

Le temps humain

Par Olivier Garant, Maîtrise de philosophie, UQAM

Résumé :

Le critère de la condition épistémique du rapport au temps ne fournit qu'une mince portée explicative, considéré du point de vue de la métaphysique et de la vie. Ce que l'on veut atteindre n'est pourtant pas évident, la question à poser reste obscure. Il faut donc se demander: que voulons-nous savoir à propos du temps? Qu'est-ce qui manque, dans l'explication kantienne, pour avoir l'impression de saisir ce concept qui semble se dissoudre à chaque tentative d'explication? Je pose donc ici la priorité de ma recherche: je désire rendre compte d'un *temps humain*.

Il est impossible de concevoir la vie sans temps. La vie est celle d'un individu, celui qui pourra rendre compte d'un mouvement, réfléchir et exprimer sa pensée, s'occuper et se préoccuper dans le monde. Cette vie commence et se termine, aux moments que nous nommons naissance et mort. La réflexion sur la vie la pose dans le temps. Cette réflexion même s'effectue dans le temps. De ces considérations, il semble approprié de poser le temps comme la condition première de tout le reste.

Il n'est cependant pas satisfaisant de ne poser le temps que comme "condition première". Kant l'a déjà fait, en hissant ce concept au rang d'intuition transcendantale¹. Bien que cette théorisation ait été très commode pour la suite de son œuvre, elle laisse la question du temps dans l'indétermination. Cette définition du temps est trop ténue; je nommerai cette conceptualisation kantienne le "temps minimal".

Ayant débuté en posant le temps comme "condition de toute vie", j'ai d'emblée écarté la question du *temps de la science*. Baptisons celui-ci le "temps réel". Cette expression est motivée par la prétention de la science à décrire la *réalité matérielle*, réalité indépendante d'une vie humaine, en laquelle les phénomènes ont lieu et se rendent ainsi disponibles à l'observation. Celle-ci est, bien entendu, effectuée par un observateur, sujet pensant, humain de surcroît. La conception du *temps réel*, par le sujet, dépend de celle du *temps minimal*. Toutefois, le *temps réel* est beaucoup plus étoffé que le *temps minimal*, car on peut lui trouver une foule de caractéristiques. Il peut, par exemple, être mesuré. Il peut aussi se transformer au gré d'effets de la relativité physique. On le retrouve comme donnée fonctionnelle dans des équations qui décrivent les phénomènes du monde et on peut ainsi questionner certaines de ses caractéristiques. Par exemple, il est pertinent en science de se demander si l'unidirectionalité du temps est absolue.

Bien que le *temps réel* soit très utile dans la technique, permettant de rendre compte du fonctionnement du monde, sa portée métaphysique existentielle est très mince. À partir de son cadre propre, il a la prétention de rendre possible le *temps minimal* en se posant comme son fondement

1 Kant, *Critique de la raison pure*, première partie: *Esthétique transcendantale*, deuxième section: *Du temps*

objectif. En contrepartie, dans le cadre du *temps minimal*, c'est la condition de connaissance du *temps réel* qui est posée, et donc sa condition d'existence dans notre conscience. Le critère de la condition épistémique du rapport au temps ne fournit qu'une mince portée explicative, considéré du point de vue de la métaphysique et de la vie. Ce que l'on veut atteindre n'est pourtant pas évident, la question à poser reste obscure. Il faut donc se demander: que voulons-nous savoir à propos du temps? Qu'est-ce qui manque, dans l'explication kantienne, pour avoir l'impression de saisir ce concept qui semble se dissoudre à chaque tentative d'explication? Je pose donc ici la priorité de ma recherche: je désire rendre compte d'un *temps humain*. Ce temps, c'est à la fois celui que l'humain saisit lorsqu'il évolue dans le monde, mais c'est aussi la conception qu'il s'en fait qui influencera sa manière d'y évoluer. J'ai choisi deux auteurs qui, à travers leurs conceptions du temps, nous permettront d'éclaircir cette approche.

Martin Heidegger et Guy Debord

Les métaphysiques de Heidegger et de Debord se rejoignent en ce que l'une me semble le complément de l'autre. Leurs projets sont différents, et ceci influencera leurs perspectives respectives. La forme de leurs explications est aussi très différente. Je considère néanmoins que nous pouvons trouver un continuum de Heidegger jusqu'à Debord sur la question du rapport au monde déterminé par la question du temps. Tous deux distinguent différents temps, en montrant la manière dont une conception du temps laissera place à une autre ou coexisteront dans différentes sphères d'interprétation de la vie. Toutes ces conceptions se rejoignent pour venir constituer ce que je nomme le *temps humain*.

La question ontologique, à savoir ce qui détermine le plus fondamentalement l'être, est ce que Heidegger s'applique à éclaircir. Qu'est-ce que la question ontologique? Je dirais qu'elle concerne l'être, le sujet, la présence consciente, dans son rapport au monde. L'approche de cette question est phénoménologique. Le maître de Heidegger est Husserl, qui lui inspire cette approche. Tel que prescrit dans cette école de pensée, il faut passer par l'*epochè* afin d'approcher les questions convoitées. L'*epochè* est la méthode de l'approche phénoménologique. Il s'agit de s'appliquer à suspendre son jugement, afin d'atteindre ce qui structure essentiellement le rapport au monde. On présuppose donc que l'attitude ordinaire, le regard sur le monde qui n'est pas passé par l'*epochè*, est inapte à saisir l'essence de ce rapport. Le *Dasein*, l'individu réfléchissant, se place dans un rapport au monde déjà

constitué, et il doit le déconstruire afin d'en raffiner son accès. L'accession à ce qui est fondamental dans le rapport au monde, c'est l'ontologie.

Debord, quant à lui, théorise un lien social. La primauté dans son explication n'est pas accordée à l'individu mais à son cadre de vie. Avec Debord, on est amené à réfléchir la manière dont la "société du spectacle" viendra se constituer et comment ce cadre viendra influencer l'individu qui l'habite. Afin de rendre compte du phénomène social, Debord utilise une méthode dialectique. Son oeuvre est fortement inspirée de celle de Marx, qui a lui aussi explicité un lien social, et qui utilisait également cette méthode. On doit la très éloquente mise sur pied de la méthode dialectique à Hegel. Cette méthode est appropriée car ce qu'il faut décrire ici est un ensemble de relations. La dialectique permet de poser ces relations et d'appréhender leurs interactions dynamiques afin de rendre compte d'un système. La société est composée d'une multitude de relations, et ce sont précisément ces relations qui la font exister, qui en constituent le corps.

Je procéderai en expliquant chaque conception du temps, afin d'en faire ressortir les différentes modalités du *temps humain*. Ensuite, je comparerai ces modalités afin de démontrer leurs relations mutuelles et la manière dont elles contribuent à éclaircir la question du temps telle qu'elle s'aborde du point de vue de la vie vécue.

Le temps de Heidegger

Le texte de *Être et Temps* semble, aux premières lectures, très ardu. Pourtant, le sujet traité est extrêmement accessible. Il faut, afin de bien saisir ce dont il est question, se placer dans l'attitude préconisée par l'approche phénoménologique. Il faut aussi se familiariser avec la terminologie. Je crois que cette seconde exigence est la plus rebutante, car Heidegger invente littéralement un langage. L'ampleur de son projet exige une telle chose car les mots utilisés pour faire de la philosophie sont déterminés par une tradition et donc, un lot de jugements qui mine leur efficacité à saisir précisément leurs objets. De quoi est-il question dans *Être et Temps*? Du *Dasein*. Ce concept réfère à l'humain, comme sujet conscient, existant, pensant, réfléchissant, qui constate son état d'être dans le monde. Le *Dasein* n'est pas simplement un sujet dans la mesure où le sujet peut être "objectivement" présent. Le *Dasein* est toujours "jeté" dans le monde, en ce qu'il s'y retrouve comme "là", en train de prendre

conscience de s'y trouver. Le *Dasein* se retrouve au monde malgré lui, et c'est sa caractéristique fondamentale: il *est* au monde. "Le *Dasein* existe comme un étant pour lequel, en son être, il y va de cet être même."². Ce dont il est question lorsque l'on parle de *Dasein*, c'est l'humain *dans* sa présence au monde *en train* de se réfléchir.

L'être-au-monde du *Dasein* s'effectue indissociablement de son être-dans-le-temps. En prenant conscience de sa posture, de ce qui l'entoure, du monde, le *Dasein* prend conscience d'un temps. Ce temps est inhérent à son être. La temporalité du *Dasein*, je la nommerai, comme Heidegger, le *temps originaire*. Cette temporalité s'exprime dans la manière dont le *Dasein* se préoccupe. La préoccupation, c'est l'attitude du *Dasein* qui, dans le monde, s'organise par rapport à celui-ci. Elle est fondée dans la temporalité car toujours, la préoccupation se fonde sur un événement du passé qui perdure ou n'a plus lieu, ou sur un événement anticipé qui arrivera. Le présent se rencontre dans l'expression "maintenant, il est le temps de...". Le temps de cette préoccupation est le temps originaire car c'est dans cette expérience du monde qu'apparaît, pour la première fois et de la manière la plus fondamentale, la notion de temps.

En structurant son existence selon ses "avant" et ses "après", concernés par les guises de sa préoccupation, le *Dasein* prend conscience d'une databilité. Celle-ci constitue la possibilité de pouvoir attribuer un endroit temporel à ce qui le préoccupe. La databilité s'effectue "de manière plus ou moins déterminée"³. Cette indétermination, c'est simplement que l'on n'a pas en tête, lorsque l'on réfléchit à tel élément du passé ou du futur, son emplacement exact dans celui-ci ou celui-là. De plus, cet emplacement ne peut être exact que lorsqu'il se trouve confronté à une mesure qui en statuera l'exactitude, laquelle mesure est extérieure au *Dasein* et appartient au *temps vulgaire*, dont il sera question plus loin. Aussi, l'indication dans le temps de tel ou tel événement, de moments, ne concerne pas des instants discrets. Les événements ont des durées, é-tendues⁴. Cette é-tendue considérée par le *Dasein*, tout comme la "distension de l'âme" selon la caractéristique du temps que nous donnait déjà Saint-Augustin⁵, se constitue par la considération "ekstatique", c'est à dire qui se pose hors, "ek-", de sa

2 Heidegger, *Être et temps*, §79, p.304.

3 *Ibid*, p.305.

4 *Ibid*, p.306.

5 Saint-Augustin, *Confessions*, Livre onzième, chapitre XXVI, p.275.

position, "stase", ordinaire, non-réflexive, afin de se regarder et de s'évaluer. C'est par le même processus "ekstatique" que l'on en arrive à prendre conscience de sa propre finitude, de l'étendue de la vie qui se déroule de la naissance à la mort.

Le *temps originnaire* n'est jamais compris "comme courant le long d'une séquence continuellement perdurante de "maintenant" purs"⁶. Le temps disponible à la conscience se regroupe en durées qui furent celles attribuées aux diverses préoccupations. Devant celles-ci, on peut considérer que l'on a "pris son temps" ou encore qu'on l'a "perdu". Ces caractérisations de la manière dont on a "profité" du temps témoignent de l'authenticité ou de l'inauthenticité de l'existence temporelle. L'existant inauthentique ne se retrouve jamais dans le temps qu'il s'alloue. Il y "perd" son temps car ce qu'il fait ne concorde pas avec ce qu'il devrait faire, l'effectivité de sa préoccupation (ce vers quoi il dirige son attention dans le monde) ne concorde pas avec sa préoccupation abstraite (qui est dirigée ailleurs, et le rend in-attentif). L'allocation temporelle échappe à son contrôle car il ne sait pas la diriger; il ne connaît pas sa propre volonté. N'étant pas présent à lui-même, il se projette dans un autre temps toujours inatteignable. L'authentique, par contre, prend le temps qu'il lui faut et, se connaissant, se maintient dans son existence.

Lorsqu'il se retrouve avec autrui, le *Dasein* partage sa compréhension du temps. Toutefois, ses rapports de datation ne correspondent qu'approximativement à ceux des autres. Ce n'est qu'à partir du moment qu'un temps officiel, compté, se constitue, que la compréhension publique du temps peut avoir lieu. Comment passe-t-on de la compréhension du *temps originnaire* à un temps public complètement détaché des humains qui y évoluent, et que nous nommerons le *temps vulgaire*? Par la première compréhension publique du temps qui s'effectue à partir du *temps du monde*. Celui-ci prend forme dans l'alternance des jours et des nuits, qui donnera lieu au calcul calendaire du temps. Le *Dasein* structure son existence sur la base de cette alternance de jours et de nuits, qui détermine les moments où il pourra s'adonner à ses préoccupations quotidiennes. Le *temps du monde* constitue une référence externe au *Dasein* qui lui dictera le "temps qu'il a" en lui fournissant des indications structurantes sur ses possibilités d'action. Le *Dasein* se retrouve nécessairement soumis à cette horloge naturelle. Dans un cadre plus élargi, l'alternance des saisons, constatées par la longueur des périodes d'ensoleillement et les changements de température, orienteront, sur un autre plan, "ce qu'il est le temps de faire" (les fêtes,

6 Heidegger, *Être et temps*, §79, p.307.

les vacances, l'agriculture, etc.). À partir des positions du soleil dans le ciel, il est possible de déterminer plus précisément où en est le déroulement de la journée. La première horloge peut alors se constituer, permettant, à partir du soleil, le premier calcul précis du temps.

À partir du *temps originaire* et de la prise de conscience d'une databilité, et en constatant la possibilité, à partir du *temps du monde*, d'une régularité du passage du temps, il devient possible de satisfaire le désir d'une compréhension publique du temps. En ayant recours à des horloges, la databilité trouve un socle de partage intersubjectif exact. C'est ainsi que se constitue le *temps vulgaire*, temps qui n'est plus celui de personne, mais qui est le temps de tout le monde. La référence officielle, "la plus vraie", se retrouve ainsi en dehors des individus. Le temps leur est aliéné. Le seul temps qu'il devient possible d'envisager, c'est le temps compté. C'est lui qui devient le concept le plus fondamental, "le nombre du mouvement" comme disait Aristote⁷. Toutefois, le *Dasein* n'est plus déterminé par ses préoccupations, auxquelles il leur donne leur temps. Il est plutôt déterminé par un temps extérieur à lui, le *temps vulgaire*, qui viendra lui dicter la structure qu'il peut donner à son existence. Celle-ci est divisée en "unités de temps" à partir desquelles il devient nécessaire de comprendre son état d'être au monde.

"Le maintenant compris dans la préoccupation, saisi - quoique non pas comme tel -, datable est à chaque fois un maintenant approprié ou inapproprié. À la structure du maintenant appartient la *significativité*. C'est pourquoi nous appelions le temps de la préoccupation temps *du monde*. Or dans l'explicitation vulgaire du temps comme suite de maintenant *fait défaut* aussi bien la databilité que, aussi, la significativité. La caractérisation du temps comme pur l'un-après-l'autre *ne* laisse *point* l'une et l'autre structure "venir au paraître". L'explicitation vulgaire du temps les *recouvre*."⁸

La possibilité de la databilité par rapport au *temps du monde* ou encore la significativité du maintenant dans la préoccupation présente du *temps originaire* perdent leur sens, se trouvent recouvertes par le *temps vulgaire*, qui considère tous les instants comme identiques. Ils défilent, inexorablement indifférenciés. Ainsi, tous les moments de la journée sont équivalents, représentés par

7 Aristote, *Physique*, IV, 11, 219b.

8 Heidegger, *Être et temps*, §81, p.315.

l'heure qui leur correspond. La signification du moment présent se perd dans l'écoulement des secondes, minutes et heures.

Le temps de Debord

La description de la structure de la société et des rapports sociaux qui nous est livrée dans *La Société du Spectacle* s'articule autour d'une métaphysique originale. Le rapport de la détermination matérialiste décrite par Marx est ici poussé plus loin, expliqué via l'advenance d'un épiphénomène de la société dirigée par le mode de production capitaliste. Cette société émanant de l'industrialisation et du capitalisme fait surgir un certain rapport entre les individus: le spectacle. « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images. »⁹ Ce terme prend ici une connotation qui dépasse largement sa définition usuelle. D'une « représentation qui simplement attire le regard, ou est orchestrée de manière à offrir un divertissement », une image ou un ensemble d'images, le spectacle de Debord devient la médiation d'une société par rapport à elle-même. Le spectacle conditionne un lien social, il *est* ce lien social. Plus rien n'existe en dehors du spectacle, qui récupère la totalité de l'existence sociale. L'universalisation du mode de production capitaliste forme inexorablement la société contemporaine en *société du spectacle*.

Une manière d'aborder la compréhension du phénomène de la société du spectacle passe par la conception du temps que l'on y trouve. À travers cette conception, nous retrouvons les bases ontologiques qui sous-tendent la vision *spectaculaire* du monde. La perception du temps dans la société du spectacle doit avoir une forme différente que dans les structures sociales qui la précédaient. Il faut aussi admettre que la perception du temps puisse être déterminée par une structure sociale donnée. Nous allons donc observer, tout d'abord, la manière dont le temps a pu être perçu par les différentes sociétés humaines dont nous postulons qu'elles ont constitué notre histoire et, ensuite, nous verrons les caractéristiques de la structure sociale actuelle qui déterminent la perception, l'advenance et l'hégémonie du *temps spectaculaire*.

Debord nous dresse plusieurs concepts de temps au cours de son explication. Je n'en retiendrai que trois: le *temps cyclique*, le *temps irréversible* et le *temps spectaculaire*. Dans ce dernier, les autres

⁹ Debord, *La société du spectacle*, §4.

conceptions du temps seront récupérées, car une des caractéristiques du spectacle est de tout récupérer, mais le fond de leur structure sera adapté au contexte spectaculaire. Afin de mettre en place ces conceptions du temps, nous les poserons dans un contexte historique. La rigueur de cette interprétation de l'histoire pourrait être perçue comme discutable, mais même en étant considérée plutôt comme une expérience de pensée, elle conserve portée explicative.

Procédant par une approche généalogique, Debord formule une genèse de la conception du temps dans la société humaine. Le concept de temps abordé via cette perspective est celui d'un temps historique. Temps et histoire sont distingués mais leurs définitions respectives sont dialectiquement interdépendantes: le concept de temps propre à la société d'une époque prend forme à partir de sa conception de son histoire. L'histoire, comme discours sur le passage du temps, détermine la manière dont ce temps sera interprété. Le temps vécu ponctuellement dépend de la manière dont il est projeté pour constituer l'histoire, laquelle constitue le récit de ce temps. Ainsi, à partir du moment où il y a consignation du temps, celui-ci devient histoire.

La plus ancienne société humaine, s'étant tout juste dotée d'un langage, peut désormais s'adonner à la consignation de sa propre histoire. Ses récits racontent ses expériences et la mémoire de celles-ci permet d'expliquer le monde. La première constatation adressée au temps est celle de son immobilité. Les récits sont ceux de l'environnement humain, de la nature. Celle-ci nous montre, selon l'expérience qu'on en a, ses cycles qui, perpétuellement, nous redonnent les mêmes phénomènes. C'est la constitution du *temps cyclique*. De peuples nomades qui retournaient aux mêmes lieux et ainsi faisaient correspondre au moment du cycle temporel son espace correspondant, les peuples ensuite sédentarisés font correspondre à chaque moment du cycle son travail approprié. Ces humains vivent dans le *temps cyclique*, tant qu'aucun événement ne vient troubler cette quiétude. En plus de permettre une histoire, le langage permet la constitution du mythe. Celui-ci, à l'image du *temps cyclique*, sera caractérisé par son immobilité et donc, son éternité. L'expérience du monde en un perpétuel retour du même se traduit en une mythologie de l'éternité, cadre de l'éternelle procession du même temps.

Le *temps cyclique*, en étant celui du travail pour les sociétés sédentaires qui doivent assurer leur propre subsistance, se trouve éventuellement concurrencé par un autre temps. Ce dernier est celui des dirigeants, de ceux dont la vie ne dépend pas de leur propre travail mais de l'appropriation du fruit du

travail de ceux qu'ils dominent. La classe des dominants s'approprie ainsi l'histoire et le mythe. L'histoire devient celle de la succession de ses représentants. Ceux-ci s'adonnent à la guerre, évènement qui vient troubler l'immobilité du *temps cyclique*. Le mythe ainsi réapproprié par le dirigeant devient, à l'image du *temps cyclique*, le mythe de son éternité.

Par la suite, le mythe se transformera et prendra la forme de ce nouveau temps qui n'est plus éternel. Le temps et son récit, l'histoire, sont maintenant toujours changeants et se montrent comme une succession d'évènements qui ne se reproduisent jamais identiquement. Cette nouvelle manière d'appréhender le temps, Debord la nomme le "temps irréversible". Le mythe qui lui correspond est celui de la création du monde et de sa fin. Le centre d'attention dans le *temps irréversible* est maintenant le changement. Celui-ci est provoqué et consigné par la classe dirigeante qui ainsi, impose et raconte son histoire. Le peuple dominé continue de vivre, en temps de paix, avec le *temps cyclique*. Cependant, sa vie est orientée par la volonté des dirigeants et du gré de leurs désirs de puissance, incarnés dans la guerre. S'étant appropriés le monopole du discours, ils dictent le *temps irréversible*, comme mythe et comme vision du monde.

Le temps qui s'incarnait, au Moyen-Âge, à travers les guerres et l'histoire des dirigeants, trouve à la Renaissance une nouvelle preuve de son irréversibilité. C'est alors l'accumulation des connaissances qui marque la marche du temps. La positivité de la science consacre le *temps irréversible* et lui donne son premier caractère universel. Cette science est aussi technique et technologie des moyens de production. La classe bourgeoise, devient propriétaire de ces moyens de production, et l'industrialisation du travail le détache de son *temps cyclique* pour lui accorder sa temporalité propre. En celle-ci s'incarne le temps-marchandise.

Dans la dynamique de l'industrialisation, le travailleur ne bénéficie plus directement du fruit de son travail. Il dédie ses capacités productives à celui qui possède les moyens de production. Le possédant regarde l'activité de production comme une source de revenus. Il abstrait l'activité du travail en termes de flux de capitaux et de marges de profits. Le travailleur, incarné dans le temps salarié qu'il consacre à la production, devient ainsi une donnée, au même titre que le coût des matières premières et des fluctuations des prix des biens produits. Dans la société industrialisée et dirigée par le mode de production capitaliste, le temps est devenu indissociable de sa valeur marchande.

Le temps-marchandise constitue une valeur d'échange. Il n'est pas à classer aux côtés des *temps cyclique* et *irréversible*. Ces derniers caractérisent des *temps humains* tandis que le temps-marchandise est une donnée abstraite, une unité de mesure. Le *temps humain* qui émane de l'existence qui doit vivre avec le temps-marchandise est le *temps spectaculaire*.

"Avec le développement du capitalisme, le temps irréversible est *unifié mondialement*. L'histoire universelle devient une réalité, car le monde entier est rassemblé sous le développement de ce temps. (...) C'est le temps de la production économique, découpé en fragments abstraits égaux, qui se manifeste sur toute la planète comme *le même jour*. Le temps irréversible unifié est celui du *marché mondial*, et corollairement du spectacle mondial."¹⁰

L'universalisation qui procédait, à la Renaissance, de l'essor du discours de la science, n'était pas totale. Son explication restait liée à une vision du monde occidentale, ancrée dans une cette culture. L'histoire évoluant dans la direction du progrès de la science peut cohabiter avec les sociétés qui refusent ce progrès, sociétés "primitives", dont on se plaît à exploiter l'infériorité technique incarnée en une moins grande efficacité productive et militaire. Le *temps spectaculaire*, toutefois, ne permet plus à aucun autre temps de cohabiter avec lui. Le marché est infini car tout peut lui être inclus. Partout où il y a du travail, ce travail peut (et doit) être compté. Le compte et la marchandisation, du travail exigent une unité de mesure universelle, le temps-marchandise. Tout le monde entre alors dans la même histoire, le même compte du temps, réglés sur le marché. Le *temps spectaculaire* s'impose à travers les différentes dimensions de la vie dans le capitalisme.

Dans le travail, le *temps spectaculaire* est le temps de l'abstraction du *temps irréversible* qui devient compté en fonction de l'accumulation du temps-marchandise ou de sa transformation en richesse matérielle. Ce *temps irréversible* est celui de l'accumulation de segments temporels égaux et échangeables. Le *temps cyclique* est lui aussi récupéré dans le *temps spectaculaire*, devenant un *temps pseudo-cyclique*. Ce temps est celui du retour des périodes de repos et des fêtes, et de la routine du travail quotidien. L'ordre du *temps pseudo-cyclique* est maintenant réglé sur la production et le marché.

10 Debord, *La société du spectacle*, §145.

Les moments du repos sont en fait les moments de la dépense de la "richesse" accumulée par le travail, de la consommation du temps-marchandise.

Du temps originnaire au temps spectaculaire

Il devient pertinent de mettre en dialogue Heidegger et Debord lorsque et de considérer la confrontation de leurs objets respectifs. D'une part, l'être, l'individu dans sa pure présence, s'impose irrémédiablement comme le socle sur lequel se construit le rapport au monde. Chacun se retrouve, de manière contingente et nécessaire, comme devant évoluer avec lui-même dans sa propre existence. C'est à partir de la compréhension et de l'éclaircissement des caractéristiques de cette existence comme présence, qui ne se montre pas comme évidente, que l'humain comprend ses déterminations particulières. D'autre part, la coexistence des individus, en venant constituer la société, impose d'autres déterminations. Celles-ci sont relativement indépendantes de l'individu considéré seul, mais émanent de la masse des individus pris ensemble. La société et sa dynamique propre constituent un épiphénomène de la réunion des individus. Cet épiphénomène viendra influencer, encore une fois de manière non évidente, les individus qui lui donnent corps. Il y a donc dialectique entre deux éléments complexes et dont la compréhension n'est pas manifeste, l'individu déterminé existentiellement par les structures profondes de son être et la société comme univers de déterminations matérielles.

Dans la société du spectacle, le « vrai » n'est plus accessible. « Dans le monde *réellement renversé*, le vrai est un moment du faux. »¹¹ Ce renversement est celui de l'image qui devient la réalité. Le spectacle *représente* la forme de la vie en société. La société utilise le spectacle comme référence pour se constituer. Chaque individu considère son existence dans un rapport au spectacle. Celui-ci devient une norme implicite qui est constamment réactualisée: lorsque l'individu y souscrit et lorsque le spectacle représente l'individu tel qu'il s'y conforme. L'image, comme représentation inaccessible et aliénée par essence, constitue la seule référence possible. C'est seulement en elle qu'on peut espérer trouver le « vrai », qui se constitue alors à l'intérieur du « faux ». Quel « vrai » serait donc plus *vrai*? Un vrai authentique, qui prendrait sa source dans le *temps originnaire*.

11 Debord, *La société du spectacle*, §9.

Le vrai considéré ici n'est pas un critère épistémique. Plutôt, c'est le critère de vérité existentiel, comme référent normatif permettant aux humains de structurer leur existence et d'orienter leurs choix. L'individu considère son champ d'action en fonction de ce qu'il conçoit comme « vrai », ce qui dicte ses buts et délimite son univers de possibilités. Le vrai, ainsi définit, peut être authentique ou inauthentique, selon la source de sa détermination. Le vrai authentique trouve sa source dans l'être, l'inauthentique dans une aliénation de l'être. Le *temps originaire* situe le regard qui permettra à l'individu de retrouver son existence authentique, aux antipodes de l'existence complètement aliénée qui est conditionnée par le *temps spectaculaire*.

Le *temps du monde* que l'on trouvait chez Heidegger trouve son corolaire dans le *temps cyclique* de Debord. Ce qui constitue le référent mondain pour l'individu engendre la construction sociale du mythe et la vision du monde qui l'accompagne. Les *temps du monde* et *temps cyclique* prennent leur source dans la nature. L'observation des attributs de l'environnement, du rythme de ses cycles, fournit aux humains une base sur laquelle il est possible de communiquer en constituant une référence objective. Cette nature qui transcende tout individu, et de laquelle nous provenons, s'impose comme la première référence pour la constitution du rapport au monde.

Le *temps vulgaire* caractérise le rapport au temps de l'individu qui évolue dans les sociétés réglées sur le *temps irréversible*. Le temps de ces sociétés se compte au fil des péripéties d'une classe qui impose son histoire. Le compte du temps, qui est celui du règne des maîtres, est complètement détaché de la vie vécue des dominés. Le rapport de domination impose, dans la vie publique, cette référence insipide. Ce temps est réglé sur l'ordre social et devient un outil de sa consolidation. La référence commune aux modes de datations officielles, les horloges et les calendriers, commande à chacun une équivalence dans la construction temporelle de leur rapport au monde. Tous fonctionnent avec le même temps, personne ne peut diverger de son compte inexorable. Toute existence doit se réfléchir à l'intérieur de ce temps, dont l'autorité émane d'institutions inébranlables.

Le *temps spectaculaire* s'incarne dans le spectacle devenu total. Le spectacle est issu de l'accumulation d'images spécialisées. Comment se constitue cet objet métaphysique qu'est l'image chez Debord ? Tout comme le *temps vulgaire* qui recouvre le *temps originaire*, l'image recouvre la réalité qui

lui correspond. Les images dans la société du spectacle recouvrent la vie sociale qui ne peut plus, désormais, se comprendre qu'en rapport à celles-ci. De même qu'on ne comprend plus le temps que dans son aspect *vulgaire*, comme le flot ininterrompu d'instantanés identiques et comptés, la société, et la vie qui s'y déroule, ne se comprend plus qu'en rapport à sa forme représentée. Les images, précises ou floues, concrètes ou abstraites, s'agglomèrent malgré leur indépendance inéluctable en un cours commun qui forme une représentation autonome de la société. L'espace public est rempli de ces images qui le définissent, et qui rebondissent vers la sphère privée qui les intègre pour ensuite se reprojeter sur l'espace public. Cette dialectique entre les individus et la sphère sociale accentue l'aliénation car c'est l'image qui se produit elle-même.

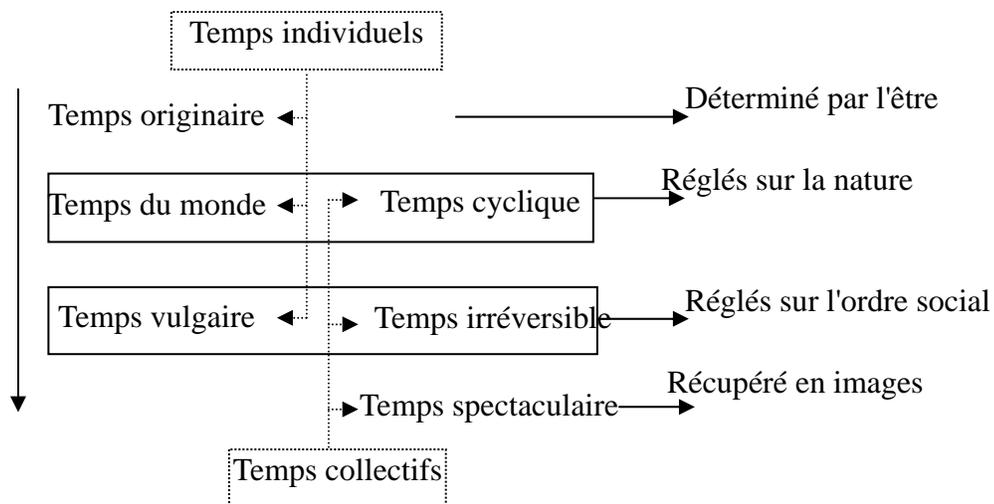
L'image du temps, le temps-marchandise, s'impose comme la référence autonome et spécialisée constituante du rapport temporel à l'existence. Issu du *temps vulgaire* qui est compté et divisé de manière standard grâce aux instruments qui servent à le comptabiliser, le temps-marchandise se traite en blocs de temps dotés d'une valeur échangeable. Le temps du travail n'est pas défini par rapport au travail à effectuer mais plutôt par rapport à sa propriété et à sa valeur d'échange. Le repos, ou les vacances, se comptent également en quantité de temps consommable. La rémunération du temps travaillé s'échange en consommation du temps de repos. L'être, qui se comprend et structure son existence par rapport au temps qu'il se donne, dispose donc de référents aliénés et obligatoires. L'image du temps constitutive du *temps spectaculaire* englobe la totalité du vécu qui doit être considéré en et par rapport à celle-ci.

Les formes de *temps irréversible* et *cyclique* sont récupérées dans le *temps spectaculaire*. L'accumulation des capitaux, résultat de l'accumulation du produit du temps-marchandise (ou du temps-marchandise lui-même comme valeur d'échange), s'impose comme référent irréversible du passage du temps. Le *temps irréversible*, toujours celui de la classe dirigeante, est celui de l'accroissement et de la concentration de ses richesses. Pour la classe des travailleurs, le *temps cyclique* s'incarne en *temps pseudo-cyclique*, réglé non plus sur la nature mais sur le rythme du travail. Les journées de travail laissent place à des temps de repos fixés, l'organisation hebdomadaire du temps, et à des périodes de vacances revenant identiquement. Aussi, l'alternance des moments de consommation exceptionnels, incarnés dans la récupération des fêtes traditionnelles par la dynamique spectaculaire,

organise le passage annuel du temps.

Le tableau qui suit schématise les rapports entre les différentes formes de temps présentées dans la présente réflexion. Les *temps originaire*, *temps du monde* et *temps vulgaire* sont les formes de temps tirés de l'analyse de Heidegger. Elles se situent dans la perspective de l'individu qui considère son temps, qui évalue sa temporalité propre. Les *temps cyclique*, *temps irréversible* et *temps spectaculaire*, tirées de l'analyse de Debord, se situent dans le cadre d'une interprétation du temps d'une collectivité. Leur forme émane de l'interprétation collective du rapport au temps, et détermine celle-ci.

Recouvrement de l'être :



L'être, comme forme authentique du rapport au monde, se trouve recouvert de plus en plus profondément au fur et à mesure que nous passons du *temps originaire*, où son accès est total, au *temps spectaculaire* où il est complètement aliéné. L'ampleur de ce recouvrement signifie la difficulté de l'accès à l'être, l'atteinte d'une compréhension authentique de son rapport au monde. Le *temps originaire* est déterminé par l'être, comme il a été démontré précédemment. Ce temps est la temporalité propre du *Dasein* lorsqu'il se comprend, s'évalue et se détermine. Les *temps du monde* et *temps*

cyclique sont réglés sur la nature, le premier lorsque l'individu remarque qu'il existe au monde une structure temporelle indépendante de lui et le second, lorsque la collectivité organise la vie sociale et son travail par rapport aux cycles naturels. Les *temps vulgaire* et *temps irréversible* sont réglés sur l'ordre social par des conventions. Le premier est la convention du calcul du temps par les horloges, appareils qui permettent à l'individu de constater et de se régler sur le temps officiel. Le second émane de la hiérarchie sociale dont la partie dominante impose une positivité au passage du temps, en lui fixant des repères correspondant au récit de sa domination. Finalement, le *temps spectaculaire* récupère toutes les autres formes de temps, déterminant l'aliénation complète de l'être, réglant sa structure sur des pseudo-cycles et imposant un nouvel ordre social. Ce temps est celui du fusionnement en un cours commun d'images autonomes, images d'images recouvrant l'accès à l'être. C'est le temps de la société du spectacle, société en laquelle le rapport au monde ne se détermine plus que par un rapport à l'image, déjà représentation faussée de ce rapport.

Pour conclure cet exposé, observons quelques-unes de ses implications. Premièrement, il semble qu'à fin d'être à même de donner une explication satisfaisante du temps, on ne puisse se réfugier dans une explication simple. La nature du temps est multiple, selon le cadre à l'intérieur duquel il est défini. Pour chacune des conceptions du temps proposée par les philosophes, il importe de comprendre son domaine d'effectivité et la sorte d'explication qu'on désire en tirer. Ici sont élaborées différentes facettes de ce que j'ai nommé le *temps humain*. Cet ensemble de conceptions est d'un intérêt métaphysique indubitable, car elles sont constitutives du rapport au monde de l'individu qui se réfléchit. Dans le cadre d'une explication qui œuvre à rendre explicite un rapport au monde, et qui aide un individu à s'harmoniser devant les mystères de l'existence, c'est là le genre d'approche qu'il convient de favoriser.

Finalement, il serait intéressant de s'interroger sur la variété des *temps humains* qu'il serait possible de concevoir. Je ne crois pas avoir ici épuisé leurs espèces. En particulier, les variétés de temps subjectifs déterminés par l'état cognitif de l'individu qui les expérimentent, constituent autant de pistes de réflexion très fertiles. L'enfant et le vieillard, le malade ou l'individu sain, l'humain sous influence d'émotions ou de substances chimiques, ont certainement tous des rapports temporels différents, rapports qui s'inscrivent dans ceux décrits plus haut, mais aussi les déterminent. Par exemple, on

pourrait considérer la dépression comme une instanciation temporelo-existentielle du rapport à l'action dans la société capitaliste.

*

Bibliographie

Guy Debord, *La société du spectacle*, 1971, Éditions champ libre, document numérique.

Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique.

Aristote, *Physique*, traduction de Pierre Pellegrin, GF Flammarion.

Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF.

Saint-Augustin, *Confessions*, traduction de Joseph Trabucco, GF Flammarion.