

LE CONCEPT D'ALIÉNATION DANS LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE (JAEGGI, ROSA)

DANIEL WEBER

Abstract

This paper explores the recent transformations of the concept of alienation in contemporary Critical theory. Since Althusser and the “structuralist turn” in political and social philosophy, the concept of alienation has become problematic due to its (at least implicit) presupposition of a human essence from which one becomes alienated, an essentialism incompatible with any materialist philosophy. But is such a presupposition an inevitable feature of its conceptual framework? Is alienation not a phenomenon that continues to exist even if we reject the concept of it? In continuation of Axel Honneth’s reopening of the problem of social pathologies, Rahel Jaeggi and Hartmut Rosa have thus argued for a conceptual reconstruction of the theory of alienation free of any essentialist criteria in relation to which alienation would be determined. The present author wants to explore the critical potential and limitations of such a non-essentialist concept of alienation and examine one of its fundamental methodological presuppositions, the idea of an immanent critique.

L’une des faiblesses – si ce n’est *la* plus grande faiblesse – du concept d’aliénation est sans doute son quasi-nécessaire recours à la détermination (au moins implicite) d’une essence humaine par rapport à laquelle l’on serait aliéné¹. L’aliénation est le plus souvent conçue comme un écart entre la société concrètement réalisée et une humanité abstraite, supposée être naturelle, ainsi qu’entre le moi empirique et un supposé « vrai moi », enfui au plus profond de moi-même et ne cherchant qu’à se réaliser. Dans les quatre formes ou aspects que prend l’aliénation chez Marx, c’est la supposée aliénation de l’homme par rapport à son être génés-

¹ Cela vaut de manière égale pour les deux grands courants qu’il est possible de distinguer dans l’histoire du concept d’aliénation, à savoir le courant qu’on pourrait appeler « hégélo-marxiste » et celui qui va de Kierkegaard à Heidegger.

rique qui est sans doute la plus problématique² : il est pour le moins problématique qu'une philosophie matérialiste accepte une détermination « transcendante » de l'être de l'homme, une sorte d'humanité réelle enfouie quelque part et opérant comme un horizon normatif idéaliste³. Althusser n'a donc pas entièrement tort de considérer le concept d'aliénation chez Marx comme un concept encore « idéologique »⁴, et selon Paul Ricœur Marx remplace lui-même ce concept simplement descriptif par le concept explicatif de division sociale du travail⁵.

L'essentialisme sous-jacent au concept d'aliénation pris pour cible par le courant structuraliste en France a conduit à l'abandon progressif de ce concept dans l'appareil conceptuel de la philosophie politique et sociale depuis les années 1960/70. Pourtant, comme symptôme de quelque chose qui « ne tourne pas rond » dans la société, le mot « aliénation » semble toujours se référer à un phénomène réel. Malgré tous les défauts du concept d'aliénation, nous sentons bien qu'un simple abandon de ce concept ne règle pas sa problématique. Si un phénomène d'aliénation existe réellement, il nous faudra pouvoir en rendre compte en des termes non-essentialistes ou idéalisants.

Le simple constat que tous les phénomènes que le langage courant décrit comme « aliénants » ne se réduisent pas simplement à la division sociale du travail justifie à notre sens le maintien de la problématique de l'aliénation et de son concept. L'hypothèse faite ici est que la division sociale du travail – qui explique

² Cf. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, coll. Textes et Commentaires, 2007, Premier Cahier, section « Travail aliéné et propriété privée » (pp. 116–129). Les quatre formes que prend l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* sont (1) la perte de l'objet (qui est autant la perte du produit du travail que des outils et des matières premières nécessaires à la production), (2) l'aliénation interne au processus du travail salarié réduisant le travailleur à sa simple force de travail quantifiable et échangeable sur le marché, (3) l'aliénation de l'homme par rapport à son être générique et (4) l'aliénation entre les individus d'une société naissant de leur concurrence et de rapports sociaux vécus sur le mode du rapport d'un moyen à une fin.

³ Concernant Marx, il faut bien sûr nuancer ce point en ce que l'être générique de l'homme signifie pour Marx avant tout que l'homme est un être naturel de besoins (vitaux), trouvant les objets de sa réalisation et donc une part de son « être » à l'extérieur de lui. Dans les « Thèses sur Feuerbach », Marx définira l'essence de l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux (cf. la sixième thèse qui dit : « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux », Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Traduction et commentaire, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 137). Ce qui montre que Marx a, au moment où il rédige les « Thèses sur Feuerbach », entièrement désubstantialisé la problématique de l'« essence » humaine.

⁴ Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, avant-propos de Étienne Balibar, Paris, Éditions La Découverte, 2005, « Les « manuscrits de 1844 » de Karl Marx », notamment pp. 158–159.

⁵ Cf. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (titre original *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, 1986), Paris, Éditions du Seuil, collection Points/Essais, 1997, pp. 123–126.

évidemment une grande part du mal être des hommes dans les sociétés capitalistes – n'épuise pas la problématique posée par le concept d'aliénation. Est donc faite l'hypothèse que de tels phénomènes existent au-delà de la division sociale du travail et qu'il nous faut dès lors un concept d'aliénation capable d'en rendre compte. Après le « tournant » structuraliste de la philosophie sociale et politique, un tel concept ne peut plus simplement saisir ce phénomène sans également tenir compte de l'impossibilité de déterminer ou de « mesurer » l'aliénation par rapport à un être idéal et supposé naturel de l'homme.

Le but de cet article sera donc d'esquisser ce que pourrait être un concept d'aliénation non-essentialiste. Nos recherches se basent sur les tentatives récentes de deux auteurs se réclamant de la Théorie critique, Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa, qui – depuis maintenant plus de dix ans et à la suite des travaux d'Axel Honneth⁶ – travaillent à une reconstruction conceptuelle de cette problématique fondamentale de la philosophie sociale. Tout en conservant toujours en partie le concept marxien d'aliénation, Jaeggi et Rosa tentent de modifier le critère de détermination de l'aliénation, c'est-à-dire ce par quoi un rapport aliéné au monde, à soi et aux autres est constatable. Un tel critère ne devra plus être une sorte d'humanité idéale et transcendante ou un « moi véritable », mais un point de référence immanent au social permettant alors de déterminer l'aliénation notamment par rapport à une appropriation défailante de nos pratiques et de notre monde social.

Nous allons tout d'abord essayer de rendre compte des forces et des faiblesses de ce nouveau concept d'aliénation qui s'est développé dans la Théorie critique contemporaine. Notre point de départ sera la reconstruction du concept d'aliénation entreprise par Rahel Jaeggi dans sa thèse de doctorat soutenue en 2001 et publiée sous forme de livre en 2005⁷. C'est notamment cet ouvrage qui a relancé les discussions autour du concept d'aliénation dans la philosophie sociale, en dé-

⁶ La dette de ces deux auteurs à l'égard d'Axel Honneth est double : elle concerne d'une part sa problématisation de pathologies propres au social et d'autre part la question d'une critique sociale transcendante. En ce qui concerne l'aliénation (comme une des formes des pathologies du social), nous revoyons le lecteur à l'article « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale » (in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol, Paris, Éditions La Découverte, 2006, pp. 39-100). Concernant la question du modèle de critique propre à la Théorie critique, le lecteur intéressé ira voir la défense de Honneth d'un modèle de critique sociale forte, capable de transcender « l'horizon des valeurs existant au moyen d'une mise au jour critique » (p. 134) – en contraste avec une critique simplement interne ou locale – développée dans « La critique comme mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » (in *La société du mépris, op. cit.*, pp. 131-149).

⁷ Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt / New York, Campus, 2005.

montrant son actualité pour une critique sociale contemporaine. Il s'agira ensuite d'examiner – à travers l'exemple de l'accélération sociale analysée par Hartmut Rosa – ce que ce « nouveau » concept d'aliénation peut saisir comme phénomènes aliénants dans la société capitaliste contemporaine, et ce qui reste malgré tout son « bagage » essentialiste.

Jaeggi et Rosa se revendiquent tous les deux d'une forme de critique héritée d'Adorno (qui trouve elle-même sa source dans la « négation déterminée » de Hegel⁸) : la critique immanente. N'étant ni la simple critique interne (qui n'est pas à proprement parler une « critique », mais plutôt une herméneutique), ni une critique externe (qui échoue nécessairement à justifier ses propres critères, incarnant par là le plus souvent un point de vue essentialiste ou dogmatique), la critique immanente est une critique concrète à visée transformatrice. Son mode de fonctionnement et sa fécondité pour une critique non-essentialiste des phénomènes d'aliénation fera l'objet d'un examen dans un dernier temps.

I. L'aliénation comme échec d'un processus d'appropriation

Jaeggi définit tout d'abord l'aliénation comme une « relation de non-relation » (*Beziehung der Beziehungslosigkeit*⁹), c'est-à-dire non pas comme l'absence d'une relation, mais comme une forme spécifique de relation, une relation déficitaire ou défaillante. Cette relation déficitaire au monde et à soi doit être comprise comme une relation perturbée d'appropriation de soi et du monde. L'aliénation est donc comprise comme une appropriation perturbée de soi et du monde, sans que ce « moi » (ou même le monde) soit présupposé, c'est-à-dire déterminable avant le processus d'appropriation (réussie ou non). Mais tentons tout d'abord de reconstruire très brièvement l'argumentation de Jaeggi¹⁰ :

S'appuyant sur les travaux d'Ernst Tugendhat¹¹, Jaeggi conçoit l'aliénation de soi comme une impossibilité de disposer de soi, de s'approprier ou de s'identifier

⁸ La *bestimmte Negation* est une négation qui ne nie pas abstraitement, mais qui, par la négation concrète et déterminée (*bestimmte*) d'un terme, produit un principe supérieur. Hegel développe ce concept notamment dans la *Science de la Logique* (Premier livre, « La doctrine de l'être »).

⁹ Cf. Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, op. cit., notamment p. 19. Toutes les traductions à partir de ce texte ont été effectuées par nos soins.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 183–185 qui constitue un résumé en neuf points de la reconstruction du concept d'aliénation entreprise par Jaeggi. Nous suivons ici pour l'essentiel ces neuf points.

¹¹ Jaeggi s'inspire avant tout de l'article « Antike und moderne Ethik » (in Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1986) dans lequel Tugendhat développe la distinction entre le « comment » (*wie*) et le « quoi » (*was*) dans la libre détermination d'une volonté, distinction sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin. Un autre écrit important de Tugendhat sur lequel Jaeggi prend

avec ce que l'on fait et veut. Cette impossibilité de disposer de soi ne présuppose aucun moi échappant au processus d'appropriation, mais le moi est au contraire constitué dans ce processus qui, lors qu'il « tourne mal », se manifeste par des phénomènes d'aliénation.

L'appropriation défailante de soi n'est pas dès lors un problème théorique. Il s'agit avant tout d'un problème pratique en ce que cette appropriation s'effectue dans un *processus pratique*, constituant l'appropriant et l'approprié à la fois. L'aliénation se détermine alors par rapport à une perturbation de ce processus pratique et non pas par un décalage entre l'appropriant et l'approprié qui n'ont pas de « substantialité » en dehors des processus d'appropriation.

Ce qui a toujours fait la force et le potentiel critique du concept d'aliénation, c'est que l'aliénation de soi est toujours aussi et déjà l'aliénation du monde et *vice versa*. Il ne s'agit donc pas d'une simple problématique subjective ou psychologique, mais d'un phénomène à la fois social et individuel. C'est dans le nouage du subjectif et de l'objectif, de l'individuel et du social que se développe tout le potentiel critique du concept d'aliénation, car une appropriation déficitaire de soi renvoie à des conditions sociales entravant le libre développement de chacun, entrave qui à son tour empêche la société d'être un espace de liberté et de réalisation des désirs des acteurs sociaux.

Ainsi, l'appropriation de soi n'est pas un problème individuel et ne doit pas être comprise comme la réalisation d'un être premier ou naturel. Il ne s'agit pas de penser un être authentique mais aliéné de cette authenticité et qui devrait rejoindre cette authenticité qu'il porte quelque part en lui. L'appropriation ou la réalisation de soi est plutôt conçue comme un processus visant à se donner une réalité et une effectivité dans le monde, l'appropriation de soi étant en même temps aussi une appropriation du monde.

Jaeggi conçoit d'emblée le processus d'appropriation comme un processus de production de soi. L'appropriation n'est donc pas une simple identification, car l'identification est un processus passif tandis que l'appropriation constitue l'appropriant comme appropriant tout en impactant également l'approprié. Elle est un processus actif. Le moi qui peut s'aliéner de soi et du monde ne préexiste donc pas au processus d'appropriation, il se constitue par ce processus. Refuser l'essentialisme, c'est aussi affirmer qu'il n'y a rien en dehors des processus d'appropriation, c'est-à-dire que tout rapport à soi et au monde est une tentative d'appropriation

appui est *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, paru également en traduction française (Ernst Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Collin, coll. Théories, 1995).

qui seule permet de parler d'un sujet issu de ce processus. L'appropriation de soi et du monde se fait dans des rôles sociaux que nous incarnons.

Suivant Jaeggi, nous sommes toujours déjà dans un rôle social (et à vrai dire dans plusieurs rôles car nous sommes par exemple femme, employée, mère de famille, etc., plusieurs rôles que nous tenons en même temps et par lesquels nous nous constituons). Il n'y a pas de sens à parler d'un être qui ne serait pas déjà dans un rôle social. L'« essence » d'un homme (et non pas de l'*Homme*) – si l'on veut s'exprimer en ces termes que nous avons déjà rejetés – n'est donc pas « plus » que la somme de ses actions dans des rôles sociaux et de ses appropriations de ces rôles sociaux¹². Pour Jaeggi, ce n'est pas un certain rôle social qui serait aliénant en soi, mais la manière de se l'approprier. Pourtant, mettre l'accent uniquement sur le *comment* de l'appropriation (et non plus sur le *quoi*, c'est-à-dire sur ce qui est approprié, à savoir un rôle social) ne va pas sans poser de problèmes : si l'aliénation est une appropriation défailante d'un certain rôle social, quel que soit ce rôle, il faudra admettre que le travailleur à la chaîne doit juste réussir l'appropriation de son rôle social et non pas que ce rôle social est en soi aliénant. L'individuel semble ici prendre le dessus sur le social, puisque Jaeggi ne semble pas prendre en compte l'impossibilité de s'approprier et de se réaliser dans certains rôles sociaux qui ne permettent tout simplement pas une appropriation « positive ». Mais la méthode employée par Jaeggi (la *critique immanente*) permet aussi, à notre sens, une compréhension plus juste de ce que signifie l'impossibilité de s'approprier un rôle social nécessairement aliénant. Il faudra pour cela dialectiser le rapport entre normes et pratiques sociales. Nous y reviendrons¹³.

Tout d'abord, quel est le critère pour déterminer l'aliénation si cette dernière ne peut plus se définir comme l'écart entre un état de fait (l'être empirique de l'homme ou de la société) et un être idéal ? Il est évident qu'être soi-même de manière non-aliénée ne peut plus être conçu comme une sorte de concordance avec soi, mais doit au contraire être compris uniquement à partir de la réussite ou de l'échec des processus d'appropriation. Mais comment se mesure la réussite ou l'échec des processus d'appropriation ? Le critère recherché pour déterminer l'aliénation doit être immanent à la *praxis* sociale et à ses normes puisque tout critère transcendant risque d'être essentialiste et dogmatique. En reprenant une distinc-

¹² On voit bien ici la proximité entre la position de Jaeggi et celle de l'existentialisme sartrien qui refuse également d'admettre un être substantiel et fondateur, indépendant de ses actions. Mais Marx aussi n'est pas très loin, du moins le Marx des « Thèses sur Feuerbach » qui définit l'essence humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux », donc comme une *praxis* et non pas comme une substance.

¹³ Dans la dernière partie de cet article.

tion établie par Tugendhat, Jaeggi insiste sur le *comment* (« *wie* ») et non pas le *quoi* (« *was* ») du processus d'appropriation et c'est uniquement le *comment* qui pourra constituer le critère recherché. Qu'un tel critère ne puisse fonctionner pour tous les rôles sociaux et tous les processus d'appropriation, nous l'avons déjà remarqué un peu plus haut. Nous avons dit que s'intéresser uniquement à comment fonctionne le processus d'appropriation et non pas à ce qui doit être approprié en lui est problématique pour les rôles sociaux qui, avec la meilleure volonté du monde, résistent à une appropriation réussie et enrichissante (l'ouvrier à la chaîne). Mais ce problème peut déjà être posé à un niveau plus général, car si la force d'un tel concept d'aliénation est sans doute le remplacement du critère transcendant par un critère immanent, c'est là également que réside sa faiblesse. En posant simplement la question du *comment* du processus d'appropriation on ne répond pas à la question de savoir quand est-ce que de tels processus d'appropriation fonctionnent ou échouent, c'est-à-dire qui peut juger de leur réussite. Est-ce l'acteur social qui juge lui-même de son degré d'aliénation suivant qu'il réussisse à se réaliser ou non dans un rôle social ? Ne peut-on pas juger aliénante une certaine *praxis* qui ne semble pas problématique aux acteurs engagés en elle¹⁴ ? Si une critique sociale immanente s'intéresse au comment des processus sociaux, il lui faut trouver un point de vue dynamique pour juger de ce comment. On ne peut ni en juger de l'extérieur avec l'« essence humaine » comme unité de mesure, ni s'en tenir au simple vécu des acteurs. C'est finalement tout le débat entre critique interne¹⁵ et critique externe¹⁶ qui se rejoue ici. En introduisant un critère immanent, Jaeggi tente de tenir une position instable entre ces deux formes de critiques – entre subjectivisme et objectivisme – qui ne garantit aucune réussite du projet critique. Une telle vacillation du concept d'aliénation entre critères subjectifs et critères objectifs semble tout d'abord inéluctable à partir du moment où l'on renonce à une

¹⁴ Que dire des cas dans lesquels « les acteurs ne savent pas ce qu'ils font » ? N'y a-t-il pas des cas qui nécessitent une forme de critique externe, non-engagée dans la pratique sociale jugée aliénante parce qu'une vue de l'intérieur de cette pratique ne permet pas d'en faire la critique ? Si de telles positions – incarnées en France, à notre sens, avant tout par Althusser et Bourdieu – versent assez rapidement dans le paternalisme (le chercheur en sciences sociales qui *sait* ce que les simples acteurs ne peuvent, en raison d'une impossibilité structurelle due à leur situation dans les rapports de production, ne jamais *voir*), s'en tenir uniquement au vécu des acteurs semble tout aussi problématique.

¹⁵ La critique interne prend pour point de départ le vécu des acteurs, en supposant l'existence d'une symétrie stricte entre la perspective des acteurs et celle du critique social. Cette position est en France incarnée par Luc Boltanski.

¹⁶ La critique externe au contraire s'élabore à partir du modèle de la coupure (épistémologique) entre une perspective idéologique (celle des acteurs) et une perspective scientifique (celle du critique social). Cette position a été particulièrement forte en France où elle a notamment été portée par Louis Althusser et Pierre Bourdieu, sans toutefois verser dans l'essentialisme.

détermination essentialiste de l'homme ou de la société, par rapport à laquelle on définit l'aliénation. Mais la critique immanente n'est pas en soi une forme instable de critique, comme nous allons tenter de le montrer un peu plus loin en prenant appui sur Adorno et des écrits plus récents de Jaeggi.

Dans la conception jaeggienne de l'aliénation nous sommes face à un processus d'appropriation ouvert, qui doit être jugé de l'intérieur de ce processus, c'est-à-dire en déterminant la réussite de l'appropriation ou de la réalisation en rapport avec la normativité d'une époque donnée. La critique sociale sera alors particulièrement féconde si elle découvre une contradiction entre les normes et les pratiques sociales, c'est-à-dire l'existence de normes qui se réalisent nécessairement dans des pratiques et des institutions qui sapent leur intention même. Autrement, elle ne pourra que réclamer de manière non critique la réalisation de normes desquelles une société se serait éloignée.

Le concept d'aliénation tel que Jaeggi le reconstruit n'est pas incompatible avec le concept marxien d'aliénation. Tous deux insistent sur le fait qu'il s'agit d'un concept pratique. Considérer l'être du « soi » comme un faire, comme une *praxis*, c'est faire du rapport à soi un rapport pratique et constitutif de ce « soi ». Une conception non-essentialiste du sujet non-aliéné est une conception du soi comme somme des appropriations et des relations réussies. L'aliénation n'est alors pas aliénation *de* (ce « de » restant à déterminer de manière idéaliste et transcendante), mais aliénation *dans* (une société, un rôle social, un processus, etc.). La faiblesse d'une telle conception réside, comme nous l'avons mis en lumière, dans la fixation d'un critère de détermination de l'appropriation réussie ou défailante et pose en conséquence également la question de savoir qui en juge. La position dite immanente tente de trouver ses critères dans les normes et dans les pratiques des acteurs sociaux, tout en étant critique envers les normes qu'elle essaie de prendre pour critère. Le lien intime entre normes et pratiques nous sera montré par l'analyse d'une forme d'aliénation caractéristique de la modernité, l'accélération sociale examinée par Hartmut Rosa. C'est ici que le concept d'aliénation non-essentialiste sera en quelque sorte mis à l'épreuve.

II. L'aliénation comme produit de l'accélération sociale

Selon Rosa, pour comprendre le malaise de la modernité, il faut s'intéresser à ses structures temporelles, car l'accélération sociale est un processus propre à la modernité qui crée de l'aliénation sociale. Par un examen des transformations des

structures temporelles de la modernité (qui relèvent autant des normes que des pratiques), Rosa veut arriver à la détermination d'un concept d'aliénation qui ne soit pas essentialiste. Mais nous allons voir, là aussi, que le succès est relatif et que la problématique posée par l'aliénation reste complexe.

Tout d'abord, que faut-il entendre par accélération sociale ? L'accélération sociale désigne la « transformation accélérée du monde matériel, social et spirituel »¹⁷ et se joue à trois niveaux : « l'accélération technique, l'accélération du changement social et l'accélération du rythme de vie »¹⁸. Dans tous ces domaines, l'accélération sociale produit une sorte de « compression du présent »¹⁹, c'est-à-dire une diminution du temps entre passé et futur. Si un présent est marqué par certaines technologies et normes sociales qui le caractérisent, un tel présent devient de plus en plus court au cours de la modernité. Rosa prend comme exemple d'une transformation du monde social le changement de métier au sein d'une même famille²⁰ : si cela a duré plusieurs générations au 18^{ième} siècle (on fait la même chose de père en fils), ce changement devient générationnel au début du 20^{ième} siècle (on fait autre chose que ses parents) puis intra-générationnel vers la fin du 20^{ième} siècle (il est tout à fait normal d'exercer plusieurs métiers au cours de sa vie). Avec l'accélération des transformations, le présent « se tasse » donc de plus en plus. Le premier symptôme qui en résulte, et qui se généralise de plus en plus, c'est cette impression – que nous connaissons tous – de sans cesse manquer de temps.

Mais, pour l'instant, nous sommes encore au niveau d'un simple constat, c'est-à-dire que l'accélération sociale n'est pas en soi aliénante. Cela tient d'une part au fait que l'accélération sociale est également contre-balancée par des phénomènes de décélération intentionnels ou non-intentionnels, comme par exemple la rigidification des structures politiques et culturelles qui n'évoluent la plupart du temps qu'à la surface. D'autre part, une accélération technique devrait logiquement mener à une décélération des rythmes de travail et donc de la vitesse de la vie, le progrès technique permettant de faire plus de choses en autant de temps ou les mêmes choses en moins de temps. Mais le progrès technique n'a pas amené à une décélération des rythmes de vie, au contraire. C'est en examinant pourquoi cela n'est finalement pas le cas que nous allons approcher le caractère aliénant de l'accélération sociale.

¹⁷ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive* (titre original : *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Nordic Summer University Press, 2010), traduit de l'anglais par Thomas Chaumont, Paris, Éditions La Découverte, coll. Théorie critique, 2012, p. 14, traduction modifiée par nous.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17

¹⁹ *Ibid.*, p. 21

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 23-24

Ce que l'on observe, c'est que le taux de croissance est plus élevé que le taux d'accélération technique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Afin d'illustrer ce point, Rosa prend un exemple assez simple mais qui reflète pourtant le vécu d'un grand nombre d'entre nous : si, avant l'introduction des mails, vous écriviez quatre lettres par jour et que les mails vous permettent d'économiser la moitié du temps par message écrit, le nombre de messages à envoyer ayant en même temps explosé, vous passerez finalement plus de temps qu'avant à écrire des messages malgré la simplification technique qui devrait – en toute logique – réduire le temps investi²¹. Il ne peut y avoir de décélération que là où le taux de croissance est inférieur au taux d'accélération technique. L'exemple des mails est un exemple assez banal en fait, mais il illustre bien pourquoi, malgré l'accélération technique, nous assistons à une accélération des rythmes de vie et non pas à leur décélération. Dès lors, l'accélération technique semble n'être qu'un simple moyen pour répondre à un manque de temps croissant et non pas la raison de ce manque de temps.

Quels sont alors les moteurs de l'accélération sociale ? Rosa en distingue trois²² : le principal moteur est la compétition²³, qui est un principe fondamental découlant de la loi du profit du capitalisme. L'accélération de la vie sociale et des technologies peut donc se comprendre comme une conséquence de l'orientation du capitalisme vers la concurrence, qui se transforme en une compétition qui affecte peu à peu toutes les sphères de la vie. Ensuite, il y a selon Rosa une certaine promesse de l'éternité dans l'accélération : dans les sociétés modernes, une vie accomplie est une vie riche en expériences, mais le nombre d'expériences possibles ne cesse d'augmenter avec l'accélération technique et l'accélération du changement social. L'accélération du rythme de vie semble donc être une stratégie pour faire face à la finitude de la vie. Enfin, il y a un cercle entre les trois niveaux de l'accélération sociale, qui agissent l'un sur l'autre : l'accélération technique entraîne une accélération du changement social qui à son tour amène à une accélération du rythme de vie. C'est cette accélération du rythme de vie qui nécessite à nouveau une accélération technique et ainsi de suite. Chacun de ces trois termes est donc à la fois une raison de l'accélération sociale et un moyen d'y faire face.

La critique sociale développée par Rosa se veut à la fois fonctionnelle (comme chez Marx) et normative (comme chez Jaeggi). La combinaison de ces deux formes de critique permet à Rosa une saisie du phénomène d'aliénation à la fois imma-

²¹ Cf. *Ibid.* p. 30

²² Cf. *Ibid.*, « Les forces motrices de l'accélération sociale », pp. 33–43

²³ Il s'agit d'une compétition généralisée, qui se joue à tous les niveaux de la société (et ne se limite donc pas à la concurrence économique – qui en est cependant la forme paradigmatique).

nente et critique. Comment Rosa définit-il dès lors l'aliénation ? L'aliénation est un état dans lequel nous agissons de plein gré, mais contre notre volonté « authentique ». On pourrait penser qu'il s'agit là d'un retour au temps de l'essentialisme le plus banal, celui qui compare l'être empirique de l'homme (ses actions concrètes) avec son « être authentique » pour constater un décalage entre les deux. Mais doit-on nécessairement procéder de la sorte ? Car, selon Rosa, le décalage entre nos actions et notre volonté authentique peut aussi se constater par un examen de l'idée que se font les hommes de la vie bonne et de son inadéquation à la réalité. Il ne s'agit pas de dire aux acteurs sociaux – de manière tout à fait dogmatique – ce qu'est la vie bonne. Au contraire, nous restons dans une critique immanente, en ce que l'idée de la vie bonne est un effet de normes et de pratiques sociales qui produisent en nous des conceptions de ce qu'est une vie bonne. Ces conceptions de la vie bonne seront nécessairement différentes d'une société à l'autre et d'une époque historique à l'autre.

Quelles sont alors les formes de l'aliénation créées par l'accélération sociale et analysées par Rosa ? Il se trouve qu'elles sont assez similaires à celles que Marx décrit à la fin du premier cahier des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*²⁴, ce qui impliquera également un certain retour de l'essentialisme malgré les efforts entrepris par Rosa pour le tenir l'écart. Voyons donc les cinq formes que prend l'aliénation produite par l'accélération sociale²⁵ :

(1) *L'aliénation par rapport à l'espace* : Avec l'accélération technique, les distances diminuent de plus en plus et la mobilité augmente en conséquence, faisant des lieux que nous visitons des « non-lieux », des lieux muets et qui ne racontent plus aucune histoire. Les différents lieux que nous visitons dans notre vie quotidienne n'affectent plus notre identité, ce sont de moins en moins des lieux qui laissent une marque en nous. Au contraire, le détachement spatial devient de plus en plus profond.

(2) *L'aliénation par rapport aux choses* : Rosa constate également un changement dans notre rapport aux choses. Alors qu'il existait avant la modernité une porosité du soi face aux choses, c'est-à-dire que les choses étaient une partie déterminante de notre expérience, de notre identité et de notre histoire, cela tend de plus en plus à disparaître : un portable que nous avons six mois avant de l'échanger contre un autre ou des chaussettes que nous ne portons que trois fois avant de les jeter nous restent *étrangers*, et c'est là le sens premier du terme aliénation.

²⁴ Dans la section intitulée « Travail aliéné et propriété privée », pp. 116–129 de l'édition citée (cf. la note 2 de cet article pour un rappel des quatre formes d'aliénation). Par rapport à Marx, Rosa ajoute la dimension du temps et de l'espace dans l'aliénation.

²⁵ Cf. Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, op. cit., pp. 114–135

L'aliénation du producteur séparé du produit de son travail constatée par Marx se redouble donc ici de l'aliénation du consommateur, qui n'établit plus de relations d'interpénétration avec les objets de son monde.

(3) *L'aliénation par rapport à nos actions* : Il faut entendre par là le fait de ne plus se sentir « chez soi » dans ses actions. Nous avons l'impression de ne jamais trouver le temps de faire ce dont nous avons envie et en même temps nous n'investissons de temps que dans des activités qui mènent à une rapide satisfaction et qui répondent à de « faux besoins »²⁶ selon Rosa. Regarder une série à la télé produit évidemment une plus grande satisfaction dans l'immédiat que de prendre trois ans pour apprendre à jouer de la guitare. Mais ce sont souvent les choses qui demandent le plus d'effort qui sont susceptibles de nous apporter la plus grande satisfaction.

(4) *L'aliénation par rapport au temps* : L'agir se subdivise de plus en plus en épisodes courts d'actions sans lien les unes avec les autres et qui ne créent pas d'histoire ni de mémoire. Je peux effectuer plusieurs actions sans lien aucun dans la même journée²⁷, mais il est rare que je consacre une journée entière (voire des semaines entières) à la même activité. Les épisodes d'actions isolées les unes des autres se multiplient et se succèdent donc sans que j'arrive à les inscrire dans une même histoire de vie. Pour le dire avec Benjamin, la vie moderne crée des *Erlebnisse*, mais non pas des *Erfahrungen*. Nous ne réussissons pas à nous approprier le temps vécu sur le mode de l'*Erfahrung*, c'est-à-dire à en faire notre temps, celui qui nous marque et qui nous transforme.

(5) *L'aliénation par rapport à soi et aux autres* : Enfin, nous n'arrivons pas non plus à assembler nos expériences et les objets du monde pour en faire un tout cohérent. Nos relations sont de plus en plus nombreuses, mais aussi de plus en plus

²⁶ S'il faut, selon Rosa, réhabiliter la notion de « faux besoins », cette notion est en fait assez problématique. Car, soit on appelle « faux besoins » tous les besoins qui ne sont pas des besoins strictement vitaux (en effaçant alors toutes les marques distinctives entre l'homme et l'animal, notamment la culture), mais qui veut vivre dans un monde qui ne permet que la satisfaction de nos besoins vitaux ? Soit on doit tirer une distinction toujours arbitraire entre de vrais et de faux besoins au sein des besoins qui ne sont pas des besoins strictement vitaux. Ainsi, on appellera apprendre à jouer de la guitare un « vrai » besoin, mais regarder une émission de télé-réalité un « faux » besoin. Certes, une telle distinction peut se justifier (apprendre à jouer de la guitare me fait progresser et évoluer dans mes capacités, alors que l'émission de télé-réalité ne m'apporte rien de durable), mais elle implique aussi une position dogmatique de la part du critique social qui sait mieux que les acteurs ce qui est bien ou pas pour eux. Cf. la note 14.

²⁷ Nos journées types ressemblent de plus en plus à une accumulation d'épisodes isolés les uns des autres (j'ai une réunion de travail le matin, je mange au restaurant à midi, je finis un dossier que j'aurais pu faire en une journée mais que je fais traîner depuis des semaines, je vais faire les courses en rentrant du travail avant d'aller au cinéma avec des amis). Ces courts épisodes d'actions, certes nécessaires pour certaines, ne laisseront aucune « trace » en moi.

superficielles. Nous « rencontrons » plus de gens lors d'un trajet en métro qu'un paysan du 18^{ème} siècle en l'espace d'un mois. Mais une réelle mise en relation avec autrui devient de plus en plus rare. L'aliénation de soi et l'aliénation du monde résultent pour Rosa d'un devenir muet des résonances réciproques entre les acteurs et leur monde objectif.

Malgré ses efforts pour éliminer toute référence à l'essence humaine et au « devoir être » du monde, Rosa retombe à nos yeux partiellement dans l'essentialisme. Car, quel critère permet de distinguer les « faux » besoins des « vrais » besoins (le point (3)) ? Certes, la question d'une distinction entre des besoins utiles, qui nous font progresser dans notre projet de vie, et des besoins qui n'en sont pas vraiment, mais qui manifestent plutôt notre paresse et un désir de satisfaction immédiate, est pertinente. Mais trouver des critères de distinction de manière abstraite et générale semble ici très difficile. En même temps, la notion de « faux besoin » indique déjà qu'on ne peut s'en remettre aux vécus des acteurs sociaux, puisque le faux besoin n'est pas un « besoin », tout en étant vécu sur le mode du besoin. La problématique des « faux besoins » est donc tout sauf évidente ! Aussi, ne suppose-t-on pas une sorte d'« être au monde originel » quand on parle du devenir muet des résonances entre moi et le monde (le point (5)) ? Intuitivement nous comprenons bien l'expérience décrite par Rosa. Mais est-ce là un fait dont on peut rendre compte de manière plus « analytique » que par le simple vécu, ou n'est-ce qu'un ressenti qui rappelle les lamentations des romantiques sur une modernité « désenchantée » ? Et finalement, peut-on vraiment avoir une idée de la vie bonne à partir des seules pratiques et normes des acteurs ? On se rend certes plus facilement compte de l'historicité des pratiques que de celle des normes. Qu'en est-il alors des normes qui supposent implicitement une essence humaine (les représentations morales, religieuses, etc. supposées valoir de tout temps) ? A vrai dire, aucune norme ne se présente directement dans son caractère historique, mais implique toujours déjà une idée de ce qu'est l'homme. Si de telles normes forment alors nos représentations de la vie bonne, notre conception d'un état non-aliéné sera elle-même une conception essentialiste.

Notons tout de même l'originalité des recherches de Rosa sur l'accélération sociale, dans la mesure où elles essayent de briser une vue naturalisante du temps en faisant du temps une problématique sociale : bien évidemment le temps est une structure indépendante de nous²⁸, mais il est aussi le résultat d'une construction et

²⁸ Si la mesure du temps est bien une convention humaine, la durée d'une journée ou d'une année n'a que faire de notre opinion sur elle.

d'une institution sociales²⁹. Le temps devient de plus en plus un enjeu politique et social et son accélération résulte de structures et de principes humains, comme notamment le principe de compétition. Pourtant, quand nous manquons de temps, c'est d'abord sur nous-mêmes que nous rejetons la faute, comme si le temps social était une structure immuable. L'accélération sociale est donc aussi une problématique idéologique, puisqu'elle relève d'une naturalisation d'un fait social.

III. Vers une critique immanente de l'aliénation

Nous avons posé un peu plus haut la question de savoir s'il était possible que les acteurs sociaux souffrent sans s'en rendre compte. Cette question en implique directement une autre : comment peut-on constater des pathologies sociales sans avoir recours à des critères de détermination du degré d'aliénation ou de souffrance des acteurs sociaux extérieurs aux vies concrètes de ces mêmes acteurs ? La critique de l'aliénation pose-t-elle donc un horizon normatif utopique (une « contre-normativité », celle de la vie bonne et non-aliénée) ? D'où pourrait venir cette idée de la vie bonne si l'on refuse tout essentialisme ?

Théoriser l'aliénation, c'est toujours déjà la critiquer. Dans toute théorie critique au sens large³⁰, l'analyse et la critique sont intimement liées : il ne s'agit pas de mettre en évidence un phénomène (l'idéologie, l'aliénation, etc.) simplement pour constater que ce phénomène existe. Analyser une pathologie sociale revient immédiatement à en faire la critique, et toute critique présuppose une analyse rigoureuse du phénomène en question. Nous verrons que ce lien intime entre analyse et critique est central lorsqu'il s'agit d'éviter autant que possible tout essentialisme dans la conception de l'aliénation.

Reste donc à savoir si une théorie critique de la société peut se limiter à la simple critique de phénomènes jugés aliénants, ou si elle doit également « proposer » quelque chose. Il va de soi qu'aucune critique sociale sérieuse ne peut avancer une image toute faite (donc dogmatique) de la vie bonne et de la société parfaite. Mais une critique qui ne pose rien en positif est toute aussi stérile, car si l'on veut que les acteurs sociaux se l'approprient, elle doit au moins indiquer des

²⁹ On lira à ce sujet également Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard/Pluriel, 2014

³⁰ Entendons par théorie critique « au sens large » – c'est-à-dire non-exclusif à l'École de Francfort – les pensées critiques dont le projet de critique sociale repose sur une compréhension dialectique de leur rapport aux pratiques sociales, c'est-à-dire les théories « réflexives » capables de penser et de rendre compte de leur propre point de vue – en tant que point de vue émanant d'une normativité donnée, mais la transcendant également.

alternatives à l'état critiqué en démontrant la contingence de cet état. La critique immanente, telle qu'elle a été conçue à la suite de Hegel par Marx et l'École de Francfort, possède l'avantage de développer ce « positif » (la « proposition » alternative, voire la prospective) à partir de la critique du négatif. Elle est une critique transformatrice, opérant par la négation déterminée pour développer à partir des normes et des pratiques existantes des pratiques et des normes plus appropriées et moins contradictoires. C'est en examinant ce qui de toute évidence n'est pas une vie bonne mais au contraire une vie qui produit de la souffrance et des pathologies sociales (notamment l'aliénation) que cette forme de critique développe – à partir des prémisses d'une société concrète et donnée par l'analyse au critique social – des éléments de réponse à la question de la vie bonne. Nous ne pouvons ici donner de tels éléments de réponse, mais simplement faire voir comment, à partir du constat de l'aliénation généralisée, la critique développe de nouvelles normes et pratiques en œuvrant à un dépassement de normes et pratiques sociales identifiées comme contradictoires.

Une critique sociale qui veut échapper aux accusations d'essentialisme ou de paternalisme³¹ doit trouver son point de départ dans le rapport conflictuel entre normes et pratiques sociales. Elle doit montrer, à partir de leur contradiction, la réalisation nécessairement déficitaire des normes sociales dans une société qui produit de l'aliénation. Or, comment procéder ? Nous trouvons des éléments de réponse chez Marx lui-même, dont l'œuvre peut (aussi) être lue comme une critique immanente de la société capitaliste³². Un écrit comme *Le Capital*, et plus largement toute la théorie de la valeur marxienne constituent aussi une critique immanente de la société capitaliste telle que nous la concevons ici. Les analyses de Marx partent toujours de la société concrète, de ses pratiques (les rapports sociaux : rapports de propriété et rapports de production) et de ses normes (les « lois » de l'économie politique, mais aussi les idéaux libéraux comme l'égalité ou la liberté). C'est à partir d'une analyse concrète de la société que Marx a sous les yeux qu'il développe sa critique du capitalisme, en développant les principes de sa critique

³¹ L'un n'incluant pas l'autre, comme le montre l'exemple d'Althusser et de Bourdieu, à qui l'on peut reprocher une posture paternaliste, mais dont les ressources de la critique ne mobilisent jamais une conception essentialiste de l'homme.

³² Il n'est pas sûr que toute l'œuvre de Marx puisse être lue de cette manière et nous ne voulons aucunement la réduire à une telle lecture. Sur les limites d'une telle lecture cf. Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.

à partir des contradictions concrètes que produit la société capitaliste³³. Il le dit par ailleurs très clairement dans une des lettres des *Annales franco-allemandes* :

Or, l'avantage de la nouvelle tendance, c'est justement que nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais découvrir le monde nouveau, en commençant par la critique du monde ancien. Jusqu'ici les philosophes détenaient la solution de toutes les énigmes dans leur pupitre, et ce monde bêtement exotérique n'avait qu'à ouvrir le bec pour que les alouettes de la science absolue lui tombent toutes rôties dans la bouche. [...] Nous ne nous présentons pas alors au monde en doctrinaires armés d'un nouveau principe : voici la vérité, agenouille-toi ! Nous développons pour le monde des principes nouveaux que nous tirons des principes mêmes du monde.³⁴

Adorno s'est emparé de cette forme marxienne de critique – qui trouve son fondement, nous l'avons dit, dans la dialectique hégélienne – en affirmant que les normes libérales sont à la fois vraies et fausses³⁵. En quel sens peut-on affirmer que des idéaux libéraux comme la liberté et l'égalité (qui ne sont pour Marx rien d'autre que des normes idéologiques) sont à la fois vrais et faux ? C'est l'imbrication de la vérité et de la fausseté de ces normes qui crée ici toute la fécondité pour la critique sociale. Un exemple, que l'on trouve chez Rahel Jaeggi³⁶, pourra rendre notre propos plus clair : d'un point de vue formel, c'est-à-dire légalement,

³³ Il ne s'agit pas d'un hasard si Marx développe, dans les *Manuscrits de 1844*, sa théorie du travail aliéné après une analyse précise du travail, du capital et de la rente foncière, représentant les trois classes qui constituent la société que Marx a sous les yeux.

³⁴ « Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. [...] Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. » (Karl Marx, *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: *Marx Engels Werke* (MEW), Band I, Berlin, Dietz Verlag, 1976, pp. 344–345). La citation est extraite d'une lettre à Arnold Ruge datée de septembre 1843.

³⁵ « En tant que conscience objectivement nécessaire et en même temps fausse, en tant qu'entrelacs de vrai et de non-vrai, distinct tout autant de la pleine vérité que du simple mensonge, l'idéologie appartient à l'économie urbaine de marché – si ce n'est purement et simplement à la forme moderne de cette dernière, du moins en tous cas à sa forme développée. » (Theodor W. Adorno, « Contribution à la doctrine des idéologies » in *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*, Préface d'Axel Honneth, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 139). Adorno parle ici d'idéologie, mais les normes libérales étant un cas paradigmatique d'idéologie nous nous permettons de nous restreindre simplement à ces normes.

³⁶ Rahel Jaeggi développe cet exemple dans son article « Was ist Ideologiekritik ? » (cf. Rahel Jaeggi, « Was ist Ideologiekritik ? » in Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik ?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, stw, 2009, pp. 266–295)

nous sommes tous (dans les sociétés occidentales libérales) libres et égaux, et il n'y a pas de raison de contester formellement les idéaux de liberté et d'égalité qui peuvent donc être considérés comme bons et vrais (parce que formellement valables). Cependant, ce que l'on observe de fait, c'est l'existence de contraintes (voire de coercition) et d'inégalités. Est-ce sous deux points de vue différents que de tels idéaux sont donc une fois vrais, une autre fois faux ? Le clou est ici qu'il ne s'agit pas simplement de deux points de vue différents et indépendants l'un de l'autre, mais que les idéaux libéraux de liberté et d'égalité créent nécessairement une situation de contrainte et d'inégalité en se réalisant dans des institutions (par exemple la propriété privée) qui minent systématiquement ces idéaux³⁷.

C'est à partir d'une analyse et d'une critique de telles contradictions entre les normes d'une société et ses pratiques réelles que la critique immanente progresse. Elle constate alors que les normes des sociétés libérales créent nécessairement de la souffrance et des pathologies sociales (dont l'aliénation sera l'un des noms) et œuvre, en prenant appui sur cette contradiction, à une transformation des deux, normes et pratiques. Constatant un rapport à la fois contradictoire et dialectique³⁸ entre les normes et les pratiques sociales d'une société, la critique immanente prend appui sur cette « crise » des normes et des pratiques pour développer à partir d'elle le moment positif de la critique. Ainsi, sans impliquer un essentialisme (comme c'est le cas pour la critique externe), la critique immanente peut déterminer l'aliénation à partir de l'analyse et de la critique de ce qui n'est de toute évidence pas une vie bonne et, par là, pointer vers ce qui pourrait au contraire être une vie bonne, libre et non-aliénée.

Nous avons vu que l'affaire reste compliquée et il est incertain – malgré les indéniables avantages que présente la critique immanente – que l'on puisse se débarrasser entièrement du côté essentialiste du concept d'aliénation. Si *Entfremdung* signifie « devenir étranger », ce dont on devient étranger devra toujours nécessairement faire l'objet d'une problématisation. Il nous semble qu'on peut le

³⁷ D'un point de vue formel et légal, le travailleur est libre, c'est-à-dire qu'il ne s'agit ni d'un esclave, ni d'un serf, mais d'un homme libre qui conclut un contrat de travail avec un employeur. Or, de fait, cette liberté n'en est pas une car la liberté économique (incluse dans l'idéal libéral de « liberté ») concentre de la propriété privée et du capital entre les mains de quelques-uns, contraignant par là la majorité des hommes à accepter des conditions de travail non choisies afin d'assurer leur survie. Le règne de la liberté formelle crée donc celui de la contrainte effective. Dans ce sens, les normes de la société capitaliste sont à la fois vraies et fausses, et cette fausseté n'est pas une réalisation déficitaire simplement « accidentelle », mais elle est incluse dans l'essence même de ces normes.

³⁸ La dialectique présuppose l'existence d'une contradiction réelle, mais bien entendu toute contradiction n'implique pas nécessairement l'existence d'un rapport dialectique.

faire, en faisant jouer les normes contre les pratiques et inversement, car les deux sont prises dans une dialectique transformatrice.

Repenser l'aliénation à travers le prisme de la critique immanente peut alors s'avérer fécond, surtout si l'on combine la critique fonctionnelle avec la critique normative. Aliénés, nous ne le sommes pas de notre essence « intérieure », mais de notre capacité à nous approprier le monde. La pratique sociale dans les sociétés capitalistes crée des phénomènes d'aliénation, et ces phénomènes peuvent être saisis et critiqués à partir des contradictions entre normes et pratiques. Les deux tentatives de reconceptualisation que nous avons analysées rejoignent, par le côté pratique du concept d'aliénation, ce qu'il y avait déjà de plus intéressant dans la conception marxienne de l'aliénation. Mais, aussi féconde que puisse s'avérer une critique immanente de la société capitaliste, nous sommes encore loin d'un concept d'aliénation unifié et non-contradictoire. Cela ne doit pourtant pas nous empêcher de continuer à en poser le problème.

Daniel Weber est né à Munich en 1987. Ancien étudiant du Master Erasmus Mundus « EuroPhilosophie », il a étudié la philosophie dans les Universités de Toulouse, Luxembourg, São Carlos ainsi qu'à l'Université catholique de Louvain. Il prépare actuellement une thèse sur la problématique de la perspective dans la critique de l'idéologie à partir des écrits de Marx et Mannheim, en cotutelle entre les Universités de Toulouse et Bonn.