

**Le temps des uns, le temps des autres : Mesurer et vivre  
le temps à Beyrouth au XIX e et au début du XX e  
siècle**

Sylvia Chiffoleau

► **To cite this version:**

Sylvia Chiffoleau. Le temps des uns, le temps des autres : Mesurer et vivre le temps à Beyrouth au XIX e et au début du XX e siècle. Explorer le Temps au Liban et au Proche-Orient, 2017. <halshs-01757024>

**HAL Id: halshs-01757024**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01757024>**

Submitted on 3 Apr 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **Le temps des uns, le temps des autres :**

### **Mesurer et vivre le temps à Beyrouth au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle :**

Sylvia Chiffolleau, LARHRA-CNRS

Les travaux qui se sont interrogés sur l'histoire du temps, sur les processus d'acquisition progressive d'une discipline du temps, ou encore sur les montres et les horloges, outils de mesure du temps, ont porté presque essentiellement sur l'expérience occidentale. Dans son ouvrage pionnier, David Landes<sup>1</sup> avance que « c'est l'horloge mécanique qui a rendu possible, pour le meilleur et pour le pire, une civilisation attentive au temps, donc à la productivité et à la performance ». Et lorsque Norbert Elias<sup>2</sup> insiste avec raison sur le fait que le temps n'est pas une donnée transcendante, antérieure et extérieure à l'expérience, mais un phénomène socialement et historiquement construit, le temps auquel il se réfère, et dont la maîtrise, selon lui, relève d'un « haut niveau de synthèse », est le temps compté de l'Occident. Partant à la conquête coloniale du monde au XIX<sup>e</sup> siècle, les Européens étaient bien en effet convaincus que la maîtrise du temps était un indicateur de la modernité et devait être répandue par l'œuvre de civilisation.

Le monde est aujourd'hui apparemment unifié par la définition physique d'un Temps Universel établi à partir d'horloges atomiques d'une grande précision, et par l'usage quasi universellement répandu du calendrier grégorien ; on pourrait donc en conclure à la victoire de ce temps « occidental » qui se serait imposé partout. Mais malgré cette apparence, la question du temps ne doit pas donner lieu à des approches linéaires et évolutionnistes. Elle invite au contraire à restituer la complexité des phénomènes, issus de trajectoires historiques particulières. Aussi on voudrait ici discuter l'affirmation d'un autre historien du temps, Gerhard Dohrn-Van Rossum, selon laquelle « le passage aux formes modernes de décompte du temps est le signe de la transformation de la conscience du temps »<sup>3</sup>. Beyrouth, ville pionnière de la modernisation dans la région, offre un terrain de choix pour interroger cette relation. Est-ce que la multiplication des montres et des horloges, celle des injonctions du calendrier modifient réellement les conceptions du temps ? Ou est-ce que les nouvelles formes de comptage du temps, introduites avec la modernité occidentale, ne viennent pas tout simplement s'ajouter à d'autres, antérieures et déjà complexes, pour former une configuration particulière ?

---

<sup>1</sup> D. Landes, *L'heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1987.

<sup>2</sup> N. Elias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996.

<sup>3</sup> G. Dohrn-van Rossum, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Editions de la MSH, 1997, p. 226.

## Convergence des regards : la disqualification de la lenteur et de l'insouciance.

Les voyageurs occidentaux qui ont rendu compte de leur découverte du Levant au XIX<sup>e</sup> siècle étaient précisément de ceux qui, à cette époque, avaient parfaitement intégré le mouvement de la modernité. Membres de l'élite, culturelle et sociale, ils inscrivaient leur démarche de voyageur dans une perspective d'ouverture, de découverte, mais, en décrivant l'état « d'arriération » qu'ils découvraient en Orient, cette prise de contact leur permettait aussi de souligner la supériorité des valeurs de la modernité dont ils étaient porteurs. Entre autres manifestations de leur intégration dans cette modernité du XIX<sup>e</sup> siècle, ils avaient assimilé la discipline de l'heure. Il apparaît évident dans leurs récits que tous étaient porteurs d'une montre, qu'ils consultaient beaucoup, et c'est l'heure donnée par celle-ci qui scandait et rythmait leur voyage. Aussi leurs actions et leurs déplacements sont-ils évalués très précisément : il faut tant d'heures pour faire ceci ou pour aller à tel endroit. L'espace et le temps étaient parfaitement compris et précisément mesurés.

Lors de son voyage en Orient, en 1894, Pierre Loti déplorait la présence, dans certaines demeures de Damas, de ces « importations atroces » que sont les « pendules en simili bronze »<sup>4</sup>, et sans doute regrettait-il par là la perte de ce qu'il considérait comme l'authenticité orientale. Mais la plupart des voyageurs européens étaient quant à eux très critiques à l'égard de l'insouciance locale à l'égard du temps qu'ils découvraient au Levant. Cette critique est même devenue un des *topoi* les plus répandus dans la littérature de voyage en Orient. Trois aspects soulevaient tout particulièrement leur irritation. La lenteur des trajets, d'abord, due aux mauvaises conditions des routes et cette lenteur était considérée comme un témoignage évident d'arriération. Si la construction de la route Beyrouth-Damas, en 1863, avait permis une première accélération (il ne fallait plus que douze à quinze heures pour faire le trajet d'une centaine de kilomètres, qui prenait auparavant quatre jours à dos de mule), celle-ci restait limitée à ce seul trajet. En 1870, il fallait à peu près le même temps pour se rendre à cheval de Beyrouth à Saïda.

Le second sujet d'étonnement était le temps, ou plutôt l'excès de temps passé en relations sociales, notamment dans les rituels d'hospitalité. Bien sûr l'hospitalité était perçue comme un comportement social positif, mais trop de temps passé en relations sociales de ce type était considéré comme antithétique d'une organisation du temps rationnelle, et partant productive. Ainsi, durant son voyage en Terre sainte, un ecclésiastique français voyageant en 1869 précisait qu'il ne faisait que de courtes visites lorsqu'il était invité par des habitants du pays, « seulement le temps suffisant pour répondre à l'accueil qui nous était fait » parce que « nous avons à employer notre temps d'une manière plus précieuse »<sup>5</sup>. De même, Delaroière, le médecin qui accompagnait Lamartine au Liban, évoquant son voyage dans la montagne libanaise, raconte que « sur notre chemin, beaucoup d'habitans voulurent me faire entrer chez eux pour m'offrir quelque chose ; mais je refusai partout pour ne pas perdre de temps »<sup>6</sup>. Sans doute un tel refus était-il perçu comme un comportement assez grossier par les habitants du pays, mais les voyageurs étaient de leur côté convaincus que, ce faisant, ils se montraient plus rationnels, plus civilisés en un mot.

---

<sup>4</sup> P. Loti, *Œuvres complètes*, Tome 7, Paris, Calmann-Lévy, 1893-1911, p. 483.

<sup>5</sup> Abbé Daspres, *Pèlerinage en Terre Sainte : journal de la caravane partie de Marseille le 28 août et dissoute à Beyrouth le 20 octobre 1869*, Paris, J. Lefort, 1870, p. 186.

<sup>6</sup> V. J. Delaroière, *Voyage en Orient*, Paris, Debécourt, 1836, p. 173.

Le troisième sujet, lié au précédent, qui suscitait tout particulièrement les critiques de ces voyageurs, était la « paresse », ou l'absence de travail. Les récits de voyageurs sont emplis de descriptions parfois exaspérées de gens indolents, discutant en fumant le narguilé ou en jouant à la *tawleh*. Là encore, le temps passé en relations sociales étaient incompris et considéré comme un obstacle au travail et à la productivité, et plus encore comme un obstacle à l'innovation. L'insouciance, voire la négligence à l'égard du temps étaient perçues comme une cause majeure d'arriération.

Ces discours disqualifiant le « temps oriental », jugé trop lent et improductif, sont repris, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les réformateurs de la Nahda. Les Mémoires de Jurjî Zaydaân donnent un exemple particulièrement éclairant de ce transfert de critique sur la question du temps et de son usage dans les sociétés orientales. Dans son autobiographie, Zaydaân rappelle qu'à l'époque de sa naissance, en 1861, la plupart des gens n'enregistraient pas les dates exactes des naissances, ni même le clergé d'ailleurs. La naissance d'un enfant était associée à une saison ou à un événement particulier. Zaydaân savait seulement qu'il était né « durant les mois de tichrine », c'est-à-dire à l'automne. Mais il éprouvait le besoin de se situer lui-même dans le temps de façon plus précise. Son père lui raconta que lors de la nuit de sa naissance, il avait entendu les coups de canon tirés d'un navire britannique pour rendre hommage au prince Albert, époux de la reine Victoria, décédé ce jour-là. Zaydaân en conclut donc qu'il était né le 14 décembre 1861<sup>7</sup>. Il s'agissait juste d'une supposition mais cela lui permettait de déterminer une date précise à sa naissance, une façon de s'inscrire dans un temps maîtrisé, rationnel, de fixer un point de départ pour tendre son destin vers le futur. En outre, il utilise une date du calendrier grégorien, et non la dénomination des mois en syriaque des calendriers généralement en usage dans la région.

La conscience précoce de la possibilité d'une mobilité sociale est une autre idée fondamentale concernant le temps qui traverse les Mémoires de Zaydaân. Pour les hommes de la Nahda, il apparaissait évident qu'il pouvait y avoir un autre horizon, un futur différent que le simple retour cyclique des jours, des saisons et des années. C'est bien la possibilité d'une entrée dans un nouveau « régime d'historicité »<sup>8</sup> qui se dessine, celui de la projection dans le futur, qui rompt avec la perception de sociétés immuables, même si cette immuabilité n'a jamais bien sûr été une réalité, et qui puisent leurs modèles dans le passé. Or, selon Zaydaân, pour construire individuellement un futur différent, la meilleure façon de s'y prendre est de miser sur l'éducation. L'éducation moderne, qui était précisément l'un des principaux canaux d'apprentissage de l'organisation du temps<sup>9</sup>. Le second moyen de changer le futur, d'être en mesure de choisir un futur différent, était le travail, le dur labeur même, à l'opposé du stéréotype orientaliste de la paresse. Zaydaân lui-même a commencé à travailler très jeune et la valeur du travail a toujours été au centre de sa vie. Il avait été profondément influencé, avant même d'avoir 20 ans, par la lecture de la traduction en arabe de *Self Help* de Samuel Smiles, publiée à Beyrouth en 1880 sous le titre *Sirr al-najah*. Dans ce livre, les valeurs du travail et de l'entrepreneuriat étaient opposées à la paresse, considérée comme responsable de l'arriération<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> A.L. Dupont, *Jurjî Zaydaân 1861-1914. Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, IFPO, 2006, p. 51-53.

<sup>8</sup> F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentismes et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

<sup>9</sup> À ce sujet voir Ch. Verdeil, « Le temps des missionnaires : calendriers et emplois du temps dans les établissements scolaires de l'Empire ottoman à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Les empreintes du temps : calendriers et rythmes sociaux*, S. Chiffoleau (dir.), *REMMM* n° 136, 2014, p. 89-107.

<sup>10</sup> A. L. Dupont, *op. cit.*, p. 130-135.

Aussi Zaydaân a-t-il commencé par adopter lui-même un comportement adéquat, notamment une discipline de la maîtrise du temps qui impliquait de ne pas perdre de temps et d'être ponctuel. Pour Zaydaân, le travail et la ponctualité étaient deux conditions nécessaires pour construire le progrès. Il a cherché ensuite à distiller cette idée auprès de ses lecteurs tout au long de sa carrière d'écrivain et de journaliste. De nombreux réformateurs et les défenseurs de l'occidentalisation ont fait de même. Les journaux qui étaient les supports de leur pédagogie de la modernisation, comme le *Muqtataf* ou *al-Hilal*, sont emplis de conseils pour que les individus parviennent dans leur organisation quotidienne à une meilleure gestion du temps. Le temps, et plus encore une existence régulée par ce qu'on pourrait appeler un « temps rationnel » celui de la montre – pour ne pas dire celui de l'Occident – est devenu un enjeu de progrès à cette époque et la question était abondamment débattue dans les cercles intellectuels<sup>11</sup>. Mais par quels vecteurs passe cet apprentissage, et parvient-il vraiment à irriguer en profondeur la société libanaise et beyrouthine du tournant du siècle et à changer les conceptions du temps ?

### **Les vecteurs de l'apprentissage de la maîtrise du temps**

Ce n'est que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que des changements sensibles sont intervenus dans l'organisation du temps au Liban, à travers un certain nombre d'institutions dont on va voir qu'elles constituent pendant longtemps des « poches » isolées du reste de la structure et des rythmes sociaux, dans lesquelles émergent certes une nouvelle conception et un nouvel usage du temps, plus rapide et en résonance avec le reste du monde – avec l'Europe en l'occurrence, mais qui restent longtemps largement déconnectées de l'ensemble de la société.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le rythme de la vie quotidienne à Beyrouth est encore très proche des rythmes naturels, celui des saisons, celui du lever et du coucher du soleil, et aussi du cycle de la lune. L'écoulement du temps est ponctué par les événements de l'année liturgique, pour chaque communauté, essentiellement par les fêtes religieuses. Ce rythme n'était pas radicalement différent du rythme quotidien de la montagne. Mais les villes, et dans le cas du Liban, Beyrouth, ont été les premières à être absorbées par le mouvement général conduisant à une standardisation progressive du temps. Les outils de la nouvelle simultanéité ont été établis dans les villes, ou en lien avec les villes. Ainsi, c'est l'établissement des réseaux nationaux et internationaux de communication, tels que les chemins de fer et le télégraphe, qui ont impliqué l'apprentissage d'un temps réglé par la montre, puis qui ont suscité le besoin de synchroniser les différents pays. C'est ce besoin qui a abouti aux accords visant à déterminer le temps avec des outils dissociés de la nature (en 1884, la conférence de Washington choisit le méridien de Greenwich comme étalon du temps). Ce processus de conquête du monde par le temps de la montre ne s'est toutefois fait que progressivement et souvent dans le conflit, y compris en Europe. La France, par exemple, s'est alignée sur le méridien de Greenwich en 1911 seulement. Mais en dépit de cela, l'Europe a devancé le reste du monde dans cette conquête de la maîtrise du temps, qu'elle a considérée comme une marque de supériorité et qu'elle a ensuite cherché à imposer ailleurs, soit de façon directe et souvent coercitive en situation coloniale, soit indirectement par son pouvoir d'influence qui passait notamment par sa supériorité technique, comme ce fut le cas dans l'Empire ottoman.

---

<sup>11</sup> V. Ögle, « Whose Time Is It ? The Pluralization of Time and the Global Condition, 1870s-1940s », *American Historical Review* (2013) 118 (5), p. 1376-1402.

Beyrouth a été relié par le télégraphe en 1863, l'année de l'ouverture de la route Beyrouth-Damas. Ces deux événements marquent un point de départ dans l'établissement d'une possibilité d'accélération et de synchronisation. L'année 1895 assiste ensuite à l'ouverture du nouveau port de Beyrouth, à celle de la bourse et à celle du chemin de fer reliant Beyrouth à Damas, qui diminue encore le temps de trajet entre les deux villes. Ces deux dates (1863-1895) bornent la période pendant laquelle Beyrouth, ou du moins une partie de la ville, entre dans le temps du monde. La ponctualité, ou plutôt la précision dans la détermination du temps entre dans certains secteurs de la vie sociale, mais pas dans tous, loin s'en faut. Le guide Baedeker sur la Palestine et la Syrie de 1898 indique certes que le train de Beyrouth à Damas part à 7h précise et arrive à 16h (soit neuf heures, une diminution de quatre heures par rapport au trajet par la route), mais tous les autres déplacements au Liban se font encore à dos d'âne et durent des heures sur de mauvaises routes. La ronde des gens ordinaires se fait encore sur un rythme lent. Et cette « discordance des temps »<sup>12</sup> perdure longtemps encore, en dépit des aménagements urbains réalisés à la fin du siècle, notamment le percement de rues rectilignes qui permettent le passage des calèches puis le lancement du tramway en 1908. En 1914, on ne compte que six automobiles à Beyrouth. Les films et les photographies qui ont enregistré l'arrivée du général Gouraud à Beyrouth, en 1919, révèlent une ville, considérée pourtant alors comme l'échelle la plus dynamique du Levant, encore en très grande partie inscrite dans le rythme lent donné par le pas des animaux de charge. Ce n'est qu'avec le Mandat que l'accélération et les outils de mesure du temps indispensables au calcul de la performance ont essaimé dans un espace social plus large.

L'introduction du télégraphe, une technologie résolument novatrice, s'est révélée importante à plusieurs niveaux. Eugen Rogan a montré son rôle dans l'extension du pouvoir ottoman sur les provinces syriennes<sup>13</sup>. Mais le télégraphe a joué aussi un rôle important en introduisant la simultanéité avec le reste du monde dans cette région. Cette fonction est particulièrement évidente dans la façon dont il a été utilisé par la presse. Le développement de la presse à cette époque doit beaucoup à l'arrivée du télégraphe. Celui-ci permet en effet la transmission des nouvelles presque en temps réel. Le contenu des premiers journaux écrits en arabe, que ce soit *Al-jawâ'ib* publié à Istanbul ou le *Lisân al-hâl* publié à Beyrouth, était basé sur des télégrammes venant des capitales d'Europe. De nombreuses sections étaient intitulées « *tilighrafât* », « *tilighrâfât akhîr sa'a* » « *tilighrâfât al-siyasiyya* » etc. De nombreuses informations arrivaient par télégraphe, que ce soit les nouvelles politiques ou les informations économiques, comme les cours de la bourse, par exemple, qui étaient importants pour une place de marché comme Beyrouth et qui nécessitaient la rapidité de la transmission. Dans les endroits qui n'étaient pas reliés au télégraphe, les nouvelles arrivaient bien plus lentement par la poste. Et encore la poste était-elle à double vitesse, les principaux pays européens ayant implanté dans toute la région des services postaux particuliers, de façon à contourner le service jugé archaïque et donc lent de la poste ottomane. Une telle situation aboutissait à une sorte de paradoxe : les nouvelles venant d'Europe arrivaient plus vite, et étaient souvent plus fraîches, que celles venant d'autres régions de l'Empire ottoman. La nouvelle du rétablissement de la Constitution, en 1908, a ainsi mis une semaine pour atteindre Jérusalem et dix jours pour arriver à Djeddah ; on est bien loin de la simultanéité entre l'événement et la nouvelle ! Grâce au télégraphe, et en accord avec les souhaits de certains réformateurs, mais sans doute au grand dam d'autres secteurs sociaux ou intellectuels de la région, la

---

<sup>12</sup> Ch. Charle, *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011.

<sup>13</sup> E. Rogan, « Instant Communication : The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria », in *The Syrian Land. Processes of Integration and Fragmentation*, PH. Thomas et B. Schaebler, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, p. 111-128.

simultanéité était établie d'abord avec l'Europe. Enfin, le télégraphe a été un outil majeur de diffusion du calendrier grégorien à cette époque.

L'enseignement était bien sûr un autre outil fondamental de l'apprentissage du temps de l'horloge. Les écoles missionnaires sont devenues plus nombreuses et mieux organisées dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le collège jésuite de Ghazîr, où les laïcs et les séminaristes étaient éduqués ensemble, la vie scolaire était réglée sur un horaire strict déterminé par l'horloge, et ponctué par le son des cloches. Pour autant, le calendrier scolaire annuel mit du temps à s'imposer ; pendant longtemps la rentrée des élèves s'échelonnait par exemple tout au long du mois d'octobre, au gré des disponibilités de chacun<sup>14</sup>. Marquant plus explicitement sa volonté d'imprimer l'idée d'un temps organisé, compté, le Syrian Protestant College arborait une horloge sur sa façade, semble-t-il dès l'origine. L'Université Saint-Joseph n'installa quant à elle une horloge sur sa façade qu'en 1895.

Alors que l'horloge était devenue un attribut des villes européennes dès le XV<sup>e</sup> siècle, les horloges externes étaient rares, sinon inexistantes, à Beyrouth, avant celle placée sur la façade du Syrian College dans les années 1870 et qui dominait la ville en raison de l'établissement du collège sur une colline. Certains bâtiments, pourtant inscrits dans le processus de modernisation de la ville, en étaient dépourvus. C'est le cas par exemple du khan Antoun Bey, construit en 1858, qui abritait le consulat français, les bureaux de poste français, russe et autrichien, les agences de navigation et les banques (c'est-à-dire les activités économiques liées à l'Europe). Il en est de même du quai des douanes à Tripoli, qui occupait les mêmes fonctions. Mais sans doute y avait-il des horloges à l'intérieur de ces bâtiments dont les activités étaient rythmées par un temps précis, mesuré par l'horloge et la montre. Mais ce nouveau temps, relié à l'Europe, restait confiné à certains espaces spécifiques et ne pénétrait pas l'espace public ; la plupart des habitants de Beyrouth n'en avaient pas besoin. Ce n'est qu'à l'extrême fin du siècle que les horloges externes se multiplient, comme en témoignent celle de Saint-Joseph, installée en 1895, ou celle de la gare de chemin de fer de Beyrouth, placée sur la façade en 1898. Le bâtiment de la poste ottomane, inauguré en 1908 à proximité du khan Antoun Bey, arbore sur sa façade une horloge. À ce moment-là, certaines activités ne peuvent plus se dispenser de la présence des garde-temps. Pour autant, la présence plus massive de ceux-ci ne signifie pas que les individus ont radicalement changé leur rapport au temps, et notamment qu'ils aient cédé à l'attraction de l'accélération impulsée par les techniques introduites par l'Occident. En outre, cette multiplication des montres et des horloges masquait la réalité d'un double standard de la lecture de l'heure et de façon plus générale, d'un pluralisme temporel encore très prégnant dans la société libanaise d'alors.

### **Quelle heure est-il ?**

Cette malléabilité du temps, la pluralité de ses usages, qui se jouent sur un registre très large, du plus lent au plus rapide, font écho à un autre type de diversité dans le registre du temps, celle des calendriers. Calendriers julien, grégorien, *hijrî* et *mâlî* (le calendrier fiscal ottoman) étaient tous utilisés conjointement, généralement en fonction de ce qui était pris en compte. Dans son étude des almanachs ottomans publiés à Istanbul à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Özgür Turesay a montré que les événements à caractère religieux étaient enregistrés selon les dates du calendrier de l'hégire, les questions de politique ottomane selon le calendrier *mâlî* et les questions qui intéressaient l'Europe selon le calendrier grégorien, chacun renvoyant en

---

<sup>14</sup> Ch. Verdeil, *La Mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie (1831-1864)*, Paris, les Indes Savantes, 2011.

effet à une « aire de civilisation » particulière. Ainsi, « les événements historiques ne sont pas *universels* : ils *n'existent* que dans l'histoire de ces "aires de civilisation" qui, à leur tour, sont définies par un système de datation »<sup>15</sup>. À Beyrouth, comme dans le reste de l'Empire ottoman, et peut-être de façon plus marquée encore en raison de l'importance du pluriconfessionnalisme de sa structure sociale, les gens ont à leur disposition une pluralité de références temporelles pour se guider dans la course du temps. Et au tournant du siècle, le son des cloches et la voix du muezzin occupaient l'espace public et rythmaient la vie des gens tout autant, et sans doute même plus, que les horloges.

Il est vrai que celles-ci pouvaient indiquer deux types d'heure différents. L'Empire ottoman a cela de particulier qu'y cohabitaient deux façons de lire l'heure. La civilisation islamique a une façon particulière de compter le temps. D'abord, le jour commence au coucher du soleil et dure jusqu'au coucher suivant : la nuit est donc classée avec le jour qui la suit – ainsi, la nuit qui précède le vendredi est appelée nuit de vendredi. En Europe, ce moment serait désigné comme la nuit de samedi (ou plutôt de vendredi à samedi). Ensuite, ce jour civil était divisé en deux fois douze heures, commençant au coucher du soleil, ou plus exactement une demi-heure après le coucher du soleil. Ce moment marquait les douze heures, puis une heure après le coucher du soleil il était une heure (et non 18 ou 19 heures comme en Europe ou comme aujourd'hui) et ainsi de suite jusqu'à 12 heures du matin (c'est-à-dire 5 heures du matin en Europe), moment à partir duquel on recommençait à compter un, deux, trois heures... Une telle façon de compter le temps à partir du coucher du soleil, dont le moment varie chaque jour, imposait, pour assurer une bonne précision, de régler montres et horloges chaque soir. Les systèmes dits *alla turca* et *alla franca* étaient donc très différents, et les contraintes liées au premier ont sans doute largement contribué à entraîner sa disqualification puis sa disparition, même si le centre ottoman a résisté longtemps<sup>16</sup>. Beyrouth, comme le Caire directement placé en situation coloniale, semblent avoir renoncé plus vite qu'Istanbul au mode de lecture de l'heure *alla turca*.

La coexistence de ces deux façons de compter le temps entraînait, il est vrai, des difficultés non négligeables dans le quotidien. À Istanbul, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les horaires des compagnies de navigation du Bosphore, certaines compagnies de chemin de fer (celui du Hedjaz notamment) et toutes les administrations et les services publics fonctionnaient encore selon l'heure *alla turca*. Mais beaucoup d'autres activités, notamment celles en lien avec l'Europe (la banque, le commerce international, c'est-à-dire des activités surtout privées) étaient réglées par l'heure *alla franca*. Cela causait de nombreuses confusions, et constituait un des sujets favoris des moqueries des caricaturistes stambouliotes<sup>17</sup>. Il était surtout nécessaire de publier des tables de concordance.

L'heure *alla turca* a sans doute continué à être utilisée à Beyrouth, et en Syrie en général, jusqu'au début du Mandat, mais dans une moindre mesure qu'à Istanbul. Dans une publicité publiée dans un numéro du *Lisân al-hâl* de 1878, un médecin qui vient juste d'ouvrir un cabinet à Beyrouth précise qu'il reçoit les pauvres gratuitement entre 2 et 4 heures (*sa'a arabiyya*) du matin (c'est-à-dire entre 8 et 10 heures du matin selon l'heure *alla franca*). Dans un *ruzname* libanais datant de 1883, qui détaille les horaires d'une éclipse de lune, on peut

---

<sup>15</sup> Ö. Turesay, « Le temps des Almanachs ottomans : usage des calendriers et temps de l'histoire (1873-1914), in F. Georgeon et F. Hitzel, *Les Ottomans et le temps*, Leiden, Brill, 2011, p. 151.

<sup>16</sup> F. Georgeon, « Temps de la réforme, réforme du temps. Les avatars de l'heure et du calendrier à la fin de l'Empire ottoman », in F. Georgeon et F. Hitzel (dir.), *Les Ottomans et le temps*, Leiden, Brill, 2011, p. 241-279.

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



encore trouver les indications dans les deux systèmes. Il apparaît ainsi évident que les deux systèmes étaient en usage. Mais dans le guide Baedeker de 1898, il n'y a pas de table de concordance à l'image de celles qui existent pour Istanbul. Le voyageur ne devait donc pas nécessairement en avoir besoin. Les dépêches consulaires rendant compte des activités protocolaires à Beyrouth à la fin du XIX<sup>e</sup> n'évoquent que des horaires *alla franca* pour les rencontres avec les autorités ottomanes, alors que dans les années 1910 encore, celles venant d'Istanbul révèlent que les rendez-vous sont formulés avec l'heure *alla turca*.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sous Abdülhamid II et plus encore sous les Jeunes-Turcs, le pouvoir ottoman a commencé à vouloir lui-même organiser et rationaliser le temps. Des tours d'horloge, inspirées des clochers carrés (campaniles) qui se trouvaient dans les Balkans au moment de la conquête ottomane, ont été construites dans les principales villes de l'empire et il semble qu'elles indiquaient l'heure *alla franca*<sup>18</sup>. En ce sens, elles participaient de la volonté de modernisation de l'empire qui cherchait à imposer un temps administratif, du travail, de l'enseignement etc. à côté d'un temps religieux. À partir du moment où les horloges conquièrent l'espace public, les pouvoirs qui les mettent en place doivent choisir un système temporel qui soit le même pour tout le monde. Par leur édification à travers l'Empire, les tours d'horloge contribuaient à donner naissance à une conscience de la présence constante du gouvernement aussi bien qu'à des formes d'expériences nationales basées sur des moments partagés. La plupart de ces horloges ont été construites en Anatolie et dans les Balkans ; il n'y en eut que onze (sur 120) dans les provinces arabes. Or à Beyrouth, comme à Jérusalem quelques années plus tard, les tours d'horloge construites dans ces deux villes pluricommunautaires présentaient sur deux de leurs faces l'heure *alla turca*, et deux faces indiquaient l'heure *alla franca*. Dans les deux cas, les justifications apportées à cette particularité reposent sur la revendication d'une meilleure visibilité du temps « musulman ». En lançant le projet de construire la tour d'horloge de la place Assour, le gouverneur de Beyrouth écrivait au sultan en soulignant que « dans la ville de Beyrouth, il y a de nombreuses institutions étrangères qui ont établi des tours d'horloge avec des cloches, toutes indiquant l'heure occidentale. Parce qu'il n'y a pas d'horloge montrant les heures de prière obligatoires des musulmans, il est à regretter que les musulmans et même les officiels et les fonctionnaires, doivent s'adapter au temps des horloges étrangères »<sup>19</sup>. Cette remarque montre d'une part le chemin parcouru depuis les années 1870, où n'existait guère que l'horloge externe du collège protestant, et elle semble confirmer, d'autre part, que l'heure arabe est bien tombée en désuétude plus tôt qu'à Istanbul. Mais l'offensive de la modernisation ne peut seule expliquer cette différence entre le centre et certaines de ses périphéries. Istanbul, Beyrouth et Jérusalem ont pourtant expérimenté pratiquement le même processus de modernisation, et au même moment. Mais l'heure *alla turca* (*sa'a arabiyya*) était aussi considérée comme une manière musulmane de lire le temps et l'heure et elle a été remplacée plus facilement par l'heure *alla franca* dans un environnement où les chrétiens étaient nombreux sinon majoritaires, que dans les autres régions de l'empire. L'Arabie Saoudite n'a renoncé à l'heure arabe que dans les années 1960. Néanmoins, en dépit d'une domination visible de l'heure *alla franca* à Beyrouth, le temps était loin encore d'être unifié au début du Mandat, et l'heure de l'horloge continuait de n'affecter que des secteurs limités de la vie sociale.

---

<sup>18</sup> K. Kreiser, « Les tours d'horloge ottomanes : inventaire préliminaire et remarques générales », in F. Georgeon et F. Hitzel, *op. cit.*, p. 61-74.

<sup>19</sup> Cité par J. Hanssen, *Fin de siècle Beirut : the making of an Ottoman provincial capital*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 243.

En effet, jusqu'à une date tardive, sans doute même jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, la plus grande partie de la vie sociale n'avait pas réellement besoin de la précision de la montre. Certes le marché des montres et des horloges était en augmentation constante mais la possession d'une montre était tout autant la marque d'un *tafarnuj* assumé qu'un besoin réel.

En Europe et aux USA, la révolution industrielle, l'introduction des usines et plus généralement du salariat ont profondément changé la relation au temps. Ce phénomène a rendu la montre, ou du moins la lecture et la maîtrise du temps, essentielles pour de nombreuses catégories, et ce dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Or le Liban a une histoire industrielle particulière dans la région, en raison du développement de l'industrie de la soie, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui pourrait constituer un vecteur assez similaire. Mais l'industrie de la soie n'a en fait pas vraiment contribué à changer le rapport des individus au temps ; l'enseignement a été beaucoup plus structurant de ce point de vue. Constituée de petites unités peu mécanisées, l'industrie de la soie est plus un artisanat qu'une industrie et demeure étroitement liée au monde rural de la montagne dans lequel elle est essentiellement implantée. Le temps de travail se déroulait du lever au coucher du soleil, comme le rythme rural général ; il était donc plus long l'été et les ouvrières gagnaient plus à la belle saison. Et quand l'industrie de la soie a disparu, elle n'a été remplacée par aucune autre forme industrielle à grande échelle (seulement des « poches » restreintes), que ce soit au Liban ou à Beyrouth.

Ce qui domine le monde du travail au Liban et à Beyrouth, c'est le commerce et les services. Certes le commerce international est intégré dans le temps du monde et a constitué un des vecteurs de l'apprentissage de la maîtrise de temps dans les secteurs occidentalisés de la société libanaise. Mais le commerce local et les services, le souk par exemple, travaillent sur un tempo plus « traditionnel », plus lent, pratiquement jusqu'à la guerre civile. Bien sûr le commerce et les services ont besoin d'horaires (il y a d'ailleurs des heures strictes d'ouverture et de fermeture des souks), et ils ont leurs propres contraintes temporelles, lesquelles évoluent avec les changements globaux. Mais ce qui apparaît comme le plus important dans ce type d'activité, ce sont les bonnes relations sociales, notamment avec les clients. Le jeu du marchandage, par exemple, réclame temps et disponibilité. Dans un article récent, Élisabeth Longuenesse et Marie-Noëlle Abi Yaghi ont montré que le temps de travail, si central dans les revendications sociales en Europe dès la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, est un thème très discret au Liban encore aujourd'hui<sup>20</sup>. Plus que la réduction du temps de travail, c'est la préservation de la qualité des relations sociales et humaines qui est un enjeu dans le travail.

En dépit de la prolifération des outils et des vecteurs d'apprentissage du temps de l'horloge, la plupart des gens au Liban, comme dans les pays du Sud en général, n'ont pas totalement renoncé à la valeur primordiale accordée au temps social. Certes un apprentissage du temps compté s'est fait, et celui-ci a été assimilé pour servir à certaines pratiques sociales, mais sans pour autant se substituer totalement à d'autres façons de vivre le temps. Le temps passé en relations sociales, qui apparaissait comme une perte de temps aux voyageurs du XIX<sup>e</sup> et même à certains réformistes arabes, demeure central dans le Beyrouth de l'après-Mandat. Ironie de l'histoire, on cherche aujourd'hui à le réinventer en Occident, après l'avoir en grande partie perdu. L'usage extensif de la montre hors d'Europe n'a donc pas détruit toutes les conceptions antérieures du temps. Dans les pays du Sud, et même dans le Beyrouth

---

<sup>20</sup> É. Longuenesse et M.N Abi Yaghi, « Temps de travail et temps sociaux à Beyrouth », *Temporalités* n° 15, 2012 (<http://temporalites.revues.org/1982>).

trépidant, on demeure en partie « polychrone »<sup>21</sup>. D'ailleurs, les gens ont conscience de ne pas avoir tout à fait la même conception du temps que l'Occident. Cela reste une marque positive de l'identité et ils peuvent même le revendiquer hautement pour marquer leur différence (*al-sabr jamîl*). À Beyrouth, la résistance, la longévité de ces conceptions du temps inscrites dans d'autres registres que celui du temps de la montre, certes de moins en moins perceptibles dans la période actuelle, peuvent être déduites du regard nostalgique porté aujourd'hui sur la ville d'hier où la lenteur et un certain art de vivre ne se seraient dissous que dans la guerre civile.

## Bibliographie

Abbé Daspres, 1870, *Pèlerinage en Terre Sainte : journal de la caravane partie de Marseille le 28 août et dissoute à Beyrouth le 20 octobre 1869*, Paris, J. Lefort.

Charle, Christophe, 2011, *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin.

Delaroière, V. J., 1836, *Voyage en Orient*, Paris, Debécourt.

Dohrn-van Rossum, Gerhard, 1997, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Editions de la MSH.

Dupont, Anne-Laure, 2006, *Jurjî Zaydaân 1861-1914. Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, IFPO.

Elias, Norbert, 1996, *Du temps*, Paris, Fayard.

Georgeon, François et Hitzel, Frédéric (dir.), 2011, *Les Ottomans et le temps*, Leiden, Brill.

Hall, Edward T., 1984, *La danse de la vie - Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil.

Hanssen, Jen, 2005, *Fin de siècle Beirut : the making of an Ottoman provincial capital*, Oxford, Clarendon Press.

Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentismes et expériences du temps*, Paris, Seuil.

Landes, David, 1987, *L'heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, Paris, Gallimard,.

Longuenesse Élisabeth et Abi Yaghi Marie-Noëlle, 2012, « Temps de travail et temps sociaux à Beyrouth », *Temporalités* n° 15 (<http://temporalites.revues.org/1982>).

Loti, Pierre, 1893-1911, *Œuvres complètes*, Tome 7, Paris, Calmann-Lévy.

Ögle, Vanessa, 2013, « Whose Time Is It ? The Pluralization of Time and the Global Condition, 1870s-1940s », *American Historical Review* 118 (5), p. 1376-1402.

---

<sup>21</sup> E. T. Hall, *La danse de la vie - Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil, 1984.

Rogan, Eugen, 1998, « Instant Communication : The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria », in *The Syrian Land. Processes of Integration and Fragmentation*, PH. Thomas et B. Schaebler, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p. 111-128.

Verdeil, Chantal, 2011, *La Mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie (1831-1864)*, Paris, les Indes Savantes.

Verdeil, Chantal, 2014, « Le temps des missionnaires : calendriers et emplois du temps dans les établissements scolaires de l'Empire ottoman à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Les empreintes du temps : calendriers et rythmes sociaux*, S. Chiffoleau (dir.), *REMMM* n° 136, p. 89-107.