de M. Augé signifie que l'autre qu'étudiait l'ethnologue moderne dans la sphère de son propre devenir est happé par une modernité qui fait de tous les collectifs terrestres les contemporains d'une Modernité que certains prétendent pourtant avoir (être) dépassée – les *post-*. Époque, seuil, cadence, fin, début, dépassement, contemporanéité, modernité. Il s'agit d'appréhender notre présent et de prendre par ce biais des catégories qui hantent l'anthropologie depuis ses tous débuts : modernité, tradition, croyance, nature, civilisation, progrès, évolution, production, Histoire universelle.

L'OBJET. Le *temps*. POSITIONS. (1-théoriques, 2-anthropologiques). 1- Qu'est-ce que le temps ? Première constatation, polysémie incroyable de la notion, des traités y étant exclusivement consacrés jusqu'à la multitude de positions exposées et plus ou moins développées dans tout le champ des savoir. Premier postulat : le temps n'est pas appréhensible comme chose en soi, comme essence à saisir dans toute sa pureté, philosophie essayant d'atteindre la nature du temps grâce à sa claire vision rejetant le « temps vulgaire <sup>1</sup> » (Heidegger) associé à la vie collective et aux instruments. Selon nous, il s'agit de l'impossibilité d'atteindre le référent, comme Bergson voulant saisir la durée en soi, dépouillée du voilement des catégories, des schèmes langagiers et culturels qui la recouvre. Pour Bergson, il y a possibilité d'avoir directement accès à la durée, il suffit de

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Être et temps*, § 81.

« dépasser l'expérience <sup>2</sup>», et ce par l'intuition échappant au découpage de l'intellection sur le continuum temporel, saisie de l'« expérience sauvage » (Foucault) de la temporalité. Au-delà de la parole, l'auteur veut accéder à la pureté d'un référent, quête impossible à faire aboutir en raison d'une condition humaine dont le propre est d'être toujours *située*. « Couramment, quand, nous parlons du temps, nous pensons à la mesure de la durée, et non pas à la durée elle-même <sup>3</sup>». Ainsi, selon Bergson, « les termes qui désignent le temps sont empruntés à la langue de l'espace <sup>4</sup>», grevant de ce fait notre appréhension de la temporalité. Loin de nous désoler, c'est en un sens ce que nous avons constaté : parler du temps, c'est constamment parler d'autres choses, réseau qui, dans l'enchevêtrement de sa multiplicité, dessine *les figures du Temps*. « Les Idées sont des complexes de coexistence, toutes les idées coexistent d'une certaine manière <sup>5</sup> » ; le temps est valeurs (rencontre d'énonciations) qui, comme *lieux communs*, en un sens, deviennent ainsi « espace ».

Il ne s'agit donc pas d'atteindre la chose en soi, mais plutôt la *perception* d'un référent qu'on suppose commun au genre humain : « il y a de la durée <sup>6</sup>». Deuxième postulat. « Être, c'est être perçu » (Berkeley) ; pour nous, le temps sera perception, nous l'aborderons selon l'angle qui le fait être, *le temps comme qualité du percevoir*. La question du temps en est une de situation, perspectivisme ou degré particulier de projection du monde, projection *créatrice* – tension fiction-action – dont seule la représentation *dans* le langage est rigoureusement accessible à l'analyse. Par le biais du conditionnement collectif à la répétition qu'est le principe de raréfaction du discours (Foucault – *nous y reviendrons*), nous considérerons le temps non pas comme nature en soi, mais comme *valeur et mode de rangement* : « en elle-même la temporalité n'a rien de temporel. C'est un mode de rangement pour lier des événements <sup>7</sup>». Appréhender le temps des mondes contemporains, c'est débusquer, suivre le cour du système des valeurs-temps étalées à la surface de chaînes

---

<sup>2</sup> H.Bergson, *La pensée et le mouvant*, p.15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>5</sup> G.Deleuze, *Différence et répétition*, p.241.

<sup>6</sup> Durée au sens large de continuité, changement, événement.

<sup>7</sup> B.Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p.102.

de langage. Il s'agit d'une pratique épistémologique conçue comme effort de *désobstruction*, c'est-à-dire comme pratique visant à se dépêtrer des évidences, et ce en suivant leur cour pour mieux le quitter tout en n'affichant pas la prétention d'en être complètement dépris. L'effort de désobstruction consiste ainsi à exposer le tissage, le réseau de concepts qui, pour nous modernes, sont des automatismes discursifs. Si « ce que je dis, je le dis aussi parce que j'ai été saisi par le langage <sup>8</sup>», ce langage doit alors être saisi en retour, mouvement épistémologique nécessaire pour réfléchir sur une pratique académique qui, tout comme pour l'ethnologue apprêtant le vu, est *discursive*.

Comme on peut le remarquer, ce deuxième postulat se place dans la lignée du « tournant linguistique » commun aux sciences sociales et à la philosophie, comme balise méthodologique cherchant *dans* le discours sur *x* (le référent) l'intelligibilité qui peut être autrement apposée – selon n'importe quel principe – à *x* comme système de vérité *extérieur* à *x* et / ou à son discours coextensif (tel l'ethnologue qui sur-interprète le discours ou ce qu'il voit de l'autre pour le rendre conforme à son schème théorique structuré *a priori*. Le langage préoccupe donc aussi celui qui écrit et qui prend conscience de la mise en discours de son objet). Mais cet intérêt pour le langage est aussi position théorique sur la relativité des sphères d'intelligibilité, sur l'impossibilité d'un accès privilégié à quelques absolus que ce soit, ce qui n'implique pas que tout soit relatif, car le langage produit, canalise, donne *lieu*. Troisième postulat. Nous nous posons contre l'idée d'un langage qui n'est qu'effets de sens et jeux de vérités autonomes et flottants sur une « extra-discursivité » lui étant à jamais irréconciliable. Nous adhérons à la « pragmatique généralisée » énoncée par Deleuze et Guattari qui critiquent la conception linguistique linéaire du langage ; « la communication n'est pas un meilleur concept que l'information, l'intersubjectivité ne vaut pas mieux que la signifiance, pour rendre compte de ces agencements 'énoncés-actes' <sup>9</sup> » ; la linguistique « renvoie les circonstances à l'extérieur, ferme la langue sur soi et fait de la

---

<sup>8</sup> V.Descombes, in *Entretiens avec le Monde*, p.48.

<sup>9</sup> G.Deleuze et F.Guattari, *Mille plateaux*, p.99.

pragmatique un résidu <sup>10</sup>», créant l'entité 'langage' extirpée de toute l'extension de son caractère situé.

C'est en ce sens que nous entendons *valeurs du temps* ; il ne s'agit pas de symboles ou de pures images cognitives du temps, mais de la logique d'une répétition productive de régimes d'énonciations et de la tension qui la relie à des agencements de pratiques. Un discours contingent sera donc : A- situé dans une série ou régime d'énonciations semblables, et / ou B- situé dans son enchaînement à la pratique, tel le discours du manifeste et celui de l'éthique temporelle. Les valeurs du temps nous intéresseront donc en tant que modulatrices : A- de *pratiques discursives* (re-) productrices des schèmes énonciatifs, et B- de *pratiques* et d'*actions* dont les artefacts sont visibles dans la réalité empirique. Mais ce B-, en tant que valeur, n'est appréhensible que via le discours qui lui est coextensif : l'analyse des « énonciations du temps » est donc la clé qui nous permettra d'accéder *aux agencements 'énoncés-actes' du temps moderne*. Finalement, c'est la tension entre les *discours* et les *pratiques* du temps moderne d'une part, et leur imbrication productive dans le *procès dynamique* qu'est le social de l'autre qui retiendra notre intérêt à propos de la problématique du *temps*.

2- Face à l'anthropologie, nos positions se répartissent schématiquement selon deux niveaux : A- en ce qui concerne la littérature ethnologique classique ayant trait aux questions du temps chez l'autre, nous effectuerons une analyse *épistémologique* en suivant chaque raisonnement contingent pour y déceler les *présupposées modernes du temps*, ce qui nous amènera ; B- à élargir le spectre de notre analyse épistémologique à d'autres branches du savoir. Ici, l'épistémologie se transformera en un sens en étude de *terrain* sur les « mondes contemporains » (c'est dans cette mouvance que la *critique* élaborée dans la partie A- se transformera en *description* de la temporalité des mondes contemporains : nous proposerons finalement notre propre modèle théorique). Nous pensons que l'ethnologue doit penser sa pratique dans un langage qui le porte et être conscient des schèmes discursifs propres à sa situation dans une réalité sociale grevant sa pure vision des choses : comme le dit F.Affergan, il faut « éviter de s'enfermer dans un empirisme aveugle dont la seule

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.104.

religion des faits de terrain semble avoir légitimé l'existence <sup>11</sup>». Le vu est toujours précédé d'un su <sup>12</sup>. Il s'agit donc de : A- traquer dans la littérature ethnologique ce qui procède du *su* dans une description de l'altérité *vue* par l'ethnologue, B- saisir notre contemporanéité par l'intermédiaire de ce *su* (se déployant dans tout le champ des savoirs) ou, comme le dit J.Fabian, essayer de comprendre comment « nos théories de leurs sociétés sont *notre praxis* <sup>13</sup>». Car, comme nous l'avons déjà entendu, ce n'est pas la stricte cognition moderne du temps qui nous intéresse ici, mais sa *praxis*, l'enchaînement discours-actions modulé par les valeurs modernes du temps : l'épistémologie des textes anthropologiques devient alors pleinement *anthropologique* (et la logique de l'épistémologie (comme histoire de la vérité) deviendra à son tour objet d'une description anthropologique, c'est-à-dire appréhendée comme objet situé dans – *participant à* – une réalité sociale particulière).

STRUCTURE. Notre mémoire est divisé en deux parties, intitulées respectivement : 1- *Le temps comme refus de l'histoire, le primitif et son « irréalisme temporel »* et, 2- *Oisiveté et labeur incessant : le sauvage et sa mauvaise utilisation du temps*. Par rapport à la littérature anthropologique, il s'agira : 1- de démontrer que le rapport au temps chez les sociétés étudiées est défini de façon négative, comme manque ou comme refus (chez Lévi-Strauss, Evans-Pritchard...). « Société froide », sans histoire, ne cherchant qu'à préserver leurs structures à travers la négation du temps ; éternel retour, cycle, mythe, autant de concepts pour catégoriser des peuples qui ignoreraient le devenir historique ou la progression du temps. Pourtant l'histoire et le temps progressif existent-ils *en soi*, pour que l'on constate ainsi leur non reconnaissance chez l'autre ? Hypothèse à démontrer : L'ANTHROPOLOGIE RAMÈNE LE TEMPS À (son) L'HISTOIRE (à sa conscience du temps). 2- Deuxièmement nous soutiendrons que les descriptions des pratiques économiques de l'autre telles que décrites par certains ethnologues sont biaisées par les présupposés modernes de la « bonne utilisation du temps », temporalité comme valeur rare qu'il faut faire fructifier à bon escient comme c'est le cas dans le système de production moderne

<sup>11</sup> *La pluralité des mondes*, p.12.

<sup>12</sup> Cf. G.Deleuze et F.Guattari, *op.cit.*, p.97 sq.

<sup>13</sup> « If we can show that our theories of their societies are *our praxis* (...) we may (praphasing Marx et Hegel) put anthropology back on its feet », *Time and the Others*, p.165.

(chez Malinowski, Herskovits...). Hypothèse à démontrer : L'ANTHROPOLOGIE RAMÈNE LE TEMPS À (sa) LA PRODUCTION (à son mode d'utilisation du temps).

À partir de l'analyse de textes anthropologiques effectuée au début de chaque partie, il s'agira par la suite de relier les présupposés exposés à des régimes d'énonciations débordant le champ de la discipline anthropologique, ce que nous appellerons : 1- LE DISCOURS DE « L'HISTORIQUE », et 2- LE DISCOURS DE « L'ÉCONOMIQUE ». Discours de « l'historique » ne signifie pas pour nous *histoire* au sens académique du terme, même si celle-ci y est évidemment incluse. Nous entendons par là la logique *historiographique* (mise en discours du temps) qui a par exemple donné naissance au « projet » même de l'anthropologie nord-américaine (boasienne), dans le sens de re-constitution de l'histoire humaine universelle, de l'ethnologie, peuplades d'aujourd'hui signifiant l'autrefois, à l'archéologie, recherche des signes du précédant l'histoire, jusqu'à l'anthropologie physique-primatologie exhumant les débuts même de la « race » humaine et épilquant sur sa proche « parenté » primate (projet où il s'agit de saisir d'un regard la totalité de l'Histoire dans toute son extension, de l'apparition de la vie à aujourd'hui...). Tout comme l'histoire, l'anthropologie, avec son passé évolutionniste <sup>14</sup>, est un chemin privilégié pour appréhender le discours de « l'historique », logique temporelle essentielle pour comprendre le temps du moderne : nous ne nous intéressons pas à la logique du partage entre disciplines <sup>15</sup>, mais plutôt à leur détermination commune par rapport à certaines valeurs disséminées dans les diverses branches du savoir et de l'action (comme nous le verrons avec le discours du manifeste, lui aussi expression de « l'historique »). Vu qu'il est question de la réalité contemporaine, le discours de « l'économique », tout comme celui de « l'historique », ne se limitera pas à l'économie comme discipline et à l'anthropologie économique comme sous-discipline ; il y sera question de l'économie comme pratique quotidienne, de bonne gestion du temps, d'éthique temporelle.

---

<sup>14</sup> Nous nous intéresserons peu à la question de l'évolutionnisme, déjà analysée à fond dans plusieurs ouvrages. Nous privilégierons plutôt l'analyse des théories qui se positionnent contre tout évolutionnisme, tout en gardant certains préjugés lui étant de près ou de loin apparentés.

<sup>15</sup> Comme C.Lévi-Strauss et M.Augé énonçant le partage des tâches entre les disciplines historiques et anthropologiques. Cf. C.Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, et M.Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*.

Par le biais de l'analyse anthropologique de l'altérité, il sera question de la *modernité*, notion essentiellement temporelle, assise de tout un édifice conceptuel fondé sur son rapport à l'Autre qui, pour le moderne, *diffère de lui par (dans) le temps*, différence temporelle qui s'exprime par des concepts en réseaux dont le sens n'existe que par différenciation avec son autre : modernité / tradition, nature / culture, objectivité / croyance... En analysant les concepts et les présupposés sur lesquels sont construits les textes anthropologiques, notre objectif est de cerner les valeurs du temps communes à nos sociétés modernes. Via la description de l'altérité, nous voulons saisir la « réalité » du temps pour les modernes. Ainsi, notre mémoire est intitulé : « De leur temporalité à notre praxis : pour une anthropologie du *temps* moderne ».

LA THÈSE. Posons finalement la thèse que nous tenterons ultimement de démontrer tout au long de ce travail. Si, 1- nous arrivons à démontrer qu'à travers le discours de « l'historique », où comme nous le définirons plus loin, le *temps-connaissance*, se bâtit le sentiment *d'être moderne*, reconnaissance du devenir historique engendrant une prétendue supériorité cognitive à laquelle est reliée actions et renouvellement constant des savoirs, et si, 2- nous parvenons à montrer qu'au discours de « l'économique » est coextensif un *temps-production* où le temps comme denrée rare – *valeur d'échange fondamentale* du mode de production moderne – doit être utilisé par des individus modelés par une éthique du temps assujettie au labeur et à la discipline, alors nous aurons démontré que *LA VALEUR TEMPS EST LE FONDEMENT DU PROCÈS DYNAMIQUE QU'EST LA RÉALITÉ SOCIALE CONTEMPORAINE*. Par là nous entendons que le référent « il y de la durée », bien qu'il soit mis en discours chez tous les collectifs humains, n'est pas nécessairement *au cœur même du processus dynamique de (re-) production sociale* comme c'est le cas chez les modernes <sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Ainsi, par exemple, la question de l'Autre : pour les Grecs, c'est lui qui ne peut pas parler, le « barbare » ; pour d'autres peuplades c'est le non-humain, envers négatif de la désignation du groupe comme « tous les hommes » ainsi que le signifie « Inuit » pour ces derniers. Nous posons l'hypothèse, que le Moderne, lui, se distingue parce qu'il n'est *plus*.

## PREMIÈRE PARTIE

*Le temps comme refus de l'histoire, le primitif et son « irréalisme temporel »*

« Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire »  
Montaigne

## I DISCOURS ETHNOLOGIQUE

### § 1. *CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES*

‘Nous, modernes, héritiers de la Renaissance, fils des Lumières, nous avons reconnu l’histoire et le déroulement du temps progressif que nous n’avons eu qu’à suivre pour nous émanciper de nos croyances ; la Raison, en instaurant une marche depuis lors nécessaire, nous a délivrés à jamais du fétichisme en nos traditions et en leur pérennité ; ce Grand Partage, entre *nous*, toujours en avant, et *eux*, toujours stagnant, nous l’avons nommé, en lui nous nous sommes reconnus : nous, *modernes*, et eux – les autres, *sauvages*, *archaïques*, *traditionnels*, bref *non-modernes*.’

On pourrait, par cet énoncé, synthétiser la conscience du temps des Modernes. Comme nous l’analyserons, la dichotomie moderne / traditionnel se fonde sur la classification entre le temps linéaire, ouvert, progressif, de l’Occident délivré de ses origines, et le temps, commun au reste de l’humanité – sauvages, primitifs ou autres *pré-x* (x = industriel, étatique...), cyclique, fermé, circulaire, ne servant en définitive qu’à renforcer des croyances peu résistantes à l’altérité du temps linéaire. Cette conception du temps des sociétés traditionnelles, comme re-fondation et légitimation perpétuelle, comporte donc la notion de *préservation de soi d’une société à travers le Même* : notion fonctionnaliste du temps, bien sûr, propre à E.Durkheim. Pour ce dernier, le caractère lent, fermé et circulaire des conceptions de la temporalité des sociétés à « solidarité mécanique » sert à protéger celles-ci contre le flux destructeur du devenir historique <sup>1</sup>. Ces sociétés vivent un « temps social » organisé autour du rythme des activités agraires et pastorales, les cycles religieux et la reproduction ritualisée du groupe ; le social et le religieux, par des rites récurrents se basant sur un temps cyclique propre au calendrier sacré, assurent la

---

<sup>1</sup> Cf. E.Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p.12-15 et *De la division du travail social*.

refondation continuelle de la collectivité. Le temps linéaire, par ces mécanismes rituels, se trouve ainsi complètement annihilé, et ce sera à l'autre type de sociétés à « solidarité organique » de reconnaître la nature du temps dans son mouvement linéaire et progressif. Par cette simple dichotomie – classant l'humanité en sa totalité –, temps cyclique / temps linéaire, se trace alors la frontière entre les sociétés traditionnelles et modernes.

Ce fonctionnalisme <sup>2</sup>, nous allons pourtant le retrouver bien au-delà des théories classées sous ce terme. En effet, en nous penchant sur la littérature ethnologique, nous nous apercevons que le rapport au temps chez les sociétés étudiées est défini de façon négative, comme manque ou comme refus ; « société froide », sans histoire, ne cherchant qu'à préserver leurs structures à travers la négation du temps ; éternel retour, cycle, origine mythique, autant de concepts pour catégoriser des peuples qui refuseraient l'enchaînement et la progression du temps. Sociétés timorées, donc, se cachant le déploiement du temps, ignorant le réel et ses conséquences, stagnant dans le réconfort de leur immobilisme. Bon sauvage, aussi, « protégé – et dans une certaine mesure affranchi – par le coussin amortisseur de ses rêves » (Lévi-Strauss) <sup>3</sup>. Pourtant l'histoire et le temps progressif existent-ils *en soi*, pour que l'on constate ainsi leur non reconnaissance chez l'autre ?

Ce champ discursif où se meut l'implicite du temps progressif – histoire –, donnée du réel à laquelle chaque société devrait réagir, se déploie jusque dans le discours d'auteurs qui contestent un concept clé propre au système du Grand Partage : le *progrès*. La notion de progression linéaire à travers une histoire universelle propre aux évolutionnistes supposaient clairement un *sens* <sup>4</sup> objectif à l'histoire. Mais tout en rejetant les présupposés

---

<sup>2</sup> Fonctionnalisme, dans le sens où le rapport des sociétés à la temporalité s'analyse sous le biais – *en fonction de* : on se demande à quoi *sert* ce rapport entre une société et (sa) temporalité pour apposer à celle-ci une justification qui, nous l'analyserons plus loin, se comprend comme un refus du temps historique *servant* à la préservation de la dite société. Ce *besoin* sera comblé par divers mécanismes : le mythe, le rituel, l'ordre structurel, la religion, le langage.

<sup>3</sup> C.Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, p.469.

<sup>4</sup> Sens – *direction* et sens – *signification* : l'histoire vise à donner une finalité au sens. Que ce soit à cause du perfectionnement nécessaire inhérent à l'intelligence humaine déployant progressivement sa «rationalité» comme chez Tylor et Morgan, ou par réponse à des facteurs externes comme l'environnement, Spencer, ou démographiques, Durkheim, ces conceptions de l'évolution partagent toutes comme caractéristiques d'être *nécessaire, linéaire*, de cheminer vers une plus grande *complexité* : l'écoulement du temps se comprend donc dans sa marche inéluctable, l'*histoire*, et ce vers quoi elle tend, le *progrès*. En plus d'être le propre de l'évolutionnisme, cette conception de la temporalité est commune à la philosophie de l'histoire et à

évolutionnistes, en relativisant l'historicité de chaque culture et en étudiant chacune d'elle par rapport à elle-même sous l'impulsion boasienne <sup>5</sup>, l'ethnologie se trouve encore avec certains de ces principes ethnocentriques en implicite, tel que l'analyse Fabian <sup>6</sup> à travers la terminologie de son discours. Après la fin des théories évolutionnistes, l'anthropologie est encore au prise avec des concepts tel que mentalité « prélogique » ou « primitive »..., autant de termes sous-entendant une distance temporelle entre nous et l'autre, « refus de contemporanéité » de l'anthropologue par rapport à son objet d'étude selon les termes de l'auteur. Une des thèses de Fabian est que certaines distinctions dont se servent les anthropologues, traditionnel / moderne, paysan / industriel, se rapportent à des stades impliquant une progression temporelle, et surtout à une progression où nous sommes toujours dans le stade le plus avancé (car les stades sont *occidentaux*). En creux, implicitement, ces termes reflèteraient un déroulement temporel dont les structures propres à nos sociétés constituent l'aboutissement.

## § 2. LANGUE ET DISCOURS : ATTITUDE MÉTHODOLOGIQUE

Mais plus que dans de simples termes – des mots, bien qu'ils sous-tendent et sous-impliquent un discours qu'ils ont déjà porté dans un autre système discursif qui se veut pourtant différent, nous pensons que la persistance du schéma dans lequel l'histoire comme conscience d'un temps progressif se reproduit se situe au niveau du discours – d'un réseau de discours. Notre analyse se basera donc à partir de la problématique du discours. Nous insistons sur ce point ; notre travail ne se concentrera pas sur la méthode qu'utilise l'ethnologue pour rapporter son terrain, mais sur les présupposés qui sont le propre de son discours et qui, indépendamment de sa méthode, peuvent biaiser ses analyses. L'objet de nos préoccupations est donc bien différent de celui de Fabian ; même si celui-ci dit

---

l'épistémologie. Nous y reviendrons plus loin. Cf. I.Schulte-Tenckhoff, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*.

<sup>5</sup> Évolutionniste au début de sa carrière, Boas défendra plus tard la position selon laquelle chaque culture est le résultat singulier d'une combinaison de facteurs contingents, l'amenant ainsi à une attitude anti-évolutionniste acceptée par la suite par la plupart des ethnologues comme le paradigme du *relativisme culturel*. Cf. M.Verdon, *notes de cours dactylographiées (1995-1996)*.

<sup>6</sup> Cf. J.Fabian, *Time and the Others*, pp.37-80.

s'intéresser à la question du discours, nous pensons que son étude est surtout centrée sur la question de la méthode <sup>7</sup>. Pour paraphraser G.Mairet <sup>8</sup>, disons que notre souci n'est pas de savoir comment on écrit l'ethnologie (question de méthode), mais de voir comment il n'y a d'ethnologie qu'écrite (question du discours). Le problème n'est pas de voir comment la méthode propre à l'ethnologue l'empêche d'avoir un accès direct à une « réalité ethnologique » qu'il suffirait dès lors de reconquérir par une réorientation méthodologique ; il s'agit au contraire de saisir comment se met en discours la représentation de « l'ethnologique », et ce à travers un biais bien précis, ici la *temporalité*. À travers la mise en discours du temps de l'autre, comment s'exprime l' « ethnologique » – représentation de l'autre, altérité médiatisée et systématisée par la parole, image renversée et constituante d'un soi « moderne » ? Par le biais d'un concept de discursivité qui englobe et est non réductible à telle ou telle méthode, nous voulons saisir comment le discours que *ego* tient sur *alter* expose autant (ou plus) celui qui décrit que l'objet de son analyse.

### 2.1- Langage et parole : Saussure, Whorf et Sapir

Commençons tout d'abord par définir nos termes, et posons certaines balises amenées par quelques auteurs qui ont fait bouger la problématique du langage. En premier lieu se place cette différence fondamentale que Saussure a instaurée entre langue et parole, distinction nécessaire pour cerner des objets – appréhension essentielle à toute analyse – dans cette notion indéfinie qu'est le *langage*, « à la fois physique, physiologique et psychique <sup>9</sup> ». Le concept de langue se définit comme le code, le système linguistique en

---

<sup>7</sup> Dans le livre de Fabian tout comme dans celui de A.Gell, *The Anthropology of Time*. Prenons l'exemple de leur analyse de la temporalité chez Lévi-Strauss : celle-ci sera construite autour du thème de la méthode structuraliste en tant que théorie a-temporelle ne valorisant que la synchronie au détriment de la diachronie. On épiloguera sur la polémique entre Sartre et le pont de la méthode structurale pour en conclure que celui-ci devrait tenir compte de la diachronie. Pourtant, même si sa méthode ne semble pas privilégier une approche temporelle dans l'étude du social, le discours de Lévi-Strauss, comme nous le verrons plus loin, en dit beaucoup sur la conscience du temps et les différents modes d'historicité, et ce malgré des contradictions avec ses propres principes méthodologiques. Il en est de même pour tous les auteurs ; l'analyse de leur discours touche bien sûr aux questions de méthode, mais le concept de discours n'est pas réductible à cette dernière.

<sup>8</sup> « En effet, le problème n'est pas de savoir comment on écrit l'histoire (question de méthode), mais au contraire comment il n'y a d'histoire qu'écrite (question du discours) » in *Le discours et l'historique*, p.18.

<sup>9</sup> F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, p.25.

général, sans application concrète, tandis que la parole est conçue comme mise en œuvre singulière de ce code, l'usage contingent de la langue. Dans ce sens, la parole est la langue en *action* (distinction méthodologique, car le code n'existe pas en dehors de son utilisation contingente : c'est une formalisation qui lui donne son 'existence').

Éclairons cette distinction entre la langue ou le code (mots, grammaire...) et son articulation intersubjective productrice d'« effet de sens » à travers la parole, le discours. Des ethnologues comme Whorf et Sapir<sup>10</sup> ont placé un déterminisme entre les classifications inhérentes à la composition d'une langue et la perception de la réalité de ses locuteurs. S'il est certain qu'il y a un rapport entre la façon dont la pensée se développe et le code à travers lequel elle se constitue, nous ne pouvons pas par contre supposer un trop simple et trop rigide déterminisme les reliant de façon nécessaire ou mécanique<sup>11</sup> : ce serait enlever toute subtilité au jeu constitutif par lequel le langage se met en action de produire. En effet, le code linguistique oriente un monde de possibles, ce qui *pourrait* être dit ; le discours, par contre, *se* dit. Chose dite et écrite, usage socialisé et institutionnalisé de la parole, le discours – et l'interdiscursivité, le rapport qu'entretiennent entre eux plusieurs discours – fait se reproduire une raison narrative créant les balises du vrai. « Du vrai, doit venir la saisie conceptuelle de ce qui paraît simple événement dans la narration<sup>12</sup> ».

---

<sup>10</sup> B.L. Whorf, « Les concepts de 'temps' et de 'matière' (...) dépendent de la nature de la ou des langues qui ont présidé à leur élaboration » (p.113) et « l'univers mental est déterminé par la langue » (p.111), cf. *Linguistique et anthropologie*. Ce principe se basant sur un parallélisme entre les structures linguistiques et les modes de pensées est cette thèse soutenue par l'hypothèse Whorf-Sapir.

<sup>11</sup> Sur ce point voir J.Gernet, *Chine et christianisme*, pp.322-333. Selon l'auteur, la langue chinoise ne permettait pas de développer une philosophie de l'être et du sujet, le code langagier chinois ne se basant ni sur le système sujet-verbe-complément ni sur les fonction d'états et d'accidents, ni sur la distinction des verbes transitifs/intransitifs. Mais si le code linguistique trace en quelque sorte une voie orientant la pensée, aucune communauté linguistique ne vit totalement isolée, et toute pensée, tout discours se traduit dans un contexte différent de celui propre à sa genèse ; de là la possibilité d'un christianisme, d'un platonisme chinois ou inversement d'un taoïsme occidental. Voir aussi Benveniste sur les catégories d'Aristote : « Or il nous semble – et nous essaierons de le montrer – que ces distinctions sont d'abord des catégories de langue, et qu'en fait Aristote, raisonnant de manière absolue, retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense » (p.66), *Problèmes de linguistique générale*.

<sup>12</sup> J-P.Faye, *La raison narrative*, p.29

## 2.2- Discours, présupposé, régime d'énonciations : Foucault, Bakhtine...

Ce qui est acceptable, à une époque donnée, l'est par un jeu de structures limitant les possibles, selon un système de raréfaction, concept développé par Foucault dans *L'archéologie du savoir* : « L'analyse des énoncés et des formations discursives (...) veut déterminer le principe selon lequel ont pu apparaître les seuls ensembles signifiants qui ont été énoncés. Elle cherche à établir une loi de rareté <sup>13</sup> ». Vu ce principe de raréfaction déterminant les discours légitimes et excluant ceux qui ne le sont pas, on peut observer des régularités à travers un ensemble apparemment disparate de discours ; à travers la variabilité infinie du même, Foucault propose de regrouper les discours en séries pour en faire ressortir les régularités. Notre analyse d'un certain corpus de textes ethnologiques – par rapport à un objet, ou plutôt un horizon, bien précis, la temporalité, consistera justement à en faire ressortir des régularités en vue d'en dégager une série (que nous appellerons aussi *régime d'énonciations*) ; celle-ci sera ensuite reliée à d'autres séries s'étalant hors des frontières de cette discipline qu'est l'ethnologie <sup>14</sup>.

Autres séries, autres disciplines – positions particulières dans un champ particulier, mais même type d'argumentation (sous certains aspects), mêmes présupposés ; discours de l'histoire, de l'économie, de la philosophie, de la religion ; discours éthique et politique. Nous essaierons en définitive de discerner ce que Foucault a appelé *formation discursive*, c'est-à-dire un ensemble de séries ayant les mêmes régularités. Dans la multiplicité des rhétoriques, sous le flot constant des controverses, quel est le lieu commun, *topos* – possibilité même de prises de positions ? Notons tout de suite qu'il ne s'agit point d'édifier un principe unifiant – principe dont découlerait tous les principes, de débusquer une « idéologie » ou quelconque déterminisme réifiant ; le principe sous lequel s'effectue l'analyse est celui de *dispersion* : « L'horizon auquel s'adresse l'archéologie du savoir, ce n'est donc pas *une science, une rationalité, une mentalité, une culture (...)*. L'archéologie :

<sup>13</sup> M.Foucault, *L'archéologie du savoir*, p.186

<sup>14</sup> Discipline dans le sens des diverses branches de la connaissance, savoir institutionnalisé, mais aussi comme règles de conduites communes aux membres des collectivités de chacune de ces branches, manière de contrôler et de limiter l'appropriation sociale des discours. Sur ces points, M. Foucault, *L'ordre du discours*.

une analyse comparative qui n'est pas destinée à réduire la diversité des discours et à dessiner l'unité qui doit les totaliser, mais qui est destinée à répartir leur diversité dans des figures différentes <sup>15</sup> ».

C'est sur ce principe de dispersion que sera basée notre méthode. Contre un modèle de critique épistémologique linéaire, que celle-ci implique ou non une certaine conception de progrès, – à l'encontre donc de cette conception « historique » de l'épistémologie progressant dans les ornières de son cheminement unilinéaire (histoire des idées), nous privilégierons une analyse plus éclatée qui, sous le signe de la dispersion, à partir du discours ethnologique, cherche à dégager un agencement d'énonciations traversant et s'éclatant en plusieurs « genres ». Par la mise à jour de séries, nous ne cherchons pas à exhumer le non-dit, à mettre en parole un silence qui serait porteur de la vérité du texte <sup>16</sup>. L'analyse, au contraire, se penche sur le dit, éclaire le *présupposé* dont la présence brève lors de la narration nous fait oublier toute l'importance : fondement du discours, assise sur laquelle se déploie l'architecture de l'argumentation, ce dernier n'en est pas moins réduit à sa plus simple expression. Credo ou *a priori*, il s'accepte massivement, en bloc, tel un article de foi. Tel est le Vrai : sur ce terrain commun, maintenant, toute divergence est possible <sup>17</sup>. L'évidence, pourtant, n'a pas toujours été considérée comme telle ; le présupposé, avant l'avènement de sa neutralité apparente, a déjà fait l'objet d'une lutte, d'un enjeu stratégique en vue de se voiler de l'apparence du véridique. Interdiscursivité : nous entendons ici une multiplicité de séries discursives se déployant sur les mêmes faits de langages *présupposés*, dans la synchronie comme dans la diachronie, de leurs bruyantes

---

<sup>15</sup> M.Foucault, *L'archéologie du savoir*, p.208-209.

<sup>16</sup> Pas plus qu'il n'est question, à la manière du structuralisme, de dégager les conditions de possibilité formelles de l'énonciation ; il s'agit ici de l'*existence* de l'énonciation discursive : « on ne peut établir les conditions de possibilité, seulement les conditions d'existence. Il faut donc décrire la rareté des énoncés réels hors de toute référence au domaine de tout les énoncés possibles. » Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, p.107.

<sup>17</sup> « rappelons quelle est la définition logique d'une présupposition. Il s'agit d'une relation entres propositions telle qu'une proposition X présuppose une proposition Y si : 1) X vrai implique Y vrai et 2) X faux implique Y vrai. (...) 'Présupposer' un certain contenu, c'est placer l'acceptation de ce contenu comme la condition du dialogue ultérieur' (Ducrot). » D.Mainguenot, *L'analyse du discours. Problèmes et perspectives*, p.133 et 136.

polémiques aux issues incertaines jusqu'à leur tranquille évidence de consensus sans vague, de leur ancienne supposition (posée) à l'époque de leur pré-supposition.

Le principe saussurien appliqué à la langue du primat de la relation, « dans l'élément présupposer le système <sup>18</sup> », devient ainsi au niveau de la parole *interdiscursivité* et *formation discursive*, selon les termes de Foucault, mais aussi *intertextualité*, *dialogisme* et *hétérophonie*, concepts proposés par Bakhtine <sup>19</sup>. Tout texte est un carrefour, en lui résonne d'autres textes, en sa singularité plusieurs « voix » renvoient à d'autres discours ; en tant que croisement, coextensif à son énonciation autonome, il n'expose pas que son référent immédiat, il trahit nécessairement un jeu de renvois, révélant ainsi son contexte de production. Ce jeu de renvois est constitutif de l'énoncé du vrai qui n'existe qu'à l'intérieur d'un système de différenciations et de relations : « les concepts et les idées ne sont jamais que le produit d'un réseau <sup>20</sup> ». L'usage de la parole, même dans sa contingence la plus aiguë, renvoie nécessairement à autre chose qu'à elle-même, trahissant l'agencement collectif d'énonciations permettant sa propre existence.

### 2.3- *L'autre et les présupposés modernes du temps*

« Pourquoi donc la rupture décisive vers la modernisation ne s'est-elle produite dans aucune des civilisations 'orientales' moyennement avancées ? <sup>21</sup> » (Parsons). Cette rupture, sur laquelle on a construit la frontière entre *eux* et *nous*, sous-entend que ce *nous* avant l'événement irréversible de la césure n'était pas vraiment distinct de ceux maintenant réifiés sous la forme de *l'autre* ; dans la transformation perpétuelle du monde humain, ce

---

<sup>18</sup> O.Ducrot, *Le structuralisme en linguistique*, p.44 : selon Saussure le sens ne se crée que par réseau de relations, de différenciations. Notons qu'il s'agit pour nous d'un réseau ou d'un système *ouvert*, permettant toujours des déplacements, l'apparition du nouveau comme continuité de l'ancien.

<sup>19</sup> Cf. T.Todorov, *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique. Écrits du Cercle de Bakhtine*. Dans le même esprit, Deleuze et Guattari parlent du *discours indirect* : « Si le langage semble toujours supposer le langage, si l'on ne peut pas fixer un point de départ non-linguistique, c'est parce que le langage ne s'établit pas entre quelque chose de vu (ou de senti) et quelque chose de dit, mais vas toujours d'un dire à un dire. Nous ne croyons pas à cet égard que le récit consiste à communiquer ce qu'on a vu, mais à transmettre ce qu'on a entendu, ce qu'un autre vous a dit. Ouï-dire ». *Mille plateaux*, p.97.

<sup>20</sup> L.Olivier, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, p.60.

<sup>21</sup> T.Parsons, *Societies : Evolutionary and Comparative perspectives*, p.4.

système du Grand Partage est obnubilé par la recherche d'un point de rupture unique, du moment décisif où un grand saut aurait institué un processus de différenciation fondamental. La formation discursive que nous tenterons de dégager est celle où se rejoignent diverses séries ayant la particularité d'engendrer des « effets de modernité » consistant à voir le présent (moment d'énonciation des discours) comme *rupture* – impliquant par le fait même une naturalisation du temps progressif et cumulatif : rupture irréversible, discours du progrès, mais aussi celui de la déchéance. Sur cet horizon de modernité, l'histoire apparaît comme nécessité temporelle, rationalité conquérante de notre mode de production, tout comme celle de notre mode d'être.

Présumé d'une marche naturelle du temps – l'*histoire* (Première partie), couplé à celui d'une richesse à conquérir par la projection du toujours-plus de la *production* et du *travail* (Deuxième partie), présupposition de la « bonne » utilisation du temps, la conscience moderne entend la rupture – le fait de ne *plus* être traditionnel – comme la découverte d'une vérité et d'une nécessité inscrite dans l'ordre des choses, seuil irréversible d'une reconnaissance marquant de façon intrinsèque le discours de l'ethnologique. Il s'agira donc de dégager : 1- Le temps-histoire (ou le *temps-connaissance*) comme valeur moderne d'un procès constant de différenciations et de changements exprimant l'altérité fondamentale par rapport au traditionnel enfermé dans la cyclicité du même (retour constant de ses croyances). C'est ce que nous appellerons le discours de « l'historique ». 2- Le temps comme valeur d'usage et valeur d'échange, « utilisation » et *pratique* moderne du temps, valeur centrale dans son système de production, énonciation éthique d'une interdiction de « perdre » son temps (*temps-production* présupposant le temps-histoire, temps qui passe, ignoré par le traditionnel). C'est ce que nous désignerons comme le discours de « l'économique ».

Ouverture au monde singulière, hygiène discursive, positionnement éthique ; la conscience de la différence se dit, se parle, s'objective. Face à cette positivité produite par les discours où se déploient ces « effets de modernité », une figure se dessine en négatif, instaurant par l'image de l'*autre* un principe nécessaire à sa propre compréhension ; « l'intelligibilité s'instaure dans un rapport à l'autre ; elle se déplace (ou 'progressive') en

modifiant ce dont elle fait son 'autre' – le sauvage, le passé, le peuple, le fou, l'enfant, le tiers monde <sup>22</sup> ». Voyons donc comment cet *autre* propre au discours ethnologique participe, par son irréalisme temporel, à conforter l'intelligibilité de notre « réalisme » à propos de la nature du temps.

### § 3. LÉVI-STRAUSS ET LE GRAND PARTAGE

Dans l'un des derniers grands essais écrit sur l'histoire universelle <sup>23</sup>, *Race et Histoire*, composé pour l'UNESCO en 1952, Lévi-Strauss pose un progrès ni nécessaire ni continu, libérant ainsi toute culture de la grande lignée évolutionniste. Le progrès, de catégorie universelle du développement humain, passe à un « mode particulier d'existence propre à notre société <sup>24</sup> ». Du coup, ce concept à prétention universelle ne devient logiquement qu'une vision ethnocentrique ne servant qu'à conforter l'occident dans ses prétentions à être le sommet et l'achèvement de toute l'histoire humaine : l'« opposition entre cultures progressives et cultures inertes semblent ainsi résulter, d'abord, d'une différence de localisation <sup>25</sup> ». Différence de localisation, différence de perception ; la dichotomie entre *eux* et *nous* n'est plus essence mais vision, le grand partage ne tient plus que comme classification ethnocentrique. Pourtant, « tout cela ne vise pas à nier la réalité d'un progrès de l'humanité <sup>26</sup> » ; la relativité du progrès ne suppose pas pour Lévi-Strauss l'inutilité du concept, celui-ci nous aidant à comprendre deux différents types de sociétés – deux différents types d'historicité – se départageant comme suit : « une histoire progressive, acquisitive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire les

---

<sup>22</sup> M.de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p.9.

<sup>23</sup> Genre courant à l'époque de l'évolutionnisme en anthropologie et d'une tradition propre à la philosophie de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle ; notons qu'il y a encore certaines résurgences, la plus spectaculaire étant l'ode au libéralisme de F.Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Nous y reviendrons.

<sup>24</sup> C.Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 394.

<sup>25</sup> *Race et histoire*, p.43.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.38.

grandes civilisations (...), et une autre histoire (...) où manquerait le don synthétique qui est le privilège de la première <sup>27</sup>».

En plus de recréer une dichotomie entre nous et eux – pensée « indigène et traditionnelle » unique et globale, l’ambiguïté de la position de Lévi-Strauss tient à ce que son concept de développement relatif et non-linéaire se double d’une conception de la temporalité comme donnée nécessaire et continue, comme *devenir historique*. En effet, tout en relativisant l’évolution et ses mécanismes, cette même évolution se comprend comme corrélative à une historicité naturalisée, du coup quasi inévitable : certaines sociétés – les nôtres – l’acceptent, d’autres, par contre, préfèrent se cacher cette « réalité historique », « veulent l’ignorer <sup>28</sup> ». « Soyons donc assurés que, si la révolution industrielle n’était pas apparue d’abord en Europe occidentale et septentrionale, elle se serait manifestée un jour sur un autre point du globe <sup>29</sup>», « les anciens mexicains n’ignoraient pas la roue (...) ils la connaissaient fort bien, pour fabriquer des animaux à roulettes destinés aux enfants ; il leur eût suffi d’une démarche supplémentaire pour posséder le chariot <sup>30</sup>». Deux exemples, parmi d’autres, où le développement singulier du monde occidental est conçu comme le dévoilement d’une histoire progressive nécessaire : si ce dévoilement n’avait pas été réalisé par nous, il se serait produit chez eux. Les anciens mexicains ayant « découvert » la roue-jouet, la suite logique et nécessaire du processus devait les mener inéluctablement au chariot – les moyens étaient présents mais la fin non réalisée : ce raisonnement ne tient qu’en sous-impliquant une vision « historique » causale où l’histoire comme devenir *en soi* s’entend tel un déroulement linéaire fin-moyen visant une finalité participant à la nature des choses.

Face à un tel devenir historique naturalisé, véritable ordre du temps, chaque société a le choix entre deux alternatives : ou bien accepter et se servir de cette réalité, ou bien refuser et se cacher cette nécessité temporelle. Deux attitudes possibles, deux types de société que Lévi-Strauss appelle « les sociétés ‘froides’ et les sociétés ‘chaudes’ : les unes

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>28</sup> *La pensée sauvage*, p.310.

<sup>29</sup> *Race et histoire*, p.65.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.66.

cherchant grâce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité ; les autres intériorisant le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement <sup>31</sup>». Notons que ces catégories sont amenées pour contrer l'ancienne dichotomie entre les « peuples sans histoire » et les autres, le fait que chaque société ait sa propre histoire étant une évidence pour l'auteur ; mais de là il se produit un glissement dans son argumentation, qui passe de l'histoire singulière et relative à l'histoire comme condition commune à l'humanité devant réagir à un devenir temporel linéaire tendant vers le changement et la complexification. Ayant à répondre à cette condition commune, « certaines [sociétés] l'acceptent de bon ou de mauvais gré et, par la conscience qu'elles en prennent, amplifient ses conséquences (pour elles-mêmes et pour les autres sociétés) dans d'énormes proportions ; d'autres (que pour cette raison nous appelons primitives) veulent l'ignorer et tentent, avec une adresse que nous mésestimons, de rendre aussi permanents que possibles des états, qu'elles considèrent 'premiers', de leur développement <sup>32</sup>».

Répondons tout de suite à l'objection que cette différenciation entre société 'chaude' et 'froide' ne se veut pas description de la réalité mais, selon les dire même de l'auteur, ne vise qu'à avoir une valeur heuristique <sup>33</sup>. Le problème de cette distinction, fut-elle purement provisoire ou hypothétique (encore que dans ce cas nous nous expliquons mal la pertinence d'une telle méthode), est qu'elle n'est point neutre, qu'elle comporte un jugement de valeur, qu'elle est solidaire avec toute une pensée qui, logiquement, serait donc totalement « heuristique », et pourrait ainsi être totalement autre. Comme le remarque justement J.Goody à propos des catégories développées dans *La pensée sauvage* pour comprendre le passage de la pensée sauvage à la pensée domestiquée, du mythe à l'histoire, du froid au chaud, de la magie à la science, du rituel au rationnel..., « on tend inévitablement à y voir non seulement un processus de transformation mais aussi un

---

<sup>31</sup> *La pensée sauvage*, p.309.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.310.

<sup>33</sup> Sur ce point, « Histoire et ethnologie » in *Annales*, p.1218. Argument repris par les partisans de Lévi-Strauss ; entres autres, G. Lenclud, « le grand partage ou la tentation ethnologique » in *Vers une ethnologie du présent*, pp.9-37.

progrès <sup>34</sup> ». Progrès, car certains ont la maturité d'affronter et de reconnaître une réalité temporelle – la nécessité historique, tandis que d'autres choisissent de rester dans la quiétude de l'a-temporalité ; si toute les sociétés « sont historiques (...) certaines l'admettent *franchement*, tandis que d'autres y répugnent et préfèrent l'ignorer <sup>35</sup> ».

Sociétés 'froides', donc, devant recourir à des artifices pour résister au devenir historique et ainsi se prémunir contre toute transformation d'une structure sociale peu résistante au changement, préférant rendre « aussi permanents que possibles des états, qu'elles considèrent 'premiers', de leur développement ». Sociétés qui, à ne pas reconnaître et utiliser le temps (histoire) comme « moteur de leur développement », se perpétuent dans leur inertie, ce qui les exclut par le fait même du processus engendrant le changement propre aux sociétés 'chaudes' se propulsant toujours de l'avant. Pour Lévi-Strauss, l'artifice par excellence permettant aux sociétés d'ignorer la progression historique, de s'extraire du flux temporel, le dispositif conçu comme « conjuration contre le temps <sup>36</sup> » est le *mythe* en tant que mode d'appréhension de l'historicité : « car cet ordre du temps que l'étude des mythes dévoile n'est autre, en fin de compte, que l'ordre rêvé depuis toujours par les mythes eux-mêmes : temps mieux que retrouvé, supprimé <sup>37</sup> ». Modes différents et relatifs d'ouverture à l'historicité, l'histoire et le mythe ne sont pas moins affublés de caractères mettant en cause cette même « relativité » : l'histoire est une conscience positive, en tant qu'elle redouble et amplifie une réalité temporelle naturelle conçue justement comme devenir historique, tandis que la conscience mythique assume la négativité d'un refus : « poussée jusqu'à son terme, l'analyse du mythe atteint un niveau où l'histoire s'annule elle-même <sup>38</sup> ».

Devant une réalité historique naturalisée, flux destructeur d'un devenir temporel, le mythe *sert* à s'extirper de cette condition commune à tout groupe humain, et ce pour se réfugier dans le confort d'une réalité artificielle où le temps est supprimé. La *fonction* du

---

<sup>34</sup> J. Goody, *La raison graphique*, p.39.

<sup>35</sup> « Histoire et ethnologie », p.1218. Nous soulignons.

<sup>36</sup> *L'homme nu (Mythologiques IV)*, p.542.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.542-543.

mythe : étrange torsion d'une magistrale analyse structurale en quatre tomes, somme des *Mythologiques* ; le mythe, dans son mouvement structural, ne se signifie que par rapport à lui-même, n'obéissant qu'à son propre devenir. Pourtant à un autre niveau, Lévi-Strauss affirme que la « subjectivité <sup>39</sup> » d'une société se sert de ce même mythe auto-signifiant pour se nier le devenir historique. Chaîne de signifiants autonomes née d'« un hasard [qui] engendre une régularité apparente <sup>40</sup> », le mythe structural comme perpétuel jeu de renvois signifie sans la conscience d'un sujet lui apposant sa volonté, l'intentionnalité souveraine de son vouloir-dire ; cet écueil d'un sujet maître du sens, le structuralisme l'avait évité en n'analysant les mythes que par rapport à eux-mêmes, se transformant selon leurs propres mécanismes internes. S'il évite dans l'ensemble d'attribuer le sens du mythe à une quelconque volonté extérieure à celui-ci, en ce qui a trait à la temporalité l'analyste structuraliste des *Mythologiques* n'en renoue pas moins avec un principe de volonté collective utilisant sa mythologie comme *moyen* pour combler le *besoin* qu'est le désir de résister au changement, instrumentalisation du mythe pour se réfugier dans une pensée intemporelle permettant l'éternel retour du même, assurant ainsi l'équilibre perpétuel à un système niant le temps de peur d'avoir à s'arracher à son inertie.

Incapable de résister à la progression du temps, devant un devenir historique destructeur, « le système cherche son équilibre en réagissant dans sa totalité, et il le retrouve par le *moyen* d'une mythologie qui peut être causalement liée à l'histoire en chacune de ses parties mais qui, prise dans son ensemble, résiste à son cour <sup>41</sup> ». L'histoire n'est pas ici un récit, une mise en intrigue d'événements dans un schème de relations causales choisis de façon relative, mais la naturalité d'un temps qui coule – source d'altérité – qu'on peut soit reconnaître et faire sien, soit ignorer et en nier l'existence. Le référent – le temps, la durée –, n'est pourtant pas accessible en soi : il n'y a pas reconnaissance ou négation d'une réalité, mais des modes différents de mise en discours du

---

<sup>39</sup> À propos de la différence chaud/froid : « se réfère aux attitudes subjectives que les sociétés adoptent vis-à-vis de l'histoire » (p.67). Cf. « Retours en arrière » in *Les temps modernes*, no 598.

<sup>40</sup> *L'homme nu*, p.503.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 545. Nous soulignons.

référent. L'histoire comme le mythe <sup>42</sup> créent discursivement la réalité du référent, sa signifiante. L'analyse de Lévi-Strauss présuppose par contre une connaissance *a priori* de la nature du temps – temps progressif du devenir historique, cheminement à mécanisme causal ; les cultures doivent alors faire avec ce donné naturel – logique causale, donc nécessaire –, elles doivent s'adapter à une réalité qu'elles assument ou qu'elles nient. L'auteur, du lieu non problématisé d'où il joue son rôle d'analyste, n'explicite pas ses présupposés sur une nature du temps qui pour lui semble aller de soi ; en aucun temps la notion de temporalité ne sera posée pour elle-même, cette notion ne devenant intelligible au fil des textes que par rapport à l'attitude qu'ont les sociétés face à cette condition commune que serait le temps progressif du devenir historique.

On connaît la dichotomie nature / culture propre à la pensée anthropologique, distinction revendiquée et reconduite par le système lévi-straussien ; si le principe de culture se problématise comme un construit, le principe de nature se conçoit comme le réel en soi, comme une nécessité par rapport à laquelle le construit culturel doit réagir, appelant la fatalité d'un faire-avec. Dans ce système asymétrique, l'anthropologue spécialiste de la culture, qu'il schématise à grand peine et controverses, ne s'applique pas autant à définir sa conception de la nature, quand il n'a pas tout simplement un accès privilégié et non problématisé à une réalité naturelle commune à l'humanité tout entière, comme c'est le cas pour Lévi-Strauss classant les sociétés selon leur attitude face à l'ordre naturel du temps, le *devenir historique*. L'essence du temps, sa nature, ne se donne pourtant pas en soi, même dans les sciences de la nature où depuis Einstein l'appréciation de la temporalité devient relative et corrélative à son observateur<sup>43</sup>. Renvoyons donc un certain discours ethnologique au principe de 'symétrie généralisée' développé par Bruno Latour : « la

---

<sup>42</sup> Encore faut-il remettre en question l'alternative binaire histoire *ou* mythe. Ces deux modes de mise en discours correspondent à des modalités différentes de connaissance, à des programmes de vérités irréductibles et ne doivent donc pas être mis sur le même plan. La pensée historiographique fera « comme si le mythe avait relevé du même régime de croyance que l'histoire » (p.29), prenant le mythe pour une forme d'historiographie et l'analysant comme tel ; selon Paul Veyne, l'objet de l'histoire n'est pourtant pas celui du mythe, ce qui rend impossible l'analyse du récit mythologique par rapport aux critères de véracité constituant le discours historique. Cf. P.Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes ?*

<sup>43</sup> Cf. A.Einstein, *La relativité*.

société, nous le savons maintenant, n'est pas moins construite que la nature. Si l'on veut être réaliste pour l'une, il faut l'être pour l'autre ; si l'on est constructiviste pour l'une, il faut bien l'être pour les deux <sup>44</sup>».

En tant que mécanisme sapant toute projection dans le temps pour revenir éternellement au moment de l'origine, « états premiers de leur développement », la mythologie dote les sociétés 'froides' d'un statisme les confinant hors du temps. Ayant identifié ce désir d'immuabilité et le moyen pour y parvenir, le mythe dispositif annihilateur de temporalité, Lévi-Strauss peut conclure : « le propre de la pensée sauvage est d'être intemporelle <sup>45</sup> ». Tandis que la pensée domestiquée, elle, fait sienne la reconnaissance du temps livrée dans la transparence d'une connaissance historique, la pensée sauvage, refusant de prendre en charge l'histoire en elle-même et pour son propre développement, doit logiquement en arriver, de par sa négation du temps, à une pensée intemporelle.

### 3.1- *Ethnocentrisme renversé : discours de la déchéance*

Refusant de « s'ouvrir à l'histoire », les sociétés 'froides' à pensée 'intemporelle' assument donc le réel de façon négative, et ce dans un discours voulant pourtant se déprendre de cette même négativité : « On a tellement l'habitude de distinguer, par des caractères privatifs, les types de sociétés dont s'occupe l'ethnologue, qu'on a du mal à s'apercevoir que sa prédilection tient à des raisons positives <sup>46</sup> ». Au-delà de ces caractères privatifs, les transcendant et venant renverser le nous – positifs / eux – négatifs, Lévi-Strauss tente de découvrir un nouveau critère positif : l'authenticité. Sociétés où les rapports interpersonnels fondent le social à un niveau concret et à un degré plus élevé que dans les nôtres, les sociétés archaïques, primitives comme traditionnelles, sont celles du règne de l'authenticité, accord originel scellant par une communication pour tous, directe et sans intermédiaires le sceau de l'authentique, alors que les sociétés modernes se

---

<sup>44</sup> B.Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, p.130.

<sup>45</sup> *La pensée sauvage*, p.348.

<sup>46</sup> *Anthropologie structurale*, p.425.

comprennent comme « des formes d'apparition plus récente, (...) où des groupes imparfaitement ou incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité <sup>47</sup> ».

L'auteur, en voulant se déprendre du système du grand partage, ne fait pourtant que le reconduire en l'inversant ; en dotant nos sociétés d'un caractère privatif tandis qu'il revêt les sociétés traditionnelles d'une nouvelle positivité, l'authenticité, son discours reste pris dans la logique linéaire et progressive d'une vision historique où le seuil irréversible entre eux et nous ne se conçoit plus sous le signe du progrès, mais sous celui de la déchéance. « Si dès le départ une autre logique ou un autre espace ne s'annonce pas clairement, le renversement reproduit et confirme à l'envers ce qu'il a combattu <sup>48</sup> ». Lévi-Strauss reste dans le champ discursif d'une vision de l'histoire où le cheminement du temps se rapporte à une origine où tout a commencé, que ce soit la marche inexorable du progrès ou le moment décisif de la chute, déchéance irréversible d'un cheminement s'éloignant toujours plus de la « primitive fraîcheur » des temps immémoriaux. Cette nostalgie « rousseauiste » d'une origine authentique et sans mal, aujourd'hui à jamais perdue, simple inversion du discours triomphant du progrès, Derrida l'a analysé dans son commentaire de la *Leçon d'écriture de Tristes Tropiques* <sup>49</sup> où Lévi-Strauss montre comment l'écriture est complice d'une certaine violence politique, et ce en décrivant l'apparition de ce « mal » dans une société « sans écriture », en l'occurrence lors de son séjour chez les Nambikwara. L'écriture, la nôtre – papier et crayon –, introduite par l'ethnologue, est supposée se faire approprier par un chef sans pouvoir pour exploiter les siens. Ici aussi, l'auteur, pour surmonter la détermination négative du concept de « société sans écriture », synonyme de barbarie, ne fait que renverser les termes du fait de langage *écriture-civilisation-positivité / absence d'écriture-barbarie-négativité* pour un nouveau partage discursif, *écriture-violence politique-négativité / absence d'écriture-liberté-positivité*.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.428.

<sup>48</sup> J.Derrida, in *Entretiens avec le Monde*, p.85.

<sup>49</sup> J.Derrida, « La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau » in *De la grammatologie*, pp.149- 202.

Il ne suffit point de supposer avec Rousseau la candeur et la bonté naturelle du sauvage pour s'extirper d'un système discursif postulant une différence irréductible entre eux et nous, séparation fondamentale charriée par le flux temporel du devenir historique. Le discours évolutionniste en sa positivité ethnocentrique de conscience du progrès n'est pas ébranlé dans un ethnocentrisme renversé postulant que ce même progrès s'illusionne sur un cheminement qui n'est pas que gain, mais perte progressive d'une authenticité originelle. Cette authenticité, Lévi-Strauss la retrouve chez quelques sociétés cherchant désespérément à rester le plus près possible des « états premiers de leur développement » : seul moyen pour elles d'y arriver, se placer hors du temps, hors de l'histoire. Sociétés 'froides' ou « contre l'histoire <sup>50</sup> », ces systèmes garderaient un peu de leur pureté originelle du fait de refuser la fatalité d'une nécessité naturelle, d'un cheminement logique commun à toute l'humanité. Un 'peu' de leur pureté car « celles qui pourraient sembler les plus authentiquement archaïques sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque, impossible à méconnaître, de l'événement <sup>51</sup>».

#### § 4. SUITE DE LA NARRATION ETHNOLOGIQUE ET AUTRES SÉRIES...

En prenant nos catégories, nos stades de développement contingents pour des nécessités, pour des passages obligés se confondant avec la naturalité de l'histoire, en

---

<sup>50</sup> « Contre l'histoire » comme ces sociétés seront « contre l'État » chez Clastres. La position de ce dernier est ambiguë : il est contre l'idée que « l'État est le destin de toute société » (p.161) : l'État n'est donc pas une nécessité naturelle et l'auteur décrit tous les mécanismes utilisés par ce type de société pour empêcher son « apparition » (ces « mécanismes » et cette « apparition » ne sont pour lui que des outils méthodologiques) . Grâce à ces mécanismes, la « société devrait éternellement se reproduire sans que rien de substantiel ne l'affecte à travers le temps » (p.181) ; il y a ici comme chez Lévi-Strauss une conception d'un temps fixiste primitif permettant « l'impossibilité d'une genèse de l'État à partir de l'intérieur de la société primitive » (p.181). Pourtant Clastres, tandis que toute son argumentation démontrait le contraire, renoue, à travers l'exemple des Tupi-Guarani, avec l'idée de l'État comme nécessité interne ou naturelle en parlant de « la lente émergence du pouvoir politique » (p.182) chez une « société primitive qui, traversée, menacée par l'irrésistible ascension des chefs » (p.185) s'en remet aux prophètes qui accèdent ainsi 'probablement' au pouvoir. Les sociétés ne peuvent lutter indéfiniment contre l'ordre des choses : avec son analyse du développement endogène de « l'État » Tupi-Guarani, Clastres poursuit le thème lévi-straussien de l'apparition du mal chez une société qui ne peut plus résister à son avènement inéluctable. Encore ici, pour dépasser la logique du progrès celle-ci n'est que renversée en logique de la déchéance : ces sociétés luttèrent contre le mal, mais la nature, fatalité inévitable, a eu raison de leurs « artifices » qui repoussaient cette même fatalité. Cf. P.Clastres, *La société contre l'État*.

<sup>51</sup> *Anthropologie structurale*, p.139.

assimilant notre conscience, notre appréhension du temps à l'essence de la temporalité, le discours de Lévi-Strauss génère des « effets de modernité », et ce même s'il essaie de surmonter les catégories propres à l'anthropologie évolutionniste. Cette tendance à contraster un sentiment « vrai », le nôtre, de progression dans le temps par rapport à une conception fixiste du temps où tout est fait pour que celui-ci se répète inlassablement, minant toute reconnaissance de l'écoulement temporel, est une constante dans le discours ethnologique, ainsi que dans des champs discursifs connexes. Selon cette rhétorique, la pensée primitive est définitivement inapte à saisir la successivité des événements dans le temps, lui substituant par divers moyens une pure répétitivité la confinant dans le confort insouciant du statisme : « Je ne crois pas qu'ils éprouvent jamais ce sentiment de lutter contre la montre ou d'ajuster leurs activités à un passage abstrait du temps (...). Les Nuer ont bien de la chance <sup>52</sup>».

#### 4.1- *Evans-Pritchard et la structure*

Cette rhétorique, Evans-Pritchard la fera sienne dans sa célèbre monographie *Les Nuer*, et ce malgré la non-pertinence de ce modèle discursif par rapport à ses données de terrain ; « Aux yeux d'un individu destiné à passer à travers tout le système social, le temps structural se présente comme entièrement progressif ; mais nous allons voir qu'en un certain sens c'est là une *illusion*. Le temps écologique paraît être cyclique et il l'est <sup>53</sup>». Pour l'auteur, il y a donc deux systèmes de temporalité, mais l'un, le progressif, n'est qu'une illusion aux yeux du Nuer n'apercevant clairement que la répétitivité du temps cyclique. Suivons son raisonnement. Chez les Nuer « le temps n'a pas la même valeur toute l'année. (...) Selon l'époque le temps passe à toute allure ou va son petit train, puisque la perception du temps est fonction du système selon lequel on le divise <sup>54</sup>». Cette différenciation dans l'appréhension de la temporalité tient dans la relativité de ses points de repère ; « les concepts de temps (...) réfléchissent leurs rapports au milieu, que nous appelons temps

---

<sup>52</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, p.127.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.118. Nous soulignons.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.127-128.

écologique (...) et leurs rapport mutuels à l'intérieur de la structure sociale, que nous appelons temps structural <sup>55</sup>». Temps écologique et temps structural, donc, renvoyant à certains événements ponctuant l'expérience des Nuer, soit les cycles écologiques, saisons, mouvement des astres, suscitant diverses activités accomplies à intervalles plus ou moins réguliers, soit le déroulement et l'enchaînement de ces événements dans des structures sociales.

Le calcul du temps, les Nuer le « pensent tout à leur aise en termes d'activités et de successions d'activités, en termes de structure sociale et de différences de structures <sup>56</sup>». Selon l'auteur, les cycles écologiques et les activités qui leur sont reliées, de par leur constance répétitive, amèneraient une appréhension cyclique du temps, tandis qu'une conscience du temps linéaire et progressif découlerait du fonctionnement de certaines structures sociales, en particulier du système de parenté situant l'individu par rapport à la continuité d'une généalogie elle-même comprise à l'intérieur d'une historique de relations entre groupes. Mais voilà qu'une fois identifiée une certaine conception linéaire du temps Evans-Pritchard en nie pourtant l'existence concrète dans la conscience de l'individu : « Nous avons remarqué que le mouvement du temps structural est dans un sens une illusion, car la structure demeure tout à fait constante, et la perception du temps n'est rien d'autre que le mouvement des personnes, souvent en tant que groupes, à travers cette structure <sup>57</sup>». Pour le Nuer, « le temps n'est pas un *continuum* », mais se conçoit comme « un rapport entre des activités (...) une relation structurale constante entre deux points <sup>58</sup> » ; finalement ce qui pouvait apparaître à l'observateur comme appréhension d'un écoulement temporel n'est que pure répétition. La survalorisation des structures propre au modèle de la société nuer d'Evans-Pritchard lui fait confondre ses propres préoccupations structurales et la réalité de l'expérience nuer. Cette expérience ne peut qu'être éblouie comme lui par les structures : par conséquent, les Nuer, bien que tout pousse à croire le contraire, n'ont pas la conscience d'un temps qui passe, obnubilés qu'ils sont par la répétitivité des structures. En

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.117-118.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.132.

histoire, Braudel <sup>59</sup> a postulé des structures permanentes sous-jacentes à la perception du toujours-en-changement de l'histoire classique : il n'a pas pour autant préjugé que la conscience du temps occidental se résumait à une appréhension cyclique, bernée par la répétition d'une structure renvoyant toujours au même.

Evans-Pritchard, lui, ne se gêne pas pour qualifier d'« illusion » l'expérience nuer d'un mouvement progressif de la temporalité. Le sauvage de Lévi-Strauss niait le temps qui passe à l'aide de ses mythes, le nuer d'Evans-Pritchard a une vue courte n'apercevant pas l'écoulement du flux temporel au-delà d'une vision bornée du cycle. Où est pourtant le Nuer ? L'auteur, dans son discours, le confond avec une *structure* ; pour lui le social est un mouvement structural, un système de relations entre structures, une mécanique causale reproduisant automatiquement la dite société. En surestimant le processus structural, il se trouve à réprover les dires des Nuer eux-mêmes pour poser à tout prix la primauté et l'efficacité de structures qu'il a lui-même créées : « 'Motionless structural time' is, from this point of view, Evans-Pritchard's idea, not a Nuer idea <sup>60</sup> ». Cette structure immobile du temps, en plus de s'intégrer parfaitement à son modèle, conforte l'auteur dans le préjugé selon lequel les sociétés primitives ne peuvent décidément pas voir au-delà du temps mimétique. Même leur langage en est inapte : « les Nuer n'ont aucune expression équivalente au 'temps' de notre langue, et se trouvent donc incapables de parler du temps comme quelque chose de réel qui passe, que l'on peut gagner, que l'on peut perdre » ; par conséquent, « les événements suivent un ordre logique, mais nul système abstrait ne les encadre, en l'absence de points de repères autonomes auxquels ces activités devraient se conformer avec précision <sup>61</sup> ».

Les Nuer n'ont donc « pas d'unités exactes du temps, mais des conceptualisations plutôt vagues », leur « dimension du temps est peu profonde » : leur « perspective du temps n'est pas une impression vraie des distances réelles <sup>62</sup> ». 'Impression vraie des distances réelles'. Cette vérité, dévoilement de la naturalité de la progression temporelle, c'est notre

<sup>59</sup> Cf. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*.

<sup>60</sup> A. Gell, *The Anthropology of Time*, p.22.

<sup>61</sup> *Les Nuer*, p.127.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.125 et p.132.

appréhension historique du temps qui en est la seule dépositaire. Reconnaître le Vrai, les Nuer en sont bien incapables : pour eux « les événements (sont) situés en structure, mais non exactement localisés dans le temps historique tel que nous l'entendons. Au-delà de la tradition s'étend l'horizon du mythe pur (...). Le monde, les peuples, les civilisations ont tous existé simultanément dans le même immémorial passé<sup>63</sup>». La capacité de mémorisation des Nuer, leur narration de la tradition se perd pour l'auteur dans la confusion et l'indéfinition d'un 'immémorial passé' propre à la pensée mythique ; la mémoire nuer est ainsi minimisée, à la limite déniée et confondue au schème de pensée de l'éternel retour-mythe. Le mythe est encore ici une logique cyclique s'illusionnant sur une temporalité toujours répétitive, se plaçant par le fait même hors du temps qu'il ne peut s'approprier en son essence : « Il n'est pas encastré, comme l'est l'histoire, mais il est une reconstitution qui combine le présent et le passé. Il tend à se situer hors du temps, à occuper dans la pensée une place au-delà, ou au-dessus du temps historique ; et là où il est fermement situé dans le temps historique, il n'en demeure pas moins hors temps<sup>64</sup>». Le mythe n'est pas 'encastré' dans la réalité comme l'est la connaissance historique se confondant avec le 'temps historique' ; sa logique se base sur une confusion réifiant le passé en éternel présent se répétant lui-même depuis toujours ; il est le symptôme d'une myopie empêchant le primitif de concevoir autre chose qu'un présent qui se répète, subsumant tout passé et futur sous un éternel maintenant.

« L'histoire n'est pas une succession d'événements, elle forme le lien entre eux<sup>65</sup> ». Selon Evans-Pritchard ce lien n'est pourtant pas un choix arbitraire, une construction de liens de cause à effet s'expliquant la logique de l'enchaînement des événements, mais la reconnaissance d'un cheminement naturel qu'il suffit de *re-construire* : « En l'absence de telles reconstructions, on a l'impression qu'avant la domination européenne les peuples primitifs étaient plus ou moins statiques. *Si cela est vrai peut-être pour quelques-uns, c'est certainement faux pour d'autres (...)* les Zulu, les Basuto, les Barotse, les Azande et les

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>64</sup> « Anthropologie et histoire » in *Les anthropologues face à l'histoire et la religion*, p.58.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.52.

Mangbetu <sup>66</sup>». L'auteur exhorte ici les ethnologues à tenir compte de l'historicité de chaque groupe, tout en supposant qu'il se peut que quelques-uns n'aient jamais changé, et ce sans expliciter d'avantage ce présupposé même si tous les groupes étudiés par lui viennent nier cette thèse. Ce fait de langage, *eux-statiques / nous-dans-le-mouvement-historique*, apparaît subitement comme événement énonçant le vrai dans un discours qui pourtant ne semble pas le supporter, préjugé dans une rhétorique qui pousserait plutôt à croire le contraire comme nous l'avons vu dans le cas de l'incapacité pré-supposée du Nuer d'entrevoir le temps s'écouler, « illusion » selon les dires de l'ethnologue.

Incapacité de voir le temps passer au-delà d'une structure, impossibilité mythique de coordonner la suite logique des événements (Evans-Pritchard), sociétés niant le temps en se plaçant hors de l'histoire par le moyen de leurs mythes (Lévi-Strauss) ; une multitude d'arguments différents et contingents viennent supporter la même régularité discursive excluant le primitif de tout réalisme temporel. Explication structuraliste – erreur, illusion du primitif ébloui par ses structures, ou fonctionnaliste – volonté de stabilité, désir de résister au temps : l'argumentation se décline sous plusieurs topiques. Continuons la série. Quelques auteurs ont voulu reconnaître l'incapacité du primitif à être consciemment dans le temps à une imperfection fondamentale de la langue elle-même ; ainsi Whorf, établissant un parallélisme entre les conceptions de la temporalité hopi et les formes verbales propres à leur langage, en conclut que ceux-ci : « pas plus dans les verbes que dans les autres modèles linguistiques [n'auraient] de possibilité d'expression d'un temps *objectivé* <sup>67</sup> ». Leenhardt diagnostique la même incapacité linguistique chez les Mélanésien de Nouvelle-Calédonie ; « Ces morphèmes, anciens verbes, ou autres mots amenuisés par l'usage, montre l'impossibilité où est le Canaque de *saisir* le temps. (...) Il n'y a pas idée d'écoulé ou de futur, parce que tout cet ensemble reste embrassé dans un seul regard. (...) On

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.55.

<sup>67</sup> B.L. Whorf, *Linguistique et anthropologie*, p. 92. Nous soulignons. L'analyse de Whorf a quand même le mérite de montrer, à l'aide de l'exemple hopi, que la conception du temps peut être complètement autre. Si, après Kant, il démontre ainsi la relativité de la temporalité comme simple catégorie de l'entendement humain, il présuppose quand même un temps *objectivé* (et comment peut-il le présupposer, si ce n'est que nous avons accès à cette « essence » du temps ?).

pourrait dire que le sujet *ignore* la distinction présent et passé<sup>68</sup>». Comme nous l'avons déjà vu, la conscience du temps ne se situe pas dans le code, mais dans son articulation ; la notion de temps est un construit discursif et ne se détermine pas par de simples catégories grammaticales analysées indépendamment de leur usage structuré et contingent dans la parole.

Que ce soit à cause de son incapacité langagière ou par une quelconque nécessité propre à sa condition, le fait de langage présumé du primitif inconscient de l'enchaînement des choses dans le temps est ainsi une constante dans la narration de l'ethnologue. La série du primitif incapable de reconnaître ou d'assumer le temps se reproduit selon une temporalité cyclique à travers des discours ethnologiques contingents où les orientations méthodologiques changent pourtant plus ou moins radicalement ; Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Whorf, Leenhardt, Durkheim : à un niveau sous-jacent au changement périodique des méthodes, la série se perpétue avec une constante régularité. Le système social, les modes de pensées, la religion..., autant de prétextes pour exclure l'autre de toute reconnaissance de la temporalité. En 1906, Hubert et Mauss avaient déjà tracé la voie de cette valorisation exagérée des caractères cycliques des comportements sociaux : « les temps sont des fêtes (...) les qualités du temps ne sont pas autres choses que des degrés ou des moments du sacré<sup>69</sup> » ; il s'en suit que le temps des sociétés traditionnelles ne peut être que discontinu, correspondant à diverses séquences de différentes intensités, modulé par le calendrier religieux, les récoltes, les guerres..., autant d'activités se répétant inlassablement et instaurant une temporalité assimilable à l'éternel retour. Cette conception d'un temporalité statique sera depuis reprise, « nourrie de notations ethnographiques qui hypostasient les comportements les plus répétitifs et les formes les plus cérémonieuses de la vie sociale<sup>70</sup> ». Le présumé, le fait de langage générateur d' « effets de modernité », nous « modernes » dans le temps, projeté dans l'histoire / eux « traditionnels » confondant

---

<sup>68</sup> M. Leenhardt, *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, cité in A. Bensa « images et usage du temps », *Terrain*, p.9. Nous soulignons.

<sup>69</sup> Hubert H. et M. Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », cité in A. Bensa, *op.cit.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.11.

*passé et présent, incapables d'aucune fuite en avant* est ainsi conforté au niveau de la méthode ; en mettant l'accent sur une répétitivité abusive et mécanique dans l'étude du social et du religieux, le présupposé est développé en système asymétrique où les actes répétitifs sont analysés chez l'autre et l'intérêt pour les ruptures et la nouveauté étudié dans nos sociétés. Cette conscience de la rupture est constitutive du concept de « modernité » comme elle l'est aussi du concept d' « histoire » comme discipline et idée politico-philosophique (*nous y reviendrons*). Voyons maintenant brièvement avec Eliade et Boutinet comment ce présupposé du temps cyclique traditionnel s'énonce hors de la discipline ethnologique.

#### 4.2- *Eliade et « l'ontologie archaïque »*

En son envers négatif, cette conscience historico-moderne stigmatise l'avant croupissant de la rupture où la tradition et l'immuabilité sont reines, où l'ignorance et le refus du temps rendent impossibles tout changement et développement pouvant extirper le social du sommeil du Même. Présupposé lancinant dans la narration ethnologique, ce fait de langage se trouve érigé en dogme dans le champ des sciences religieuses par Eliade qui en fera le fondement de « l'ontologie archaïque » : « l'intérêt pour l'irréversibilité et la 'nouveauté' de l'histoire est une découverte récente dans la vie de l'humanité. Par contre, l'humanité archaïque se défendait comme elle le pouvait contre tout ce que l'histoire comportait de *neuf* et d'*irréversible* <sup>71</sup> ». Les sociétés primitives et traditionnelles, en proie à la nostalgie des origines, ne cherchent qu'à neutraliser l'écoulement du temps, à l'abolir pour « vivre dans un monde auroral et parfait, tel qu'il était avant que le Temps ne le ronge et que l'Histoire ne l'avilisse <sup>72</sup> ». Selon Eliade, cette suspension de la durée, mise en abîme du temps concret, se fait par « l'imitation d'archétypes et la répétition des gestes paradigmatiques <sup>73</sup> ». Les rites et certains gestes profanes ne seraient ainsi que répétition d'actes ancestraux, effectuant par le fait même une perpétuelle réactualisation du temps

---

<sup>71</sup> Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p.80. Souligné par l'auteur.

<sup>72</sup> *La nostalgie des origines*, p.184.

<sup>73</sup> *Le mythe de l'éternel retour*, p.64.

« pur » de l'instant de la création. Les sociétés primitives, pour vivre dans l'a-temporalité du « paradis des archétypes », idyllique et onirique refuge, abolissent donc le temps par divers mécanismes de régulation archétypale caractérisés par la pensée de l'éternel retour, et ce même si selon les dires d'Eliade on découvre ça et là « ce qui s'appelle la 'vérité historique' » dans leurs mythes et récits <sup>74</sup>. Escamotant toutes preuves ethnologiques de conscience de la durée, celle-ci n'étant pour le primitif qu'une chute dans le temps aussitôt annihilée par la répétition d'actes ancestraux, Eliade préfère réifier ses présupposés en système.

Finalement, « ce qui nous retient principalement dans ces systèmes archaïques est l'abolition du temps concret et, partant, leur intention anti-historique. Le refus de conserver la mémoire du passé, même immédiat, nous paraît être l'indice d'une anthropologie particulière. C'est, en un mot le refus de l'homme archaïque de s'accepter comme être historique, son refus d'accorder une valeur à la 'mémoire' et par la suite aux événements inhabituels (c'est-à-dire : sans modèle archétypal) qui constituent, en fait, la durée concrète. (...) si on ne lui accorde aucune attention, le temps n'existe pas <sup>75</sup>». Pauvre primitif refusant de s'assumer comme 'être historique', trop timoré pour plonger dans le flux temporel, préférant se bercer dans la douce illusion de modèles archétypaux se répétant sans secousses ni remous, l'homme des sociétés traditionnelles refuse définitivement d'accepter l'histoire, la « vraie » nature du temps. En fin de compte, ce statisme constitue pour l'auteur l'expérience même du primitif : « la vie de l'homme archaïque [est] réduite à la répétition d'actes archétypaux, c'est-à-dire aux *catégories* et non aux *événements* (...) le primitif vit dans un continué présent <sup>76</sup>». Homme sans mémoire, le rejeton des sociétés primitives ne vit qu'à travers le filtre de catégories pour lui immuables, répétant inlassablement des « actions impersonnelles <sup>77</sup>», mimant pour l'éternité les gestes de ses ancêtres et se fondant ainsi dans l'indétermination impersonnelle

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.117 et p. 75.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp.128-129. Souligné par l'auteur.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.78.

d'un Tout inchangé et inaltérable depuis l'avènement du moment à jamais répétable de sa Création.

#### 4.3- Boutinet et l'autre « sans-projet »

Refus du temps, nostalgie des origines, immuabilité du social, impersonnalité constitutive de chaque individualité ; tous les présupposés « modernes » sur l'avant de la rupture instaurant cette même modernité se bousculent et font système dans le discours d'Eliade. In-capacité, im-muabilité, im-personnalité, in-temporalité, l'humanité dite « traditionnelle » ne se conçoit discursivement qu'à travers le revers négatif d'une positivité « moderne ». Ce réseau de caractérisations négatives de l'autre se construit autour de la question fondamentale du rapport au temps, « irréalisme temporel » que nous avons analysé en anthropologie, entrevu avec Eliade en sciences religieuses, et qui se reproduit avec une étonnante régularité dans tout le champ des « discours sérieux ». Ouvrons par exemple un livre récent d'un spécialiste du « projet », le sociologue-psychologue J.P.Boutinet. Selon sa rhétorique, les sociétés traditionnelles sont composées de « gens de l'anti-projet ou simplement comme des sans projet. Souvent par fatalisme religieux ils étaient peu désireux d'être reliés au temps, notamment au temps futur », le projet étant l'apanage exclusif d'une modernité au « temps puissant », tandis que le reste de l'humanité stagne dans un « temps affaibli quasi immobile <sup>78</sup> ». L'homme traditionnel, de par l'insuffisance de son être-au-temps, est ainsi incapable de se pro-jeter dans la durée et de vivre l'expérience du projet, attitude ignorée de l'autre dans l'espace et dans le temps : « Le concept de projet était encore étranger à la pensée médiévale marquée comme la mentalité de la plupart des sociétés traditionnelles, par le temps agraire, temps répétitif s'il en est, où le présent se veut la réactualisation d'un passé considéré comme jamais révolu <sup>79</sup> ». Enfermés dans la répétition infinie du même, l'homme médiéval tout comme le primitif ne sont point capables de fuir le cycle en se projetant dans une temporalité linéaire,

---

<sup>78</sup> *Anthropologie du projet*, p.12.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.25.

et ne peuvent ainsi concevoir l'altérité du projet. Le concept de projet, défini pourtant de façon très floue et extensive par l'auteur, est finalement dénié comme possibilité à l'ensemble de l'humanité « non-moderne ». Ôter ainsi la capacité à l'autre d'avoir projet est lui nier son être-dans-le-langage, c'est-à-dire son existence en tant qu'être parlant se pro-jectant sans cesse dans le flux de son discours, vivant le projet à travers l'expérience de sa parole <sup>80</sup> ; des hommes « sans projet » : l'autre ne sait pas parler, il balbutie, il est barbare, son langage est incapable de s'émanciper de la répétition. L'autre, à ne vivre que dans la répétition, ne peut avoir de conscience anticipante <sup>81</sup>.

#### 4.4- *Le temps cyclique et l'histoire : le seuil qui sépare « illusion » et « réalisme »*

Souci de cohérence statique pour le sauvage, souci d'innovation pour le moderne. La série pourrait encore s'étendre, inépuisable litanie ; on croit à la naturalité d'un temps linéaire, générateur perpétuel de nouveautés radicales : on s'étonne de ne pas trouver cette valorisation induite de l'histoire ou on nie une conscience similaire chez l'autre, pour le placer ainsi dans un immobilisme exagéré contrastant avec notre perpétuelle fuite en avant. À eux les pratiques répétitives, à nous les révolutions permanentes. Selon Bruno Latour, le grand partage tel qu'il se définit comme conscience d'une différenciation radicale tient au fait de la supposée reconnaissance moderne pour la nature : « dans nos sociétés (...) une transcendance inouïe s'est manifestée : la nature a-humaine <sup>82</sup> ». Comme nous l'avons vu précédemment, la conscience du temps des groupes étudiés est toujours décrite de façon

---

<sup>80</sup> Sur ce point voir Bataille : « Le langage est projet » (p.38) ; comme appréhension du monde délimitant des objets distincts afin de les manipuler, le langage est une activité laborieuse, rationalité permettant d'imaginer une *fin* et capable de concevoir les *moyens* pour y arriver : tout langage est par conséquent « projet ». Cf. *L'expérience intérieure*.

<sup>81</sup> C'est « l'humanité » de l'autre qui est alors en jeu comme l'énonce très sérieusement un philosophe humaniste contemporain : « On comprend d'autant mieux l'ampleur du problème : si le propre de l'homme est l'historicité, quel statut convient-il d'attribuer à ces sociétés 'sauvages' dont tout indique qu'elles ne sont pas entrées dans le monde de l'histoire, donc dans le monde spécifiquement humain de la 'perfectibilité' et de l'arrachement à la nature ? Ne faut-il pas se résoudre à les ranger du côté de l'animalité et les comparer, parce qu'elles sont sans histoire, aux ruches et aux termitières qui sont 'au bout de mille ans ce qu'elles étaient de leur mille ans' ? » (p.57). L'auteur se base sur le présupposé du « monde hiérarchisé, clos et finalisé des Anciens » (p.58). Cf. L.Ferry, *Le nouvel ordre écologique*.

<sup>82</sup> *Nous n'avons jamais été modernes*, p.134.

négative par rapport à un « réalisme temporel » présupposé et reconnu par nos seules sociétés modernes ; une fois le mouvement du temps universel dévoilé, les modernes n'ont cessé de rompre avec éclat avec leur passé, percevant ainsi le réel avec toujours plus d'acuité. La seule vraie façon d'être au temps : la fuite en avant d'un temps linéaire irréversible, ordre des choses qu'ont su reconnaître les modernes en perçant le miroir des représentations difformées culturelles.

Altérité fondamentale du fait d'un accès direct à l'universel : entre eux et nous, sous l'apparence superficielle d'un relativisme culturel absolu, une différence irréversible, moment décisif où, transcendant le relativisme de toute conception culturelle, nous avons eu accès à la nature <sup>83</sup>. Cette altérité constitutive du grand partage réifie la coupure, le « seuil critique » (Lévi-Strauss) à partir duquel une humanité indéfinie s'est scindée en deux, seuil historique reléguant notre propre passé dans les limbes de l'ignorance et de l'obscurantisme, créant le concept de « tradition » stigmatisant des croyances naïves remplacées par nous par des vérités scientifiques et raisonnables. C'est le concept de « tradition » qui, pour qualifier notre passé maintenant révolu, définit par extension tout collectif n'ayant pas encore franchi le seuil de la re-connaissance. Entre notre propre passé et leur propre présent, aucune différence fondamentale : dans l'ancienne confusion tous les chats sont gris ; de gradient continu, l'évolution vers la modernité, une fois le concept d'évolution abandonné, se conçoit comme une incommensurable différence réifiant *le Seuil, la Coupure*.

Selon la logique de l'évolutionnisme, la différence entre eux et nous était progressive, les autres se classifiant par ordre hiérarchique par rapport à la plus ou moins grande quantité de caractéristiques anticipant la « modernité » en leur sein. L'histoire universelle, tel un escabeau, dévoilait l'ascension de l'ensemble des sociétés vers un degré ascendant de complexification se rapprochant inexorablement du *telos* de la condition moderne. En relativisant la notion de progrès, l'anthropologie abandonne la logique d'une progression évolutive à travers divers stades de complexité ; pourtant, comme nous l'avons

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.134 sq.

vu, la question du grand partage reste toujours aussi présente dans le discours du relativisme culturel. À la logique des cultures en mouvement, permettant une multitude de classification, se substituera la logique du Seuil, instaurant la dichotomie *modernité / tradition* dans laquelle les collectifs non-modernes à jamais pareils stagnent dans un immobilisme carburant aux mythes et à la tradition. Les autres évoluant deviennent l'Autre stagnant. Dans un drôle de retournement, la logique anti-évolutionniste se trouve donc à dénier totalement toute progression dans le temps aux non- ou pré-modernes ; les sociétés qui évoluaient autrefois de concert mais à des vitesses différentes se trouvent maintenant unifiées, un fois le concept d'évolution rejeté, dans l'immuabilité d'une reproduction cyclique du même. Le grand partage du relativisme culturel, en évacuant la logique évolutionniste, réifie le seuil irréversible à partir duquel les modernes prétendent s'être arrachés à leurs croyances et traditions, s'extirpant ainsi à la cyclicité subsumant le nouveau sous la figure du Même propre au reste de l'humanité. Cette logique du Seuil, c'est l'*Histoire* ; conscience du temps progressif et linéaire avançant de façon irréversible tout en rejetant incessamment le passé pour s'abandonner à l'insatiable désir de révolutions, d'avant-gardes, de coupures épistémologiques... ; conscience de la différence comme discours du « moderne » dévoilant progressivement la vérité du monde de la couche de croyances l'obscurcissant, périodisant l'avant et l'après pour marquer l'altérité fondamentale de sa condition. Voyons maintenant le fonctionnement du discours de l'« historique », véritable mise en ordre du temps qui, bien que contingente, prétend saisir d'un regard l'universel – saisie « objective » de la linéarité temporelle.

## II TEMPS LINÉAIRE ET HISTOIRE

### § 1. *LE PLUS, EXCLUSION, TEMPS PROGRESSIF : HISTORIOGRAPHISATION DU TEMPS*

Mise en scène de l'épopée historique, donc, non seulement dans la discipline en arborant le nom, mais aussi dans les récits ethnologiques, et comme nous le verrons, politiques, économiques, scientifiques..., bref dans tous les domaines des connaissances et des pratiques mises en discours par une « modernité » se racontant à elle-même sa progression suivant un cheminement linéaire concordant avec l'ordre du temps. Mise en ordre du temps confondant cette mise en intrigue avec la naturalité « objective » d'un ordre du temps par elle reconnu, l'histoire n'est pourtant « qu'un récit véridique » instaurant l'intelligibilité entre des événements n'ayant aucun sens en soi : « Les faits n'existent que dans et par des intrigues où ils prennent l'importance relative que leur impose la logique humaine du drame <sup>84</sup> ». L'analyse de la narration historique selon de Certeau, Barthes, Veyne, Mairet..., est formelle : l'historien n'exhume pas des faits, ne « retrouve » pas un réel oublié, mais énonce du sens : « le fait n'a jamais qu'une existence linguistique (comme terme d'un discours), et cependant tout se passe comme si cette existence n'était que la copie pure et simple d'une autre existence, située dans un champ extra-structural, le 'réel' <sup>85</sup> ». Le discours historique produit donc, selon le mot de Barthes, des *effets de réel*, prétention à décrire de façon « objective » ce qui s'est passé et le pourquoi de la chose. L'événement, incompréhensible en soi, devient intelligible dans une intrigue qui, selon la logique du récit, le met en série avec d'autres événements. L'histoire tient de l'ordre du narratif et ne se distingue de la « fiction » que par sa prétention à refléter et à expliciter le réel – l'ordre du temps. Selon Ricoeur, « le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine

---

<sup>84</sup> P. Veyne, *Comment ont écrit l'histoire*, p. 70.

<sup>85</sup> R. Barthes, « Le discours de l'histoire » in *Le bruissement de la langue*, p. 164.

les traits de l'expérience temporelle <sup>86</sup> » ; il y a donc une « identité structurale » entre l'historiographie et le récit de fiction, à la différence près que la première produit des *effets de réel*, et se place par le fait même dans le champ de ce que Foucault a appelé les « discours sérieux ».

Comme tout récit, l'histoire se construit sur une séquence déployant une succession linéaire de « faits » où le « l'un après l'autre » se décline selon les formes grammaticales du passé-présent-futur. Mais l'aspect chronologique du « l'un après l'autre » générant des effets de temporalité n'est pas aussi fondamental en histoire que la logique causale du « l'un à cause de l'autre » : « la notion de cause est l'outil qui forge la série des événements (...). Grâce à la cause elle écrit le temps <sup>87</sup> ». En plus de sa prétention à exhumer le passé, l'histoire tend à rendre intelligible l'enchaînement des événements dans le temps en les organisant en série : de l'*effet* qu'est la singularité d'un événement elle remonte à une *cause* supposée expliquer la « nécessité du fait accompli <sup>88</sup> » amenée par l'altérité radicale de l'instant événementiel. « Contingence du pourquoi ceci plutôt que cela <sup>89</sup> », l'événement – apparaissant de façon imprévisible et incompréhensible « en soi » – est neutralisé par la série qui fait précéder son avènement d'une cause le conceptualisant comme effet explicable. La série historiographique, en s'actualisant toujours au présent, interprète continuellement le contingent selon un « mouvement rétrograde du vrai » (Bergson), chaque événement reconstruisant *a posteriori* sa propre généalogie en apposant des liens de causalités entre des faits qui jusque-là n'avaient aucun rapport entre eux. Ce processus de sélection causale entre une multiplicité d'événements, mécanisme nécessaire pour faire surgir la cohérence, comporte une dimension coextensive et essentielle qu'est l'oubli, qui n'est pas un défaut ou une incapacité du récit historique mais une de ses composantes intrinsèques. Pour Barthes, le noté présuppose le notable – principe de sélection des

---

<sup>86</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I*, p.17.

<sup>87</sup> G. Maïret, *Le discours et l'historique*, p.42.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>89</sup> *Ibid.*

« faits » dignes de mémoire <sup>90</sup>. La mise en série, fruit d'une sélection préalable d'événements, en les organisant selon la logique cause-effet, effectue une hiérarchisation globale selon un principe général réglant l'enchaînement causal. En effet, les multiples causes et leurs effets ne se donnent par comme telles à l'historien ; l'*a priori* de leur cohérence est nécessaire à leur sélection et à leur classification où l'explication consiste « à trouver, en guise de causes, une raison <sup>91</sup> ». Avec cette « raison » se déployant en plusieurs moments d'imputation causale, le récit historique peut finalement établir sa propre cohérence unitaire dans la synthèse de l'Intrigue, nouvel ordre des choses, continuum temporel réifié sous « l'apparence simple, stable et totalitaire de l'histoire <sup>92</sup> ».

L'intrigue, en tant que synthèse, produit donc une identité scellant dans une histoire-continuité (homogénéité) la diversité (hétérogénéité) des événements en leur donnant sens. Le temps du discours historique, s'il s'appuie en partie sur une temporalité *quantitative* marquant le temps avec le cadre formel du calendrier, est néanmoins essentiellement *qualitatif* : la temporalité historiographique n'est pas symétrique, l'avant et l'après de l'événement s'opposant de manière qualitative. La description « objective » de la progression des faits dans le temps se base, non pas sur une chronologie où le temps est compilé quantitativement, mais essentiellement sur un principe qualitatif supposant une différenciation radicale de l'état des choses entre l'avant et l'après, l'apparition irréversible de la coupure créant instantanément un passé – *ce qui fut* – tranchant avec la nouveauté fondamentale amenée par l'événement – *ce qui est* – (et – *ce qui sera* –, ...jusqu'à la prochaine coupure). Bien sûr, l'altérité et l'étrangeté radicale de l'événement-coupure sont quelque peu amoindries par la logique causale qui fait de l'événement-coupure l'effet

---

<sup>90</sup> « le fait ne peut être défini que de manière tautologique : le noté procède du notable, mais le notable (...) n'est que ce qui est digne de mémoire, c'est-à-dire d'être noté », Barthes, *op.cit.*, p.164. Aussi, Spinoza : « La méthode n'est pas autre chose que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée ; et, n'y ayant pas d'idée d'une idée si l'idée n'est donnée d'abord, il n'y aura donc point de méthode si l'idée n'est donnée d'abord » (cité in G.Mairet, *op.cit.*, p.34)

<sup>91</sup> P.Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes ?*, p.45.

<sup>92</sup> « ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer (...), c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique : une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps » (p.146). Cf. M.Foucault « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Dits et écrits*, tome II. Aussi, K.Pomian : « le récit permet de commencer au début et d'aller jusqu'à la fin d'une histoire continue, constituée en un tout fermé et significatif ». *L'ordre du temps*, p.V.

d'une cause le précédant et l'expliquant par le fait même ; il n'en reste pas moins que la narration historiographique est quand même parsemée de seuils, de coupures, de ruptures périodisant l'avant et l'après réconciliés dans une continuité plus ou moins lisse et absolue. Narration historiographique qui, nous le répétons, ne se limite pas à l'Histoire comme discipline, mais déploie ses mécanismes dans tout le champ des savoirs : nous l'avons vu avec l'ethnologie qui, même en rejetant l'évolutionnisme, présuppose toujours une progression dans le temps (progrès ou déchéance) déniée aux sociétés à temporalité cyclique. L'épistémologie des sciences pratiquée par certains auteurs tels que Bachelard est aussi un autre exemple de cette logique « historique » où un avant miné de confusions irrationnelles est incessamment rejeté au profit de coupures épistémologiques se rapprochant toujours plus d'un noyau de vérités rationnelles (et on peut en dire autant de l'historiographie épistémologique propre à toute discipline – *nous y reviendrons* ).

La « nouvelle histoire », en tant que science, avec l'école des *Annales*, a renouvelé quelque peu le discours de l'histoire et la méthode historiographique en substituant la notion de structure à celle de causalité, et des durées d'intensité variable au temps linéaire. Pourtant, selon de Certeau, cette nouvelle histoire, comme celle qui la précède et la côtoie, n'arrive pas à se penser elle-même dans le corps social, comme si elle était étrangère à la « logique d'un lieu de production »<sup>93</sup>. L'histoire-discipline, quand elle se pense elle-même, le fait dans le schème de l'épistémologie comme histoire des idées. Mais le savoir n'est pas qu'un produit cognitif s'élaborant hors de toutes déterminations sociales ; de Certeau, à la suite du concept foucauldien du *pouvoir-savoir*<sup>94</sup>, propose de saisir le discours historique comme savoir stratégique qui, en étant dépositaire du vrai, est situé à l'intérieur d'un diagramme de rapports de forces. « Le passé est exhumé non pas comme cause ou origine du présent. L'histoire contribue à structurer notre identité, notre présent, en nommant la différence que nous sommes. Elle sert à légitimer ce qui est<sup>95</sup> ». L'histoire peut clairement

<sup>93</sup> Cf. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, pp. 63-82.

<sup>94</sup> Toute connaissance est nécessairement construite par des individus situés dans un diagramme de pouvoir, mais en contrepartie le pouvoir n'est pas non plus libre par rapport aux savoirs qui l'actualisent. Pour Foucault : « Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence ». *La volonté de savoir*, p.130.

<sup>95</sup> L. Olivier, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, p.114.

être utilisée ou construite en vue de fins politiques ou partisanses <sup>96</sup>, mais plus profondément génère des effets politiques intrinsèques et immanents à sa propre logique discursive, et ce sans intentionnalité « idéologique » consciente ou non. 'En nommant la différence que nous sommes', le discours historique légitime – participe à – l'état de fait présent en lui construisant une généalogie dans laquelle il est le sommet ou l'aboutissement du processus temporel, ou du moins son stade le plus avancé ; le contingent, de par son insertion dans une structure ou dans une mécanique causale, devient ce qui doit nécessairement être. L'histoire sert ainsi de « justification rétrospective » (Foucault) à un état de fait qui ne va pourtant pas de soi, qu'il s'agisse de pratiques ou de connaissances.

### 1.1- *Périodisation et exclusion qualitative*

Dans le champ de la logique narrative historiographique, la 'différence que nous sommes' est exposée selon une logique temporelle ; être différent, c'est énoncer ce que nous ne sommes *pas* ou ce que nous ne sommes *plus*. Ce « nous-ne-sommes-plus » est constitutif du discours historiographique comme cheminement linéaire, comme logique narrative du seuil et de la coupure avant / après, génère un effet de temporalisation (essentiellement *qualitatif*), et s'énonce dans le découpage temporel qu'est la *périodisation*. Mise en forme de séquences temporelles balisées par des points de repère quantitatifs propres à la structure du calendrier (datation), la périodisation est le découpage d'unités temporelles ayant une cohérence interne, unités globales partageant certains critères qualitatifs, *Zeitgeist* – Esprit du temps –, et impliquant « toute forme d'homogénéité collective : économique, littéraire, agricole... <sup>97</sup>» dont l'existence a une durée limitée : la période. Le rythme de la période scande la narration historique qui progresse linéairement par coupures instaurant sans cesse le répit de périodes stables elles-mêmes sans cesse remplacées par de nouvelles coupures : le récit historiographique

---

<sup>96</sup> Sur l'utilisation politique – l'instrumentalisation non exclusivement académique du discours historique : J. Boyarin, *Remapping Memory*, et M. Ferro, *L'histoire sous surveillance*.

<sup>97</sup> D.S. Milo, « Le siècle, projet expérimental avorté » in *Périodes*, (pp.123-128), p.125.

chemine par exclusion perpétuelle ou par sauts qualitatifs constants <sup>98</sup>. Mais, régulier ou non, le mécanisme de découpage en périodes est essentiellement une logique de la différenciation, créant *altérité* et *identité* (quitte à ré-intégrer une cohérence globale assurant l'unité des divers moments d'altérité – réintégrer parce que l'*a priori* de la cohérence est souvent nécessaire à ce même découpage créant les périodes <sup>99</sup>). Association du *collectif* et du *temps*, la périodisation, selon un mouvement arbitraire, crée des monades temporelles dont l'unité est réifiée et posée par l'entremise d'une enceinte clôturant un segment linéaire de temporalité. Le saut de cette clôture, le déplacement hors de cette enceinte, ce bond qui, depuis un déroulement purement quantitatif – le déroulement du calendrier –, transcende le temps qualitatif et homogène de la période pour changer d'état, rompant avec le « comme avant » pour s'établir dans un nouvel ordre qualitatif, voilà ce qui est conceptualisé par la notion de *seuil* et de *coupure*.

### 1.2- Historiographie et ethnologie

Entre deux coupures, en amont, l'ancienne où l'*origine*, et en aval, celle qui la rendra désuète, la période est en quelque sorte l'équivalent pour l'historien de ce qu'est la cohérence unitaire de la culture pour l'ethnologue : on peut même dire qu'une même logique du *partage* unit leur discours. La périodisation, de conscience interne de la différence énoncée dans le discours historique, était jadis exportée comme telle dans le discours de l'anthropologie évolutionniste comme échelle de progression où les hasards de notre histoire devenaient les passages obligés reflétés dans les « états » des cultures autres.

---

<sup>98</sup> Constants, car il y a une certaine régularité dans la plupart des découpages historiques, comme dans celui bien connu en terme de *siècles* : « Nous nous donnons l'air de distribuer, selon un rigoureux rythme pendulaire, arbitrairement choisi, des réalités auxquelles cette régularité est tout à fait étrangère » ( J.LeGoff et M.Bloch in Milo, *op.cit*, p.124). Cette hypothèse du rythme pendulaire est donc remise en cause tout comme celle, bien ancrée dans la rhétorique actuelle, d'accélération de l'histoire due à un découpage temporel plus serré (« la périodisation en décennies : les années vingt, les années soixante – en anglais le *Twenties*, les *Sixties* ont été fortement substantivées », Milo, *op.cit*, p.127). Ici encore, au niveau des conceptualisations théoriques, il y a une confusion entre le cadre formel de l'énonciation (périodisation) et ce qu'on considère comme étant le « réel ».

<sup>99</sup> Car le mécanisme de cause à effet sert aussi à expliquer le passage d'une période à l'autre, l'étude de l'une pouvant analyser les signes anticipant la venue de l'autre. Notons que le problème de la succession (et de l'existence) des périodes historiques n'est pas souvent relevé dans l'historiographie actuelle où la spécialisation confine l'historien dans sa « période » de prédilection.

Le grand partage du relativisme culturel, tout en s'énonçant différemment, se meut pourtant selon une même logique où un « seuil irréversible » érige *la* différence entre Nous, modernes et Eux, traditionnels. Il s'agit maintenant d'*une* rupture, instaurant le règne *des* ruptures pour les modernes, émancipation d'un état traditionnel où rien ne change, tout comme dans l'Histoire, concept réifiant l'idée de rupture – où un partage établit constamment la frontière entre eux et nous –, la stigmatisation du passé renvoie à la figure de l'autre, vivant dans l'obscurantisme de ses croyances, de ses traditions. L'autre dans le temps – apanage de l'historiographie –, devient alors la figure parallèle de l'autre dans l'espace propre à l'ethnologie.

Le « nous-ne-sommes-*plus* » de l'historiographie coïncide avec le « nous-ne-sommes-*pas* » de l'ethnologie : si le *pas* implique en lui-même une certaine neutralité (exceptée l'affirmation de sa différence), il en est autrement du *plus*, beaucoup plus ambigu, car exposant une fin – moment d'arrêt –, un changement radical rejetant ce qui n'est *plus* dans le non-être (exceptée son existence en tant que souvenir). Le *plus* énonce la conscience du seuil, la notion d'irréversibilité, de changement fondamental ; l'effet de temporalisation qu'il génère est linéaire et progressif, temps asymétrique où une différence qualitative oppose le temps d'avant (le *plus*) et d'après l'avènement de l'événement-coupeure. Le *plus*, dont l'effet de temporalité expose un cheminement linéaire et un progrès – action d'avancer –, est une logique de l'*exclusion* : ce-qui-n'est-*plus*, c'est ce qui *a* jadis été, ce qui n'existe *pas* maintenant. « Ce n'est *plus* » exclut toute continuité pour poser l'altérité radicale d'une nouvelle condition, pour affirmer un sentiment de différence, le fait d'Être à soi-même sans continuité et relation (pure immanence). Réification de la différence et de la nouveauté, le *plus* oublie et exclut les conditions même de son existence pour exposer la prétention d'un particularisme Absolu. D'un *plus* [ply] à l'autre, linéairement, on avance de différences en différences, d'un état à un autre, le long d'un cheminement d'exclusions irréversibles : asymétrique, la différence entre l'avant et l'après n'est pas relative, dévoilant un *plus* [plys]. Relatif, le *pas* du « relativisme culturel » prétend l'être, exprimant une différence parmi les différences. Pourtant, comme l'a montré notre analyse, le *pas* relatif de l'ethnologie cotoie dans une même narration une coupure

instaurant le Grand Partage, le « seuil critique » : Différence transcendant les différences, le *pas* relatif du relativisme culturel devient le *plus* qualitatif de l'historiographie.

### 1.3- Temps linéaire et modernité

Le *plus*, comme nouvelle différence [ply], de par son cheminement aboutit à un *plus* [plys]. Cette logique, que nous avons exposée formellement à propos du discours de l'histoire-discipline et dégagée de la narration ethnologique, est l'énonciation de la modernité en tant que *différence* – qui est *temporelle* : linéarité, exclusion, le moderne n'est *plus*, et chemine vers le toujours-plus. Le Temps du moderne, comme topologie et organisation discursive, s'énonce à travers une rhétorique historiographique (ou *historiosophique*<sup>100</sup>) : histoire-discipline, ethnologie, philosophie et épistémologie en tant que récit auto-référentiel coextensif à chaque plan de la connaissance, etc. Le dit en tant qu'identité s'exprime comme différence temporelle (la conscience d'*être* étant corrélative à ce qui n'est *plus*). Tout savoir, toute pratique, selon cette logique, chemine, progresse d'un avant à un après : dans la linéarité de cette expression se trouve le temps des modernes ainsi que l'affirmation de leur différence. Exposition positive, cette démonstration se pose par rapport à ce qu'elle n'est *plus* : c'est le concept de *tradition*. L'historiographisation du temps, de par ses exclusions successives, affiche le nouveau, qui *est*, et réifie la tradition, ce qui n'est *plus*, en objet de mémoire. Cette mouvance discursive de coupures irréversibles, c'est l'impression moderne d'un *temps qui passe*.

Linéarité, exclusion, irréversibilité, coupure, seuil, changement qualitatif, nouveauté, tradition : notre hypothèse et que le réseau de tout ces concepts dispersés dans plusieurs discours crée le Temps qui est le nôtre. Sous plusieurs figures, le fait d'être ce que nous sommes s'exprime dans la formation discursive d'une logique historiosophique

---

<sup>100</sup> Cette rhétorique historiographique nous l'appellerons désormais *historiosophie* : *historio* – parce qu'elle est une logique historiographique et *sophie* – parce qu'elle est une sagesse, reconnaissance de l'erreur, du faux, de la confusion. Nous garderons désormais le terme rhétorique pour les modulations contingentes de cette *historiosophie*.

commune. Selon Nietzsche, l'histoire est la maladie des modernes <sup>101</sup>. Selon nous, ses symptômes sont disséminés dans tout le champ des discours, sous diverses rhétoriques, à travers plusieurs méthodes, répartis et énoncés selon plusieurs genres narratifs. Nous les avons entrevus en ethnologie, en histoire (formellement) : nous les exposerons brièvement en histoire, en philosophie, en épistémologie, tout comme en politique sous l'aspect du manifeste.

Détaillons la suite de notre argumentation : 1- Nous analyserons ce que nous appelons « l'histoire des révolutions permanentes » : nous avons vu que le temps de l'autre pour l'ethnologue était un temps cyclique et répétitif, tandis que le temps linéaire des modernes inaugurerait le règne des coupures. *Nous nous pencherons donc sur la dissémination discursive de cette logique du toujours nouveau, des coupures et des révolutions.* Le problème sera abordé à travers la prétention de la coupure à s'émanciper de la confusion, de l'obscurantisme, des croyances, de la tradition ; l'énonciation du seuil pose l'avant de son exposition comme l'erreur *maintenant* surmontée. Pour le moderne, la tradition est un concept *négatif*, une source de confusions et de mélanges illégitimes duquel il faut sans cesse se dépêtrer par de constantes révolutions. Le NOUVEAU, obsession moderne, est la différence qui le sauve de l'éternelle répétition du traditionnel. 2- De cette prétendue émancipation, nous en arriverons à questionner les concepts même de tradition et de modernité à travers la supposée « croyance » des traditionnels, aberration pour les modernes qui ne croient *plus*. Il s'agira ici de se pencher sur les modalités du « croire » et sur la logique de l'autre accusé de confusion par le moderne. Pour ce faire, il faudra s'arrêter brièvement sur le projet comparatif, jadis si cher à l'anthropologie (posé par l'évolutionnisme et le plus souvent ignoré par le relativisme culturel). Disons pour l'instant que nous proposerons, avec l'aide des thèses de Latour, un modèle comparatif qui, au lieu de s'épuiser dans l'impossible comparaison des « rendements cognitifs »<sup>102</sup>, relie la rhétorique à une pragmatique, alliance que nous appelons *régime de productivité*. Sous un

---

<sup>101</sup> Cf. F.Nietzsche, *Seconde considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie.*

<sup>102</sup> R. Horton « La tradition et la modernité revisitées » in *La pensée métisse*, p.117.

angle pragmatique, et non purement et exclusivement cognitiviste, il s'agira de questionner l'équation moderne – différence-rationalité-efficacité (vérité-clairvoyance) / répétition-tradition-confusion (erreur-superstition) – qui, sur le plan temporel, s'exprime : avenir (linéarité) / passé (cyclicité).

## § 2. HISTOIRE DES RÉVOLUTIONS PERMANENTES

Il sera ici question du seuil (ou de la coupure). Les discours des modernes sont parsemés de l'énonciation de la *nouveauté*. Celle-ci, de par son apparition, pose un seuil entre elle et le passé. Ce seuil ouvre alors une nouvelle périodisation où seul, maintenant, doit être le nouveau. Voici notre hypothèse : le seuil n'est que *représentation* dont la réalité n'est pas tangible. Nous essaierons donc de saisir quelques bribes de cette représentation du seuil dans divers discours, et ce selon un schème chronologique. Notre narration sera ponctuée de dates : celles-ci correspondent au moment de l'énonciation des discours où une coupure est affirmée. À certaines dates ne sera aussi relié qu'un simple terme : nous voulons signifier comment certains mots acquièrent de nouvelles extensions sémantiques (nous poserons par exemple que « moderne » qui, vers 1291, signifie 'être contemporain', une fois dans la constellation discursive du XVIII<sup>e</sup> siècle, prend un sens plus « actif » en devenant le synonyme de nouveauté et de raison). La succession chronologique donnera une idée de la constance de l'énonciation du seuil : c'est pourquoi nous l'avons appelée « histoire des révolutions permanentes ».

Le seuil : sortir *de* pour aller *vers*. La coupure c'est le nouveau qui se détache de l'ancien, c'est l'avènement de ce qui n'est (sera) *plus* et de ce qui désormais a commencé à *être* et qui *sera*. Si elle a une existence, la coupure ne la détient qu'en tant qu'énonciation : l'événement discursif de son apparition dans la chaîne énonciatrice expose une affirmation, pose une réalité qu'on veut vraie, cherche à rallier, à convaincre, à exclure (effets de sens, mais aussi souvent reliés à une pragmatique). L'historiosophie constitutive de nos discours prétend au Vrai, au Réel ; le seuil qu'elle énonce est réalité, dévoile ce qui est et ce qui n'est plus dans la transparence de son langage. Voyons donc une histoire de ces coupures,

non pas en tant que réalité empirique, mais comme seule réalité de leur existence, leur événement dans l'ordre du discours <sup>103</sup>. Ici, ce n'est pas le Moyen-Âge, la Renaissance, les Lumières..., comme tels qui sont historiques, mais l'événement discursif de leur énonciation qui, au présent, affiche une coupure, pose une différence radicale et irréversible. Voir son présent comme rupture, comme achèvement et nouveau départ : « toute histoire est de l'histoire contemporaine » (Croce <sup>104</sup>) ; chaque moment d'énonciation historiosophique doit être saisi dans l'intelligibilité de sa contemporanéité. Penchons-nous brièvement sur les dates d'apparition de mots-concepts dans la langue <sup>105</sup> et quelques bribes de discours qui leur sont contemporains et coextensifs.

### 2.1- *Énonciation de la coupure (version « forte » : projection téléologique)*

1291 : *tradition* – dans le sens de transmission, surtout religieuse, 1361 : *moderne* – au sens de contemporain. Aucune coupure ici, les deux termes posant deux réalités assez neutres, le fait de transmettre et d'être du même temps exprimant plutôt la continuité et l'extension des choses. Par contre au XV<sup>e</sup> siècle, en Italie, apparaît le terme *Rinascità* <sup>106</sup> : les humanistes du Quattrocento en nommant ainsi leur époque affirment une coupure nette avec un passé par eux dépassé – le concept français de *Renaissance*, lui, fait irruption au début du XIX<sup>e</sup> pour désigner la même époque qui, alors, devient le début des « temps modernes ». 1640 : *moyen-âge* ; nouveau concept pour la chronique historique <sup>107</sup>. Au début

<sup>103</sup> Histoire, dispersion, exclusions et événements dans le champ discursif : l'œuvre de Foucault propose cette nouvelle façon de concevoir l'historiographie où il s'agit de saisir et de comprendre comment le sens s'impose et apparaît. Conception nietzschéenne aussi ; « Nietzsche est un penseur qui 'dramatise' les Idées, c'est-à-dire qui les présente comme des événements ». G. Deleuze cité in J-P. Faye, *La raison narrative*, p.23.

<sup>104</sup> Nous reprenons cette citation de Croce en excluant tout hégélianisme (propre au système de l'auteur).

<sup>105</sup> Les dates d'apparitions des mots dans la langues correspondent aux premiers emplois connus du mot, et ce pour chaque sens, c'est-à-dire pour chaque événement correspondant à une de ses principales extensions sémantiques. Fruit du travail de plusieurs chercheurs, elles sont exposées dans *Le Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*.

<sup>106</sup> « le mot de Renaissance [*Rinascità*] a eu, dès le début de son emploi, un sens extrêmement positif ; il marque, en effet, une rupture nette avec le passé ». E. Battisti, *Encyclopédie Universalis*, p.862.

<sup>107</sup> « Pour désigner cette période (...) les humanistes européens du XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle et les écrivains et historiographes français du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle ont (...) employé presque uniquement des périphrases péjoratives. Ces périphrases telles que « siècles barbares, siècles gothiques, temps grossiers, temps ténébreux » – et au XVIII<sup>e</sup> siècle en plus « siècles scholastiques, temps superstitieux » – apparaissent le plus souvent

du XVIII<sup>e</sup> siècle, Berkeley écrit : « that ocean of light, which has broke in and made way, in spite of slavery and superstition <sup>108</sup> » ; le philosophe parle des *Lumières*, avènement actuel de clairvoyance rejetant les *anciennes* superstitions <sup>109</sup>, projet d'émancipation, libération des préjugés de l'ancien monde. C'est le concept allemand d'*Aufklärung* (*Enlightenment* apparaît au début du XIX<sup>e</sup>). En 1784, Kant publie « Qu'est ce que les Lumières ? » (*Was ist Aufklärung ?*) : « il est dommageable d'inculquer des préjugés (...) C'est pourquoi un public ne peut qu'accéder lentement aux lumières <sup>110</sup> » : énonciation d'un seuil ; à partir de ce moment, un arrêt est coextensif à un commencement : « c'est précisément la destination originelle [de l'humanité] d'accomplir ce progrès <sup>111</sup> ». Le Vrai est maintenant dévoilé, il ne reste qu'à continuer dans cette voie : « vivons-nous actuellement dans une époque éclairée ?, on doit répondre : non, mais nous vivons dans une époque de *propagation des lumières* <sup>112</sup> ». Ce qui *doit* être cotoie ce qui ne sera *plus*, l'avenir est contemporain du passé qui, bientôt, n'aura pas lieu d'être (et qui déjà, par l'apparition du Vrai, est stigmatisé comme ce qui ne doit *plus* être : le passé).

1789 : l'ancien monde est terminé, place à la Révolution (française, mais à destinée universelle...). 10 mai 1793, discours de Robespierre à la Convention « Sur la constitution » : « Qu'était notre *ancienne* éducation sinon leçon continuelle d'égoïsme et de sottise vanité ? <sup>113</sup> » : la Révolution, c'est l'irruption du nouveau. Mais malgré la radicalité de la coupure, l'ancien, le passé fourbe continue d'être présent, il est un obstacle à anéantir, résidu impertinent menaçant la pleine souveraineté du nouveau : « voilà pourquoi le sein de

---

comme des illustrations contrastantes quand il s'agit de célébrer les réalisations de la Renaissance » (p.321). J.Voss, « Le problème du moyen âge dans la pensée historique en France (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) » in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Tome XXIV, pp.321-340. Voir aussi G.Sergi, *L'idée de Moyen Âge*.

<sup>108</sup> Cité in U.Im Hof, *Les Lumières en Europe*, p.10.

<sup>109</sup> Superstition : 1375, « culte des faux dieux », devient au XVIII<sup>e</sup> siècle l'ensemble des traditions religieuses, des préjugés contraires à la raison (opposé à la philosophie). N.Belmont remarque que selon Benveniste, superstition vient du latin *superstitio*, survivance, signifiant que ces 'croyances' sont vécus comme des archaïsmes. Cf. « Fonction de la croyance », in *L'Homme*, Tome XIII.

<sup>110</sup> E.Kant, « Qu'est ce que les Lumières ? » in *Œuvres complètes II*, p.211.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.214.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.215. Souligné par l'auteur.

<sup>113</sup> Robespierre, « Sur la constitution » in *Discours et rapports à la Convention*, p.136. Nous soulignons.

la patrie est déchiré par des traîtres !<sup>114</sup> ». Une seule solution pour extirper ce qui fut, ce qui ne doit plus être, ce qui n'est maintenant que présence désuète, chienlit qui doit être remise au souvenir : « Fuyer la manie *ancienne* <sup>115</sup> ». L'affirmation exclusive et revendicatrice de la Différence avait déjà étendu ses réseaux conceptuels ; 1722 : le terme *traditionnel* apparaît et n'expose plus l'innocence de la *tradition* comme transmission ; il accuse, revendique la fin de ce qui appartient au passé et qui, comme tel, est néfaste et doit disparaître. Pour ce faire, une fois reconnu l'ennemi, il s'agit de *moderniser* (1754) ; ici aussi, la neutralité de *moderne* comme contemporanéité s'estompe pour un concept agonistique : c'est l'action de *rendre* moderne, « moderne » qui, comme notion, est maintenant un but à atteindre, une finalité à accomplir le long de la linéarité modernisatrice, délestage continu du *traditionnel*. 1757 : le terme *progrès* est aussi l'objet d'une ré-appropriation sémantique. Parfois avec un *P* majuscule, il devient absolu, sans besoin de complément attendu : le *Progrès*, évolution de l'humanité vers un terme idéal <sup>116</sup>. 1769 : *moderniste*, partisan du « moderniser », la différence est attribuée à l'individu qui adopte l'attitude anti-traditionnelle.

1849 : *traditionaliste* ; la division en factions s'accroît, pour son adversaire, le passé est toujours ce qui doit disparaître comme exploitation, mais aussi comme déraisonnables superstitions. 1823 : *obscurantisme* ; toute attitude considérée comme hostile aux « lumières », accusation de promouvoir des confusions et une crédulité passivistes (1839 : *obscurantiste* ; partisan de l'obscurantisme). 1865 : *moyenâgeux* ; suranné, vétuste, confus : le grand mythe moderne de la noirceur médiévale continue à prendre forme – les Temps modernes commencent avec la Renaissance, *le Seuil* inaugurant le règne des révolutions permanentes. À cette même époque, la naïveté des hommes du

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp.136-137.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.143. Nous soulignons.

<sup>116</sup> P, Progrès, Période. Hegel dans son cours du 18 septembre 1806 : « Nous sommes aux portes d'une époque importante, un temps de fermentation, quand l'esprit avance d'un bond, transcende sa forme précédente et en prend une nouvelle. L'ensemble des représentations, des concepts et des liens antérieurs qui relient notre monde se dissolvent et s'effondrent, comme un tableau rêvé. Une nouvelle phase spirituelle se prépare. La philosophie spécialement doit accueillir son apparition et la reconnaître, alors que les autres, qui s'y opposent de manière impuissante, s'accrochent au passé » (cité in Fukuyama, *La fin de l'histoire ou le dernier homme*, p.66).

passé est aussi exagérée pour correspondre au Récit exaltant de la Raison émergeant graduellement des âges obscurs <sup>117</sup> : le passé c'est le Faux, l'Erreur. Le passé, s'il est reconnu, n'en est pas moins toujours présent ; si la coupure, de par son énonciation, dévêt la vérité de son voile d'erreur, marquant un début et la fin de ce qui n'a plus lieu d'être, elle n'arrive pas immédiatement à ses fins. L'avènement discursif de la coupure est *programmatische* – il annonce le commencement de l'avenir : « L'âge d'or n'est pas dans le passé, il est dans le futur », écrit Malato en 1893 dans *La Revue anarchiste* <sup>118</sup>. Mais les discours forts se posent d'emblée dans le présent – la marche vers le but étant déjà entreprise. 1847, *Manifeste du parti communiste* : « Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme. Toute les puissances de la *vieille* Europe se sont groupées en une sainte chasse à courre pour traquer ce spectre : le Pape, le Tsar, Metternich et Guizot, les radicaux français et les policiers allemands <sup>119</sup> ». Peu importe l'importance des communistes sur la scène politique de 1847, le manifeste pose une réalité au présent : le programme qu'il pose n'est pas suppositions sur l'avenir, le communisme est déjà une réalité en marche, appuyée par sa découverte scientifique des mécanismes du développement historique : « voici donc ce que nous avons vu <sup>120</sup> ». Le Vu ouvre à ses initiés la perspective de l'avenir au présent. Sur le même plan, maintenant, la coexistence du passé et du présent devient problématique ; le ce qui *est*, du moment où le Vu l'a ausculté, devient ce qui ne doit *plus* être : « Ils [les communistes] proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent de *tout* l'ordre social *passé* <sup>121</sup> », leur chant est l'*Internationale*, « La raison tonne en son cratère, / C'est l'irruption de la fin. / Du passé faisons table rase ».

---

<sup>117</sup> Sur ce point voir le livre de J.B.Russell, *Inventing the Flat Earth. Columbus and the Modern Historians*. L'auteur y démontre l'invention, datant du XIX<sup>e</sup> siècle, de la prétendue croyance naïve et au premier degré des moines à la terre plate.

<sup>118</sup> Cité in G.Jean, *Voyage en Utopie*, p.101.

<sup>119</sup> K.Marx et F.Engels, *Manifeste du parti communiste*, p.18.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.25. Le Vu : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes » (p.19). La lutte des classes : pour Marx, c'est le moteur de l'Histoire, comme l'était le mouvement dialectique pour Hegel.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.61. Nous soulignons.

1889, Drumont écrit dans *La fin du monde* : « Autour du lit de pourpre et de fumier où se meut cette société en décomposition, le Peuple attend <sup>122</sup> ». Le Peuple attend, mais l'auteur, lui, a vu et pose au présent l'Espoir rédempteur et salvateur à l'encontre d'un passé dégénéré : le Fascisme (retour peut-être à un passé « mythique », mais coupure nette avec un passé-présent à dépasser). Plusieurs genres se déclinent selon cette logique du Vu, instaurant du fait de son apparition un présent-futur vérité-vision plus ou moins isolé dans l'immensité du passé-présent erreur. La prolifération de ce genre de raisonnement argumentatif *vrai-initié / faux-majorité* dans le champ discursif du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, M. Angenot l'a recensée pour les écrits polémiques – ce qui appelle la *parole pamphlétaire* <sup>123</sup> – : au niveau politique, artistique, littéraire ou académique, il s'agit de convaincre. Vaincre le Passé, voilà ce qui est convaincre de la vérité du Présent, porte sur l'Avenir.

L'Avenir c'est un but, le Voir est donc aussi *entrevoir* : « Rompre définitivement avec toutes les habitudes de la société (...). Au terme imaginable, nous *entrevoyons* l'homme libéré des ses chaînes inutiles... <sup>124</sup> », 1970, *Refus global*. Voir, entrevoir, poursuivre : la coupure – le Vu –, annonce le but, pose les moyens pour l'atteindre. « Penser avec Hegel que la vérité réside et se révèle dans le processus temporel lui-même est caractéristique de toute la conscience historique moderne <sup>125</sup> » : le Vu, c'est d'abord un accès direct à l'essence de l'Histoire – clé de la vérité –, vision de la direction de la linéarité temporelle. Un « ici » problématique se synthétisant avec un « avant » honni dans « maintenant » commençant sa marche vers la solution trouvée (dévoilée) et avenir, tel est

<sup>122</sup> Cité in M. Angenot, *La parole pamphlétaire*, p.102.

<sup>123</sup> « Le pamphlet exploite avec constance la 'Règle de l'ennemi unique' qui s'accorde à sa mentalité manichéenne. Seul défenseur de la vérité contre Tous, tel est son fantasme, rêve idéologique où se mêlent beaucoup de naïveté et de présomption », M. Angenot, *op.cit.*, p.92. Le pamphlet se distingue du manifeste du fait de son énonciation individuelle contrastant avec celle, collective, du manifeste. Si la typologie des genres d'argumentation est très développée par l'auteur, nous y ajouterions par contre la catégorie essentielle qu'est l'*historiosophie* : dans une époque obnubilée par le progrès, l'argument du Nouveau qui dépasse l'erreur du passée toujours présente est, comme nous le démontrons, fondamentale.

<sup>124</sup> E. Borduas et al., *Refus global*, pp.15 et 20. Nous soulignons. Le Vu, c'est le début d'une nouvelle ère pour le Québec qui commence avec la coupure de la « Révolution tranquille » : désormais, l'avant de ce seuil ne sera que « grande noirceur ».

<sup>125</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, p.93.

le discours fort de la modernité et son idéal de progrès affirmé à travers une conscience du temps téléologique. Discours *fort*, pour qui l'accès à la raison de l'histoire dévoile le *sens* de la progression temporelle, c'est-à-dire sa direction et sa signification. Dans son extension la plus radicale, l'historiosophie expose une temporalité téléologique : une foi le *telos*, le but atteint, le temps sera supprimé, la fin de l'histoire sera consumée. C'est ici que vient se placer la figure moderne de l'*Utopie*<sup>126</sup>. La coupure du présent-vision rompant avec le présent-passé pour suivre la voie du futur entrevoie *le* moment où la quête arrivera à terme, où le linéarisme prendra fin : c'est le confort hors temps de l'Utopie. Le communisme idéal, le Paradis rouge, n'a ni État ni classes sociales : l'Histoire, coupée de toute forces dynamiques, est ainsi abolie.

Utopie future, en voie de réalisation, ou pleine souveraineté actuelle et totale de l'utopie. 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme* : « Il est possible que les événement continuent à se dérouler comme ils l'ont fait dans les dernières décennies, que l'idée d'une histoire universelle et orientée conduisant à la démocratie libérale devienne plus plausible pour tous<sup>127</sup> ». Selon F.Fukuyama, l'irruption de la fin n'est pas pour demain ou avenir, mais, comme achèvement, a lieu aujourd'hui ; l'errance du cheminement historique n'est *plus*, la démocratie libérale pose un règne inaltérable car placé hors du temps (à tout le

---

<sup>126</sup> Notons que pour Thomas More qui créa le concept d'Utopie (*L'Utopie*, 1516) – du grec *ou-topos* « non-lieu » et *eu-topos* « lieu de bonheur » – celle-ci n'était que l'objet d'un souhait et non d'un espoir, au sens où le souhait n'est qu'un désir chimérique dont la réalisation s'épuise dans la rêverie de la fiction, contrairement à l'espoir qui prend tous les moyens pour que l'objet de son désir ait lieu. L'Utopie comme impossibilité hors temps et lieu deviendra par la suite un genre littéraire assez répandu (Campanella, Bacon, Fontenelle...) qui, de conte suggérant des solutions imaginées à quelques problèmes socio-politiques, servira à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle à une critique plus radicale de la société et produira des images-guides s'inscrivant dans le champ des attentes, pour devenir au XIX<sup>e</sup> le programme concret d'une organisation sociale possible et réalisable (Fourier, Babeuf, Saint-Simon, Proudhon...). Avec le marxisme, « socialisme scientifique » détrônant le « socialisme utopique » de ses prédécesseurs, l'utopie vient finalement se réaliser dans l'histoire et accède pleinement à la souveraineté au moment où le processus historique, anéanti, laisse place à l'a-historicité utopique de la société sans classes. Cf. G.Jean, *op.cit.*, et B.Baczko, *Lumières de l'Utopie*.

<sup>127</sup> F.Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, p.378. La rhétorique de l'auteur a la particularité de s'appuyer sur les concepts les plus critiqués de Hegel et de Marx, à savoir ceux dérivant du postulat d'une direction inhérente à la totalité de l'histoire humaine. Se posant sur Marx pour proposer « une interprétation économique du changement historique (...) [qui] conduit au capitalisme plutôt qu'au socialisme comme résultat final »(p.16), l'auteur s'appuie ensuite sur le concept hégélien de « lutte pour la reconnaissance » pour démontrer que le moteur de l'histoire est le désir qu'ont les hommes d'être reconnus, c'est-à-dire d'être considérés comme les égaux de leurs semblables : si, pour Hegel, l'histoire touchait à sa fin avec la révolution

moins pour bientôt...). Ce genre historiosophique déclinant l'absolu de l'Utopie, foi au Progrès eschatologique et à sa Finalité, est la version radicale de l'historiosophie, le XX<sup>e</sup> siècle voyant aussi l'apparition d'un autre genre qui, plus insidieux car n'affichant pas le progrès comme continuité temporaire dont le *telos* est de s'anéantir dans l'a-continuité de l'Utopie, n'en expose pas moins la *nouveauté* comme valeur. « Alors, la foi dans le progrès, comprise comme une foi dans le processus historique toujours plus dépouillée de références providentielles et métahistoriques, s'identifie purement et simplement à la foi en la valeur du nouveau <sup>128</sup>». Car la coupure, en instaurant ce qui n'est (sera) *plus* et devient ainsi passé-présent dont l'existence est à l'agonie, affirme sa différence, sa claire vision émancipée de l'ancienne confusion : c'est le *Néo-*. Avant, le libéralisme était une mauvaise gestion, un mélange naïf de l'État et de l'économie : émancipons l'économie, posons les prérogatives de sa libre autonomie : l'austérité budgétaire c'est l'avenir, place au *néo-libéralisme* (milieu du XX<sup>e</sup> siècle).

## 2.2- Énonciation de la coupure (version « faible » : nouveauté sans telos)

Il en est du *néo-* comme du *post-* : le passé c'est la crédulité, la rupture, l'avènement de l'incrédulité. 1979, *La condition post-moderne* : « En simplifiant à l'extrême, on tient pour 'post-moderne' l'incrédulité à l'égard des métarécits <sup>129</sup>» ; ici, encore, le Vu se distingue de l'obscur croyance : l'incrédulité est le privilège du Nouveau. Le post-modernisme, comme énonciation, expose ce qui n'est *plus* : « le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation (...) procédure de légitimation, celle qui vient de l'*Aufklärung*, le dispositif de l'émancipation <sup>130</sup>». L'émancipation c'était la Finalité ; le post-moderne, parce qu'il ne valorise plus le but, pense s'échapper de la modernité avec laquelle, pourtant, il partage la

---

française, pour Fukuyama c'est la démocratie libérale qui actualise la fin en tant qu'elle allie prospérité économique et désir de reconnaissance pleinement assouvi [sic].

<sup>128</sup> G. Vattimo, *La fin de la modernité*, p.105. Nous reviendrons sur cette énigmatique *fin* de la modernité.

<sup>129</sup> J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*, p.7. Nous soulignons.

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp.63 et 66.

logique linéaire de l'historiosophie moderne avant-césure-futur : son temps c'est l'irréversibilité d'un temps qui passe, cheminement (convaincre la majorité) vers le vrai, même si le vrai est *maintenant* qu'il n'y a pas (plus) de vrai. Comme le dit pertinemment Latour, « leur goût de la citation et de l'anachronisme qui maintient la croyance en un passé vraiment dépassé <sup>131</sup>» place les post-modernes dans la mouvance historiographique d'une modernité qu'ils prétendent eux-mêmes avoir *dépassée*. G.Vattimo, 1987, *La fin de la modernité* : « La simple et pure conscience (...) de représenter du nouveau dans l'histoire (...) ne pourrait en fait que situer le post-moderne dans le droit-fil de la modernité où dominant les catégories de nouveau et de dépassement. Les choses prennent pourtant un autre tour si l'on reconnaît, *comme il se doit*, le post-moderne non seulement comme nouveauté par rapport au moderne, mais plus radicalement comme dissolution de la catégorie du nouveau, comme expérience d'une 'fin de l'histoire' <sup>132</sup>». Nouveau qui détruit le nouveau, dissolution qui dépasse l'histoire, fin d'un période où la croyance au nouveau et à l'histoire était reine, dépassement *comme il se doit* de l'histoire comme erreur passée, de l'exigence du fondement historique comme illusion maintenant débusquée : ce *post-*, au lieu de poser que le passé n'a jamais disparu, prétend dépasser la modernité en lui appliquant sa propre logique. C'est (encore) la Fin ultime qui, de par sa « radicalité », pense ne plus être à l'enseigne d'une logique qui, pourtant, la porte en tant que raisonnement. *Comme il se doit* : la coupure prétend une fois de plus à la force tranquille de l'évidence.

Le postmodernisme est certes le symptôme d'un certain malaise ; critiquant l'unité des grands projets modernisateurs, exposant sa cohérente nécessité comme un leurre, il retombe par contre dans la logique du front commun délivré de l'erreur dans un environnement, lui aussi conçu comme totalité, dont l'illusion doit par lui être dissipée. Telle est l'historiosophie du moderne : nous dans le Vrai, contre la multitude dans le Faux – illusion passéiste du fait de l'avènement même des détenteurs du Vrai. Le Faux, avant, n'était que condition commune – du fait de la découverte du Vrai, il devient « passé » et

---

<sup>131</sup> *Nous n'avons jamais été modernes*, p.183.

<sup>132</sup> G.Vattimo, *op.cit.*, p.10. Nous soulignons

par le fait même doit donc être rejeté : il devient « objet » d'histoire, « objet » du souvenir, artefact curieux et intéressant collecté comme exemple édifiant de l'erreur constamment dépassée sur la route de la claire vision. Car il s'agit de convaincre que la différence affichée est *maintenant* LA réalité : « nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne » (sous-titre de l'ouvrage de Vattimo). Le vrai soutenu par l'auteur est une totalité – la *culture* post-moderne <sup>133</sup>, tout le monde doit s'y rallier, c'est la réalité d'aujourd'hui, le reste n'est que persistance futile d'un passé voué à disparaître. Encore une fois, il s'agit du retour de la *coupure épistémologique*. Comme conscience historique propre à chaque branche de la connaissance, l'épistémologie, comme l'a démontré Latour, est l'épopée du dépouillement constant des sources d'erreurs (croyances, sens commun, pouvoir, idéologie...) minant la pureté du savoir : « l'erreur pouvait s'expliquer socialement, mais le vrai restait à lui-même sa propre explication <sup>134</sup> ». La coupure épistémologique, exposition d'une radicalité unitaire <sup>135</sup>, est la rupture dans la continuité d'un système conceptuel, le saut qualitatif d'un « obstacle épistémologique » (Bachelard) maintenant le savoir dans la confusion des croyances, des passions, de l'*irrationalité*... Comme récit linéaire ponctué

<sup>133</sup> Aussi, J.F.Lyotard, *op.cit.*, « Dans la société et la culture contemporaine, société post-industrielle, culture postmoderne » (p.63). De rupture dans l'ordre de la connaissance, le concept de postmodernisme est bien souvent appliqué à d'autres champs qu'à celui de la stricte cognition : il englobe toute la « société », la « culture » : il s'agit alors d'une période dont la cohérence et la totalité sont « post-modernes ».

<sup>134</sup> *Nous n'avons jamais été modernes*, p.125. Une des thèses de Latour, déjà exposée dans *La science en action*, est que l'analyse de la connaissance ne doit pas se pencher sur l'histoire du vrai comme le fait l'épistémologie, mais doit au contraire se concentrer sur les réseaux qui donnent sens au savoir. L'objet de la connaissance n'est pas pure cognition, mais quasi-objet, *hybride* placé dans des réseaux d'influences, de rhétoriques, à la fois nature, discours et société, « réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société » (p.123). Mais la connaissance scientifique (de la nature comme du social), tout en donnant lieu à ces hybrides, s'explique elle-même comme procès de purification : ce paradoxe d'une pratique du milieu (multiplication des hybrides) qui ne pense pourtant que les essences, Latour le conceptualise comme la Constitution des modernes. En ce qui a trait à l'épistémologie, notons aussi le travail de Feyerabend qui pose la thèse de la relativité de la connaissance selon laquelle les critères pour distinguer la science de la non-science ne sont que des justifications *a posteriori*, critique orientée entre autres contre le travail de Popper en tant qu'il vise à fonder une épistémologie scientifique selon des critères objectifs permettant de départager science et non-science. Selon nous, les positions de Latour vont par contre plus loin que le relativisme cognitif de Feyerabend, au sens où, en plus de poser la relativité de la connaissance, il s'intéresse davantage à sa pragmatique, c'est-à-dire à ce qu'elle produit, à son expansion pratique. Cf. P.Feyerabend, *Adieu la raison*.

<sup>135</sup> « Je ne crois pas à la rupture décisive, à l'unicité d'une *coupure épistémologique*, comme on dit souvent aujourd'hui. Les coupures se réinscrivent toujours, fatalement, dans un tissu ancien, qu'il faut continuer à défaire, interminablement. Cette interminabilité n'est pas un accident ou une contingence ; elle est essentielle, systématique et théorique ». J.Derrida, « Sémiologie et grammatologie » in *Informations sur les Sciences sociales*, VII-3, p. 140.

de césures radicales rejetant derrière elles des blocs cohérents d'*altérité* pour poser de nouvelles *identités* toute aussi cohérentes, périodisation de l'épopée qu'est l'essor progressif du vrai hors de sa gaine d'erreurs et d'illusions, l'épistémologie est bien une logique historiosophique.

La coupure, si elle se présente comme changement radical dont l'apparition semble immanente, n'en cherche pas moins une certaine légitimité dans le passé : au moment de son énonciation le seuil sera ainsi assis sur une généalogie dont il représente l'aboutissement ou la finalité en devenir. Pour poser son ère post-moderne, Lyotard en trouve les *germes* dans ce qui pour lui est maintenant le passé moderne : « il faut d'abord repérer les germes de 'délégitimation' et le nihilisme qui étaient inhérents aux grands récits du XIX<sup>e</sup> siècle pour comprendre comment la science contemporaine pouvait être sensible à ces impacts bien avant qu'ils aient lieu <sup>136</sup> », métaphore botanique qu'on retrouvait déjà chez Kant : « Quand la nature a ainsi fait éclore, sous cette enveloppe dure, le germe dont elle prend soin le plus tendrement, à savoir l'inclinaison et la vocation pour la *pensée libre* <sup>137</sup> ». Si cette généalogie implique une certaine continuité, elle fonde surtout la rupture rompant avec celle-ci ; le moment d'énonciation de la césure expose une fracture temporelle, le futur cohabite à présent *clairement* avec le passé. Si le vrai est toujours déjà-là, enfoui sous une couche de confusions, quelques-uns sentant vaguement sa présence – « germes d'avenir » retrouvés par la logique généalogique –, son dévoilement radical et clairement revendiqué est conçu comme le propre et la nouveauté du Seuil. Avant, hormis quelques exceptions isolées, le Vrai stagnait dans l'indifférence générale : la coupure c'est son exposition consciente et proclamée publiquement en vue d'y rallier la majorité ; le Vrai, seul doit être maintenant. La mouvance historiosophique oscille sans cesse du *caché* à l'*apparent* : elle dé-couvre et expose à la vue de tous, ce qui, bien que toujours déjà-là, avant, reposait en attendant de voir le jour.

---

<sup>136</sup> *La condition postmoderne*, p.63.

<sup>137</sup> « Qu'est-ce que les Lumières ? », p.217. Souligné par l'auteur.

Nous ne nions pas pourtant que des changements puissent effectivement se produire. Il s'agit plutôt de comprendre comment la logique historiosophique réifie quelques différences plus ou moins désordonnées en front commun luttant contre l'erreur et l'illusion, créant par le fait même des exclusions et des moments de césures dont l'irréversibilité pose l'incommensurabilité de périodes temporelles dont l'altérité est qualitative. Comme nous l'avons entrevu, l'énonciation de la coupure est d'abord et avant tout un moyen pour (se) convaincre, pour rallier, pour poser comme allant de soi une réalité dont la nécessité n'apparaît pas *a priori* inéluctable. Benjamin l'avait remarqué, toute histoire est celle du vainqueur <sup>138</sup>. Une fois l'ennemi mort, seule la réalité de ceux qui ont vaincu a droit de cité. Le mort, c'est qui n'est plus ou, plutôt, ce qui n'a plus lieu d'être ; la discontinuité proclamée par le discours de la coupure pose une altérité radicale et nie toute persistance, enchaînement, continuité. Comme telle, la logique historiosophique est un stratagème, c'est-à-dire un procédé rhétorique visant à prendre en défaut le discours d'autrui afin de le disqualifier. En stigmatisant l'adversaire comme adepte crédule et attaché à un passé maintenant révolu, on peut facilement établir en contrepartie son incrédulité, privilège du nouveau <sup>139</sup>. En tant que logique argumentative, la temporalité propre à l'historiosophie n'est donc pas neutre, elle pose « le passé » au présent et condamne l'ancien à disparaître ; toutes conceptions politiques, théoriques et pratiques doivent être ramenées à celles dont l'origine remonte à la coupure instaurant ce qui doit être (le présent et l'avenir). C'est le Temps du Roi (la Norme) <sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> Cf. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire » in *Écrits français*, pp.339-356.

<sup>139</sup> Dans la typologie de Schopenhauer, le stratagème no 1 est *L'extension* : « Étirer l'affirmation de l'adversaire au-delà de ses limites naturelles, l'interpréter de la façon la plus générale possible, la prendre au sens le plus large possible et l'exagérer. Par contre, réduire la sienne au sens le plus restreint possible, dans les limites les plus étroites possibles. Car plus une affirmation devient générale, plus elle est en butte aux attaques », p.23, *L'Art d'avoir toujours raison*.

<sup>140</sup> La « période » instaure une normalité, tout doit être ramené à son centre (le Roi) d'où se déploie la norme, ce qui doit être dit et ce qui ne doit *plus* l'être : tout système de sens est ainsi une hygiène discursive qui doit être respectée sous peine d'être exclu du dialogue, cadre imposant la répétition du dit : « La discipline est un principe de contrôle de la production du discours. Elle lui fixe des limites par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles » (M. Foucault, *L'ordre du discours*, pp.37-38). Sur un tout autre plan, le temps chronométré est aussi « Temps du Roi » : « en 1370 Charles V ordonne que toutes les cloches de Paris se règlent sur l'horloge du Palais-Royal qui sonne les heures et le quarts d'heure. Le temps nouveau devient ainsi temps de l'État » (J. Le Goff cité in K. Pomian, *op.cit.*, p.262).

### § 3. MODERNITÉ ET TRADITION

Ce processus de révolutions permanentes où un passé gorgé d'erreurs est constamment dépassé et rejeté pour toujours plus de clairvoyance se conçoit communément comme le propre de la « modernité », période débutant au moment décisif, « seuil critique » à partir duquel, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, des sociétés « s'ouvrent à l'histoire ». Face à cette reconnaissance « moderne » de l'Histoire permettant l'innovation et la différenciation, le concept de « tradition », utilisé aussi bien pour définir l'autre dans le temps que l'autre dans l'espace, est synonyme de répétition, de renvoi et de retour au Même. Pour comprendre cette dichotomie, il nous paraît essentiel de nous pencher sur la notion de « croyance » car elle est ce qui est reprochée aux autres tout en étant l'objet de l'émancipation des modernes. « Est moderne celui qui croit que les autres croient <sup>141</sup> » – est traditionnel celui qui mélange, qui confond, qui s'explique le monde de façon incohérente et contradictoire, bref, qui ne sait faire la distinction entre ce qui est « raisonnable » et ses « croyances ».

Pensée « sauvage », « primitive », « archaïque », « pré-logique » ou tout simplement « traditionnelle ». L'ethnologie s'est toujours posée la question de l'altérité radicale des modes de pensée de l'Autre, de sa différenciation avec le nôtre, de la différence fondamentale entre un *Nous* raisonnable ayant accès à la science et un *Eux* appréhendant le monde à l'aide de savoirs traditionnels farcis de contradictions et d'irrationalités. Ce sentiment d'altérité radicale entre les Modernes et les Autres a donné lieu à toutes sortes de systèmes rhétoriques trouvant en l'autre l'image de ce que nous avons été, peuplades d'aujourd'hui signifiant l'autrefois, cohérence évolutionniste amenant Lévy-Bruhl à qualifier la pensée primitive de « pré-logique »<sup>142</sup>, stade antérieur – possédant des signes anticipant un développement futur – à un mode de pensée vraiment logique, condition nécessaire à la clairvoyance positiviste. Fille de l'impérialisme conquérant de la

---

<sup>141</sup> B.Latour, *Petite réflexion moderne sur le culte des dieux faitiches*, p.15.

<sup>142</sup> Cf. L.Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*.

Raison, la théorie évolutionniste sera détrônée en même temps que le positivisme triomphant pour laisser place au « relativisme culturel » où chaque 'culture' est étudiée par rapport à elle-même, dans la cohérence autonome et relative de mondes de vérités analogiques et contingentes. Mais ce repli « relativiste » dans l'incommensurabilité de sphères de vérités ne règle pas le problème des modes de pensée qu'il se refuse à comparer, si ce n'est pour dire que tout est « relatif » et que la science aussi est une « croyance ». Croyance, certes, mais mobilisation différente des agencements collectifs, des régimes de productivité ; le relativisme absolu ne peut penser la différence (mettre en relation ce qui diffère). Le problème reste entier, que ce soit la production effrénée d'une modernité étendant ses réseaux sur l'ensemble de la planète ou le mode d'appréhension du monde de l'Autre demeurant toujours aussi abstrait et contradictoire une fois sorti du cadre de sa propre intelligibilité.

La rhétorique propre au « relativisme culturel » postule donc une pluralité de « monades culturelles » dont la comparaison s'épuise dans le non-lieu du « relatif » empêchant toute mise en relation ultérieure. Pourtant, comme nous l'avons vu, tout en soutenant ce paradigme du relativisme, plusieurs ethnologues postulent un *seuil* critique, une *coupure* radicale transcendant la multitude des sphères relatives de vérité pour poser l'altérité fondamentale – ou *qualitative* – des Modernes, rejetant du coup l'éventail du différent dans l'identité cohérente et réifiée de l'Autre (les Traditionnels). Entre modernité et tradition, il ne s'agit plus d'une simple différence relative, mais d'un contraste qualitatif entre ceux qui s'émancipent continuellement de l'obscurantisme de leurs traditions, rationalisant leur mode d'être et accédant à la clairvoyance – ou à la *productivité* – scientifique, et ceux qui « stagnent » dans le retour cyclique d'un savoir traditionnel où règnent confusions et contradictions (« croyances » dépassées par les modernes).

Face à un relativisme se refusant tout comparatisme tout en se déployant sur le présumé d'une conscience de la différence « moderne », nous pouvons privilégier une approche qui, tout en maintenant un relativisme en ce qui a trait à la véracité des modes d'appréhension de la réalité, se penche sur la différence entre les *régimes de*

*productivité*<sup>143</sup>. Il ne s'agit plus ici de « connaissance » du monde, mais d'agencements collectifs générant une productivité, d'enchaînements pragmatiques d'extension d'effets de sens, de la multiplication des objets comme des énoncés, tout comme de l'extension des ces réseaux dans d'autres régimes de productivité (ainsi que l'interaction résultante de cette tension). Suite à Latour, nous pouvons poser un barème de comparaison qui nous aide à comprendre l'expansion de la modernité (mondialisation) et la différence qui permet aux modernes d'englober l'altérité où qu'elle soit sur la planète. *L'hypothèse est que cette différence se situe au niveau d'un mode de pensée scientifique et « rationnel » permettant la croissance des réseaux modernes.* Mais, dans certaines représentations discursives qu'a le moderne de son savoir, celui-ci est le résultat d'un processus de rejet des erreurs et des illusions, quête de vérité se distinguant de l'immobilisme propre au traditionnel. Pour nous, par contre, *le savoir du moderne ne se distingue pas par sa constante évolution vers la perfection, mais par son efficacité toujours accrue.*

### 3.1- *Science, raison et opérationnalité : logique exclusive*

Entre eux et nous, « modernes », une différence, la science, la raison. Si nous excluons du champ comparatif le critère « vérité » et nous nous intéressons aux régimes de productivité, une caractéristique particulière distingue le mode de pensée science-raison : son efficacité à produire des objets et l'extension de ses réseaux énonciatifs et pragmatiques sur des territoires occupés par d'autres agencements collectifs. Quel type de logique énonciative donne lieu à cette opérationnalité « expansive » ? Selon A.Koyré<sup>144</sup>, le

---

<sup>143</sup> Selon Latour (*Nous n'avons jamais été modernes*), « La nature tourne en effet, mais pas autour du sujet-société. Elle tourne autour du collectif producteur des choses et des hommes. Le sujet tourne en effet, mais pas autour de la nature. Il est obtenu à partir du collectif producteur d'hommes et de choses » (p.108). C'est l'Empire du milieu, hybride qui construit des collectifs nature-culture dont la taille est variable : « tout les collectifs constituent des natures et des cultures ; seule la dimension de la mobilisation varie » (p.142). Nous appellerons cet « empire du milieu » *régime de productivité*, concept qui met l'accent sur la pragmatique reliée aux discours : il s'agit alors de mettre en relation certains schèmes discursifs en relation avec les mobilisations pragmatiques qu'ils engendrent et qui viennent les modifier en retour. Nous voulons aussi signifier que toute société est toujours en devenir. (Sur le concept de *régime de productivité*, voir *Annexes, no 1*).

<sup>144</sup> Cf. *Études galiléennes*. Pour M.Heidegger, le « projet mathématique de la nature » qui est l'essence de la science et de la technique moderne apparaît la première fois dans l'histoire de la pensée en 1623 avec

mode de pensée scientifique est devenu véritablement opérationnel et opératoire avec la science galiléenne qui s'est émancipée de la cinématique aristotélicienne où dynamique, chimie et biologie – distinctions anachroniques – étaient dissoutes dans l'ensemble cohérent et unifié d'un seul savoir, l'étude du changement (la *physique* d'Aristote). En distinguant plusieurs plans distincts – phénomènes dynamiques, chimiques, biologiques..., en créant des unités invariables quantitativement pour les agencer *a posteriori* sur ces plans distincts de manière à donner un statut particulier et ontologique au mouvement comme relation mécanique – de cause à effet, déterminisme fin-moyen – entre ces mêmes unités, la science galiléenne atteint le seuil de l'opérationnalité, capacité décuplée d'agir sur le monde et capacité accrue de production d'hybrides, nouveau régime de productivité qui, pourtant, n'est pas reconnu comme tel. On s'explique plutôt le complexe Science-Raison comme accès privilégié à la vérité du monde, comme lumière projetée sur une réalité naguère opaque.

On sait que le modèle a depuis fait fortune ; de la science, il s'est étendu à tous les domaines de la connaissance, à la mise en forme même des pratiques individuelles et collectives <sup>145</sup>. Positivisme, logique, formalisme, structuralisme... : ce modèle linéaire se déploie selon un mouvement mécanique extrinsèque à des unités invariables issues d'un principe de purification les concevant comme essences ou formes pures. C'est ce que nous avons conçu comme *logique exclusive* : système logique linéaire basé sur le principe de « non-contradiction » où la distinction de plans et d'unités invariables est essentielle à un raisonnement abstrait qui ne fait que trouver la vérité de son propre système qui, lui, est donné comme tel, comme pure catégorie <sup>146</sup>. Tel que défini par Latour, le principe de

---

l'affirmation de Galilée selon laquelle la nature est écrite en langage mathématique. Cf. « Science et méditation » in *Essais et conférences*.

<sup>145</sup> Sur ce point, le livre de M.Foucault *Surveiller et punir* ; le corps est divisé, formalisé en unité distinctes et ré-organisé pour obtenir de lui une efficacité accrue : « Ainsi apparaît une exigence nouvelle à laquelle la discipline doit répondre : construire une machine dont l'effet sera maximalisé par l'articulation concertée des pièces élémentaires dont elle est composée. » (p.192)

<sup>146</sup> Ici, en deçà de Galilée et de sa science « opérationnelle », nous retrouvons Aristote instaurateur de la « catégorialité en général » ; « la catégorie de catégorie, geste inaugural pour l'idée même de logique, c'est-à-dire de science de la science, puis de science déterminée, de grammaire rationnelle, de système linguistique, etc. ». J.Derrida, « Le supplément de la copule » in *Langages*, no 24, p.19.

purification (condition de possibilité de l'existence de catégories *fixes*) est à la base de cette logique où la connaissance tend vers des unités, des formes, des lois et des principes invariables qualitativement, système dans lequel la variation, le devenir, le lieu, la continuité et l'hybridité sont extrinsèques aux artefacts abstraits et immuables découlant de la purification propre à la logique exclusive. Cette logique « exclusive », cherchant la vérité *dans et avec l'aide* de catégories immuables et purifiées, permet paradoxalement la prolifération des hybrides <sup>147</sup> ; le principe de raison, d'accès privilégié à l'essence du réel, devient *raison instrumentale*, concept développé par Adorno et Horkheimer <sup>148</sup> pour décrire les effets pragmatiques du principe de raison appliqué à tous les domaines : la raison, comme mécanique fin-moyen, instrumentalise tous les champs d'actions auxquels elle est appliquée, où, sous son impulsion, tout est canalisé, contrôlé, accru.

### 3.2- Logique extensive : fluidité de toutes formes

Comme condition de possibilité de la connaissance, la logique exclusive se déploie selon un mouvement de différenciation, effectuant sans cesse une « mise en parenthèse » pour atteindre des objets stables et purifiés de toutes relations et hybridités. Le « laissé pour compte » de la mouvance différenciatrice, de simple condition formelle à valeur heuristique, est par contre souvent oublié de par la réification de l'objet abstrait ainsi dégagé. Le principe d'exclusion, dans son mouvement linéaire, se solde par une réification et par l'*oubli* qui lui est coextensif. Sous cette optique – vision de formes, de catégories pures, l'ethnologue confronté au mode de pensée de l'Autre n'y voit souvent que contradictions, confusions, inconséquences, « irrationalité ». Mais là où, malgré toute bonne foi relativiste, un regard formé selon la logique exclusive ne voit que vices de

---

<sup>147</sup> B.Latour, *op.cit.* La science se donne comme procès de purification tel que le démontre sa conscience « historique » qu'est l'*épistémologie*, récit de la progression des sciences se dégageant graduellement des erreurs du sens commun pour cerner de plus près le noyau dur et véridique du réel. Selon l'auteur, la science a pourtant toujours été imbriquée dans le social, provenant de ses réseaux et les influençant en retour : quasi-objets et quasi-sujets, voilà les hybrides auxquels le procès de purification a donné lieu tout en les excluant de la sphère de ses conceptualisations.

<sup>148</sup> Cf. *La dialectique de la Raison*.

logique, nous pouvons voir au contraire une rhétorique s'appuyant sur une *logique extensive*. Face à une logique exclusive sectaire et binaire, la logique extensive conçoit la continuité du réel où toute réalité, fait, substance, énonciation, est inextricablement lié à son contraire (ou plutôt à ce que *nous* conceptualisons comme « contraire »). Pour cette pensée extensive, le monde est un continuum, la fluidité du réel et de ses hybrides reconnue de plein droit <sup>149</sup> ; selon cette logique, le système de liaisons est central, les relations n'étant pas extrinsèques à des principes immuables. Logique du mouvement, de la fluidité, de la variabilité et de l'hybridité, la rhétorique propre à la logique de l'extension n'est confuse qu'aux yeux d'une pensée « exclusive » convaincue d'y apercevoir des mélanges illégitimes et contradictoires empêchant l'apparition d'une appréhension « rationnelle » de la réalité <sup>150</sup>.

L'impression de supériorité des Modernes, assurés du meilleur « rendement cognitif »<sup>151</sup> de leur mode de pensée, est due à la confusion entre vérité et opérationnalité. La

<sup>149</sup> Exemples ethnographiques parmi tant d'autres : dans *Le Dieu objet* de M. Augé, il est question de l'hybride par excellence (dans le sens où c'est celui qui a posé le plus de questions à l'occidental), le *fétiche*, noyau permettant de penser ensemble la matérialité, la vie, le social, la descendance, le divin, le construit, le destin... Aussi Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* : « L'indigène est un thésauriseur logique, sans trêve, il renoue les fils, repli inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux, ou mentaux » (p.353). Sur la fluidité et la variabilité des concepts dont se servent les indiens pour appréhender la réalité voir A.K.Ramanujan, « Is there an Indian way of thinking ? An informal essay » in *Indian through Hindu Categories*.

<sup>150</sup> Certains ethnologues ont exposé ce mode de pensée « extensif » où il est possible de croire à des choses qui nous semblent contradictoires : ainsi pour le Dorzé, selon Dan Sperber, « le léopard est un animal chrétien, qui respecte les jeûnes de l'Eglise copte, observance qui, en Éthiopie, est le test principal de la religion ; un Dorzé n'en n'est pas moins soucieux de protéger son bétail le mercredi et le vendredi, jours de jeûne, que les autres jours de la semaine ; il tient pour vrai, et que les léopards jeûnent et qu'ils mangent tous les jours ; les léopards sont dangereux tous les jours : il le sait d'expérience ; ils sont chrétiens : la tradition le lui garantit ». D'autres ont aussi critiqué les accusations d'irrationalité adressées à des modes de pensée « simplifiés » pour le bien de l'argumentation : « Le symbolisme des Huichol admet identité entre blé et cerf ; M. Lévy-Bruhl ne veut pas qu'on parle ici de symbole, mais plutôt de pensée prélogique. Mais la logique des Huichol ne serait prélogique que le jour où il préparerait une bouillie de blé en croyant faire du ragoût de cerf ». O.Leroy cité in P.Veyne, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, p.145 (p.11 – Sperber).

<sup>151</sup> Expression de R.Horton, « La tradition et la modernité revisitées » in *La pensée métisse*, pp.69-124 : l'auteur, en voulant rétablir le projet comparatif, se perd dans l'ambiguïté de critères tels que « rendement cognitif », faute de se pencher sur la pragmatique reliée aux différents modes de pensée. L'auteur parle du « succès cognitif remporté par les sciences 'dures' [attribué] non pas à une rationalité supérieure, mais à la rationalité universelle fonctionnant dans un contexte spécifique »(p.116). Selon nous, il s'agirait plutôt de « succès pratique » qui n'a rien à voir avec « l'universel ». Il est à noter que dans cet article l'auteur renie une dichotomie qu'il avait instaurée dans un article précédant ; se servant du contraste popperien

logique exclusive, en instrumentalisant ses champs d'action, atteint une productivité accrue, une extension de ses réseaux selon un ordre de grandeur jamais atteint par un régime de productivité relié à une logique extensive : elle n'en est pas plus vraie, logique ou raisonnable pour autant. Car si nous sortons du plan du mode de pensée de l'Autre et de sa logique extensive, nous ne retombons pas sur une pensée moderne entièrement exclusive et éblouie par l'illusion de vérité projetée par ses catégories réifiées. Depuis l'avènement nietzschéen (et déjà bien avant), un pan de la pensée occidentale se meut également selon une logique extensive, refusant toute correspondance abusive entre les formes propres à l'entendement et la vérité profonde des choses <sup>152</sup>. La réalité ne se conçoit plus en termes d'universaux, d'essences, de Vérité : la fluidité a remplacé l'inaltérabilité des formes hors lieu et temps – méta-physique –, la profondeur des choses évacuée pour une « réalité-rizhome » se déployant sous les figures de la dispersion, de la dissémination et de la surface propres à certaines conceptions philosophiques contemporaines (Foucault, Derrida, Deleuze). La science aussi se sait située, la pluralité « extensive » de l'interprétation étant pleinement acquise pour la physique quantique (Bohr, Heisenberg) : de la science à l'herméneutique (« l'inachevé de l'interprétation » – Foucault) en passant par les critiques radicales des conceptions totalitaires et englobantes en sciences sociales, sous l'impulsion philosophique et épistémologique, on peut dire que la pensée contemporaine sort de l'ornière linéaire de la logique exclusive pour s'expliquer le réel et sa complexité selon une logique extensive.

---

« fermé »/ « ouvert », il y avait conceptualisé un mode de pensée traditionnel « fermé » et un mode de pensée occidental « ouvert » (au changements et aux innovations). Il est frappant de voir ici la similitude avec les sociétés « chaudes » / « froides » de Lévi-Strauss ; Horton parlait même d'une ouverture au temps moderne contrastant avec les « tentatives courantes de l'annulation du temps » (p.61) propres à la pensée traditionnelle. « La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale » in *La pensée métisse*, pp.45-67.

<sup>152</sup> Et où la nécessité même de devoir « fonder » devient en un sens désuète, selon l'optique où Nietzsche – et après lui Heidegger avec sa « destruction [ou désobstruction] de l'histoire de l'ontologie » (§ 6 *Être et Temps*) – se libère de l'exigence platonicienne de « fondation » de la pensée dans le domaine du non-devenir.

### 3.3- Historiographisation du temps : logique exclusive

La temporalité conçue selon le schème historiosophique appartient par contre à une logique exclusive. Les « ruptures » épistémologiques et autres « révolutions » affichent toutes une césure radicale, un changement d'état créant des périodes exclusives où un nouvel agencement qualitatif dépasse et coupe tout lien avec un passé objectivé en article de souvenir venant se rajouter à la collection des passés à jamais perdus nommée « Histoire ». Si nous avons défini cette narration historiographique commune à plusieurs discours appartenant aux champs des savoirs et des pratiques sous le néologisme d'« historiosophie », c'est que cette logique temporelle exclusive est asymétrique. Le processus de différenciation et de purification se donne comme délestage continu de l'erreur et de l'illusion : la différence entre l'avant et l'après prend dès lors une valeur positive. Mais l'historiosophie des modernes, mouvement constant de création de nouvelles catégorisations et d'exclusions successives, est plutôt l'illusion du nouveau et l'oubli de la continuité sacrifiée à l'autel de la Différence. « Toute réification est un oubli <sup>153</sup> ». La linéarité propre à l'historiosophie, de par l'œillère passé-présent-futur qu'elle impose à la pensée tout en lui faisant miroiter sans cesse des changements toujours plus radicaux, en réifiant le Nouveau et l'Ancien comme deux sphères de cohérences incommensurables, se solde par l'oubli de toute permanence, continuité et résurgence. Le raisonnement historiosophique, de par sa linéarité à clapets d'irréversibilité, se berce dans l'illusion d'un passé constamment annihilé : c'est le temps consommé, dans le sens de *consumé*, c'est-à-dire d'un temps qui passe et qui n'existe plus, passé dont il ne reste plus rien, si ce n'est qu'un souvenir immatériel.

De là l'importance d'une bonne « utilisation » de cette denrée rare. Le temps se *perd*, on doit donc faire fructifier ce capital de temporalité à la portée de tout un chacun (à condition de le reconnaître comme tel – ne *plus* s'illusionner sur une temporalité cyclique comme le fait le traditionnel). Car la valeur du temps historiosophique en est une de *reconnaissance* ; le moderne, en 's'ouvrant à l'histoire', est entraîné dans la fuite en avant

---

<sup>153</sup> T.W.Adorno et M.Horkheimer, *op.cit.*, p.248.

des ruptures et des changements qualitatifs dans l'ordre de ses connaissances de plus en plus proche de l'ordre des choses (c'est la valeur évolutive du vrai). Mais le tableau des valeurs du capital-temps moderne que nous venons d'analyser à travers un régime d'énonciations allié à certains agencements de pratiques serait bien incomplet si on en restait là, au *temps-connaissance* du « discours de l'historique ». Chez le moderne, le capital-temps-qui-passe-par-lui-reconnu, est aussi une pragmatique quotidienne, subordonnée au *Capital*.

Passons donc à la deuxième partie de ce mémoire où nous analyserons le *temps-production* propre au « discours de l'économique ». Poursuivons l'appréhension des valeurs de la temporalité moderne, et ce avec la valeur (– *d'échange*, mot d'ordre, éthique...) du temps soumise à ce Capital se reproduisant selon un linéarisme où le temps qui passe est utilisé, géré, consommé. Là où la régénération passe par l'exclusion, – la consommation, disparition appelant la Production –, voyons quel est le rôle de l'organisation pragmatique de la temporalité dans la reproduction dynamique de « l'économie ».

## DEUXIÈME PARTIE

*Oisiveté et labeur incessant : le sauvage et sa « mauvaise » utilisation du temps*

« Énoncer signifie produire : il hurle ses démonstrations par la pratique »  
Mallarmé

## I DISCOURS ETHNOLOGIQUE

### § 1. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

À quoi est subordonnée l'utilisation de notre temps ? A.Marshall définit l'*économie* comme « l'étude de l'humanité dans la conduite de sa vie quotidienne <sup>1</sup>», définition qui, dans nos sociétés, est aussi reliée aux concepts de *morale* et d'*éthique* – *art de diriger la conduite*, prescriptions guidant les comportements quotidiens de l'individu. Dans cette deuxième partie nous aborderons le temps à travers sa praxis, l'utilisation qui *doit* en être faite, ce qui nous amènera à nous poser la question même du concept « d'*utilisation* du temps ». Que veut dire « perdre » son temps, le « tuer », le « gaspiller », qu'en est-il du « travail » et du « loisir » (temps « libre ») comme valeurs ? Comment le discours de la production énonce-t-il une *économie temporelle* où le temps comme denrée rare doit être utilisé, comptabilisé, géré de façon utile et rationnelle, bref « soumis aux lois de la valeur d'échange <sup>2</sup> » ? Si la temporalité de l'historiosophie est linéaire, découpant constamment le temps en périodes toujours dépassées pour de nouveaux états qualitatifs, le temps de la production est lui aussi agencé et découpé linéairement, objet découpable selon le barème précis de la chronométrie, temps vendu et acheté comme unité abstraite : pour le moderne, le temps est aussi une valeur marchande <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cité in J.K.Galbraith et N.Salinger, *Tout savoir – ou presque – sur l'économie*, p.11.

<sup>2</sup> J.Baudrillard, *La société de consommation*, p.242.

<sup>3</sup> La « valeur » du temps se conçoit donc sous plusieurs aspects : dans le sens abstrait et qualitatif de « ce qui mérite l'estime » – appréciation particulière de la réalité, orientant dans un certain sens toute « évaluation », et dans un sens un peu plus concret et quantitatif, comme estime et désir d'appropriation de certaines choses ou unité d'échange équivalente à telle somme de biens (*valeur d'usage* – désir d'une chose, le fait qu'elle soit socialement convoitée et *valeur d'échange* – le prix, ce qu'on peut en obtenir). Ainsi les « valeurs » se rapportent soit au domaine de l'éthique et de la morale, soit à celui de l'économie (on peut cependant concevoir que la frontière entre ces catégories n'est pas aussi claire) : disons pour l'instant qu'elles nous intéressent en tant que praxis, les valeurs se rapportant à des manières d'être, à « des modes d'existence [propres à] ceux qui jugent et évaluent ». G.Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.2.

Il sera donc ici question d'*économie*, discipline académique, catégorie formelle qui, pour certains, ne fait que livrer la réalité naturelle dans sa transparence ; catégorie moderne en tout cas, et, selon certains, « aspect universel <sup>4</sup>» que doit retrouver l'ethnologue dans toute société, raison même de l'existence de cette sous-discipline qu'est « l'anthropologie économique ». Nous partons de l'hypothèse que, pour comprendre le procès de reproduction matérielle de toute société, il ne faut pas se limiter à la *discipline économique* et à ses concepts. C'est pourquoi l'objet de notre analyse ne sera pas « l'économie », mais le discours de « l'économique ». Discours de « l'économique » qui englobe bien sûr les concepts propres à la science économique, mais qui comprend aussi des dimensions éthiques, des schèmes d'organisation des comportements. À propos de ce discours, un aspect nous intéressera tout particulièrement : c'est toutes les énonciations se rapportant à *la gestion du temps (à sa praxis)*. Nous nous proposons donc : 1- d'analyser comment la description du mode d'être au temps de l'autre dans certains textes anthropologiques est biaisée par les présuppositions relatives à la bonne conduite économique moderne, et 2-, de rendre explicites ces présuppositions en analysant plus en détails la logique et les mots d'ordre propres à l'organisation du mode d'être au temps moderne. Cette analyse sera l'objet de la deuxième section de cette seconde partie : il y sera question d'éthique du labour et d'éthique disciplinaire, du temps chronométré et du travail, ainsi que de la logique exponentielle de la production.

### 1.1- *L'autre et sa gestion du temps*

Si l'autre est prisonnier d'un temps cyclique qui revient inlassablement au même, qu'en sera-t-il de sa conduite économique, de sa gestion du temps, de l'*efficacité* de la

---

<sup>4</sup> M.Herskovits, *Economic Anthropology*, p.21. « Aspects universels » tout comme les catégories du politique, du religieux, d'art, de musique..., que l'ethnologue doit retrouver, sous des formes institutionnalisées, bien que différentes selon les endroits, dans toutes les sociétés où il ira (*ibid.*). Il s'agit en fait du problème de l'ethnologue qui prend les catégories institutionnalisées de sa propre société pour des réalités universelles à découvrir ailleurs sous différents aspects ; il constatera probablement sur le terrain que toutes ces catégories sont entremêlées, mais au lieu de les abandonner, il cherchera à les isoler : après tout, il effectue lui aussi un travail de différenciation et de formalisation (le danger est de prendre nos propres formes pour des universaux).

gestion de son temps ? Efficacité, gestion..., constellation de notions qui, comme nous le verrons, retiennent certains ethnologues à propos de l'« économique » : utile / inutile, marché libre / marché régi par la culture, rapport entre les besoins (naturels) et les moyens pour les satisfaire. Coextensives au schème d'organisation collective, au diagramme de pouvoir qui assure chez nous une gestion du temps uniformisée et normalisée, ces notions sont solidaires du régime d'énonciations moderne qui pose *la bonne utilisation du temps*. Outils d'analyse modernes aussi, développés dans le contexte contingent d'une économie qui leur est coextensive, mais appliqués à l'humanité entière, rationalité fin-moyen qu'on cherche à retrouver chez l'autre, universalisation du « point de vue de l'entrepreneur » (Sahlins). Il en est de l'économie comme des autres domaines des connaissances et des pratiques des modernes ; ceux-ci se distinguent du traditionnel par la différence qu'ils ont su faire entre les choses, s'émancipant des mélanges propres aux non-modernes : le temps a été libéré par eux du fardeau de l'inutile, l'économie est reconnue comme une fin en soi. Encore une fois la logique de l'exclusion est à l'œuvre ; la production est rationalisée, c'est-à-dire conçue formellement comme sphère autonome d'où sont exclus tous critères et considérations « non-économiques » ; c'est l'homme qui devra désormais être subordonné à sa propre création. Sous le regard omniprésent de la chronométrie, le moderne n'a que deux alternatives : soit utiliser à bon escient, soit « perdre » un temps qui s'écoule indépendamment de toute intentionnalité humaine. Le moderne, en créant la nécessité « d'utiliser » le temps, le soumet à la rhétorique de la valeur d'usage – ce qui *doit* en être fait –, tout comme ce « temps », en tant qu'objet monnayable – soumis à la valeur d'échange –, doit être vendu et consommé.

À quel agencement d'énonciations sont reliées des expressions telles que « l'éternelle indolence des anciens mexicains » dont parle Eisenstein <sup>5</sup>, expression

---

<sup>5</sup> Dans son film *Que viva Mexico !* où le cinéaste soviétique brosse une histoire résolument moderne du Mexique : car si le mode de production du moderne est généralement énoncé comme étant le capitalisme, il ne faudrait pas non plus oublier le socialisme qui partage beaucoup de valeurs avec ce dernier, en particulier son éthique du labeur. On connaît jusqu'où certaines formes politiques extrêmes de ces deux économies pousseront le cynisme en affichant le *travail* comme valeur suprême aux portes de leur camps d'extermination : tout comme le juif envoyé à Auschwitz sous l'enseigne du « Arbeit macht frei » – *le travail rend libre* –, le Soviétique ira au goulag, officiellement « camp de redressement par le travail ». Cf. A. Soljénitsyne, *L'archipel du goulag*.

ambiguë, nostalgique, un brin envieuse, un brin moralisatrice – *indolence* : « disposition à éviter le moindre effort physique ou moral » –, où la temporalité cyclique est coextensive à l'éternel retour du moindre effort ? Comme nous l'avons vu dans la première partie, pour le moderne, le temps qui passe est un flux naturel qu'il suffit de saisir, comme le font selon Lévi-Strauss les sociétés qui 's'ouvrent à l'histoire' « pour en faire le moteur de leur développement <sup>6</sup> » ; le refus ou l'ignorance du temps linéaire enchaîne le traditionnel à la répétition d'un éternel présent le plaçant « hors du temps » : ne pouvant concevoir un temps qui passe, le traditionnel ne peut avoir conscience de le « perdre ». Ainsi, selon Evans-Pritchard, « les Nuer n'ont aucune expression équivalente au 'temps' de notre langue, et se trouvent donc incapables de parler du temps comme quelque chose de réel qui *passé*, que l'on peut *gagner*, que l'on peut *perdre* <sup>7</sup> ».

« *Oisiveté et labeur incessant : le sauvage et sa « mauvaise » utilisation du temps* ». Le titre de cette deuxième partie part de cette constatation : on juge l'utilisation du temps telle que pratiquée par le traditionnel comme une « perte », soit qu'il le laisse tout simplement passer sans chercher à le faire fructifier – l'*oisiveté* –, soit qu'en subordonnant l'économie à toutes sortes d'autres fins qu'à elle-même, il soit contraint au labeur incessant, faute d'utiliser le temps de manière « efficace ». En faire trop ou pas assez, le temps se « perd » de plusieurs façons ; déjà, Condorcet affirmait à propos de l'économie des chasseurs-cueilleurs qu'elle oscillait entre « un cycle inévitable d'activité extrême et d'oisiveté extrême <sup>8</sup> ». La manière efficace, moderne, d'être au temps, ne jamais le perdre, et ce dans l'alternance incessante du travail et du loisir.

Si l'indigène « perd » son temps, c'est aussi qu'il ne sait le « déployer » ; prisonnier d'un présent permanent, il se distingue par son imprévoyance et son insouciance face à l'avenir. Ainsi, Leroi-Gourhan et Poirier, parlant de l'intrusion chez l'autre de la temporalité occidentale : « l'indigène qu'on a peut-être trop volontiers accusé d'imprévoyance mais qui néanmoins vivait et agissait dans le présent pour le présent, a été

<sup>6</sup> *Op.cit.*, première partie I - § 3, p.20.

<sup>7</sup> *Op.cit.*, première partie I - § 4, p.29. Nous soulignons.

<sup>8</sup> Cité in M.Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, p.77.

obligé de compter avec l'avenir ; on pourrait dire que la dimension temporelle a été définitivement introduite dans son existence <sup>9</sup> ; l'indigène n'est pas ici accusé de paresse, mais son ignorance du temps « objectif » explique son indolence. Comme le dit Malinowski, l'ethnologie n'en est plus « à voir dans l'indigène un enfant de la nature insouciant et paresseux, qui évite dans toutes les mesures du possible de s'employer à une tâche et de se donner du mal <sup>10</sup> ». L'auteur, par contre, postule que les Trobriandais passent plus de temps que « nécessaire » à cultiver leur jardin, tout comme le chasseur-cueilleur de Herskovits qui, ne connaissant pas l'agriculture et son rythme régulier, est condamné au labeur perpétuel pour chasser le spectre de la famine le poursuivant inlassablement : pour renverser l'image du sauvage oisif, on pose l'image contraire du primitif laborieux à outrance. Voilà donc l'objet de l'analyse qui suit : nous verrons comment, chez certains ethnologues (Malinowski et Herskovits), des valeurs morales et économiques modernes sont entrelacées dans la description d'un mode d'être au temps quotidien totalement autre, présumés de la « bonne » utilisation du temps. Nous poursuivrons ainsi une autre série de la filière « temps », nouvelle ramification dans le champ des énonciations constituant l'ordre, la normalité et la réalité du Temps pour le moderne.

Notons qu'ici aussi, comme dans la première partie (voir pp.11-12 et note 7), il ne sera pas tant question des méthodes utilisées par l'ethnologue <sup>11</sup> – et l'économiste – pour appréhender « l'économie », mais bien du discours de « l'économique » – dans le sens exposé plus haut, « conduite de la vie quotidienne <sup>12</sup> », agencement d'énonciations dont le cours vient se rajouter aux figures du temps déjà dégagées de diverses rhétoriques les exposant à la surface de leur mouvance discursive. Il s'agit de saisir les valeurs (posées ou présumées) sur lesquelles sont construits les énoncés se rapportant au champ de

---

<sup>9</sup> Cité in P.Bourdieu, « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique » in *Sociologie du travail*, cinquième année, p.37.

<sup>10</sup> B.Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, p.115.

<sup>11</sup> En anthropologie économique, il s'agit du *formalisme* – approche universalisante et *substantivisme* – démarche culturaliste plus relativiste. Cf. M.Sahlins, *op.cit.*, pp.31-35.

<sup>12</sup> Il sera surtout question de *production*, et non d'*échange* (par exemple à propos des Trobriandais de Malinowski, nous nous pencherons sur le jardinage et non sur la Kula), notion corrélative à l'« utilisation » du temps. Chez les modernes, par contre, le temps est *valeur d'échange* – via l'échange de la force de travail (Cf. K.Marx, « Le salaire au temps », chapitre XX, *Le Capital*, Livre 1, Tome I, pp.309-96).

« l'économie ». Le discours de « l'économique » signifie ainsi pour nous la mise en discours de la praxis quotidienne, de l'éthique qui lui est reliée, de leurs justifications théoriques..., bref l'énonciation de valeurs produites par et reproduisant le mode de production contemporain.

## § 2. MALINOWSKI ET HERSKOVITS : PRÉSUPPOSÉS DE « L'ÉCONOMIQUE »

### 2.1- Malinowski et l'utilité

« Le Trobriandais consacre à la culture la moitié de sa vie active, et une part plus grande encore de ses soucis et de ses ambitions tournent autour du jardinage <sup>13</sup>». Pour Malinowski, la conception indigène du travail perçue chez les Trobriandais n'est nullement basée « sur le principe du moindre effort <sup>14</sup>» ; au contraire, « dans le jardinage, par exemple, les indigènes produisent beaucoup plus qu'il n'est vraiment *nécessaire* (...) jadis il [le surplus] était simplement destiné à pourrir <sup>15</sup>» ; pour renverser la figure du sauvage oisif, l'auteur énonce la figure inverse, l'indigène qui produit plus qu'il n'est *nécessaire*. À quoi est subordonnée cette nécessité ? Au critère de « l'utilité » : la production doit répondre à des besoins, le jardinage ne devrait en conséquent répondre qu'à des fins alimentaires. « En outre, ils produisent ce surplus d'une manière qui exige bien plus de travail qu'il n'est *utile*. Beaucoup de *temps* et d'application sont consacrés à des travaux d'aménagement <sup>16</sup>» ; il y a surplus – non nécessaire –, et de surcroît celui-ci est produit avec un surplus de travail : il y a « perte » de temps pour cause de subordination à l'inutile : l'« utile » c'est cultiver pour se nourrir, c'est répondre à ses besoins, et non à des « fins non-utilitaires, (...) à des fins uniquement esthétiques <sup>17</sup>». Malinowski en déduit donc que le Trobriandais ne correspond pas au modèle de l'individu orienté par « une conception

---

<sup>13</sup> B. Malinowski, *op.cit.*, p.115.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.116. Nous soulignons.

<sup>16</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>17</sup> *Ibid.*

rationaliste du profit personnel <sup>18</sup>», mais que « celui-ci travaille, guidé par des mobiles fort complexes, où interviennent la société et la tradition ; ses objectifs réels n'ont absolument rien à voir avec la *satisfaction de besoins présents* ou la réalisation immédiate de projets utilitaires (...) beaucoup de *temps* et d'énergie sont consacrés à des tâches tout à fait *superflues* <sup>19</sup>». Si l'auteur reconnaît l'importance des mobiles collectifs, il postule que ceux-ci viennent se surajouter à des besoins naturels : l'utile est la nécessité « naturelle » et le superflu (avec sa propre rationalité) toutes les contraintes collectives et culturelles que doit respecter l'individu.

Le schème est bien connu : il y a d'une part la *nature*, les besoins et les nécessités qui en découlent, et de l'autre la *culture* qui bâtit par rapport à elle un ordre qui lui est relié, la doublant ou la contredisant dans ses principes : « bien que, à l'instar de tout être humain, l'indigène Kula aime posséder, et, par conséquent, souhaite acquérir et craint de perdre, le code social en vigueur, qui règle l'action de donner et de prendre, l'emporte de beaucoup sur *son penchant naturel à thésauriser* <sup>20</sup>». Si le moderne peut juger, c'est que son « code social en vigueur » ne fait que doubler la nature, sa culture tendant (de plus en plus, grâce à l'historiosophie) à refléter le naturel dans toute son objectivité : il est apte à reconnaître les besoins et les penchants *naturels* de l'homme, les distinguant ainsi des impératifs culturels. Il peut donc affirmer que « beaucoup de *temps* et d'énergie sont consacrés à des tâches tout à fait *superflues* » ; la nécessité c'est la nature, le « superflu » c'est l'ordre de la culture qui ne lui est pas directement subordonnée : le temps, donnée naturelle que le moderne a su reconnaître et s'approprier, doit être utilisé à satisfaire des besoins eux aussi naturels. Le temps objectif, linéaire, est couplé à l'accumulation, tendance naturelle inscrite au fond de chaque individu : la thésaurisation est corrélative à la reconnaissance du temps linéaire, l'« utilité » du temps se confond avec son « objectivité ». Le superflu, le non-utilitaire, activités pour lesquelles du temps est dépensé,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.118. Nous soulignons.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.155. Nous soulignons.

ne sont quant à elles que culturelles : leur rationalité n'est pas mise en question, relativisme culturel oblige, mais leur nécessité en tant que valeurs sociales se conçoit comme interférence avec des nécessités naturelles. On peut dire alors, comme l'affirme Malinowski, que l'indigène se dépense plus qu'il n'est *utile*.

L'« utilité », pourtant, n'existe pas en dehors d'un système de sens, tout comme les besoins ne sont pas des universaux et sont créés par un régime de productivité contingent, c'est-à-dire par un agencement collectif d'énonciations et de pratiques particulières <sup>21</sup>. Les besoins sont les « choses » (biens, pratiques, attitudes...) *considérées* comme nécessaires à l'existence, et ce dans un contexte particulier. En ce sens, l'« utilité » de telle ou telle pratique doit toujours être comprise dans sa propre sphère d'intelligibilité : le Trobriandais a ainsi autant « besoin » de se rassasier que d'être considéré comme un bon jardinier – l'entièreté de son travail lui est donc « utile » et ne comporte rien de « superflu ». Mais Malinowski, ethnologue, établit sa description du jardinage trobriandais à partir de présupposés économiques modernes : « un Homme, 'doué' de besoins qui le 'portent' vers des objets qui lui 'donnent' satisfaction. (...). Pour l'économiste, c'est 'l'utilité' : le désir de tel bien spécifique à fin de consommation, c'est-à-dire d'en détruire l'utilité <sup>22</sup> ». Voilà la nature de l'*homo œconomicus*, noyau objectif d'une intentionnalité *individuelle* qui cherche consciemment à satisfaire des besoins inscrits en elle par la nature. Cette prétendue rationalité économique universelle n'est pourtant que le modèle rêvé du consommateur par certains économistes : un être libre et individuel, doué de besoins et cherchant à les satisfaire dans le cadre du libre marché. Le moderne, encore une fois, avec l'aide du procès de purification et de différentiation, est celui qui a su libérer l'« économie » de tout ce qui l'entravait ; pour lui, alors, le temps ne peut plus être « perdu », il se doit d'être subordonné à « l'ordre des choses » (libre satisfaction des besoins, travail « utile »...). Mais avant de

---

<sup>21</sup> Mais, pourrait-on dire, certains besoins sont naturels et inhérents à toute personne humaine : comment, par exemple, pourrait-on concevoir des individus chez qui le désir de remédier à la faim serait inexistant ? À ce niveau, il est trivial de dire que l'homme doit manger pour vivre – « référent » commun à toute l'humanité – ; pourtant, dans un sens, le « devoir manger » n'est pas universel, il s'exprime de différentes façons et s'accomplit de différentes manières : il est une institution et ne répond probablement pas toujours aux mêmes besoins (alimentation, sociabilité, prestige...) pour chaque collectif.

<sup>22</sup> J. Baudrillard, *op.cit.*, p.93-94.

nous pencher plus en profondeur sur ce système de valeurs, continuons la série discursive ethnologique avec M.Herskovits.

## 2.2- Herskovits et le « marché libre »

L'image que donne Herskovits du chasseur-cueilleur dans son ouvrage *Economic Anthropology* n'est pas non plus celle d'un indigène oisif ; bien au contraire, celui-ci, hanté par la famine, pratiquant une « économie de subsistance », doit constamment se préoccuper de sa survie, comme c'est le cas des « Bochimans ou des aborigènes australiens comme 'illustrations classiques de peuples dont les ressources économiques sont des plus succinctes', dont l'environnement est si précaire que 'la survie n'est possible qu'au prix d'une activité très soutenue' <sup>23</sup>». Si l'environnement de l'indigène pratiquant une « économie de subsistance » est précaire, Herskovits juge aussi que d'autres contraintes astreignent ce dernier à un labeur incessant pour remédier à un spectre de la famine – « pour le Bushman Sud-Africain ou pour l'indigène de la Tierra del Fuego, qui vit dans un état *permanent* de faim potentielle <sup>24</sup>» – que l'auteur présuppose sans aucune autre explication. Car ce labeur est dû en partie à toutes sortes de « croyances », contrecarrant et rapportant à plus tard la satisfaction de besoins essentiels ; « un aborigène australien ne peut pas tuer un animal qui a une valeur alimentaire pour lui, *malgré sa faim*, et ce à cause d'un système de croyance totémique qui fait un tabou de cet animal <sup>25</sup>». Ici, encore, le sens social vient interférer avec la nécessité naturelle au détriment de celle-ci. Au lieu de satisfaire ses besoins selon le chemin le plus court – économie de temps –, l'indigène se voit imposer des détours par une culture ne lui donnant pas libre accès à la totalité de « l'économique ». « Dans ces sociétés le marché n'est pas *libre* ; il s'agit d'un marché où les 'prix' – évaluations quels qu'en soient les termes – sont '*administrés*' selon la

<sup>23</sup> M.Sahlins, *op.cit.*, p.53. Les énoncés sous crochets à l'intérieur de cette citation sont de Herskovits.

<sup>24</sup> M.Herskovits, *op.cit.*, p.6. Nous soulignons. La traduction de l'anglais des citations tirées de cet ouvrage est de nous.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.16. Nous soulignons.

*coutume*<sup>26</sup>»; dans notre société, le marché est libre (malgré quelques entraves « socialisantes »), donc les prix ne sont pas réglés par l'arbitraire du social mais par la nature qui, par l'intermédiaire du marché, dicte le principe et l'évaluation naturelle de leur valeur<sup>27</sup>. Si, pour Malinowski, la production trobriandaise supporte le fardeau du superflu, pour Herskovits l'échange dans l'économie primitive est entravé par des considérations tout aussi superflues, système « où les transactions marchandes sont déterminées par toutes sortes de facteurs non-économiques<sup>28</sup>».

Dès lors l'indigène dont l'environnement est « précaire » ne peut que « survivre », les contraintes culturelles venant se rajouter à son milieu pour l'enchaîner à un labeur constant qui ne l'amène pas pour autant sur le chemin de l'accumulation et l'accroissement de biens, voie menant au confort et aux plaisirs de l'abondance : « Nous pouvons supposer que l'incapacité [*la leur*] d'accroître les biens est due au manque fondamental de ressources, ou à des causes non-économiques d'un ordre social ou religieux<sup>29</sup>». Cette *incapacité*, due en partie à des motifs sociaux, n'est pas relative car elle présuppose que l'accumulation de biens est nécessaire, et ce pour répondre à des besoins naturellement toujours croissants, comme dans les sociétés « où la réponse à un demande croissante se traduit par un accroissement des biens<sup>30</sup>». Selon l'auteur, l'homme, doué de besoins toujours grandissants doit répondre à cette nécessité inscrite au plus profond de lui par une augmentation de la production. Cette rhétorique n'est pourtant pas le reflet de l'universel, la soif de biens jamais complètement inassouvie correspondant au système de production des modernes : « LE SYSTÈME DES BESOINS est LE PRODUIT DU SYSTÈME DE PRODUCTION<sup>31</sup>»; ainsi, notre « culture érigea un autel à l'Inaccessible : des *Besoins*

---

<sup>26</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>27</sup> Plusieurs économistes ont contesté ce mythe d'une économie – marché – réglée par la loi naturelle de l'offre et de la demande et autres principes objectifs : ainsi Galbraith remet-il en question la notion même de « marché » ; « les grandes entreprises ne sont plus soumises aux lois du marché mais à celle de la planification » (p.57), ce sont elles qui fixent les prix et anticipent un « marché » placé « sous le pouvoir autorégulateur de la grande entreprise » (p.47). Cf. K.Galbraith et N.Salinger, *op.cit.*

<sup>28</sup> M.Herskovits, *op.cit.*, p.17.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> J.Baudrillard, *op.cit.*, p.103. Souligné par l'auteur.

*Infinis* <sup>32</sup>». Le moderne, poursuivant la fuite en avant de l'histoire, s'est aussi engagé sur le chemin de la production et de l'accumulation continues. La figure de l'autre stagnant dans la répétitivité d'une temporalité cyclique, empêtré dans le retour constant de ses croyances, se reproduit dans le champ des énonciations sur « l'économique » où l'autre est incapable de produire plus, l'économie étant chez lui entravée par toutes sortes de facteurs culturels venant ainsi grever la libre satisfaction de besoins qui ne peuvent être qu'expansifs.

Le discours d'Herskovits sur l'économie primitive est porté par le schème notionnel propre à la narration économique moderne : un individu qui tend librement à satisfaire des besoins infinis sur un marché libre arbitré par des principes naturels <sup>33</sup>. Le chasseur-cueilleur qu'il décrit en est un qui survit en travaillant sans cesse sans pour autant améliorer son existence par l'accumulation de biens, et ce pour cause d'interférence « négative » de certaines contraintes sociales subsumant la souveraine autonomie de la sphère « économique », seule capable de répondre pleinement aux besoins illimités des êtres humains. De ces chasseurs-cueilleurs, Sahlins nous propose pourtant une image complètement différente : « On est actuellement en mesure de prouver que les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous ; et que loin d'être un labeur continu, la quête de nourriture est, pour eux, une activité intermittente, qu'ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société <sup>34</sup> ». Suivons donc sa démonstration critique, et par le fait même traquons l'ossature, l'édifice général du système conceptuel du discours moderne de « l'économique » dont le *temps* est une des pierres angulaires.

---

<sup>32</sup> M.Sahlins, *op.cit.*, p.81. Souligné par l'auteur.

<sup>33</sup> « Une 'main invisible', à travers les lois de la concurrence, faisait que chaque individu en ne poursuivant que son intérêt privé multipliait les ressources (...) A.Smith opposait les vertus d'une société et d'une économie soumises au 'système simple et facile de la liberté naturelle', aux déficiences de l'économie des peuples primitifs ». M.Godelier, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, p.IX. Aussi, « l'anthropologie économique ne peut prétendre qu'il existe une rationalité économique *en soi* et que les rapports économiques sont entièrement déterminés par leurs lois internes ». M.Godelier, « La 'monnaie de sel' des Baruya de Nouvelle-Guinée » in *L'Homme*, Tome IX, p.33.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.52.

### § 3. APPROCHE CRITIQUE : SAHLINS ET LA STRUCTURE DE L' « ÉCONOMIQUE »

#### 3.1- *Sahlins et les premières sociétés d'abondance*

« C'est nous, et nous seuls, qui avons été condamnés aux travaux forcés à perpétuité. La rareté est la sentence portée par notre économie <sup>35</sup>». Pour Sahlins, loin d'être asservies à « une activité sans relâche », les sociétés de chasseurs-cueilleurs seraient les *premières sociétés d'abondance* : si, nous dit l'auteur, une société d'abondance en est une où « tous les besoins matériels des gens sont aisément satisfaits <sup>36</sup>», le chasseur-cueilleur vit dans l'abondance vue son ignorance de la *rareté*. Ainsi, si l'abondance du moderne le conduit vers une production toujours plus grande de biens, l'abondance du chasseur est plutôt atteinte par le fait qu'il désire *peu*. Question de perspective : si l'accumulation de biens est une valeur qui importe au moderne, le chasseur valorise la mobilité ce qui fait que la non-réserve et le caractère portatif des biens seront pour lui des valeurs essentielles.

Étayant son argumentation, Sahlins se réfère à des études de terrain pour 'prouver que les peuples de chasseurs-cueilleurs travaillent moins que nous' ; selon l'une d'elles, les aborigènes de la Terre d'Arnhem travailleraient de quatre à cinq heure par jour, et ce de manière non soutenue, tandis que d'après une autre les Bochimans Dobe ne seraient astreints au labeur que quinze heures par semaine, soit une moyenne de 2 heures 9 minutes par jour. Même si ces données sont approximatives, il est clair que le moderne, par rapport au chasseur-cueilleur, est enchaîné au travail beaucoup plus longtemps que celui-ci. Si la réduction des heures de labeur est une préoccupation centrale depuis les débuts du capitalisme – ainsi, en 1516, dans l'*Utopie* de More, une des positions les plus radicales est le travail des Utopiens limité à six heures par jour <sup>37</sup> –, jamais le moderne n'a pu penser ne

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.37.

<sup>37</sup> « Les Utopiens divisent l'intervalle d'un jour et d'une nuit en vingt-quatre heures égales. Six heures sont employées aux travaux matériels » (p.134). More propose ici un horaire de travail très « réduit » si on le compare à celui fixé en 1495 par Henri VIII où la durée de travail des ouvriers et des cultivateurs est de 5 heures du matin à 7 ou 8 heures du soir (de mars à septembre) et du lever au coucher du soleil (de septembre à mars) avec pour dîner une seule demi-heure de repos. Cf. M.Botigelli, note de bas de page, *L'Utopie*. Les Utopiens, travaillant six heures par jour, six jours sur sept, auraient ainsi des semaines de 36 heures : en France, actuellement, est instaurée la loi sur « la réduction négociée du temps de travail » fixant un maximum de 35

pouvoir travailler que 15 ou 24 heures par semaine. Vu un temps de travail réduit et des besoins aisément satisfaits, Sahlins en conclut que les sociétés de chasseurs-cueilleurs vivent dans l'abondance et jouissent de 'loisirs surabondants' ; une courte remarque de l'auteur pourrait par contre nous amener plus loin.

En effet, ce dernier soulève que l'aborigène australien ne considère pas que les tâches alimentaires soient pénibles, et nous renvoie à une courte note de bas de page : « On connaît même des populations australiennes, par exemple les Yir Yiront, qui ne font aucune différenciation linguistique entre le travail et le jeu (Sharp, 1958, p.6)<sup>38</sup>». Ici, ce sont les concepts même de travail et de loisir comme catégories universelles qui sont remis en question ; ainsi, selon Marx, souvent accusé à tort de croire en un schème d'évolution rigide et unilinéaire : « Le travail est, semble-t-il, une catégorie toute simple et l'idée du travail en général est vieille comme le monde. Conçu *sous l'angle économique*, dans toute sa simplicité, le 'travail' est cependant une catégorie aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction pure et simple<sup>39</sup>». Le *travail* comme catégorie est donc « le produit de conditions historiques » – énonciatives et pragmatiques –, tout comme la catégorie qui lui est coextensive, le *loisir*, 'temps libre', dont la « détermination fondamentale est la *contrainte de différence vis-à-vis du temps de travail*. Il n'est donc pas autonome : il se définit par l'absence du temps de travail<sup>40</sup>». Confronté à un temps qui passe, le moderne « l'utilise » par le travail et le « tue » par le loisir ; complémentarité entre un temps 'plein' et un temps 'vide', entre un temps 'aliéné' et un temps 'libre', catégories que l'ethnologue ne retrouve pas chez l'autre, stupeur de Malinowski devant le jardinage trobriandais ni travail ni loisir, ancien préjugé du sauvage oscillant entre l'oisiveté et le labeur extrême, pendant négatif de l'alternative moderne travail / loisir.

---

heures de travail par semaine. Même si l'application de cette loi est loin d'être faite, son existence souligne la persistance du problème du temps de travail ainsi que ses enjeux politico-économiques. Cf. M.Bulard, « Les dix points chauds du projet de loi » in *Le Monde diplomatique*, septembre 1999. Aussi, voir *Amexes*, no 2.

<sup>38</sup> M.Sahlins, *op.cit.*, p.57.

<sup>39</sup> Cité in M.Godelier, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, p.XIII. Souligné par Marx.

<sup>40</sup> J.Baudrillard, *op.cit.*, p.251. Souligné par l'auteur.

### 3.1- Schème notionel de « l'économique », support de l'utilisation nécessaire du temps

Cette alternative sur l'utilisation du temps est solidaire, chez le moderne, d'un agencement d'énonciations coextensif à son système de production. Il s'agit d'une structure discursive où un individu dont le comportement est guidé par une rationalité fin-moyen cherche à modifier une nature extérieure à lui, où l'homme et sa culture, par ses outils et son travail, cherche à faire produire un donné naturel passif, la matière, où l'homme, détaché en quelque sorte du monde, cherche à l'appivoiser et à se l'approprier. Dans une étude sur l'économie traditionnelle propre à la société algérienne, Bourdieu nous dit que chez elle, – contrairement à nos sociétés se saisissant « en lutte contre la nature » –, « loin de se considérer comme un facteur agissant de l'extérieur sur une nature extérieure, l'homme se sent englobé en elle <sup>41</sup>». Autre exemple d'une logique extensive – devenir solidaire du monde et de l'homme – où la nature n'est pas posée hors de l'homme, nature qui n'est pas conçue en tant que catégorie exclusive comme dans le schème discursif du moderne où un sujet actif entretient un rapport opératoire avec une nature passive et objectivé. La position qu'énonce le moderne de son rapport au monde est celle de l'instrument ou de l'outil : il s'agit d'une relation opératoire entre une fin imaginée et les moyens mobilisés (technologie au sens large) pour l'atteindre ; en tant que logique exclusive, cette rationalité ne se pense que dans la relation entre la fin et les moyens pour l'atteindre. Pourtant, comme dans toute société, l'expérience 'économique' du moderne n'est pas unilatérale, elle implique le devenir de tout le social et non simplement l'unidimensionnalité d'une raison instrumentale, car « une société se définit par ses alliages et non par ses outils <sup>42</sup>».

Voici un schéma de cette position de « l'outil » ou rationalité fin-moyen, position individualiste et instrumentale qui ne conçoit pas la praxis (pratique 'économique') comme

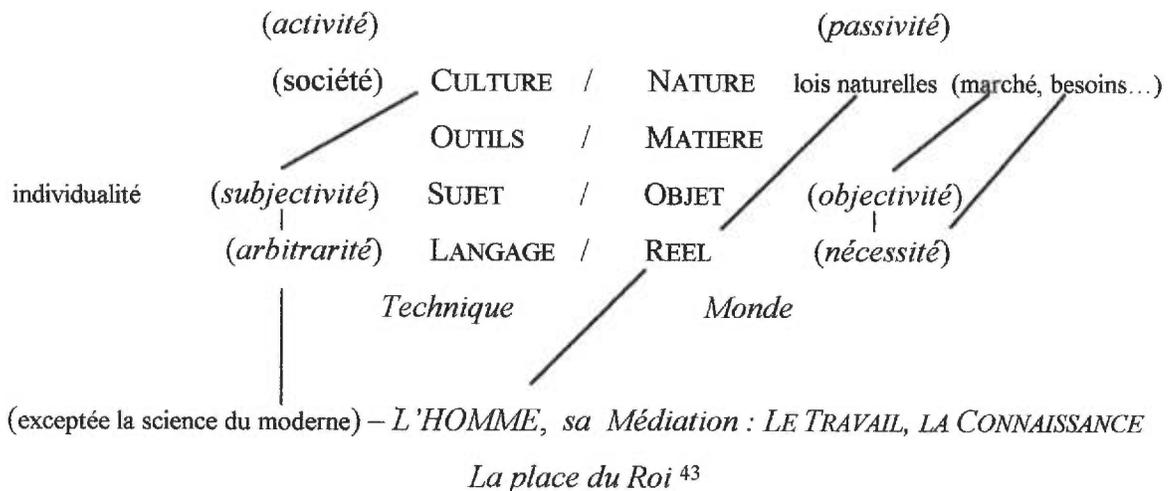
---

<sup>41</sup> P.Bourdieu, *op.cit.*, p.40.

<sup>42</sup> G.Deleuze et F.Guattari, *Mille Plateaux*, p.114. « Même la technologie a tort de considérer les outils pour eux-mêmes : ceux-ci n'existent que par rapport aux mélanges qu'ils rendent possibles ou qui les rendent possibles. (...) Les outils ne sont pas séparables des symbioses ou des alliages qui définissent un agencement machinique Nature-Société » (*Ibid.*)

impliquant l'existence matérielle de toute la société, mais comme satisfaction personnelle de besoins. Le travail n'est pourtant pas un effort en vue d'un pur assouvissement de besoins : il s'inscrit dans des 'alliages' qui le reproduisent et qu'il fait se reproduire, l'individu, par son travail, se positionnant dans un agencement collectif d'énonciations et de pratiques, devenir collectif Nature-Société :

– Schème conceptuel de l' « économique » moderne –  
(ou *économie* moderne du *sens*)



Dans l'introduction d'*Age de pierre, âge d'abondance*, Sahlins remet lui-même en question la position qu'il a adoptée dans « La première société d'abondance », à savoir ce qu'il appelle le « point de vue de l'entrepreneur », conception individualiste de l'économie « en tant que relations entre des moyens et des fins », schème qu'il abandonnera par la

<sup>43</sup> Selon Foucault, l'Homme, comme valeur et figure du savoir, ne serait apparu qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sujet souverain qui, par son pouvoir d'auto-réflexion, peut prendre pour objet un réel extérieur à lui, thème commun aux sciences humaines où « se dresse, à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature (celle qui le détermine, le détient et le traverse depuis le fond des temps) serait de connaître la nature » (p.321). Cf. *Les mots et les choses*, « II. La place du Roi », pp.318-323

suite. « On en vient dès lors à considérer l'économie non plus comme principe formel du comportement, mais comme catégorie de la culture, de l'ordre de la politique ou de la religion, plutôt que de la rationalité ou de la prévoyance : non point, donc, en tant qu'activité tendant à satisfaire les besoins de l'individu, mais en tant que *procès d'existence matérielle de la société* <sup>44</sup> ». Analyser l'économie selon le biais d'une rationalité fin-moyen utilisée par l'individu pour combler ses besoins, c'est prendre le discours de l'économie libérale et faire de son schème catégoriel un principe méthodologique universalisable ; en tant que 'procès d'existence matérielle de la société', par contre, l'économie retrouve un sens collectif en devenant ce qui fait être, ce qui produit et fait tenir ensemble des agencements collectifs générant des alliages Nature-Société. Nous retrouvons ici le concept énoncé plus haut (première partie, II § 3, p.62) de *régime de productivité* : si la praxis économique assure le procès d'existence matérielle de la société, elle est aussi reliée à un régime particulier d'énonciations coextensif à son existence. En ce sens, nous entendons par *régime de productivité* le rapport ou la tension productrice entre des séries d'actes de langage et des schèmes pragmatiques, entre des pratiques et des discours permettant de penser les agencements collectifs que sont les 'sociétés', *hybrides* de pratiques et de langages, *tension* constante entre le dire et le faire <sup>45</sup>.

Il faut donc selon nous comprendre le « temps », ou la mise en discours et en pratique du référent « conscience de la durée », dans chaque régime de productivité particulier. Notre thèse est *QUE LE TEMPS EST LA PIERRE ANGULAIRE DU RÉGIME DE*

<sup>44</sup> M.Sahlins, *op.cit.*, p.32. Nous soulignons.

<sup>45</sup> Notre modèle est inspiré de la pragmatique anglo-saxonne (Austin et Searle) selon laquelle le langage n'est pas seulement transfert de sens visant la communication mais aussi dispositif apte à mobiliser des forces induisant l'action. Avec le concept de *performatif* amené par Austin, le langage ne relève plus exclusivement de la sémantique et intègre une certaine expérience « extra-linguistique », langage situé et dont l'extension induit des effets pragmatiques. Cf. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, J.R. Searle, *Speech Acts*. Par contre, si cette pragmatique s'intéresse à des unités langagières comme la phrase, nous privilégions par contre une « pragmatique généralisée » (Deleuze-Guattari) où le rapport – tension – entre énonciations et pratiques se fait au niveau du discours (régime de phrases). Cf. Deleuze et Guattari, *op.cit.*, « Postulats de la linguistique », pp.95-139. Le concept de *tension* est quant à lui amené pour surmonter le rapport de détermination *déterminant / déterminé*, comme dans certains modèles marxistes où l'infrastructure détermine la superstructure (reflet du mode de production) ou dans le modèle inverse où ce serait le culturel, l'épistémè..., bref un système discursif qui déterminerait l'agencement social et l'existence de la nature ainsi que la production d'objets ; d'après nous, il s'agit en fait du faux problème de la poule et de l'œuf où il faut établir l'acte premier – celui qui *détermine* le second (problème aussi de l'*origine*). – voir *Annexes, no 1*.

*PRODUCTIVITÉ MODERNE* : 1- nous avons vu dans la première partie son importance à travers la logique historiosophique énonçant l'affirmation de la différence du moderne (qui peut être intimement enchaînée à l'action – le *manifeste*), conscience qui s'exprime chez lui par une figure temporelle. *L'identité et la connaissance du moderne s'énoncent par différenciation avec un autre placé dans le temps – le moderne n'est (ne croit) PLUS.* 2- En second lieu, nous sommes en train d'analyser comment la praxis moderne est soumise à l'utilisation du temps comme *denrée rare* ; d'un côté, le temps, objet comme les autres du système de production, est soumis aux lois de la valeur d'échange <sup>46</sup>, mais d'un autre il est la *base fondamentale de l'échange*, dans le sens où il est, par l'intermédiaire du *temps de travail*, LA valeur qui permet d'accéder au monde des biens (le travailleur vend son temps qui lui sera rémunéré et lui permettra de consommer des biens qui, eux aussi, s'évaluent en partie selon le barème du temps de travail). Le temps, comme valeur d'échange fondamentale, modèle ainsi le comportement de l'individu : capital universel, la durée est le seul « bien » que possède nécessairement chaque être humain – outre son *corps*, substrat de cette durée – ; sa « bonne » utilisation (laborieuse) deviendra ainsi une *valeur éthique essentielle* – aspect moral de la *gestion* individuelle de 'son' temps.

### 3.3- Godelier et la relativité du concept de « travail »

En ce sens, utilisation laborieuse du temps, le 'travail' comme catégorie abstraite dont la valeur se mesure à la quantité et à l'échange du capital-temps qui y est investi est une forme propre au régime de productivité moderne ; ailleurs, dans un tout autre régime, l'ethnologue ne verra pas nécessairement la même importance mise sur la valeur *temps*, les activités productrices des individus et l'échange de biens se jugeant selon de tout autre critère. Ainsi, dans une étude sur la production, l'échange et la monnaie de sel chez les

---

<sup>46</sup> « le temps ne pourrait bien être que le produit d'une certaine culture, et plus précisément d'un certain mode de production. Dans ce cas, il est *nécessairement* soumis au même statut que tous les biens produits ou disponibles dans le cadre de ce système d'échange : celui de la propriété, privée ou publique, celui de l'appropriation, celui d'*objet*, possédé et aliénable, aliéné ou libre, et participant, comme tous les objets produits selon ce mode systématique, de l'abstraction réifiée de la valeur d'échange ». J.Baudrillard, *op.cit.*, p.239-240.

Baruya <sup>47</sup>, Godelier commence par constater que le taux d'échange entre les Baruya et les Youndouyé est inégal en temps de travail. En effet, les Baruya échangent *une* barre moyenne de sel contre *six* capes d'écorce youndouyé dont l'équivalent en terme de travail s'exprime : [ 1 journée ½ (sel) ↔ 4 jours de travail (5 heures x 6) (capes d'écorce)]. Si, selon un point de vue économique moderne (marxiste), l'échange est vraiment inégal, alors un des deux groupes exploite l'autre ; Godelier constate que ce n'est pourtant pas le cas pour chacun des deux groupes qui coexistent et vivent en paix depuis longtemps, car : « L'inégalité, consiste, nous l'avons vu, en un échange inégal de travail. Or, chez les Baruya comme dans la plupart des sociétés primitives, *le travail n'est pas une ressource rare* <sup>48</sup> ». Chez les Baruya, nous dit l'auteur, le temps n'est pas une denrée rare, les activités productrices n'occupant pas très longtemps les individus dans une journée ; le travail n'y est donc pas une valeur particulièrement importante : « Dans la langue Baruya, la catégorie du travail n'est pas une notion abstraite indifférente aux contenus concrets de l'activité laborieuse. Le verbe *wäounié*, ' travailler, fabriquer ' est toujours utilisé dans un contexte pratique : fabriquer une maison, du sel, une palissade, etc. <sup>49</sup> ».

Les valeurs qui régulent l'échange des Baruya et de leurs partenaires sont plutôt la rareté des richesses et la rareté d'un savoir permettant de les exploiter ; le travail, bien qu'il existe et qu'on en parle n'en est pas pour autant une donnée fondamentale permettant de saisir ce système économique. Selon nous, le *temps*, jumelé au concept de *travail*, est une des valeurs clé propre au mode de production et d'échange moderne ; ainsi, d'autres modes d'échange et de production, quel que soit leur degré de complexité, ne seront pas nécessairement centrés autour du Temps (et du travail comme catégorie abstraite). Soumis au discours de la rareté, aux « lois » de la valeur d'échange, le temps-travail est une obsession pour le moderne ; s'il devient praxis quotidienne pour l'individu asservi à la chronométrie économique lui échangeant sa durée contre de l'*argent*, opérateur

---

<sup>47</sup> M. Godelier, « La 'monnaie de sel' des Baruya de Nouvelle-Guinée », *op.cit.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>49</sup> *Ibid.*

transformant chaque durée en nombre qui en exprime le prix <sup>50</sup>, toute une série d'actes de langage lui est coextensif. Ainsi la praxis temporelle du moderne se double d'une *éthique du temps*, mots d'ordre transmis par diverses institutions, éducation constante, exhortation à une saine gestion du temps ; discours intériorisé, régime d'énonciations que l'individu fait sien, modèle éthique par rapport auquel il tend à modeler son comportement, cette éthique du temps est intimement liée au mode de production moderne. Comme denrée rare, le temps peut être perdu, gaspillé, mal utilisé ; un mode « d'utilisation du temps » doit alors être inculqué au individus. Voyons donc comment cette éthique du temps s'énonce et se pratique en une *éthique du travail* et une *éthique disciplinaire*, à la suite de quoi nous verrons à quoi est subordonnée cette valeur suprême qu'est le TRAVAIL, à la fois obligation sociale, lieu d'accomplissement personnel, moyen pour satisfaire des besoins infinis, fin en soi, *bonne gestion du temps*.

---

<sup>50</sup> Cf. K.Pomian, *L'ordre du temps*, p.259 sq. Par leur union, la monnaie et l'horloge assurent ainsi la valeur de toute chose, transmuant la mesure temps en barème argent. En retour, le barème argent transmue aussi l'appréciation du temps : « la monnaie, instrument qui sert à n'importe qui, n'importe où, pour n'importe quelle opération d'échange est caractérisée par son indétermination : (...) elle enferme une infinité d'usages possibles et indéterminés ; d'autre part, du fait qu'à l'infinité des emplois possibles correspond l'infinité des moments d'utilisation possibles et qu'il peut arriver qu'un temps assez long s'écoule entre le moment où elle est reçue et le moment où elle est dépensée, elle constitue le symbole concret d'un avenir abstrait ». Cf. P.Bourdieu, *op.cit.*, p.32.

## II LE TEMPS ET LA PRODUCTION « FÉTICHE AUTOMATE »

### § 1. ÉTHIQUE DU LABEUR ET ÉTHIQUE DISCIPLINAIRE

« O toi qui te précipites,  
Arrête-toi pour être blâmé ;  
La subsistance vient de Dieu,  
Tu n'as pas à t'en soucier. »  
*Chant populaire algérien*

#### 1.1- *L'éthique du labeur (Weber)*

La sobriété ainsi que l'art de modérer ses besoins sont des vertus paysannes de la société traditionnelle algérienne ; la tempérance y est valorisée, et le travail n'y échappe pas : celui qui s'astreint plus que de raison au labeur déroge aux règles de bienséances les plus élémentaires<sup>51</sup>. Pour le moderne, par contre, c'est le travail continu et sans relâche qui est une vertu : « Le travail (...) doit s'accomplir comme s'il était un but en soi – une 'vocation'<sup>52</sup> ». Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, M. Weber analyse l'apparition de ce nouveau régime d'énonciations (XVII<sup>e</sup> siècle, à partir de la Réforme) dans lequel le travail devient une fin en soi, nouveau mot d'ordre à une époque où l'ouvrier se pose plutôt cette question : « comment gagner un salaire donné avec le maximum de commodité et le minimum d'efforts ?<sup>53</sup> ». Selon l'auteur, cette mentalité du *travail pour le travail* si nécessaire au développement et à l'expansion de l'économie capitaliste moderne a été grandement liée à l'éthique protestante issue de la Réforme ; si une certaine morale chrétienne prône le détachement de tout bien matériel, le protestantisme énonce que l'homme est sur terre pour se livrer à des œuvres terrestres et que le succès de son labeur

---

<sup>51</sup> Cf. P. Bourdieu, *op.cit.* Cette tempérance peut aussi s'afficher dans l'attitude à l'égard au temps : « Cette société développe tout un art de passer le temps ou mieux de prendre son temps, dont la politesse et l'art de parler sont un aspect essentiel » (p.39).

<sup>52</sup> M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.63.

<sup>53</sup> *Ibid.*

est le signe de la grâce divine. « Sur terre, l'homme doit, pour assurer son salut, 'faire la besogne de Celui qui l'a envoyé, aussi longtemps que dure le jour' [*Jean*, IX, 4]. Ce n'est ni l'oisiveté ni la jouissance, mais l'activité seule qui sert à accroître la gloire de Dieu, selon les manifestations sans équivoque de sa volonté. *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 <sup>54</sup>».

Le désir d'acquiescer se confond ainsi avec le vouloir divin ; le repos dans la possession est proscrit, seul un labeur incessant fait l'homme vertueux. Pour se prouver son salut, l'individu fait du *travail* et de l'*argent* des fins en soi ; nous retrouvons encore ici une logique exclusive où l'argent n'est pas recherché et le travail n'est pas pratiqué en vue de jouissances futures (ou de toutes autres fins) ; seule l'accumulation sans fin et le labeur perpétuel et soutenu sont de mise. Si, au départ, cette éthique est reliée à un système religieux, sa rhétorique continue à se déployer hors de ce cadre : « l'idée d'accomplir son 'devoir' à travers une besogne hante désormais notre vie, tel le spectre des croyances religieuses disparues <sup>55</sup>». Depuis la Réforme, il est clair que la moralité et l'éthique sont sorties de l'église, et si l'éthique protestante a contribué, par son éthique du labeur, à mettre en place un nouveau régime de productivité, le nouvel agencement d'énonciations auquel était solidaire cette éthique a depuis lors perduré et a récupéré ces règles de conduites à des fins non-religieuses. L'étude de Weber a ainsi le mérite de nous exposer la continuité propre à un régime d'énonciations qui, bien qu'avec le temps change et offre d'autres combinaisons, affiche certains prolongements discursifs <sup>56</sup>; on pourrait même dire que l'analyse de Weber nous montre comment un fait de langage démontré et raisonné < *travail incessant = vouloir divin = vertu* > devient un présupposé non-démonstré, assise du sens commun : < *travail incessant = vertu* >.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 189. Souligné par l'auteur.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>56</sup> Comme ces énoncés de F. Fukuyama : « Les gens ne croient plus qu'ils travaillent 'par vocation' : tout comme les lois du capitalisme l'imposent, ils vont au travail dans la poursuite rationnelle de leur propre intérêt. (...) [Ils sont] poussés à travailler longtemps et avec zèle par l'attraction de l'intérêt personnel rationnel» (sic). Il s'agit de la *raison économique*, évidence du 'bon sens' : « l'importance de l'intérêt personnel rationnel pour stimuler une éthique du travail ». Cf. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, pp. 265-266.

Quoi qu'il en soit, c'est à cette *éthique du labeur* et du *toujours-plus* qu'est désormais assujettie l'utilisation du temps de tout un chacun : pouvoir jouir de son temps n'est pas un concept propre à notre éthique du temps orientée vers une *volonté de produire*, éthique de la production pour la production. Éthique du labeur et de la production qui a des racines profondes, comme le montre entre autres Weber à propos du lien entre l'éthique protestante et l'essor du capitalisme, règles de conduites indispensables au mode de production moderne ; ainsi, la moralité se jauge à la bonne utilisation de son temps, c'est-à-dire au labeur incessant, le temps présent étant subordonné au profit d'un avenir toujours évanescant. C'est cette éthique de l'activité laborieuse qui, soumettant la durée à une faim sans limite de production et d'accumulation, oriente l'action de l'individu moderne sur un axe temporel. Éthique ou façon de se comporter face à un modèle de vérité charrié par un discours produit et reproduisant une pragmatique sociale, cet *art de diriger la conduite* intériorisé par l'homme moderne fait de lui un *homo laborans*, une « machine à acquérir » (Weber) s'insérant et faisant corps avec le système de production-consommation qui le génère et est généré par lui et ses semblables.

### 1.2- *L'éthique disciplinaire (Foucault)*

L'éthique du labeur n'est pourtant qu'une série parmi tant d'autres dans l'amalgame de chaînes de langage dont l'enchevêtrement forme l'agencement d'énonciations exposant la *bonne utilisation du temps* pour le moderne. Si l'éthique du labeur énonce un modèle de vérité – le travail comme fin en soi –, l'*éthique disciplinaire* telle que décrite dans les travaux de Foucault (particulièrement dans *Surveiller et punir*) nous montre comment, dans nos sociétés, le travail régulier et constant a été organisé, imposé, inscrit dans le corps même des individus. D'après Foucault, « travail et oisiveté ont tracé dans le monde classique une ligne de partage<sup>57</sup>», nouvelle dichotomie liée à l'apparition de la « loi du travail [comme] transcendance éthique<sup>58</sup>». Pourtant, si cet impératif moral d'une éthique

---

<sup>57</sup> M.Foucault, *Histoire de la folie*, p.73.

<sup>58</sup> *Ibid.*

du labeur apparaît dès lors comme une mode de comportement à suivre, ce n'est qu'avec l'imposition d'une temporalité « serrée », découpée et minutieusement mesurée que cet impératif moral du labeur deviendra assujettissement pratique à une éthique disciplinaire. Ainsi, au XIX<sup>e</sup> siècle, selon K.Pomian, « On apprenait [aux paysans, ouvriers, artisans] à venir à l'usine à l'heure exacte, indiquée par l'horloge, et à ne pas interrompre ni terminer le travail avant que ne fût annoncée la pause ou la fin de la journée. On s'appliquait à leur faire perdre l'habitude de chômer les lundis et les lendemains de fêtes, en leur imposant de travailler régulièrement la semaine entière et de se reposer le dimanche de manière à reprendre des forces pour la semaine suivante. On s'assurait le maintien d'un rythme constant tout au long de la journée (...) en instaurant un système de surveillance ou en obligeant les ouvriers à suivre le rythme des machines <sup>59</sup>».

La gestion du temps n'a pas ainsi été laissée au bon vouloir d'un individu souverain face à un impératif moral du labeur : comme l'analyse Foucault dans *Surveiller et punir*, la gestion du temps a plutôt été imposée par le dressage des *corps* via différentes procédures disciplinaires, de manière à générer par eux une activité constante, régulière et exponentielle. Du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, il s'agit donc de la mise en place d'un ensemble de procédures non-réductibles à des institutions particulières, nouveau régime de productivité, « technologie disciplinaire » appliquée à l'usine, à l'école, à l'armée, à la prison, à l'hôpital... Nouvel agencement collectif de pratiques et d'énonciations, cette technologie disciplinaire instaure une formalisation ainsi qu'une réorganisation du temps et des mouvements de l'individu – « schéma anatomochronologique du comportement » – dans le but de le faire fonctionner sans relâche, plus efficacement, et de manière à ce qu'il augmente constamment sa « rentabilité ». Si le temps est organisé et les journées divisées en fonction d'une maximisation de la productivité – cadre général imposé pour telle ou telle activité –, c'est le bon emploi du corps qui permettra une économie temporelle soutenue. Ainsi Foucault prend pour modèle l'ordonnance de 1776 pour régler l'exercice de l'infanterie française où chaque mouvement est isolé, mesuré en terme de temps et réagencé de façon systématique : « c'est un 'programme' ; il assure l'élaboration de l'acte

---

<sup>59</sup> K.Pomian, *op.cit.*, p.269-270.

lui-même ; il contrôle de l'intérieur le déroulement de ses phases. On est passé d'une forme d'injonction qui mesurait ou scandait les gestes à une trame qui les contraint et les soutient tout au long de leur enchaînement (...). L'acte est décomposé en ces éléments ; (...) à chaque mouvement sont assignées une direction, une amplitude, une durée ; leur ordre de succession est prescrit. *Le temps pénètre les corps, et avec lui tous les contrôles minutieux du pouvoir*<sup>60</sup>».

Les disciplines deviennent ainsi des moyens pour additionner et capitaliser le temps, solutions apportées à la question « comment organiser des durées profitables ?<sup>61</sup>», injonction d'une extraction du temps qu'on doit soutirer du corps-machine pour en tirer le maximum de forces, le maximum de temps ; la discipline est un « principe d'une utilisation toujours croissante du temps<sup>62</sup>», mouvement de formalisation des comportements par lequel plus on augmente les subdivisions à l'intérieur même d'une opération, plus on en accélère le rendement. Le temps disciplinaire est ainsi une mise en série d'actes dont la succession dans la durée est orientée vers une fin visée ; temps linéaire, il concourt à une « dynamique des évolutions continues<sup>63</sup>». Il est aussi temps évolutif et cumulatif dont la fin est le dépassement de cette même fin, logique de l'accroissement continu, du faire plus en moins de temps, économie de temps sur laquelle on essaiera à nouveau d'économiser, – « comme si le temps, dans son fractionnement même, était inépuisable<sup>64</sup>» –, mouvement du toujours moins de temps dont la fin travestie en éternel moyen est le *toujours-plus, telos* abstrait et formel du mode de production moderne.

---

<sup>60</sup> M.Foucault, *Surveiller et punir*, p.178. Nous soulignons.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.180.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.188-189. « L'historicité 'évolutive', telle qu'elle se constitue alors [XVIII<sup>e</sup> siècle] – et si profondément qu'elle est encore aujourd'hui pour beaucoup une évidence – est liée à un mode de fonctionnement du pouvoir. Tout comme, sans doute, 'l'histoire-remémoration' des chroniques, des généalogies, des exploits, des règnes et des actes avait été longtemps liée à une autre modalité du pouvoir. Avec les nouvelles techniques d'assujettissement, la 'dynamique' des évolutions continues tend à remplacer la 'dynastique' des événements solennels ». Dynamique des évolutions continues qui relie mode de production, pratiques, énonciations, modalités de la connaissance : l'Histoire et la Production partagent ainsi une même logique, immanente au régime de productivité qu'ils supportent et qui les supporte. Nous reviendrons sur ce point dans la prochaine partie.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.180.

Ce processus de « sériation disciplinaire du temps » doit par contre être constant et ne souffre aucune baisse de rendement ; coextensif à son existence, des mécanismes de contrôle constant s'assureront de sa régularité ; pour faire fonctionner sans relâche les corps dressés, il s'agit de faire de l'individu le principe même de son propre assujettissement. Le temps disciplinaire, avec ses subdivisions bien précises, permet une intervention ponctuelle – micropénalité –, sanctions spécifiques visant à assurer une normalité absolue, et rend possible la comparaison des individus (en terme de rentabilité et de soumission à la norme). La surveillance est aussi hiérarchisée, instaurant une visibilité constante à tous les niveaux, c'est-à-dire l'impression pour chaque individu d'être constamment vu, surveillé, jugé. Cette surveillance hiérarchisée alliée avec les sanctions normalisatrices forme d'après Foucault la procédure clé de la technologie disciplinaire : l'examen comme vérification permanente de la parfaite adéquation de l'individu à la norme. Avec toutes ces procédures disciplinaires, le rapport de visibilité s'inverse ; si, avant, le pouvoir royal s'affichait avec faste devant un foule laissée dans l'ombre, dans le nouveau régime de productivité auquel participe la technologie disciplinaire, c'est maintenant les autorités qui cherchent à se rendre invisibles, imposant en retour aux individus une plus grande visibilité. Une fois ce rapport de visibilité inversé, les procédures disciplinaires peuvent dès lors s'organiser comme « un pouvoir multiple, automatique et anonyme <sup>65</sup>».

### 1.3- *Discipline, labeur et temps « serré » de la chronométrie*

Placé sous le regard invisible d'un pouvoir normalisateur et coercitif, l'individu tend à intérioriser le schème disciplinaire et à s'auto-discipliner ; c'est le *Panopticon* <sup>66</sup>,

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.208.

<sup>66</sup> « Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout sans être jamais vu » (p.235). Créé par Bentham au XVIII<sup>e</sup> siècle, le Panopticon a été appliqué comme principe d'organisation spatiale dans de nombreuses prisons. Pour Foucault, le Panoptique n'est pas un idéal-type à la Weber, mais plutôt un des « 'programmes explicites' (...) qui ont fonctionné comme des programmes d'action et de réforme réels ». H.Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, p.193.

dispositif architectural qui permet de voir sans être vu, artefact matériel d'un nouveau régime de productivité qui intègre les corps dans l'appareil de production moderne. Une fois l'éthique disciplinaire intériorisée par l'individu, à la fois sujet et objet de son propre contrôle, l'éthique du labeur est consacrée par une pratique constante et régulière, cadence réglée par le rythme sans surprise du temps chronométré. Car un changement fondamental amené par l'apparition et l'application des procédures disciplinaires à tous les niveaux du social est la disparition progressive des zones d'ombres, c'est-à-dire des pratiques organisées globalement par rapport à un *temps dilaté* ; dans l'organisation minutieuse des pratiques par la technologie disciplinaire, pas un instant, pas un acte n'échappe au contrôle de la norme, pratiques disséquées dont chaque composante est reliée à une unité précise de temps, unité appartenant au *temps serré* de la chronométrie. Si, pour le moderne, le temps de la connaissance et du savoir est scandé par la formalisation des périodes et des époques, le temps quotidien est lui aussi le résultat d'un procès de formalisation, plus serré par contre, divisant le temps en unités infinitésimales s'enchaînant régulièrement dans la constance de leur irréversibilité. La chronométrie, comme science de la mesure du temps, soumet l'appréciation de la durée à la standardisation des calculs du Bureau international des poids et mesures <sup>67</sup>. C'est l'universalisation du temps serré, divisé, subdivisé, chronométré – mesuré –, dont la course folle est constamment sous nos yeux, visualisation d'un capital d'heures, minutes, secondes... qui hante le moderne incapable de l'utiliser entièrement tellement la formalisation du temps est fine et lui coule entre les doigts.

Formalisation répondant à une formalisation, le travail comme abstraction et comme valeur se fond avec la temporalité chronométrique comme capital utilisable, fuyant et non-récupérable dans son irréversibilité et son écoulement constant. Même si des espaces réguliers de non-utilisation du temps sont introduits – *loisirs* –, jamais le temps ne cesse de s'écouler : le temps du moderne ne peut être qu'un *temps qui passe* (aussi, première partie, II § 1, p.46). Si nous mettons l'accent sur la *formalisation*, c'est que : 1- elle nous permet de saisir l'appréhension moderne de la durée, et 2- nous pensons qu'en

---

<sup>67</sup> 20 mai 1875 : date de la signature de la convention du Mètre où le Bureau international des poids et mesures est chargé d'assurer la normalisation du temps universel. Cf. K.Pomian, *op.cit.*, p.272.

un sens elle est la clé permettant de comprendre à quoi, via le travail, est subordonnée l'utilisation du temps pour le moderne. Comme nous l'avons vu plus haut, le travail est énoncé comme un moyen pour satisfaire des besoins infinis, tout comme l'éthique du labeur en fait une fin en soi ; tous ces régimes d'énonciations viennent finalement soutenir une pragmatique économique pour laquelle la *production est une fin en soi*. Ainsi, le temps – utilisé : *travail* – serait en définitive subordonné à un fin abstraite et formelle, ce *capital* que Marx a défini comme « fétiche automate », « valeur qui se met en valeur d'elle-même, argent engendrant de l'argent <sup>68</sup>».

## § 2. TEMPS-PRODUCTION ET TEMPS-CONNAISSANCE : VALEURS ET RÉGIME DE PRODUCTIVITÉ

« Au profit de *quoi* une efficacité est recherchée ? <sup>69</sup> ». On peut répondre : aux exigences découlant d'une logique abstraite qui ne valorise ultimement qu'un accroissement sans fin, raisonnement économique purement mathématique dont le but n'est que l'expansion exponentielle de ce capital – *fétiche automate* – auquel sont subordonnées toutes considérations économiques et 'non-économiques'. Ce raisonnement abstrait, dont les effets ne sont pas moins concrets, comme logique des 'évolutions continues', partage certaines notions avec le schème historiographique tel que dégagé dans la première partie ; linéarité, irréversibilité, coupure, seuil, changement qualitatif, nouveauté sont aussi le propre de la rhétorique de la *production* où il s'agit de rompre continuellement avec le stade antérieur, maximisation continue du rendement productif.

S'il s'agit en définitive d'une production toujours accrue, la nécessité d'un changement perpétuel se retrouve à tous les niveaux du mode de production comme le

---

<sup>68</sup> K.Marx, *Le Capital*, Livre 3, Tome II, p.56.

<sup>69</sup> Nous reprenons la question posée par Godelier (*Au profit de qui une efficacité est recherchée ?*) en la modifiant légèrement, remplaçant *qui* par *quoi* ; bien que nous approuvons en un sens la pertinence de cette question, nous mettons l'accent sur le *quoi* pour comprendre une logique discursive et pragmatique sans tenir compte d'une quelconque intentionnalité (le *qui* – question que pose l'auteur dans un cadre marxiste lui permettant de démasquer l'*idéologie*). Cf. M.Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, p.16. Sur le *quoi* plutôt que sur le *qui*, on se référera aux textes de M.Heidegger sur la technique moderne où l'homme est décrit non pas comme le sujet, mais comme le « fonctionnaire » de la technique. Cf. « La question de la technique » in *Essais et conférences*.

remarque Althusser dans sa préface au *Capital* : « le mode de reproduction capitaliste se caractérise par une ‘révolution ininterrompue dans les moyens de production’ <sup>70</sup> ». Ainsi, la logique des révolutions permanentes que nous avons examinée au niveau de la connaissance, épopée des coupures épistémologiques, se retrouve dans le champ de ‘l’économique’. Selon l’éthique du labeur, l’individu doit constamment se surpasser dans son ardeur au travail tandis que les techniques disciplinaires minimisent inlassablement le temps de production tout comme le font les ‘révolutions ininterrompues dans les moyens de production’, dues en grande partie aux innovations technologiques, et ce pour dépasser des stades toujours plus grands de production. On pourrait aussi penser à l’invention incessante de nouveaux produits toujours indispensables, aux changements continuels de l’apparence d’anciens produits dès lors désuets – *production industrielle des différences* <sup>71</sup> –, bref aux stimulations constantes d’un système de publicité-consommation dont l’action anti-coagulante a pour but d’empêcher une stabilisation de la demande. À la production toujours croissante de biens est coextensif le discours du *périmé* : ce qui est *doit* disparaître et être remplacé (on peut aussi penser aux « savoirs périmés » (Peñafiel)). Les pratiques économiques, la production tout comme la consommation, sont donc soumises à la « norme du renouvellement accéléré » (Baudrillard), logique discursive dont l’ultime valeur est un but constamment repoussé, fuite en avant d’un système de production guidé par un formalisme mathématique dont la mouvance mécanique tend vers l’accroissement exponentiel.

### 1.1- Logique formelle de l’accroissement exponentiel

À la source de cet accroissement perpétuel se trouve le principe de raison qui, censé donner à l’homme les moyens de dominer la nature, se retourne contre lui et en fait

<sup>70</sup> Tome I, p. 15. L’énoncé sous crochet à l’intérieur de cette citation est de Marx.

<sup>71</sup> J. Baudrillard, *op.cit.*, p. 125 sq. D’après l’auteur, suite aux dressages qu’ont subis les individus pour intégrer le système de *production*, dont l’apothéose se situe au XIX<sup>e</sup> siècle, le XX<sup>e</sup> poursuivra ce processus de rationalisation avec le dressage à la *consommation* ; ainsi, à l’éthique du labeur et de la discipline viendra s’agglutiner une éthique de la consommation : « Économiser est anti-américain » dira Whyte dans cet esprit (p. 117).

un objet mesurable, comptabilisable, gérable et utilisable pour une fin subordonnée au principe même de sa libération<sup>72</sup> ; la raison, comme mécanique fin-moyen, se transmue ainsi en *raison instrumentale*, logique exclusive dont les seuls mots d'ordre sont *canaliser*, *contrôler*, *accroître*. La Raison, principe porteur d'espoir d'émancipation pour l'homme, ne devient, comme rationalité téléologique, que simple entendement calculateur subordonné à son propre accroissement. La rationalité fin-moyen ne se reproduit qu'en transformant sans cesse ses fins atteintes en moyens pour de nouvelles fins : la production n'est plus que *moyens de moyens*, finalité absurde d'un accroissement autonome et souverain ne valorisant que sa propre expansion – absurde, car décharnée de sens, simple raisonnement logique, raison instrumentale<sup>73</sup>. Comme nous l'avons vu dans la première partie (II, §3), cette formalisation a pourtant des prétentions au vrai ; ainsi, le discours politico-économique actuel exhorte les collectifs à la sujétion à ses théories économiques abstraites et formelles censées être la description scientifique du réel, obéissance nécessaire à l'objectivité et aux règles du devenir (vouloir) *naturel*. « Cette théorie tutélaire est une pure fiction mathématique, fondée, dès l'origine, sur une formidable abstraction : celle qui, au nom d'une conception aussi étroite et aussi stricte que la rationalité identifiée à la rationalité individuelle, consiste à mettre en parenthèse les conditions économiques et sociales des dispositions rationnelles et des structures économiques et sociales qui sont la condition de leur exercice<sup>74</sup> ». Excluant de ses conceptualisations toutes les conditions sociales – 'non-économiques' – qui lui donnent lieu et qu'il reproduit en retour, le formalisme mathématique à la base du mode de production moderne instrumentalise tous les champs d'actions qui lui sont soumis et les subordonne à son unique fin, une production sans fin. Cette logique de l'exclusion, tout en se décrivant comme pure nécessité logique, est générée et génère les alliages constituant le *régime de productivité* moderne : c'est ainsi que le travail comme fin en soi et la production pour la production deviennent des *valeurs*,

---

<sup>72</sup> Cf. M.Horkheimer et T.W.Adorno, *La dialectique de la raison*. Aussi, sur la rationalité fin-moyen, J.Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* et H.Arendt, *La crise de la culture*, p.105 sq.

<sup>73</sup> C'est le concept de « volonté de volonté » amené par Heidegger pour exprimer le fait que la volonté régissant la technique moderne n'a d'autre but qu'elle-même. Cf. M.Heidegger, *op.cit.*

<sup>74</sup> P.Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme » in *Le Monde diplomatique*, mars 1998, p.3.

mots d'ordre exposés (présupposés) dans plusieurs régimes d'énonciations et modulateurs de pratiques.

### 1.2- Imbrication de « l'historique » et de « l'économique » : valeurs du temps

La valeur moderne du *temps* ne devient intelligible selon nous qu'à partir de la compréhension d'un ensemble de valeurs qui sont le propre du régime de productivité moderne ; constant devenir, ce régime de productivité est ce qui est produit par et ce qui reproduit la tension perpétuelle entre énonciations et pratiques. De cette tension perpétuelle entre le dire et le faire, il émane de chaque régime de productivité un ensemble de valeurs qui ne sont pas pures fictions arbitraires, mais modulations de *pratiques* et de *discours*. Avant de commencer ce travail, nous pensions accéder aux pratiques et aux énonciations modernes du temps selon une dichotomie assez simple : dans la première partie il serait question de *discours*, le temps étant analysé par rapport aux problèmes de l'*identité* (être moderne) et du *savoir*, tandis que dans la deuxième nous aborderions, via le discours, les pratiques du temps en nous penchant sur l'*économie*. Mais au cours son élaboration, nous nous sommes aperçu que cette dichotomie n'avait pas vraiment lieu d'être. Nous avons vu, dans un premier temps, comment la logique historiosophique établissait le partage entre le vrai et le faux selon une différenciation temporelle entre le passé et le présent – énonciation de la *coupure* –, logique propre à certains discours comme l'épistémologie, l'histoire, l'ethnologie..., mais aussi à certains programmes d'*action* politique (communisme, néolibéralisme...): en second lieu, l'analyse du discours de 'l'économique' et de son éthique du temps entreprise ultérieurement a conforté la position médiane ou hybride dans laquelle discours et pratiques sont en interaction mutuelle. Pour reprendre la métaphore saussurienne expliquant à la fois la différence et l'implication réciproque du signifiant et du signifié, disons que *régime d'énonciations* et *agencement de pratiques* sont pour nous le recto et le verso d'un même feuille, mais feuille qui est en perpétuelle devenir, devenir-répétition (reproduction de pratiques et d'énoncés) et devenir-déplacement (dans le sens où la dynamique sociale se *transforme*) : *régime de productivité*.

Valeurs du régime de productivité moderne, le *temps de la connaissance* et le *temps de la production* façonnent les pratiques et les énonciations du temps de nos sociétés contemporaines. Bien que la connaissance et la production soient deux domaines socialement distincts, dont le devenir est parallèle, il y a certains points de convergence dans la logique de leurs énonciations et pratiques temporelles. Nous insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas de détermination, d'un côté comme de l'autre, mais d'une influence réciproque, d'un partage de valeurs.

Lieux communs ou valeurs modernes du temps :

1- *Un temps qui passe, donc temps linéaire, irréversible.* C'est la flèche du temps, une temporalité unidimensionnelle. Le temps progresse, il « avance ».

2- *La progression temporelle tend vers une « fin »* – celle-ci pouvant être fixe ou simplement temporaire –, ce qui fait que le temps se conçoit à l'aide des notions de saut, seuil, coupure, stade..., temporalité *asymétrique* qui pose une différence *qualitative* entre l'avant et l'après, différence positive qui marque une progression (le discours de la déchéance ne fait qu'inverser cette logique : la différence y est négative). Une rationalité téléologique dont le but est constamment repoussé unit donc le *temps de la connaissance*, que nous avons appelé *historiosophie*, progression qui s'arrache constamment des erreurs passées, et le *temps de la production*, mouvement formalisé qui rompt continuellement avec ses anciens objectifs (quotas de production). La reconnaissance (objective) du temps qui passe est donc pour le moderne la cause à la fois de sa claire vision perçant les nuages de l'illusion et de son bien être matériel, « bienfaits » qui sont tout deux soumis à une progression sans fin, linéarisme ponctué de sauts qualitatifs. Ainsi, qu'il s'agisse de la connaissance ou de la production, le mot d'ordre est : obéir à la 'norme du renouvellement accéléré'.

3- *Le temps moderne est indissociable des notions d'objectivité et de naturalité.* Le temps qui passe est la « vraie nature du temps »; découverte du moderne, elle lui permet l'accès à l'universel – l'Objectivité –, seuil non franchi par le traditionnel reclus dans une temporalité cyclique drainant le retour perpétuel de ses croyances. La reconnaissance par le moderne de la vraie nature du temps le guide vers un dépouillement continu des erreurs et

illusions qui masquent l'objectivité, l'ordre des choses ; c'est le temps-connaissance qui vient conforter le temps-production, 'utilisation laborieuse' de la temporalité obéissant aux règles naturelles d'un marché lui aussi réalité en soi. Les modernes ont *su* reconnaître la nature et ses lois ; ainsi, le dévoilement des règles de la réalité économique de ses hardes de contraintes sociales (arbitraires par définition) permet à l'homme moderne d'utiliser le temps selon l'ordre dicté par la nature, c'est-à-dire en soumettant son labeur aux diktats du 'marché libre' dont la libre expansion doit être délivrée de toutes contraintes 'non-économiques'. Nous avons vu que cet accès à « l'objectivité » était le résultat d'un procès de formalisation et de purification confondant « les choses de la logique avec la logique des choses » (Bourdieu) ; ainsi le partage constamment raffiné entre l'objectivité et l'illusion arbitraire énoncé par la logique historiosophique est le résultat de *la modernité comme mouvement de morcellement, d'exclusion et de différenciation*. De ce 'procès de purification' (Latour) résulte une mise en forme opérationnelle du réel, « provocation du réel » (Heidegger) qui se donne pourtant pour « compréhension » du réel.

4- *L'énonciation d'une compréhension toujours plus affinée du réel comporte en elle la nécessité de s'y conformer*. La vérité est *nécessité* : pour le moderne, le dévoilement de l'objectivité du réel est source de légitimité incontestable ; une fois le vrai découvert, il s'agit de le faire accepter par tous (ou l'imposer), l'objectivité n'étant pas discutable. Cette *politique de la vérité* n'est pas séparable d'une *politique du temps* ; il faut suivre la marche de l'histoire, il faut « être de son temps », accepter des vérités qui n'arrêtent pas de se succéder, passant du statut de *ce qui doit être* à *illusions passées*. Comme nous l'avons vu, le « vrai » moderne est indissociable du temps qui passe, le vrai s'affichant constamment comme la nouvelle évidence, la nouvelle nécessité vouant les vérités *passées* à disparaître. Logique exclusive, cette politique du temps trace incessamment la frontière entre le nouveau et l'ancien – l'arbitraire, l'erreur, l'illusion, le mélange, la confusion... – qui dès lors est stigmatisé comme ce qui doit disparaître pour laisser place à la souveraineté allant de soi de la nouvelle norme. Comme le dit Latour : « 'Moderne' est donc asymétrique par

deux fois : il désigne une brisure dans le passage régulier du temps ; il désigne un combat dans lequel il y a des vainqueurs et des vaincus <sup>75</sup>».

Rejetant les traditions, les coutumes et le vouloir divin comme principes légitimant ses pratiques, le moderne promeut le principe de raison en voie privilégiée menant au précepte de légitimation suprême : la NATURE. La vérité est objective et nécessaire, qualités fondamentales du *naturel* qui s'énonce sous diverses formes chez le moderne, des sciences pures au sciences sociales, des élucubrations les plus abstraites aux évidences les plus banales de l'empirie, des raisonnements logiques à l'évidence du « gros bon sens ». Cette mise en discours légitimée par l'ordre des choses sert à convaincre et est *inséparable d'une logique temporelle*. La vérité se bâtit par rapport à une erreur « passée » sur l'essence du naturel, logique historiographique dont la progression continue tend vers une saisie toujours plus grande du noyau dur et véridique du réel. Associée à un discours fort qui affirme au présent un système véridique prouvé et raisonné dont la correspondance avec le réel est parfaite comme dans les grandes théories du XIX<sup>e</sup> siècle, cette logique temporelle peut aussi tourner à vide et devenir un leitmotiv creux, comme en politique aujourd'hui où même les plus « conservateurs » n'ont plus que le mot *changement* à la bouche, exhortation à rompre avec un ordre passé pour la simple raison qu'il faut du changement (ou suivre le « bon sens », version faible du principe de légitimité naturel). C'est alors la rhétorique du changement pour le changement qui vient se rajouter à celle du travail pour le travail et de la production comme fin en soi : logique purement instrumentale, mais justifiée en dernier recours comme norme fondamentale car basée sur des *principes naturels*. Ainsi le *temps-connaissance*, la valeur évolutive du vrai, et le *temps-production*, utilisation laborieuse de la durée, comme valeurs, éthiques, sens et pratiques modernes du TEMPS s'assurent une légitimité en s'énonçant et en se pratiquant selon l'ordre (présupposé et argumenté) des choses.

5- En dernier lieu, il ne faut pas oublier que « la modernité » telle qu'appréhendée et décrite tout au long de ce travail n'est point *une*, principe réifié, cohérence unitaire ou totalité homogène. Le discours qui en parle – selon une rhétorique *critique* –, comme celui

---

<sup>75</sup> B.Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p.20.

qui se déploie présentement dans ce mémoire, tout en se voulant autre, fait partie de chaînes d'énonciations s'inscrivant aussi dans cette même modernité. Car pour saisir et critiquer une réalité qui nous est propre en tant que moderne, pour souligner ses présupposés et ses lieux communs, il nous a fallu nous positionner à l'intersection d'autres chaînes de langage. Ce travail se retrouve au « lieu commun » où se rejoignent certains régimes d'énonciations, « discours critiques » propres à quelques auteurs qui n'en sont pourtant pas les maîtres souverains, mais plutôt autant de centres de redéploiement (ou de modulation), artisans démêlant patiemment l'enchevêtrement des énoncés reçus pour les redistribuer et créer d'autres discours, « autres » en un sens, mais jamais totalement dépris du tissu discursif qui leur a donné lieu. Ainsi, notre discours, redevable aux redistributeurs modaux Latour, Sahlins, Godelier, Foucault, Deleuze, Nietzsche, Bourdieu, Marx..., s'inscrit dans une tradition (régime de présupposés) qui le porte, système de reproduction du sens relié à un régime de productivité particulier et contingent qui, dans le cas nous occupe ici, est qualifié de « moderne ». « Moderne », la mouvance critique qui nous a guidé lors de ce travail reste solidaire d'une pratique *épistémologique* ; nous entendons par là une pratique de désobstruction des évidences, l'usage d'un outil qui peut nous rendre apte à mieux saisir un *langage* et des *pratiques* qui, sans cet exercice, nous saisissent à notre insu. Il s'agit alors d'appréhender la complexité, l'enchevêtrement, l'hybridité et l'extension de toute chose, et non pas, une fois de plus, affirmer une coupure instaurant une nouvelle période, critique de l'esprit *moderne* qui prétend par le fait même en être *post*-...

Quant à la « durée », dont nous avons cherché à décrire les *modes de rangement modernes*, elle reste pour nous un des référents les plus énigmatique, expérience commune à tout un chacun dans l'évidence de sa banalité coextensive à l'opacité impénétrable de sa compréhension : « Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me pose la question, je sais : si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus » (saint Augustin, *Confessions*, livre XI).

## CONCLUSION

Tout au long de ce travail, nous avons voulu montrer l'importance fondamentale de la valeur temps dans la dynamique sociale moderne ; pour ce faire, nous avons analysé différents discours, rapproché des chaînes d'énonciations qu'on n'associe peut être pas habituellement. Nous avons adopté un style évocateur : nous avons ainsi voulu nous soustraire à une démonstration dogmatique. Pour éviter les erreurs d'une démonstration linéaire qui ne s'appuie que sur la garantie d'un déploiement « rationnel » tout en reconduisant des présupposés, nous avons choisi un style plus éclaté qui, selon nous, est plus apte à saisir une réalité sociale qui est elle aussi éclatée. Car l'objet de notre analyse n'était pas un étude linéaire des concepts et des raisonnements propres aux sciences sociales. Nous avons voulu faire une description *anthropologique* de certaines valeurs du temps des mondes contemporains. Ainsi, l'analyse des diverses rhétorique propres aux sciences sociales (et à d'autres régimes d'énonciations) nous a permis d'appréhender les valeurs des sociétés qui leur ont donné lieu. Du savoir et des mots d'ordre (l'éthique) à la réalité sociale qui les a produits, nous avons choisi un parcours qui cherche à s'émanciper des démonstrations unidimensionnelles propres au dogmatisme logique. Nous avons défini cette réalité sociale sous le vocable de *modernité* : nous avons voulu en faire un objet anthropologique.

Nous sommes partis d'une évidence : nos sociétés se représentent leurs différences par une notion, la modernité, qui les sépare des *autres*, les traditionnels. Cette notion, la modernité, est bâtie sur une échelle temporelle : pour schématiser, il y a l'*avant* et l'*après*. Nous avons donc voulu comprendre la logique de ce seuil : disons qu'*un* seuil, celui entre modernité et tradition, a inauguré pour le premier une fuite en avant ponctuée inlassablement d'une multitude de seuils. La logique qui reproduit constamment l'énonciation de ces seuils, nous l'avons appelée le « discours de l'historique ». À propos de cette mise en discours d'une échelle temporelle, nous nous sommes intéressés au *pourquoi* de l'énonciation du seuil ; nous avons alors remarqué que la différence qu'elle exprimait se situait au niveau de la connaissance. C'est ce que nous avons désigné comme

le *temps-connaissance* : l'après se distingue de l'avant par une confusion qu'il ne fait *plus*, par une appréhension plus juste de l'ordre des choses (nous avons vu que ce raisonnement n'était pas seulement académique, mais pouvait être politique comme nous l'avons entrevu dans la structure du manifeste). *Le temps-connaissance, c'est la valeur évolutive du vrai.*

En second lieu, nous sommes partis du constat que, dans nos sociétés, il fallait « utiliser » le temps. Par le biais du « discours de l'économique » qui, pour nous, signifiait énoncés économiques (sur l'utilité, les besoins...), temps chronométré, travail, éthique du labeur et éthique disciplinaire, nous avons voulu saisir ce qu'était la praxis du temps quotidien pour le moderne. Selon le schème que nous avons tenté de dégager, le *temps de la production*, comme valeur d'échange, impératif moral du labeur et planification de la praxis collective actualisée dans le comportement de chaque individu, est une donnée essentielle pour comprendre le « procès de reproduction matérielle de la société » (Sahlins). Le *temps-production*, temporalité dont la bonne gestion et l'organisation minutieuse sont des structures normatives essentielles à la reproduction et à la croissance du mode de production moderne, ne se représente pas pourtant comme tel dans sa propre mise en discours. Car le « vrai » amené avec le temps (*temps-connaissance*) se retrouve aussi dans le champ de « l'économique » : le moderne doit gérer un temps objectif (le temps linéaire – *qu'il a découvert*) selon l'ordre d'une économie *naturelle*, à laquelle, donc, il doit se soumettre. Finalement nous avons vu que, tout comme le discours de « l'historique », « l'économique » se reproduisait selon la logique et la norme du 'renouvellement continu'.

Via le discours de « l'historique » et le discours de « l'économique », nous avons donc tenté de brosser un tableau des valeurs du temps propres à la modernité. Tableau qui, bien sûr, est loin d'être exhaustif, mais qui n'est pas non plus limité à un seul domaine bien précis. Pour en dire plus, nous avons préféré suggérer la *dispersion répétitive* que pouvaient prendre les valeurs du temps pour le moderne, valeurs qui sont essentielles, pour ne pas dire constitutives, à la reproduction des énoncés et au renouvellement des savoirs (la valeur évolutive du vrai), à la polémique académique et politique (le nouveau qui stigmatise l'ancien), à la praxis quotidienne (la bonne gestion du temps : l'éthique du labeur,

l'éthique disciplinaire). Notre analyse se voulait extensive ; il s'agissait d'appréhender une partie de l'amplitude que pouvaient avoir les valeurs du temps pour les modernes en tant que modulatrices de pratiques et de discours. Le procédé d'association assez éclaté qui nous a guidé tout au long de ce mémoire comme principe méthodologique propre à susciter l'évocation se basait aussi sur une conviction théorique. Une étude bien précise à l'intérieur d'un domaine spécialisé (par exemple, le temps et le structuralisme, les symboles du temps en littérature...) ne fait que reconduire les catégories constitutives de notre réalité contemporaine : un travail anthropologique se doit d'aller au-delà de toutes ces catégories pour comprendre leur imbrication mutuelle. C'est de Latour que nous prenons cet état d'esprit ; tout objet, toute catégorie se présente comme unité stable et bien définie, mais n'est en fait qu'*hybride* dont les multiples causes ayant donné lieu à son existence sont subsumées par un principe unitaire et purifié. Selon nous, ce principe d'hybridité offre d'immenses possibilités à une anthropologie des mondes contemporains qui, une fois qu'elle a déclaré la mort de l'exotisme, doit appréhender la réalité d'aujourd'hui.

« La tâche de l'anthropologie du monde moderne consiste à décrire de la même manière comment s'organisent toutes les branches de notre gouvernement, y compris celle de la nature et des sciences exactes, et d'expliquer comment et pourquoi ces branches se séparent, ainsi que les multiples arrangements qui les rassemblent <sup>76</sup>». Selon Latour, le même ethnologue qui, chez l'autre, étudie l'imbrication et le mélange du politique, du religieux, de l'économique, du naturel..., quand il décide de porter son regard sur sa propre société, en vient souvent à ne s'occuper que d'aspects marginaux. Pourtant, nos sociétés aussi sont d'immenses collectifs hybrides où s'entremêlent les réseaux les plus divers ; l'anthropologue des mondes contemporains doit donc essayer de saisir cet enchevêtrement, tout comme il le fait chez l'autre. Le fait d'appliquer une méthode particulière, le *terrain*, à un domaine bien précis du monde d'aujourd'hui ne suffit pas selon nous à faire un travail *anthropologique* ; car l'anthropologie n'est pas que méthode, elle est essentiellement une manière particulière d'aborder les choses, tournure d'esprit qui

---

<sup>76</sup> B.Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p.25.

se retrouve dans la plupart des monographies traitant de l'autre : « Pour les collectifs étrangers, c'est la tâche de l'anthropologie que de parler à la fois de tout les quadrants <sup>77</sup> ». Sur le terrain de la modernité, bien des disciplines se sont déjà depuis longtemps installées ; histoire, économie, sociologie, critique littéraire..., avec chacune un domaine et un objet d'étude bien définis. Dernière arrivée, bien que chez l'autre elle n'ait jamais cessé de parler de la modernité (comme nous l'avons vu en analysant les présupposés dans sa littérature traitant de l'altérité), l'anthropologie, avec son 'regard éloigné' habitué à voir l'hybridité, est peut être la mieux placée pour saisir les mondes contemporains comme imbrication multiple, prenant pour objet d'étude le mélange de politique, de savoirs, de discours et de pratiques, le *systeme de valeurs* produit et reproduisant la réalité contemporaine.

C'est pourquoi nous considérons que notre travail n'est ni strictement théorique, ni épistémologique au sens courant du terme : au contraire, il prend pour objets sociaux les diverses rhétoriques et les différents textes analysés ; il y cherche les valeurs et les présupposés, prenant par exemple l'épistémologie comme discours particulier signifiant et partageant certains lieux communs avec d'autres modes discursifs, lieux communs permettant une certaine intelligibilité sur le sens même de la modernité. Notre analyse s'est basée sur une épistémologie extensive, non pas bornée à évaluer la valeur du texte selon le barème du principe de non-contradiction, mais dégagant les valeurs exposée à sa surface en les reliant à d'autres chaînes d'énonciations semblables. Nous avons donc effectué un terrain, en collectant diverses séries d'énonciations et en cherchant à démêler leurs réseaux, leurs connections réciproques ; l'épistémologie devient alors anthropologique, cherchant 'à lire au-delà des raisonnements logiques', tout comme une anthropologie de la littérature cherche « à lire au-delà des intrigues des romans <sup>78</sup> ». Au-delà des constructions argumentatives contingentes, nous avons cherché à dégager des régimes d'énonciations et

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>78</sup> « Avec les spécialistes de la sociocritique, les anthropologues sont d'accord pour lire au-delà des intrigues des romans un certain imaginaire social ou des enjeux collectifs importants et pour situer l'écrivain sur l'horizon d'un groupe social, d'une culture, d'une histoire avec lesquelles il entretient des relations ambivalentes, de complexité et de distanciation ». G.Bibeau, « Une identité en fragment » in *Les frontières de l'identité*, p.313.

des agencements de pratiques, chaînes de langage reliées à des schèmes d'organisation pragmatique, tension entre discours et pratiques produite et reproduisant en retour ce que nous avons nommé *régime de productivité*.

Par le biais d'une abstraction et d'une formalisation (car le concept de régime de productivité est un modèle abstrait), et en ce sens nous restons fondamentalement moderne, nous avons donc essayé de relier les points de fuite que sont les énonciations et les pratiques modernes du temps, nous avons cherché à comprendre la logique de reproduction et de création qu'ils généraient. Nous sommes partis du fait que le social n'est pas une entité stable, mais un *procès dynamique*, dont l'image de stabilité projetée dans le regard de l'observateur n'est peut-être due qu'à la grande part de répétition qui lui donne lieu. Cette répétition, nous l'avons traquée dans le champ de la problématique du *temps*, non pas comme essence ou comme référent (la durée) à saisir dans toute sa pureté, mais comme mode de classement et comme valeur ; nous avons vu son importance dans la première partie à travers le *temps-connaissance*, valeur identitaire du moderne, principe de création des savoirs, programme d'action, logique *historiosophique* commune à plusieurs rhétoriques contingentes, tandis que dans la seconde partie de notre mémoire nous nous sommes penchés sur le *temps-production*, valeur d'échange fondamentale du mode de production moderne, transsubstantiation du temps en argent, éthique du labeur et éthique disciplinaire dictant la bonne utilisation du temps.

La modernité est ainsi la civilisation du Temps dont la mise en pratiques et en discours – formalisation qui, en soi, n'a rien de temporel – est un des fondements essentiel à son régime de productivité. Ailleurs, chez d'autres collectifs, la durée n'a pas nécessairement toute cette importance, la norme du renouvellement continu étant la condition du moderne, assise de son identité dictant sa marche constante vers la connaissance et son assujettissement quotidien à la chronométrie de la cadence Industrielle, là où Chronos dévore ses propres créateurs dans la réification de leur concept abstrait de travail.

De maîtres du temps concessionnaires de l'objectivité *naturelle*, du haut de leur savoir historique et de leur production chronométrée sans relâche, les modernes deviennent

les fonctionnaires de formalisations qu'ils ont eux-mêmes créées. Pire, cette formalisation du temps devient l'Universel, soumettant l'humanité entière aux figures modernes de l'Idole-Temps étendant inlassablement ses réseaux par les voies (voix) du marché et de l'horloge jusqu'à l'autre qui, une fois atteint dans son « exotisme », ne devient alors qu'un moderne de *plus* sacrifié à l'autel de la Production.

## ANNEXES

no 1. SUR LE CONCEPT DE *RÉGIME DE PRODUCTIVITÉ*

Ce concept, nous l'avons installé au lieu, où, controversé, mort et déconstruit pour les uns, toujours utilisable pour les autres (souvent faute de mieux), gît ou survit le concept de *culture*. Terme galvaudé par le sens commun et le sens académique « la notion est si protéiforme qu'on peut se demander (et certains se demandent) s'il est possible de définir une discipline à partir d'un objet aussi mal saisissable <sup>79</sup>».

Pour couper court à toute ambiguïté, nous avons préféré poser le concept de *régime de productivité*, impliquant : 1- le *mouvement*, c'est-à-dire non pas une totalité stable et cohérente (principe rigide de *détermination* globale), mais un système fluide d'organisation, prévisible en un sens car carburant à la répétition, fluide par contre car générant des déplacements, des réagencements, des réappropriations impliquant à leur tour : 2- une réflexion sur le « tournant linguistique », en sciences sociales tout comme en philosophie, comme balise théorique et méthodologique empêchant d'appliquer un quelconque principe d'explication « externe » à son objet d'étude, *la culture, la société, la nature, l'idéologie...*, instances extérieures bâtissant en périphrases la vérité (déjà toute faite, car incluse dans le principe explicateur) sur une réalité muette. L'objet d'étude doit être saisi *dans* le langage, principe d'explication « interne » ; l'analyse des régimes d'énonciations cherche ainsi les réseaux de reproduction et de déplacement des énoncés à l'intérieur même de ces régimes, ou plutôt à leur *surface*. Mais à un autre niveau, ce « tournant linguistique » amène d'autres problèmes, dont le plus important est selon nous celui de « l'illusion d'un langage autonome ». En effet, à proclamer trop vite que tout n'est qu'effets de sens, plusieurs auteurs en viennent à oublier que l'étude particulière et purifiée d'un langage autonome n'était au début qu'un principe méthodologique à valeur

---

<sup>79</sup> J.-P. Warnier, *Douze leçons d'ethnologie*, p.45. Aussi, cf. U.Hannerz, « When culture is everywhere. Reflections on a favorite concept » in *Ethnos*, v.58.

heuristique nécessaire à Saussure pour instaurer le fondement de la linguistique comme discipline scientifique.

De distinction heuristique, le modèle linguistique du langage s'est répandu par la suite dans tout les champs des savoirs ; ainsi les *Mythologiques* de Lévi-Strauss où les mythes se reproduisent souverainement selon des mécanismes internes sans que l'on voit leurs rapports avec les conditions sociales qui leurs sont reliés <sup>80</sup>, ou *L'archéologie du savoir* de Foucault dans laquelle discours et organisation épistémique se reproduisent en vase clos tout en ayant préséance sur les agencements de pratiques absents de l'étude <sup>81</sup>. Foucault, par contre, redéveloppera ses positions dans *Surveiller et punir* pour y analyser le rapport entre discours et pratiques dans sa description des technologies disciplinaires (voir deuxième partie, II-§1,1.2). Le discours perd alors son autonomie et se pense dans l'imbrication complexe qui le lie aux pratiques. C'est aussi ce qu'un courant de la philosophie du langage analytique anglo-saxonne (Austin, Searle) appelle la *pragmatique* ; il s'agit de concevoir le langage dans toute son extension, de l'énonciation comme pratique située à l'enchaînement de ses effets débordant l'action immanente du dire. Située entre une position soumettant l'homme aux volontés souveraines d'un langage autonome d'une part, et à un conditionnement déterminé par la répétitions de pratiques acquises se projetant toujours de l'avant de l'autre, nous avons privilégié une position médiane, telle la « pragmatique généralisée » de Deleuze et Guattari, pour laquelle la réalité sociale est à la fois le *résultat* de la tension constante entres régimes d'énonciations et agencements de pratiques et *ce qui les reconduit*.

---

<sup>80</sup> « La langue est un objet abstrait où seules comptent les relations entre les termes » (p.23) ; c'est ce que J-C.Coquet nomme le « principe d'immanence » fondateur de la linguistique comme objet d'étude scientifique : de principe formel, ce principe est devenu la « réalité » du langage, comme si celui-ci survolait le réel tout en restant dans l'auto-référentialité de son devenir immanent (comme dans le cas des mythes lévi-straussiens) : il y aurait dès lors incommensurabilité entre langage et réalité (entre le « linguistique » et l' « extra-linguistique », la représentation et le réel). Cf. « Réalité et principe d'immanence » in *Langages*, no 103.

<sup>81</sup> « C'est '*L'archéologie du savoir*' qui tirera les conclusions méthodologiques, et fera la théorie généralisée des deux éléments de stratification : l'énonçable et le visible, les formations discursives et les formations non-discursives, les formes d'expression et les formes de contenu. Ce livre pourtant semble donner un primat radical à l'énoncé ». G.Deleuze, *Foucault*, p.57.

3- Nous privilégions alors le concept d'*hybridité* de Latour, Deleuze et Guattari (voir pp.63-65 et 83-85) : *alliage, imbrication, tension, mélange, enchevêtrement de réseaux* sont ainsi des notions clés pour concevoir la réalité dans toute son extension, état d'esprit que nous retrouvons dans les monographies ethnologiques traitant des collectifs « exotiques », notions que nous plaçons au cœur même du concept de régime de productivité, celui-ci étant l'*imbrication* des discours et des pratiques, la *tension productrice* du dire et du faire, l'*hybridité* de la fiction et de l'action. Si le dit est appréhensible dans son énonciation et le faire dans le déploiement de ses actions (via le discours), si le résultat concret de cette tension dire-faire se concrétise matériellement en production d'objets, en dispositifs architecturaux, en dispositions spatiales de collectifs humains-objets-natures, en réseaux d'échanges et de communications (échanges matériels et énonciatifs), si tout ces arrangements spatiaux et virtuels engendrent à leur tour leur répétition ainsi que de nouveaux ou de semi-nouveaux arrangements, *le concept de régime de productivité est un modèle abstrait cherchant à saisir l'imbrication dynamique qui assure la (re-) production de tout ce réel*. Car si nous pouvons saisir les régimes d'énonciations et les agencements de pratiques, si nous pouvons constater le résultat de leur tension dans la réalité spatiale et empirique, le concept qui cherche à rassembler tous ces points de fuites est une abstraction qui, pourtant, n'est pas pure illusion. Tout comme chaque ethnologue, et probablement même les plus post-modernes déconstructivistes, ne peuvent nier le fait culturel (ou les faits culturels), ou au moins sentir quelque chose qu'il est par ailleurs très difficile de conceptualiser (d'où l'évidence et l'ambiguïté du concept de culture), il s'agit ici de bâtir une abstraction qui répond d'une réalité tout en étant sa formalisation. Tout comme la *culture*, donc, le concept de *régime de productivité* est en un sens ce que Deleuze et Guattari ont conceptualisé comme une *machine abstraite* : « Ainsi définie par son diagrammatisme une machine abstraite n'est pas une infrastructure en dernière instance, pas plus qu'elle est une Idée transcendante en suprême instance. Elle a plutôt un rôle pilote. C'est qu'une machine abstraite ne fonctionne pas pour représenter, même quelque chose de réel, mais construit un réel à venir, un nouveau type de réalité. Elle n'est pas donc hors l'histoire, mais toujours 'avant' l'histoire, à chaque moment où elle

constitue des points de création ou de potentialité. Tout fuit, tout crée, mais jamais tout seul au contraire, avec une machine abstraite qui opère les continuums d'intensité, les jonctions de déterritorialisation, les extractions d'expression et de contenu. C'est un Abstrait-Réel, qui s'oppose d'autant plus à l'abstraction d'une machine d'expression supposée pure. C'est un Absolu, mais qui n'est ni indifférencié ni transcendant <sup>82</sup>».

---

<sup>82</sup> G.Deleuze et F.Guattari, *Mille plateaux*, p.177. Pour les auteurs, le concept de machine abstraite s'applique au cas par cas, il s'agit de machines abstraites singulières ; nous ne voulons pas ici rentrer dans toute la complexité du système de Deleuze et Guattari, ni 'utiliser' une citation tirée de son contexte, mais plutôt suggérer l'état d'esprit dans lequel nous voulons situer notre concept de régime de productivité.

no 2. « loi sur les 35 heures » : promulguée le 13 juin 1998

*(Extraits)*

ARTICLE 1ER.

APRÈS L'ARTICLE L. 212-1 DU CODE DU TRAVAIL, IL EST INSÉRÉ UN ARTICLE L. 212-1 BIS AINSI RÉDIGÉ:

'ART. L 212-1 BIS. - DANS LES ÉTABLISSEMENTS OU LES PROFESSIONS MENTIONNÉS À L'ARTICLE L. 200-1 (1) AINSI QUE DANS LES ÉTABLISSEMENTS AGRICOLES, ARTISANAUX ET COOPÉRATIFS ET LEURS DÉPENDANCES, LA DURÉE LÉGALE DU TRAVAIL EFFECTIF DES SALARIÉS EST FIXÉE À TRENTE-CINQ HEURES PAR SEMAINE À COMPTER DU 1ER JANVIER 2002. ELLE EST FIXÉE À TRENTE-CINQ HEURES PAR SEMAINE À COMPTER DU 1ER JANVIER 2000 POUR LES ENTREPRISES DONT L'EFFECTIF EST DE PLUS DE VINGT SALARIÉS AINSI QUE POUR LES UNITÉS ÉCONOMIQUES ET SOCIALES DE PLUS DE VINGT SALARIÉS RECONNUES PAR CONVENTION OU DÉCIDÉES PAR LE JUGE, SAUF SI CET EFFECTIF EST ATTEINT ENTRE LE 1ER JANVIER 2000 ET LE 31 DÉCEMBRE 2001. L'EFFECTIF EST APPRÉCIÉ DANS LES CONDITIONS PRÉVUES AU DEUXIÈME ALINÉA DE L'ARTICLE L. 421-1 (2).'

(...)

ARTICLE 5

AU DÉBUT DE L'ARTICLE L. 212-4 DU CODE DU TRAVAIL (18), IL EST INSÉRÉ UN ALINÉA AINSI RÉDIGÉ:

'LA DURÉE DU TRAVAIL EFFECTIF EST LE TEMPS PENDANT LEQUEL LE SALARIÉ EST À LA DISPOSITION DE L'EMPLOYEUR ET DOIT SE CONFORMER À SES DIRECTIVES SANS POUVOIR VAQUER LIBREMENT À DES OCCUPATIONS PERSONNELLES.'

(...)

'ART. L 220-1. - TOUT SALARIÉ BÉNÉFICIE D'UN REPOS QUOTIDIEN D'UNE DURÉE MINIMALE DE ONZE HEURES CONSÉCUTIVES.'

(...)

'ART. L 220-2. - AUCUN TEMPS DE TRAVAIL QUOTIDIEN NE PEUT ATTEINDRE SIX HEURES SANS QUE LE SALARIÉ BÉNÉFICIE D'UN TEMPS DE PAUSE D'UNE DURÉE MINIMALE DE VINGT MINUTES, SAUF DISPOSITIONS CONVENTIONNELLES PLUS FAVORABLES FIXANT UN TEMPS DE PAUSE SUPÉRIEUR.'

(...)

RETOUR ARTICLE 3

(17) RÉGIT LE 'COMPTE ÉPARGNE TEMPS' QUI PERMET À UN SALARIÉ D'ACCUMULER DES DROITS À CONGÉ PAYÉ PAR REPORT D'UNE FRACTION DES CONGÉS ANNUELS OU CONVERSION DE PRIMES OU D'UNE FRACTION D'UNE AUGMENTATION INDIVIDUELLE DE SALAIRE OU REPORT D'UN REPOS COMPENSATEUR POUR HEURES SUPPLÉMENTAIRES.

(...)

– Les lois sont des mots d'ordre : « Règles ou ensembles de règles obligatoires établies par l'autorité souveraine d'une société et *sanctionnées par les forces publiques* ». Reste à savoir si les mots d'ordre sur les 35 heures seront appliqués en France ; la volonté politique n'est souvent qu'*énonciative* ; à l'énoncé de la loi n'est pas toujours associée une application *pragmatique*. (On sait déjà que la loi des 35 heures ne s'applique pas aux cadres et aux employés qui n'ont pas d'horaire fixe, masse de travailleurs en pleine extension dans l'économie actuelle...)

Cf. [www.humanite.presse.fr./journal/98/98-05/98-05-27/loi35heures.html](http://www.humanite.presse.fr./journal/98/98-05/98-05-27/loi35heures.html)

## BIBLIOGRAPHIE

- Abélès M. (1999), « Avec le temps... », *Critique. Claude Lévi-Strauss*, janvier-février, no 620-621, Tome LV, pp. 42-60.
- Adorno T.W. et M. Horkheimer (1974), *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard.
- Affergan F. (1997), *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Angenot M. (1982), *La parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot.
- Arendt H. (1972), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- Augé M. (1988), *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.
- Augé M. (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Austin J.L. (1955), *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford U.P.
- Bachelard G. (1993), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin.
- Baczko B. (1978), *Lumières de l'Utopie*, Paris, Payot.
- Barthes R. (1984), *Essais critiques IV. Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil.
- Bataille G. (1954), *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard.
- Baudrillard J. (1970), *La société de consommation*, Paris, Gallimard.
- Baudrillard J. (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.
- Belmont N. (1973), « Fonction de la croyance », *L'Homme*, juillet-septembre, Tome XIII, no 3, pp.72-81.
- Benjamin W. (1991), *Écrits français*, Paris, Gallimard.
- Bensa A. (1997), « Images et usages du temps », *Terrain. Vivre le temps*, septembre, no 29, pp.5-18.

- Benveniste E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- Bergson H. (1934), *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Alcan.
- Bibeau G. (1996), « Une identité en fragment. Une lecture ethnocritique du roman québécois », in M.Elbaz, A.Fortin, G.Laforest (sous la direction de), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy et Paris, Les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, pp.311-346.
- Borduas P.E. (1974), *Textes. Refus global, Projections libérantes*, Montréal, Éditions Partis pris.
- Bourdieu P. (1963), « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, janvier-mars, cinquième année, no 1, pp.24-44.
- Bourdieu P. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.
- Bourdieu P. (1998), « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, mars, no 528 – 45<sup>e</sup> année, p.3.
- Boutinet J.-P. (1993), *Anthropologie du projet*, Paris, PUF.
- Boyarin J. (1994), *Remapping Memory*, London & New York, Routledge.
- Braudel F. (1949), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.
- Bulard M. (1999), « Les dix points chauds du projet de loi », *Le Monde diplomatique*, septembre, no 546 – 46<sup>e</sup> année, p.8.
- Clastres P. (1974), *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.
- Coquet J-C. (1991), « Réalité et principe d'immanence », *Langages. L'objet sens et réalité*, no 103, pp.23-35.
- De Certeau M. (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Deleuze G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.
- Deleuze G. (1969), *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- Deleuze G. et F.Guattari (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze G. (1986), *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit.

- Derrida J. (1967), *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Derrida J. (1968), « Sémiologie et grammatologie », *Information sur les Sciences sociales*, juin, VII-3, pp.135-148.
- Derrida J. (1971), « Le supplément de la copule », *Langages. Épistémologie de la linguistique*, no 24, pp.14-39.
- Derrida J. (1984), « Jacques Derrida », *Entretiens avec le Monde.1.Philosophies*, Paris, La Découverte / Le Monde, pp.78-90.
- Descombes V. (1984), « Vincent Descombes », *Entretiens avec le Monde.1.Philosophies*, Paris, La Découverte / Le Monde, pp.41-49.
- Dreyfus H. et P.Rabinow (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- Ducrot O. (1973), *Le structuralisme en linguistique*, Paris, Éditions du Seuil.
- Durkheim E. (1930), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Durkheim E. (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.
- Einstein A. (1956), *La relativité*, Paris, Payot.
- Eisenstein S. et al. (1987), *Que viva Mexico ! [enregistrement vidéo] / Mosfilm*, New York, IFEX International, 85 min.
- Eliade M. (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard.
- Eliade M. (1972), *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard.
- Evans-Pritchard E.E. (1968), *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.
- Evans-Pritchard E.E. (1974), *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF.
- Fabian J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

- Faye J-P. (1990), *La raison narrative. Langages totalitaires : critique de l'économie narrative II*, Paris, Éditions Balland.
- Ferro M. (1985), *L'histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ferry L. (1992), *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal, l'homme*, Paris, Grasset.
- Feyerabend P. (1996), *Adieu la raison*, Paris, Éditions du seuil.
- Foucault M. (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique*, édition abrégée, Paris, Plon.
- Foucault M. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1976), *La Volonté de savoir – Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1994), *Dits et écrits, Tome II*, Paris, Gallimard.
- Fukuyama F. (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Galbraith J.K. et N.Salinger (1978), *Tout savoir – ou presque – sur l'économie*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gell A. (1992), *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and images*, Oxford, Berg.
- Gernet J. (1991), *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard.
- Godelier M. (1966), *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Librairie François Maspero.
- Godelier M. (1969), « La 'monnaie de sel' des Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, avril-juin, Tome IX, no 2, pp.5-37.
- Godelier M. – édit. (1974), *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris-La Haye, Mouton Éditeur.
- Goody J. (1979), *La Raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit.

- Habermas J. (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- Hannerz U. (1993), « When culture is everywhere. Reflections on a favorite concept », *Ethnos*, vol.58, no 1-2, pp.95-111.
- Hegel G.W.F. (1965), *La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Plon.
- Heidegger M. (1986), *Être et Temps*, Paris, Gallimard.
- Heidegger M. (1958), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- Herskovits M. (1965), *Economic Anthropology. The Economic Life of Primitive Peoples*, New York, The Norton Library.
- Horton R. et al. (1990), *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Genève et Paris, Cahier de l'IUED et PUF.
- Im Hof U. (1993), *Les Lumières en Europe*, Paris, Éditions du Seuil.
- Jean G. (1994), *Voyages en Utopie*, Paris, Gallimard.
- Kant E. (1985), *Œuvres philosophiques II. Des prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Gallimard.
- Koselleck R. (1990), *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS.
- Koyré A. (1966), *Études galiléennes*, Paris, Hermann.
- Latour B. (1989), *La science en action*, Paris, La Découverte.
- Latour B. (1997), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Latour B. (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Leduc J. (1999), *Les historiens et le temps*, Paris, Éditions du Seuil.
- Lenclud G (1992), « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in G.Althabe, D.Fabre, G.Lenclud (sous la direction de), *Cahier 7– Ethnologie de la France. Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp.9-37.

- Lévi-Strauss C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C. (1971), *Mythologiques*, IV : *L'Homme nu*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C. (1974), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss C. (1987), *Race et histoire*, Paris, Denoël.
- Lévi-Strauss C. (1983), « Histoire et ethnologie », *Annales*, 38<sup>e</sup> année, no 6, pp.1217-1231.
- Lévi-Strauss C. (1998) «Retours en arrière », *Les temps modernes*, mars-avril, 53<sup>e</sup> année, no 598, pp.66-77.
- Lévy-Bruhl L. (1976), *La mentalité primitive*, Paris, Retz-CEPL.
- Lyotard J.F. (1979), *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit.
- Mainguenot D. (1976), *L'analyse du discours. Problèmes et perspectives*, Paris, Hachette.
- Malinowski B. (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Marx K. et F.Engels (1972), *Manifeste du parti communiste*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- Marx K. (1969), *Le Capital*, Tome I, Paris, Garnier-Flammarion.
- Marx K. (1950), *Le Capital*, Tome II, Paris, Éditions sociales.
- Mairet G. (1974), *Le Discours et l'historique. Essai sur la représentation historique du temps*, Paris, Maison Mame.
- Milo D.S. (1991), « Le siècle, projet expérimental avorté », *Périodes. La construction du temps historique*, Actes du V<sup>e</sup> colloque d'Histoire au Présent, pp.123-128.
- More T. (1966), *L'Utopie*, Paris, Éditions sociales.
- Nietzsche F. (1988), *Seconde considération inactuelle. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, Flammarion.
- Olivier L. (1995), *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber.

- Parsons T. (1966), *Societies : Evolutionary and comparative perspectives*, Englewood Cliffs N.J., Prentice-Hall.
- Pomian K. (1984), *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- Prigogine I. et I. Stengers (1992), *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion.
- Ramanujan A.K. (1990), « Is there an Indian way of thinking ? An informal essay », in M. Marriott (sous la direction de), *India through Hindu Categories*, New Delhi / Newbury Park Calif., pp.41-58.
- Ricœur P. (1983), *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil.
- Robespierre (1965), *Discours et rapports à la convention*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- Russell J.B. (1991), *Inventing the Flat Earth. Columbus and the Modern Historians*, New York, Preager.
- Sahlins M. (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.
- Saussure F. (1974), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- Schopenhauer A. (1998), *L'Art d'avoir toujours raison. La Dialectique éristique*, Paris, Éditions Mille et une nuits.
- Schulte-Tenckhoff I. (1985), *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*, Éditions d'en bas, Lausanne.
- Searle J.R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Sergi G. (2000), *L'idée de Moyen Âge. Entre sens commun et pratique historique*, Paris, Flammarion.
- Soljénitsyne A. (1974), *L'archipel du Goulag*, Tome I, Paris, Éditions du Seuil.
- Todorov T. (1981), *Mikhaïl Bakhtine, le prince dialogique. Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil.
- Vattimo G. (1987), *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Éditions du Seuil.

- Veyne P. (1971), *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil.
- Veyne P. (1983), *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil.
- Voss J. (1977), « Le problème du moyen âge dans la pensée historique en France (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre, Tome XXIV, p.321-340.
- Warnier J.-P. (1986), *Douze leçons d'ethnologie*, Paris, Université de Paris V (René Descartes).
- Weber M. (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- Whorf B.L. (1969), *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël / Gonthier.
- [www.humanite.presse.fr./journal/98/98-05/98-05-27/loi35heures.html](http://www.humanite.presse.fr./journal/98/98-05/98-05-27/loi35heures.html)