

Hartmut
Rosa

Aliénation et
accélération

Vers une
théorie
critique de
la modernité
tardive

Né en 1965, **Hartmut Rosa**, sociologue et philosophe, est professeur à l'université Friedrich-Schiller de Jéna en Allemagne. Il est notamment l'auteur de *Accélération. Une critique sociale du temps* (La Découverte, 2010).

La vie moderne est une constante accélération. Jamais auparavant les moyens permettant de gagner du temps n'avaient atteint pareil niveau de développement, grâce aux technologies de production et de communication ; pourtant, jamais l'impression de manquer de temps n'a été si répandue. Dans toutes les sociétés occidentales, les individus souffrent toujours plus du manque de temps et ont le sentiment de devoir courir toujours plus vite, non pas pour atteindre un objectif mais simplement pour rester sur place. Ce livre examine les causes et les effets des processus d'accélération propres à la modernité, tout en élaborant une théorie critique de la temporalité dans la modernité tardive.

Dans le sillage de son ouvrage *Accélération* (La Découverte, 2010), dont il reprend ici le cœur du propos de manière synthétique, Hartmut Rosa apporte de nouveaux éléments en rediscutant la question de l'aliénation à la lumière de la vie accélérée. Ainsi, il soutient et développe avec force l'idée que l'accélération engendre des formes d'aliénation sévères relatives au temps et à l'espace, aux choses et aux actions, à soi et aux autres. Sous la pression d'un rythme sans cesse accru, les individus font désormais face au monde sans pouvoir l'habiter et sans parvenir à se l'approprier.

Traduit de l'anglais par Thomas Chaumont

01-2012

16 €

ISBN 978-2-7071-7138-2



9 782707 171382

**Aliénation
et accélération**

THÉORIE CRITIQUE

une collection dirigée par Olivier Voirol

L'expression « Théorie critique » renvoie à un courant de pensée surgi des espoirs du xx^e siècle dont il a sillonné les déchirures. Telle que formulée par ses fondateurs parmi lesquels figurent entre autres Adorno, Horkheimer, Marcuse, la Théorie critique avait pour vocation de mettre au jour les formes possibles de l'émancipation humaine tout en pensant ses obstacles par l'examen des effets de la progression du capitalisme et de la « raison instrumentale » : perte croissante de liberté et atteintes à la personnalité, transformation de la culture « éclairée » en culture de masse, etc.

Mais l'expression « Théorie critique » renvoie tout autant à un mode de pensée, une attitude intellectuelle. Celle du refus des cloisonnements disciplinaires au profit d'une alliance féconde entre philosophie, sociologie, droit, histoire, politique, économie, esthétique et psychanalyse. Celle d'une explicitation de la posture critique dans la réflexion théorique et d'une fondation de la critique dans le concret de la pratique. Celle du refus de sacrifier la rigueur à l'engagement tout en défendant l'engagement face au retrait intellectualiste. Celle, enfin, d'une critique qui déchiffre l'oppression et la mutilation des êtres humains, sans cesser de prêter l'oreille aux pratiques de rupture sur les parcours inventifs de l'émancipation sociale et politique.

Ce courant de pensée n'a cessé de se développer. Aux travaux issus de la « première génération » ont succédé ceux du paradigme éthique de la théorie de la communication auxquels se sont ajoutés plus récemment ceux qui s'appuient sur le concept de reconnaissance. Ces derniers, en particulier, revisitent la tradition critique en questionnant ses concepts et ses objets sous un jour nouveau.

Aujourd'hui plus que jamais, cette tradition de pensée conserve son relief, sa force et sa pertinence pour penser le capitalisme néolibéral et ses effets sociaux et psychologiques, les formes du mépris social, le développement et la crise de l'industrie culturelle, les nouveaux visages de l'autoritarisme, les processus de déshumanisation sous l'emprise croissante de la rationalisation et de la marchandisation, etc.

La collection « Théorie critique » publie des auteurs contemporains animés de près ou de loin par les aspirations critiques de cet héritage intellectuel. Elle accueille des textes d'auteurs classiques autant que des recherches en prise avec le temps présent, qui pensent ses convulsions comme ses ouvertures potentielles

Dans la même collection

Axel Honneth, *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (2008)

Siegfried Kracauer, *L'Ornement de la masse* (2008)

Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale* (2009)

Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* (2010)

Hartmut Rosa

Aliénation et accélération

Vers une théorie critique
de la modernité tardive

Traduit de l'anglais
par Thomas Chaumont



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Ouvrage initialement publié sous le titre *Alienation and Acceleration : Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* aux éditions Nordic Summer University Press, en 2010.

Remerciements

J'aimerais remercier les personnes suivantes pour l'aide inestimable qu'elles m'ont apportée pendant ce projet : Jens Beljan, Robert Dietrich, Sigrid Engelhardt, Claus Krogholm, Asger Sørensen et André Stiegler.

Hartmut Rosa

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site

www.editionsladecouverte.fr

où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-7138-2

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

- © Nordic Summer University Press, Svanesund (Suède) 2010.
- © Pour la traduction française, Éditions La Découverte, Paris, 2012.

Introduction

Ce livre est un essai sur la vie moderne. Il ne vise pas à une complète rigueur scientifique ou philosophique, mais à poser les « bonnes » questions afin de reconnecter la philosophie sociale et la sociologie aux expériences sociales vécues par les gens dans les sociétés modernes tardives. Il se fonde sur la conviction que les sciences sociales doivent poser des questions qui « résonnent » avec la vie des gens, qui électrisent les étudiants et déclenchent alors, à leur tour, des recherches empiriques. En outre, je crois qu'aujourd'hui, beaucoup trop souvent, les sociologues, les philosophes et les théoriciens politiques sont plongés dans des débats et des projets de recherche qui n'allument aucune flamme, même en eux. Nous nous contentons, en guise de paradigme, au sens de Thomas Kuhn, de résoudre des énigmes, le résultat étant que la sociologie et la philosophie sociale n'ont pas grand-chose à offrir au grand public. J'ai donc l'impression qu'un risque d'épuisement menace le stock d'hypothèses et de théories qui sont sources d'inspiration et de stimulation pour la culture moderne tardive, pour les étudiants et les artistes, et pour quiconque s'intéresse au destin et à l'avenir de nos sociétés.

Ainsi, dans ce livre, je veux revenir à la question sans doute la plus importante pour nous autres humains : qu'est-ce qu'une vie bonne – et pourquoi nous fait-elle défaut (car je fais

l'hypothèse simple qu'il semble normal de considérer que, jusqu'à présent, la plus grande part de nos vies personnelles et sociales exige d'être changée) ? Comme nous savons tous que la réponse à la première partie de cette question est presque impossible à donner, je commence avec la seconde partie. En fait, je crois que la dernière partie de la question est au cœur de toutes les versions et générations de la Théorie critique ayant existé jusqu'à ce jour ; elle fut la question d'Adorno, bien sûr, mais elle inspira également Benjamin et Marcuse et aussi, plus récemment, Habermas et Honneth ; et de même elle motiva le jeune Marx dans ses *Manuscrits parisiens*. En écrivant cet essai, je cherche à revigorer la tradition de la Théorie critique.

Posée simplement, la thèse que je veux développer est celle-ci : l'une des manières d'examiner la structure et la qualité de nos vies est de se concentrer sur les motifs temporels. Ce n'est pas seulement que presque tous les aspects de la vie peuvent être abordés de façon éclairante selon une perspective temporelle, mais que, en outre, les structures temporelles relient les niveaux microscopiques et macroscopiques de la société, c'est-à-dire que nos actions et nos orientations sont coordonnées et rendues compatibles avec les « impératifs systémiques » des sociétés capitalistes modernes à travers des normes, des contraintes et des régulations temporelles. Les sociétés modernes sont à mon sens régulées, coordonnées et dominées par un régime temporel rigoureux et strict qui n'est pas articulé en termes éthiques. Les sujets modernes peuvent donc être décrits comme n'étant restreints qu'*a minima* par des règles et des sanctions éthiques, et par conséquent comme étant « libres », alors qu'ils sont régentés, dominés et réprimés par un régime-temps en grande partie invisible, dépolitisé, indiscuté, sous-théorisé et inarticulé. Ce régime-temps peut en fait être analysé grâce à un concept unificateur : la logique de l'accélération sociale.

Dans la première partie de ce livre, je montrerai que les structures temporelles modernes évoluent d'une manière très

spécifique et prédéterminée ; elles sont gouvernées par la loi et la logique d'un processus d'accélération qui est imperceptiblement lié au concept et à l'essence de la modernité. Comme j'ai développé cette thèse à plusieurs reprises ailleurs et de manière approfondie¹, je me contenterai ici d'un bref résumé de la théorie de l'accélération sociale. Dans la deuxième partie, je chercherai à défendre la thèse selon laquelle une compréhension et une analyse critique des normes temporelles qui gouvernent secrètement nos vies sont de la plus haute importance, non seulement en partant de la Théorie critique, mais également pour les versions contemporaines les plus répandues de cette dernière. Ainsi, si nous acceptons que notre capacité à mener une vie bonne est compromise par des distorsions des structures de la reconnaissance (comme le soutient Honneth), d'une part, et de la communication (comme le dit Habermas), d'autre part, nous pouvons comprendre la nature de ces distorsions en examinant les temporalités de la reconnaissance et de la communication (politique). Par conséquent, j'essaierai de montrer comment et pourquoi l'accélération sociale est particulièrement pertinente pour toute critique des structures modernes tardives de la reconnaissance et de la communication.

Cependant, mon but, plus généralement, est de rétablir un concept bien plus ancien de la Théorie critique, développé par Marx et l'École de Francfort à ses débuts, mais abandonné tant par Honneth que par Habermas : le concept d'aliénation. J'entends montrer que dans sa forme présente, « totalitaire », l'accélération sociale mène à des formes d'aliénation sociale

1 Hartmut ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2010 (trad. Didier Renault) ; Hartmut ROSA, « Social acceleration. Ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society », *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, n° 10, 2003, p. 3-52 ; Hartmut ROSA & William SCHEUERMAN, *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania State University, Pennsylvanie, 2009.

sévères, et observables empiriquement, qui peuvent être vues comme le principal obstacle à la réalisation de la conception moderne d'une « vie bonne » dans la société moderne tardive. Par conséquent, dans la troisième partie, j'essaierai d'esquisser la conception d'une « théorie critique de l'accélération sociale » recourant à l'aliénation comme outil conceptuel central, mais cherchant également à réinterpréter et à ranimer les concepts d'idéologie et de faux besoins.

Mais, finalement, il me semble difficile d'esquiver perpétuellement la première partie de la question initiale sans perdre en crédibilité. Sur quel concept (inarticulé) de vie bonne une théorie critique de l'accélération sociale se fonde-t-elle ? Dans les dernières pages de cet essai, j'essaierai de prendre cette question à rebours, pour ainsi dire : puisque j'utilise « aliénation » comme la négation de la vie bonne, la première partie de la question peut être reformulée ainsi : *qu'est-ce que l'opposé de l'aliénation ?* Qu'est-ce qu'une vie non aliénée ? Les critiques du concept d'aliénation ont de longue date et à juste titre souligné que certaines formes d'aliénation pouvaient être des moments inévitables et même désirables de toute vie humaine, de telle sorte que toute théorie ou politique cherchant à éradiquer les racines de l'aliénation apparaît comme dangereuse et potentiellement totalitaire. Par conséquent, les paragraphes concluant ce livre ne cherchent pas à définir une vision de la vie sans aliénation, mais à retrouver des moments d'expérience humaine non aliénée. Ceux-ci – tel est mon espoir – pourraient fournir un nouvel étalon pour évaluer la qualité de la vie humaine. Si cela se révélait trop optimiste, une telle approche pourrait au moins fournir les bases d'une théorie critique identifiant les tendances et structures qui sapent la possibilité de vivre de tels moments.

Première partie

Une théorie de l'accélération sociale

Chapitre 1

Qu'est-ce que l'accélération sociale ?

Qu'est-ce qui caractérise la modernité ? Selon moi, la sociologie et la philosophie sociale ¹ peuvent être comprises comme des réactions à des expériences de modernisation. Ces formes de pensée sociale émergent lorsque des individus sont confrontés à des changements profonds du monde dans lequel ils vivent et, en particulier, du tissu social et de la vie sociale. Dans la littérature de référence sur la modernité et la modernisation, ces changements sont interprétés et analysés en tant que processus de *rationalisation* (comme le diraient Weber ou Habermas), de *différenciation* (fonctionnelle – comme l'affirment plusieurs théories, de Durkheim à Luhmann), d'*individualisation* (comme le soutiennent Georg Simmel à son époque et Ulrich Beck aujourd'hui) ou, enfin, en tant que *domestication* ou marchandisation, termes utilisés par les théoriciens, de Marx à Adorno et Horkheimer, qui portent une attention particulière à l'essor de la productivité humaine et de la raison

1 En tout cas au sens défini par Axel HONNETH dans *Pathologie des Sozialen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1994. Pour une réinterprétation de la théorie sociologique en tant que réaction à des expériences de modernisation, cf. Hartmut ROSA, David STRECKER & Andrea KOTTMAN, *Soziologische Theorien*, UVK Verlagsgesellschaft, Constance, 2007.

instrumentale. En conséquence, il existe d'innombrables définitions, livres et débats sur chacun de ces concepts.

Cependant, si nous laissons de côté un instant la sociologie classique et si nous examinons la multitude de réflexions sur la modernité dans le champ culturel, nous nous apercevons que quelque chose manque à ces analyses : des auteurs et penseurs, de Shakespeare à Rousseau et de Marx à Marinetti, mais aussi de Baudelaire à Goethe, Proust ou Thomas Mann², remarquent presque invariablement (toujours avec étonnement, et très souvent avec inquiétude) l'augmentation de la vitesse de la vie sociale et, en fait, la transformation rapide du monde matériel, social et spirituel. Ce sens de l'accélération du monde autour de nous n'a jamais quitté l'homme moderne. Ainsi, en 1999, James Gleick, dans son livre *Faster*, observe (dès son sous-titre) l'« accélération d'à peu près tout », tandis que Douglas Coupland, quelques années avant, présentait son *Génération X* (dès son sous-titre) comme une suite de « contes pour une culture accélérée ». Par la suite, Peter Conrad affirme dans sa volumineuse histoire culturelle que « la modernité est caractérisée par l'accélération du temps³ », tandis que Thomas H. Eriksen la définit sans détour en ces termes : « La modernité est la vitesse⁴. »

Mais que peuvent offrir, sur ce sujet, les sciences sociales ? En fait, cette sensation d'un changement significatif du tissu temporel est présente dans les analyses « classiques » de la sociologie, par exemple quand Marx et Engels

2 Pour les références et les analyses, cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 53-66.

3 Peter CONRAD, *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Alfred A. Knopf, New York, 1999, p. 9.

4 Thomas Hylland ERIKSEN, *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, Pluto Press, Londres & Sterling (Virginie, États-Unis), 2001, p. 159.

affirment dans le *Manifeste du parti communiste* que dans la société capitaliste « tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée », quand Simmel identifie l'augmentation de la vie nerveuse et la rapidité d'expériences sociales changeantes comme les caractéristiques centrales de la vie métropolitaine (et donc de la modernité), quand Durkheim définit l'anomie comme la conséquence probable de changements sociaux se produisant trop rapidement pour que de nouvelles formes de moralité et de solidarité se développent, ou, enfin, quand Weber – suivant en cela Benjamin Franklin – définit l'éthique protestante comme une discipline temporelle rigoureuse qui considère la perte de temps comme « le plus mortel de tous les péchés⁵ ». Ainsi, les classiques étaient clairement motivés, au moins en partie, par un sens aigu des processus d'accélération dont ils étaient témoins dans la modernité. Mais, après eux, la sociologie devint largement atemporelle, se fondant sur des concepts statiques qui, très souvent, se contentaient d'opposer les sociétés prémoderne et moderne l'une contre l'autre, comme si la société était simplement devenue moderne un beau jour pour le rester ensuite éternellement. D'où le besoin d'une théorie systématique et d'un concept solide de l'accélération sociale. C'est ce que j'entends présenter ici.

La question la plus évidente qu'une telle théorie doit résoudre est une question à laquelle il est extrêmement difficile de répondre ; quand nous parcourons la littérature sociologique correspondante, nous ne pouvons que difficilement nous garder d'une impression de chaos : que veut dire, en fait, « accélérer » dans la société moderne ? Ainsi, nous trouvons des références à une accélération de la vitesse de la vie, de l'histoire, de la culture, de la vie politique ou de la

5 MAX WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 2003 (trad. Jean-Pierre Grossein).

société ou même du temps lui-même (par exemple chez Gurvitch⁶ et Schmied⁷). Certains observateurs déclarent sans ambages que *tout* semble s'accélérer dans la modernité. Mais il est évident que le *temps* ne peut en aucun sens véritablement accélérer, et tous les processus de la vie sociale n'accélèrent pas. Une heure est une heure et une journée est une journée – qu'on ait l'impression qu'elles sont passées vite ou non ; et il est évident que les grossesses, les gripes, les saisons et les temps de l'enseignement n'accélèrent pas. De plus, rien n'indique clairement que nous puissions parler au singulier d'un processus d'accélération sociale, alors que tout ce que nous voyons est un ensemble de phénomènes d'accélération qui ne sont peut-être pas en rapport les uns avec les autres, par exemple dans le sport, dans la mode, dans le montage vidéo, dans les transports, dans l'enchaînement des emplois, ainsi que quelques phénomènes de *décélération* ou sclérose sociales. Une dernière difficulté conceptuelle liée à l'accélération sociale réside dans sa relation catégorique à la société elle-même : peut-on parler d'une accélération *de* la société, ou seulement d'une accélération des processus *à l'intérieur* d'un ordre social (plus ou moins stable) ?

Dans le texte qui suit, je présente un cadre analytique qui permettra, au moins en principe, une définition complète et empiriquement justifiable (ou au moins contestable) de ce que peut vouloir dire pour une société d'*accélérer* et des manières dont les sociétés occidentales peuvent être comprises comme des sociétés de l'accélération.

Il est tout à fait évident qu'il n'existe aucun mode d'accélération unique et universel qui accélère *tout*. Au contraire,

- 6 Georges GURVITCH, « Social structure and the multiplicity of time », in Edward A. TRYAKIAN (DIR.), *Social Theory Values and Sociocultural Change*, The Free Press, Glencoe, 1963, p. 171-185.
- 7 Gerhard SCHMIED, *Soziale Zeit. Umfang, « Geschwindigkeit »*, Evolution, Duncker & Humblot, Berlin, 1985, p. 86-90.

beaucoup de choses *ralentissent*, comme le trafic dans un embouteillage, tandis que d'autres résistent contre vents et marées à toutes les tentatives de les faire passer plus vite, comme le rhume. Néanmoins, il est certain qu'il y a beaucoup de phénomènes sociaux auxquels le concept d'accélération peut être appliqué de manière pertinente. Les athlètes semblent courir et nager de plus en plus vite ; les fast-foods, le *speed-dating*, les siestes éclairs et les *drive-through funerals*⁸ semblent témoigner de notre détermination à accélérer le rythme de nos actions quotidiennes, les ordinateurs sont de plus en plus rapides, les transports et la communication demandent seulement une fraction du temps nécessaire il y a un siècle, les gens paraissent dormir de moins en moins (des scientifiques ont découvert que la durée moyenne du sommeil a baissé de deux heures depuis le XIX^e siècle et de trente minutes depuis les années 1970⁹), et même nos voisins semblent emménager et déménager de plus en plus fréquemment.

Cependant, même si nous pouvons démontrer que ces changements ne sont pas accidentels mais suivent au contraire une logique systématique, ont-ils une caractéristique commune qui permettrait de les rassembler sous le concept unique d'accélération sociale ? Pas directement, selon moi. Quand on observe de plus près cet éventail de phénomènes, il devient plutôt évident que nous pouvons les séparer en trois catégories analytiquement et empiriquement distinctes, à savoir l'accélération technique, l'accélération du changement social et l'accélération du rythme de vie. Dans

- 8 Les *drive-through* sont, aux États-Unis principalement, les comptoirs de services (le plus souvent des fast-foods ou des banques) accessibles en voiture. Les *drive-through funerals* sont le résultat de l'application de ce système aux services funéraires [NdT].
- 9 Manfred GARHAMMER, *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, Éditions Sigma, Berlin, 1999, p. 378.

les lignes qui suivent, je vais d'abord présenter ces trois catégories de l'accélération. Dans la section suivante, j'explorerai les connexions entre les différentes sphères d'accélération et les mécanismes ou moteurs qui se cachent derrière elles. Dans les chapitres 2 et 3, j'examinerai certains problèmes rencontrés par l'analyse sociologique des « sociétés de l'accélération », qui émergent du fait que nous devons prendre en compte un ensemble de phénomènes sociaux qui restent constants ou même ralentissent.

1. L'accélération technique

La première, la plus évidente et la plus facilement mesurable des formes d'accélération est l'accélération intentionnelle de processus *orientés vers un but* dans le domaine des transports, de la communication et de la production, qui peut être définie comme *accélération technique*. De plus, les nouvelles formes d'organisation et d'administration qui sont conçues pour accélérer des opérations comptent également comme des exemples d'accélération technique au sens défini ici, c'est-à-dire comme des exemples d'accélération intentionnelle, orientée vers un but. Bien qu'il ne soit pas toujours facile de mesurer la vitesse moyenne de ces processus (qui est bien plus importante pour l'analyse de l'impact social de l'accélération que les vitesses maximales), la tendance générale dans ce domaine est indéniable. Ainsi, on dit que la vitesse de la communication a augmenté de 107 %, la vitesse des transports personnels de 102 % et la vitesse du traitement des données de 1 010 %¹⁰.

C'est principalement cet aspect de l'accélération qui est au centre du concept de « dromologie » de Paul Virilio, un récit de l'accélération historique qui passe de la révolution des transports à celle des transmissions et finalement à la

10 Karlheinz GEIßLER, *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Herder, Fribourg, 1999, p. 89.

révolution imminente des « transplantations » en germe dans les possibilités émergentes de la biotechnologie¹¹. Les effets de l'accélération technique sur la réalité sociale sont sans aucun doute énormes. En particulier, ils ont complètement transformé le « régime spatio-temporel » de la société, c'est-à-dire la perception et l'organisation de l'espace et du temps dans la vie sociale. Ainsi, la priorité « naturelle » (c'est-à-dire anthropologique) de l'espace sur le temps dans la perception humaine, qui est enracinée dans nos organes sensoriels et dans les effets de la gravité, permettant de distinguer immédiatement entre ce qui est « au-dessus » et « en dessous », « devant » et « derrière », mais pas entre ce qui est « plus tôt » ou « plus tard », semble s'être inversée : à l'ère de la mondialisation et du règne de l'actualité que représente Internet, le temps est de plus en plus conçu comme un élément de compression ou même d'annihilation de l'espace¹². Il semble que l'espace se « contracte » virtuellement par la vitesse des transports et de la communication. Ainsi, mesuré en fonction du temps nécessaire pour franchir la distance entre, par exemple, Londres et New York, l'espace s'est rétréci, depuis l'époque préindustrielle des navires à voiles jusqu'à celle des avions à réaction, pour finir par mesurer un soixantième de sa taille d'origine : là où il fallait environ trois semaines, il faut maintenant à peu près huit heures.

Dans ce processus, l'espace, à bien des égards, perd de son importance pour l'orientation dans le monde de la modernité tardive. Les activités et les développements ne sont plus localisés et les endroits réels tels que les hôtels, les banques, les universités ou les centres industriels tendent à devenir

11 Paul VIRILIO, *La Vitesse de libération*, Galilée, Paris, 1995, p. 21-34.

12 Cf. par exemple David HARVEY, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford & Cambridge (Massachusetts), 1990, p. 201-210.

des « non-lieux », c'est-à-dire des endroits sans histoire, sans identité ou sans relation ¹³.

2. L'accélération du changement social

Quand romanciers, scientifiques, journalistes, hommes et femmes ordinaires, depuis le XVIII^e siècle, observaient le développement de la culture, de la société ou de l'histoire occidentales, ils n'étaient pas tant inquiets des spectaculaires avancées technologiques que perturbés par l'accélération des changements sociaux qui rendait instables et éphémères aussi bien les structures sociales que les modes d'action et d'orientation. C'est cette transformation grandissante des modes d'association sociale, des formes de pratique et de la substance du savoir (du savoir pratique) qui définit la deuxième catégorie de l'accélération sociale, c'est-à-dire l'accélération du changement social.

Alors que les phénomènes de la première catégorie peuvent être décrits comme des processus d'accélération à l'intérieur de la société, les phénomènes de cette deuxième catégorie pourraient être considérés comme des accélérations de la société elle-même. L'idée sous-jacente est que les rythmes des changements sont eux-mêmes en train de changer. Ainsi, on dit que les attitudes et les valeurs autant que les modes et styles de vie, les relations et obligations sociales autant que les groupes, les classes ou les milieux, les langages sociaux autant que les formes de pratique et les habitudes changent à des rythmes en constante augmentation. Ceci a mené Arjun Appadurai à remplacer la symbolisation du monde social en tant qu'ensemble de groupements sociaux stables pouvant être localisés sur des cartes par l'idée d'écrans

13 Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris, 1992. Harvey, cependant se référant à un processus inverse de spatialisation du temps, nous met en garde de ne pas écarter l'espace trop vite (cf. David HARVEY, *The Condition of Postmodernity*, op. cit., p. 272 et sq.

fluides et turbulents représentant des flux culturels qui, seulement de façon ponctuelle, se cristallisent en différents paysages (« *scapes* ») : « *ethnoscape* », « *technoscape* », « *financescape* », « *mediascape* » et « *ideoscape* » ¹⁴.

Cependant, mesurer empiriquement les vitesses du changement social demeure un défi non résolu, surtout parce qu'il n'y a guère de consensus en sociologie pour savoir quels sont les indicateurs pertinents du changement et à quel moment les altérations ou les variations constituent en effet un changement social véritable ou « essentiel » ¹⁵. Par conséquent, je suggère que, pour développer une sociologie systématique de l'accélération sociale, nous utilisions le concept de « compression du présent » (*Gegenwartsschrumpfung*) afin d'avoir un repère pour mesurer empiriquement les vitesses de changement. Ce concept fut développé par le philosophe Hermann Lübbe, qui postule que les sociétés occidentales sont continûment soumises à une *compression du présent* par suite de l'accélération des vitesses de l'innovation culturelle et sociale ¹⁶. Son unité de mesure est aussi simple qu'instructive : pour Lübbe, le *passé* se définit comme *ce qui n'a plus cours/n'est plus valide* tandis que le futur dénote *ce qui n'a pas encore cours/ce qui n'est pas encore valide*. Le présent est donc la durée pendant laquelle (pour utiliser une

14 Arjun APPADURAI, « Disjuncture and difference in the global cultural economy », in Mike FEATHERSTONE, *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publication Ltd, Londres, 1990.

15 Cf. Piotr SZTOMPKA, *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Oxford, 1994 ; Hans-Peter MÜLLER & Michael SCHMID (dir.), *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, Suhrkamp, Francfort, 1995 ; Peter LASLETT, « Social structural time : an attempt at classifying types of social change by their characteristic paces », in Michael YOUNG & Tom SCHULLER (dir.), *The Rhythms of Society*, Routledge, Londres & New York, 1988, p. 17-36. Peter Laslett fait la distinction entre dix-neuf (!) vitesses différentes de changement social interne (économique, politique, culturel, etc.).

16 Hermann LÜBBE, « The contraction of the present », in Hartmut ROSA & William SCHEUERMAN, *High-Speed Society*, op. cit., p. 159-178.

idée développée par Reinhart Koselleck¹⁷) l'espace de l'expérience et l'horizon d'attente coïncident. C'est seulement pendant ces durées de stabilité relative que nous pouvons faire appel à nos expériences passées pour orienter nos actions et tirer des conclusions du passé en ce qui concerne l'avenir. C'est seulement pendant ces laps de temps que nous trouvons quelques certitudes sur nos attentes, pour nous orienter et pour évaluer notre environnement. En d'autres termes, *l'accélération sociale est définie par une augmentation de la vitesse de déclin de la fiabilité des expériences et des attentes et par la compression des durées définies comme le « présent »*. Nous pouvons bien sûr appliquer cette unité de mesure de la stabilité et du changement aux institutions et pratiques sociales et culturelles de toutes sortes : le présent se contracte dans les dimensions politique aussi bien que professionnelle, technique aussi bien qu'esthétique, normative aussi bien que scientifique ou cognitive, c'est-à-dire d'un point de vue culturel aussi bien que structurel. En guise de test rapide, le lecteur ou la lectrice peut simplement réfléchir à la rapidité avec laquelle déclinent ses connaissances pratiques quotidiennes : quelles sont les durées pendant lesquelles il ou elle peut considérer comme stables des choses telles que les adresses et numéros de téléphone de ses amis, les heures d'ouverture des bureaux et magasins, les taux des compagnies d'assurances et les tarifs des opérateurs de téléphonie, la popularité des stars de la télévision, des partis et des politiciens, les emplois occupés par les gens et les relations dans lesquelles il ou elle est engagé(e) ?

Comment pourrions-nous vérifier empiriquement cette sensation de compression ? Selon moi, nous pouvons

17 Reinhart KOSELLECK, « Is there an acceleration of History ? », in Hartmut ROSA & William SCHEUERMAN, *High-Speed Society*, op. cit., p. 113-134.

prendre comme premier point de référence les institutions qui organisent les processus de production et de reproduction, car elles semblent former les structures de base de la société. Pour les sociétés occidentales, depuis les débuts de la période moderne, elles incluent essentiellement la famille et le travail. En fait, la plupart des études du changement social se concentrent exactement sur ces domaines, en y ajoutant les institutions politiques et la technologie. Je me tournerai plus tard vers la question de savoir comment les changements technologiques et sociaux, et donc l'accélération technique et l'accélération du changement social, sont reliés. Pour le moment, je veux suggérer que le changement, dans ces deux domaines – la famille et le travail – a accéléré pour passer d'un rythme *intergénérationnel* aux débuts de l'ère moderne à un rythme *générationnel* dans la « modernité classique », puis à un rythme *intragénérationnel* dans la modernité tardive. Ainsi, la structure familiale idéal-typique de la société agraire avait tendance à rester stable pendant des siècles, le turn-over générationnel laissant intacte la structure de base. Dans la modernité classique (grossièrement entre 1850 et 1970), cette structure était construite pour durer pendant une génération : elle était organisée autour d'un couple et tendait à se disperser après sa mort. Dans la modernité tardive, il y a une tendance croissante des cycles de vie familiaux à durer moins longtemps que la vie d'un individu : l'augmentation du taux des divorces et des remariages en est la preuve la plus évidente¹⁸. De façon similaire, dans le monde du travail, dans les sociétés prémodernes et des débuts de l'ère moderne, le métier du père était légué au fils – encore une fois, potentiellement pendant plusieurs générations. Dans la modernité classique, les structures professionnelles avaient tendance à

18 Peter LASLETT, « Social structural time : an attempt at classifying types of social change by their characteristics paces », loc. cit.

changer avec les générations : les fils (puis, plus tard, les filles aussi) étaient libres de choisir leur propre profession, mais ils ne choisissaient généralement qu'une fois, c'est-à-dire pour la durée de leur vie. En revanche, dans la modernité tardive, la durée de l'emploi se rétrécit ; les métiers changent à un rythme plus élevé que les générations. Ainsi, selon Richard Sennett, les employés ayant fait des études supérieures, aux États-Unis, changent de travail environ onze fois au cours d'une vie¹⁹. Par conséquent, comme le note Daniel Cohen, « quelqu'un qui commence une carrière chez Microsoft n'a pas la moindre idée d'où elle se finira. Quelqu'un qui la commençait chez Ford ou chez Renault pouvait être à peu près certain qu'elle se finirait au même endroit²⁰ ».

En ce sens, pour formuler l'argument de façon plus générale, la stabilité des institutions et pratiques sociales pourrait servir de repère pour mesurer l'accélération (ou la décélération) du changement social. Dans les travaux d'auteurs comme Peter Wagner, Zygmunt Bauman, Richard Sennett et Ulrich Beck, Anthony Giddens et Scott Lash, on peut trouver un appui théorique et empirique à la thèse selon laquelle la stabilité institutionnelle est généralement en déclin dans les sociétés modernes tardives²¹. Dans un sens, tout le discours sur la « postmodernité » et la contingence dépend de cette idée, même si, dans le contexte de cet essai, elle n'est censée servir que de point de départ à des recherches empiriques futures.

19 Richard SENNETT, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, Paris, 2000 (trad. Pierre-Emmanuel Dauzat), p. 24.

20 Cité dans Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 116.

21 Peter WAGNER, *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*, Métailié, Paris, 1996 (trad. Jean-Baptiste Grasset) ; Ulrich BECK, Anthony GIDDENS & Scott LASH, *Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1994 ; Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, op. cit.

3. L'accélération du rythme de vie

La facette la plus oppressante et étonnante de l'accélération sociale est peut-être la spectaculaire et épidémique « famine temporelle » des sociétés modernes (occidentales). Dans la modernité, les acteurs sociaux ressentent de manière croissante qu'ils manquent de temps et qu'ils l'épuisent. C'est comme si le temps était perçu comme une matière première consommable telle que le pétrole et qu'il deviendrait, par conséquent, de plus en plus rare et cher. Cette perception du temps est au cœur d'un troisième type d'accélération dans les sociétés occidentales qui n'est pas impliqué, ni logiquement ni de manière causale, par les deux premiers. Au contraire, au moins de prime abord, cette « famine temporelle » paraît totalement paradoxale en ce qui concerne l'accélération technique. Cette troisième catégorie est l'*accélération du rythme de la vie (sociale)*, qui a été postulée sans relâche pendant la modernité (par exemple par Georg Simmel²² ou, plus récemment, par Robert Levine²³). Elle peut être définie comme l'*augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps*, c'est-à-dire qu'elle est la conséquence du désir ou du besoin ressenti de *faire plus de choses en moins de temps*. En tant que telle, elle est le point d'attention central du débat sur l'accélération culturelle et sur le besoin présumé de décélération.

Mais comment pouvons-nous mesurer le rythme de vie²⁴ ? Selon moi, de telles tentatives peuvent suivre une

22 Georg SIMMEL, *Les Grandes Villes et la vie de l'esprit*, L'Herne, Paris, 2007 (trad. Françoise Ferlan) ; *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 1987 (trad. Sabine Cornille & Philippe Ivernel).

23 Robert LEVINE, *A Geography of Time : The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*, Basic Books, New York, 1997.

24 Le sociologue américain Robert Levine a conduit récemment avec son équipe une étude empirique comparative interculturelle dans laquelle trois indicateurs de la vitesse de la vie étaient utilisés : la *vitesse de marche dans les villes* ; le *temps nécessaire pour acheter un*

approche « subjective » ou une approche « objective », la meilleure voie étant probablement une combinaison des deux. Du point de vue « subjectif », une *accélération* de la vitesse de la vie (qui s'oppose à la vitesse de la vie elle-même) a de grandes chances d'avoir les effets observés dans la perception du temps des individus : elle incitera les gens à considérer le temps comme une denrée rare, à se sentir pressés et soumis à la pression du temps et au stress. De manière générale, les gens auront l'impression que le temps passe plus vite qu'avant et ils se plaindront que « tout » va trop vite ; ils craindront de ne pas être capables de suivre le rythme de la vie sociale. Le fait que ces plaintes ont accompagné la modernité depuis le XVIII^e siècle ne prouve *pas* que la vitesse de la vie était toujours élevée ; en réalité, elle ne permet pas du tout de déterminer la vitesse de la vie, mais elle donne un indice de son *accélération* progressive. Comme nous pouvons nous y attendre, les recherches empiriques indiquent que les gens dans les sociétés occidentales se sentent *en effet* placés sous une forte pression temporelle et qu'ils se plaignent *en effet* de la rareté du temps. Ces impressions semblent avoir augmenté au cours des décennies récentes²⁵, rendant plausible l'argument selon lequel la

timbre dans un bureau de poste ; l'exactitude des horloges publiques. Pour plusieurs raisons que j'ai exposées en longueur dans mon article de 2001 (Hartmut ROSA, « Temporalstrukturen in der Spätmoderne : Vom Wunsch nach Beschleunigung und der Sehnsucht nach Langsamkeit. Ein Literaturüberblick in gesellschaftstheoretischer Absicht », *Handlung, Kultur, Interpretation*, n° 2, vol. 10, 2001, p. 335-381), cette approche ne peut, au mieux, que servir d'essai préliminaire très approximatif. Elle demeure tout à fait insatisfaisante en tant qu'instrument d'une analyse sociologique approfondie des structures temporelles de la modernité tardive.

25 Karlheinz GEIßLER, *Vom Tempo der Welt*, *op. cit.*, p. 92 ; Manfred GARHAMMER, *Wie Europäer ihre Zeit nutzen*, *op. cit.*, p. 448-455 ; Robert LEVINE, *A Geography of Time*, *op. cit.* Des conclusions contraires ont été publiées par John P. ROBINSON et Geoffrey GODBEY (« The great American slowdown », *American Demographics*, juin 1996, p. 42-48) ; mais cette étude apparaît comme une exception assez unique.

« révolution numérique » et les processus de mondialisation vont de pair avec une nouvelle vague d'accélération sociale.

Du point de vue « objectif », une accélération de la « vitesse de la vie » peut être mesurée de deux façons. Premièrement, elle doit permettre une compression mesurable du temps passé sur des épisodes ou « unités » d'action définissables tels que manger, dormir, faire une promenade, jouer, parler à un membre de sa famille, etc., puisque « accélération » implique que nous faisons *plus* de choses en *moins* de temps. Dans ce domaine, les études sur l'emploi du temps sont très importantes. Et certaines études ont trouvé de nombreuses preuves concordantes : ainsi, par exemple, il apparaît que nous avons clairement tendance à manger plus vite, à dormir moins et à communiquer moins avec les membres de notre famille que ne le faisaient nos ancêtres²⁶. Néanmoins, il faut se montrer très prudent avec de tels résultats, premièrement parce que les données, pour les études longitudinales de l'utilisation du temps, sont extrêmement limitées ; deuxièmement parce qu'on trouve toujours des contre-exemples (par exemple le temps passé par les pères auprès de leurs enfants, au moins dans certaines parties des sociétés occidentales, est en claire augmentation) sans être capable de déterminer de façon adéquate la signification de ces résultats ; troisièmement enfin parce que les causes qui *créent* les accélérations mesurées sont souvent peu claires (par exemple, le fait que les gens dorment en moyenne moins aujourd'hui que les générations précédentes peut simplement être attribué au fait qu'ils vivent plus longtemps et ne travaillent pas aussi durement sur le plan physique).

La seconde manière d'explorer « objectivement » l'accélération du rythme de vie consiste à mesurer la tendance

26 Pour une analyse synoptique de ces éléments, cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, *op. cit.*, p. 153-164.

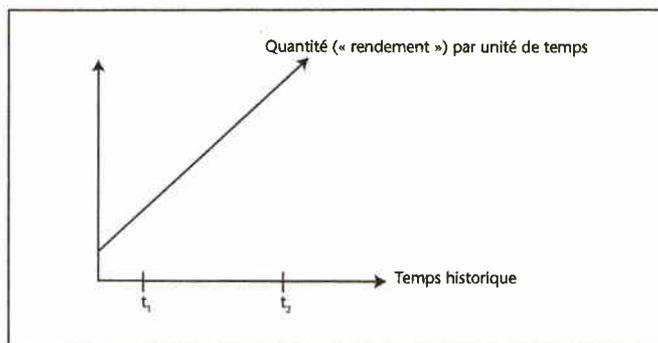


Figure 1 L'accélération technique en tant qu'accroissement de la quantité par unité de temps. (t_1 et t_2 peuvent désigner par exemple les années 1800 et 1960 en ce qui concerne la vitesse des transports en kilomètres par heure, ou 1960 et 2000 en ce qui concerne la vitesse opérationnelle des ordinateurs, etc.)

sociale à « comprimer » les actions et les expériences, c'est-à-dire à faire et à vivre davantage dans une période de temps donnée en réduisant les pauses et les intervalles et/ou en faisant plus de choses simultanément, par exemple cuisiner, regarder la télévision et téléphoner en même temps. Cette dernière stratégie, bien sûr, est appelée « multitâche ²⁷ ». Ceci étant, si nous acceptons l'idée que le « rythme de vie » se réfère à la vitesse et à la compression d'actions et d'expériences de la vie quotidienne, il est difficile de voir comment cette idée est liée effectivement à l'accélération technique.

L'accélération technique peut être définie comme l'accroissement du « rendement » par unité de temps, c'est-à-dire du nombre de kilomètres parcourus par heure, ou du nombre d'octets de données transférés par minute, ou du nombre de voitures produites par jour (cf. figure 1).

27 Friederike BENTHAUS-APEL, *Zwischen Zeitbindung und Zeitautonomie. Eine empirische Analyse der Zeitverwendung und Zeitstruktur der Werktags- und Wochenendfreizeit*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden, 1995.

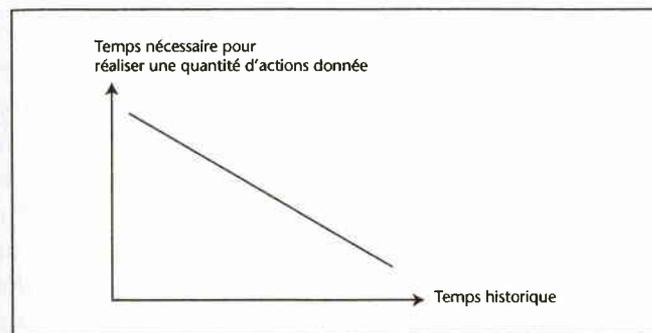


Figure 2 Ressources en temps nécessaires pour la réalisation d'une certaine quantité d'actions (par exemple parcourir dix kilomètres, reproduire un livre ou répondre à dix messages) à l'âge de l'accélération technique (cf. figure 1).

Par conséquent, l'accélération technique implique nécessairement une diminution du temps requis pour accomplir des actions et processus quotidiens de production et de reproduction, de communication et de transport, la quantité de tâches et d'actions demeurant inchangée (cf. figure 2).

L'accélération technique devrait donc logiquement impliquer une *augmentation* du temps libre, qui à son tour *ralentirait* le rythme de vie ou au moins éliminerait ou réduirait la « famine temporelle ». Puisque l'accélération technique signifie que moins de temps est nécessaire à l'accomplissement d'une tâche donnée, le temps devrait devenir *abondant*. Si au contraire dans la société moderne le temps devient de plus en plus rare, nous voici en présence d'un paradoxe qui appelle une explication sociologique ²⁸.

Nous pouvons commencer à entrevoir une réponse si nous considérons les conditions requises pour atteindre l'abondance de temps ou la décélération : comme nous

28 Pour une très intéressante explication économique, cf. Staffan B. LINDER, *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, New York, 1970.

l'avons dit plus haut, les ressources en temps nécessaires pour accomplir les tâches de notre vie quotidienne diminuent de façon significative tant que *la quantité de ces tâches demeure la même*. Mais est-ce qu'elle demeure vraiment la même ? Pensez simplement aux conséquences de l'introduction de la technologie du courrier électronique sur notre budget temps. Il est correct de supposer qu'écrire un courrier électronique est deux fois plus rapide qu'écrire une lettre classique. Considérez ensuite qu'en 1990 vous écriviez et receviez en moyenne dix lettres par journée de travail, dont le traitement vous prenait deux heures. Avec l'introduction de la nouvelle technologie, vous n'avez plus besoin que d'une heure pour votre correspondance quotidienne, si le nombre de messages envoyés et reçus demeure le même. Vous avez donc gagné une heure de « temps libre » que vous pouvez utiliser pour autre chose. Est-ce que c'est ce qui s'est passé ? Je parie que non. En fait, si le nombre de messages que vous lisez et envoyez a doublé, alors vous avez besoin de la même quantité de temps pour en finir avec votre correspondance quotidienne²⁹. Mais je soupçonne qu'aujourd'hui vous lisez et écrivez quarante, cinquante ou même soixante-dix messages par jour. Vous avez donc besoin de beaucoup plus de temps pour tout ce qui touche à la communication que vous n'en aviez besoin avant que le Web ne soit inventé.

Il se trouve que la même chose s'est produite il y a un siècle avec l'introduction de la voiture, et plus tard avec l'invention de la machine à laver : bien sûr, nous aurions

²⁹ Je laisse ici de côté le fait que ce calcul est fallacieux, bien sûr, car même si l'écriture et l'envoi d'un courrier électronique peuvent prendre moitié moins de temps que l'écriture et l'envoi d'une lettre, *réfléchir et choisir* le contenu du courrier ne peuvent pas être accélérés de façon aussi importante. Ceci pourrait très bien être une explication centrale du fait que tant de personnes disent être complètement submergées et stressées par le courrier électronique.

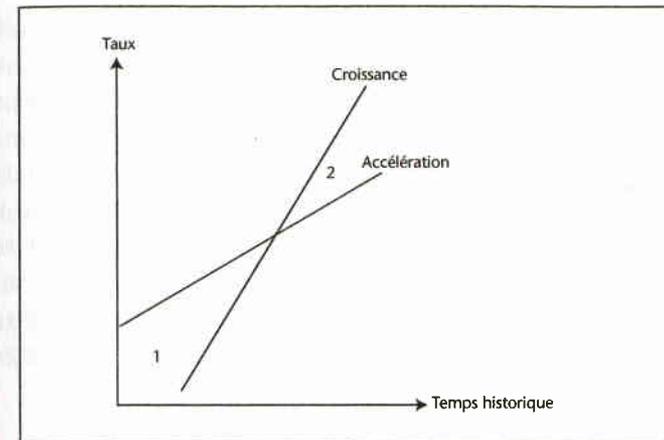


Figure 3 Le « temps libre » (1) et la « famine temporelle » (2) sont les conséquences de la relation entre les taux (ou vitesses) de croissance et les taux d'accélération. La zone (1) symbolise un rythme de vie en décélération, la zone (2) un rythme de vie en accélération. Si les deux taux sont égaux (à l'intersection des droites), le rythme de vie demeure inchangé malgré l'accélération technique. Dans les « sociétés de l'accélération », les taux de croissance dépassent systématiquement les taux d'accélération (2).

gagné d'importantes ressources de temps libre si nous avions parcouru les mêmes distances qu'auparavant et lavé notre linge à la même fréquence – mais ce n'est pas le cas. Nous parcourons aujourd'hui, en conduisant ou même en avion, des centaines de kilomètres, pour le travail ou pour le plaisir, alors qu'avant nous n'aurions sans doute couvert qu'un cercle de quelques kilomètres dans toute notre vie, et nous changeons maintenant de vêtements tous les jours, alors que nous n'en changions qu'une fois par mois (ou moins) il y a un siècle.

La figure 3 montre clairement cette relation entre l'accélération technique et les taux de croissance quantitatifs. Elle réapparaît dans l'histoire de presque toutes les inventions

technologiques depuis l'ère industrielle, sous une forme presque identique : les taux de croissance dépassent les taux d'accélération et, par conséquent, le temps devient de plus en plus rare malgré l'accélération technique. Nous pouvons donc définir la société moderne comme une « société de l'accélération » au sens où elle se caractérise par une augmentation du rythme de vie (ou un amoindrissement du temps) *en dépit* de taux d'accélération technique impressionnants. Comment ceci se produit-il ? Pour répondre à cette question, examinons brièvement dans le chapitre suivant les forces motrices de l'accélération sociale moderne.

Chapitre 2

Les forces motrices de l'accélération sociale

La société moderne est définie par une combinaison de croissance et d'accélération. Contrairement à une hypothèse largement répandue, on l'a vu, la technologie n'est pas elle-même la cause de l'accélération sociale. On peut le constater avec l'exemple du courrier électronique : rien, dans cette technologie, ne me force ou même ne m'incite à lire et à écrire plus de messages par jour, même si, bien évidemment, la technologie est une *condition de possibilité* de l'augmentation. Mais ceci peut également être constaté en se fiant à des exemples dans l'histoire : il y apparaît que les révolutions technologiques de l'ère industrielle ainsi que celles de l'ère numérique étaient elles-mêmes motivées par la « famine temporelle » de la société moderne, elles étaient des *réponses* au problème croissant du manque de temps. Ainsi, longtemps avant que la machine à vapeur ou le télégraphe, sans même parler du chemin de fer ou de l'automobile, fussent inventés, les gens, dans les débuts de la modernité, essayaient d'accélérer les processus de transport, de production et de communication. Par exemple, en remplaçant plus souvent les chevaux qui tiraient les diligences ou en utilisant plusieurs messagers pour délivrer une information au lieu d'en envoyer un seul qui avait besoin de

repos et de sommeil¹. Par conséquent, nous devons chercher ailleurs pour identifier les moteurs de la vitesse. Dans ce qui suit, je vais présenter trois réponses à la question de savoir comment la modernité a été prise dans ce processus acharné d'accélération. Ces réponses sont analytiquement distinctes, bien qu'elles soient, bien sûr, reliées sur le plan empirique.

a) Le moteur social : la compétition

Lorsqu'on cherche les mécanismes qui soutiennent et relient les processus d'accélération et de croissance dans la société moderne, il ne peut y avoir de doute sur le fait que les principes essentiels et les lois du profit inhérents à l'économie capitaliste jouent ici un rôle majeur. La simple équation liant le temps et l'argent contenue dans la célèbre phrase de Benjamin Franklin est vraie à plusieurs égards. Premièrement, puisque le temps de travail est un facteur essentiel de la production, économiser du temps est un instrument simple et direct pour réduire les coûts et obtenir un avantage concurrentiel. Deuxièmement, les principes du crédit et de l'intérêt obligent les investisseurs à rechercher un retour sur investissement et une circulation de capital de plus en plus rapides, qui à leur tour accélèrent non seulement la production, mais également la circulation et la consommation. Enfin, être temporairement devant ses concurrents en ce qui concerne les innovations, à la fois des processus et des produits, est un moyen nécessaire pour obtenir les profits supplémentaires qui sont indispensables à maintenir la compétitivité d'une entreprise. Ainsi, l'accélération sociale en général et l'accélération technique en particulier sont une conséquence logique d'un système de marché capitaliste concurrentiel.

¹ Cf. Reinhart KOSELLECK, « Is there an acceleration of History ? », *loc. cit.* ; Paul VIRILIO, *Vitesse et politique*, Galilée, Paris, 1977.

Cependant, dans la société moderne, le principe de la concurrence (ou de la compétition) excède largement la sphère économique (orientée vers la croissance). En fait, c'est le mode dominant de distribution dans à peu près toutes les sphères de la vie sociale et par conséquent un principe central de la modernité, comme l'a montré Talcott Parsons.

Toutes les sociétés doivent bien sûr trouver et légitimer des manières de répartir les ressources, les biens et les richesses, mais également les privilèges et les positions ainsi que le statut social et la reconnaissance. Dans les sociétés prémodernes et dans les sociétés non modernes, il y a des formes variées de répartition. Le plus souvent, les modes de distribution sont prédéterminés par les attributions corporatives. Ainsi, quand vous êtes né roi, paysan ou chevalier, votre statut, la reconnaissance que vous méritez, ainsi que vos privilèges et vos droits et les biens auxquels vous avez accès sont déterminés à la naissance. Cependant, du point de vue de la modernité occidentale, cela n'est pas efficace, ni sur le plan fonctionnel ni sur le plan des principes fondamentaux de la justice. Par conséquent, le principe de distribution essentiel et dominant, dans presque toutes les sphères de la vie sociale de la société moderne, est la logique de la compétition. Cela va de soi dans les domaines économique et sportif, mais c'est aussi vrai en politique (le privilège et la position de pouvoir sont donnés à la personne ou au parti qui remporte une compétition électorale), en science (les positions d'un professeur ou d'un chercheur, ainsi que les ressources nécessaires à l'accomplissement de projets scientifiques, sont obtenues après une lutte concurrentielle), dans les arts (où vous devez battre vos concurrents soit en vendant plus de tickets de cinéma, plus de livres ou plus de disques, c'est-à-dire dans le marché libre, soit en impressionnant un jury) et même dans le domaine de la religion (les confessions et les Églises se font concurrence pour attirer les fidèles).

Historiquement, la compétition militaire et politique entre les États-nations, dans le système westphalien établi après 1648, peut être vue comme une cause majeure de l'accélération des innovations techniques, économiques, structurelles et scientifiques en Europe². De plus, du point de vue des individus, il existe une lutte concurrentielle incessante pour les concours de l'enseignement et les emplois, les revenus, les biens de consommation ostentatoires, la réussite des enfants, mais aussi, et de manière plus importante, pour obtenir et garder un conjoint et un certain nombre d'amis. Ce n'est pas un hasard si les petites annonces de rencontres des journaux sont placées au même niveau que les sections dédiées au marché automobile, à celui de l'emploi et à celui de l'immobilier. Et nous savons tous que nous pouvons facilement perdre notre « compétitivité » dans la lutte pour les liens sociaux : si nous ne nous montrons pas assez gentils et intéressants, distrayants et beaux, nos amis et même les membres de notre famille en arriveront vite à ne plus nous appeler. De manière plus évidente, sur des sites Web tels que Facebook, Myspace, Twitter ou Hot or Not, sur lesquels les gens comptent leurs amis et sont jugés en termes d'attrait (physique) par leurs photos, cette lutte sociale concurrentielle prend des formes assez bizarres dans la modernité tardive. Ainsi, la « position » qu'un individu occupe dans la société moderne n'est pas prédéterminée par la naissance, et elle n'est pas non plus stable pendant le cours d'une vie (adulte), mais bien plutôt en cours d'une négociation concurrentielle permanente.

Cependant, comme le principe déterminant ou discriminant de la compétition est la *réussite*, le temps et la logique de l'accélération sont directement intégrés au mode central de répartition de la modernité : la réussite est définie comme *le labeur ou le travail effectué en un temps donné* (la puissance

2 Hartmut Rosa, *Accélération*, op. cit., p. 241-255.

= le travail divisé par le temps, en physique), d'où le fait que l'accélération et l'économie de temps sont directement liées à l'obtention d'avantages concurrentiels – ou bien, si tout le monde essaye de faire la même chose, au maintien de sa propre position. La logique sociale de la compétition est telle que les concurrents doivent investir une énergie accrue pour rester compétitifs, jusqu'au point où cet effort n'est plus un moyen de mener une vie autonome en fonction de buts autodéfinis, mais le seul but général de la vie, tant sociale qu'individuelle³. Nous en trouvons confirmation dans d'innombrables observations (et dans les réponses répétées et presque unanimes que nous obtenons lors d'entretiens au cours d'études qualitatives empiriques) qui notent que nous devons « danser de plus en plus vite simplement pour rester en place⁴ » ou « courir aussi vite que possible pour rester au même endroit⁵ ». La sagesse populaire l'a toujours su, qui prévient que « le concurrent ne dort jamais ». Les seuls domaines significatifs de répartition qui ne sont pas gouvernés par le principe de la compétition sont les modes et mesures de distribution des régimes d'allocations sociales⁶. Il n'est donc pas très surprenant que la sensation d'accélération sociale ressentie par les gens devienne plus aiguë à une époque où les politiques d'allocations sont partiellement réduites et ouvertes à des éléments plus concurrentiels.

3 Hartmut ROSA, « Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft », *Leviathan – Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, n° 34, 2006, p. 82-104.

4 Peter CONRAD, *Modern Times and Modern Places*, op. cit., p. 6.

5 John ROBINSON & Geoffrey GODBEY, *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time* (2^e éd.), Pennsylvania State University Press, University Park, 1999.

6 Cf. Frank NULLMEIER, *Politische Theorie des Wohlfahrtsstaats*, Campus, Francfort & New York, 2000.

Ainsi, selon moi, la logique de la compétition (ou de la concurrence) n'est pas la seule, mais elle est la principale force motrice de l'accélération sociale.

b) Le moteur culturel : la promesse de l'éternité

Néanmoins, les acteurs sociaux de la modernité ne sont pas simplement les victimes sans défense d'une dynamique accélératoire qu'ils ne peuvent pas contrôler. Ce n'est pas simplement qu'ils sont forcés de s'adapter à un jeu d'accélération dans lequel ils n'auraient rien misé. Bien au contraire, je crois que la force motrice de l'accélération est également alimentée par une promesse culturelle forte : dans la société moderne séculaire, l'accélération sert d'équivalent fonctionnel à la promesse (religieuse) de *vie éternelle*.

Le raisonnement derrière cette idée est le suivant : la société moderne est séculaire au sens où l'accent est mis sur la vie avant la mort. Que les gens maintiennent ou non des croyances religieuses, leurs aspirations et leurs désirs sont généralement dirigés vers les offres, les possibilités et les richesses de ce monde. De plus, la richesse, la plénitude ou la qualité d'une vie, selon la logique culturelle dominante de la modernité occidentale, peuvent être mesurées en fonction de la somme et de la profondeur des expériences faites au cours de la vie. Ainsi, selon cette conception de la vie, la *vie bonne* est la *vie accomplie*, c'est-à-dire une vie riche d'expériences et de capacités développées⁷. Cette idée ne suppose

7 Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Francfort, 1986 ; Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit* (2^e éd.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996 ; Gerhard SCHULZE, « Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft », in Alfred BELLEBAUM & Klaus BARHEIER (dir.), *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1994, p. 13-39. À propos de la sécularisation du temps, cf. Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, Seuil, Paris, 2011 (trad. Patrick Savidan).

plus l'existence d'une « vie supérieure » après la mort ; elle consiste plutôt en la réalisation d'autant d'options que possible parmi les vastes choix offerts par le monde. *Goûter la vie dans toutes ses dimensions, toutes ses profondeurs et dans sa totale complexité* devient une aspiration centrale de l'homme moderne⁸.

Mais le monde a malheureusement plus à offrir que ce qui peut être vécu au cours d'une seule vie. Les options disponibles surpassent toujours en nombre celles qui sont réalisables au cours de la vie d'un individu, ou, pour reprendre Hans Blumenberg, le temps perçu du monde (*Weltzeit*) et le temps d'une vie individuelle (*Lebenszeit*) divergent spectaculairement pour les individus du monde moderne. *L'accélération du rythme de vie* apparaît par conséquent comme une solution naturelle à ce problème : si nous vivons « deux fois plus vite », si nous prenons seulement la moitié du temps pour réaliser une action, atteindre un but ou vivre une expérience, nous pouvons doubler la « somme » des expériences vécues, et donc « de la vie », pendant la durée de notre vie. Notre part, ou notre « efficacité », c'est-à-dire la proportion d'options *réalisées* par rapport aux options potentiellement *réalisables*, double. Il s'ensuit que, dans cette logique culturelle aussi, les dynamiques de la croissance et de l'accélération sont intimement entrelacées.

En poursuivant ce raisonnement, si nous continuions à augmenter le rythme de vie, nous pourrions finir par vivre une multiplicité ou même une *infinité* de vies au cours d'une

8 De célèbres illustrations littéraires de cette idée peuvent être trouvées dans l'œuvre de Goethe, par exemple dans *Faust* ou *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. Sans surprise, comme le souligne Manfred Osten (dans Manfred OSTEN, « *Alles veloziferisch* » oder *Goethes Entdeckung der Langsamkeit*, Insel, Francfort, 2003), les écrits de Goethe peuvent être lus et interprétés de façon fructueuse comme une description et une critique de la société de l'accélération.

seule existence en réalisant toutes les options qui les définissent. L'accélération sert ainsi de stratégie pour effacer la différence entre le temps du monde et le temps de notre vie. *La promesse eudémoniste de l'accélération moderne réside par conséquent dans l'idée (tacite) que l'accélération du « rythme de vie » est notre réponse (c'est-à-dire celle de la modernité) au problème de la finitude et de la mort.* Il va sans dire que cette conception ne tient malheureusement pas ses promesses, au final. Les techniques mêmes qui nous permettent de gagner du temps ont démultiplié le nombre d'options dans le monde : aussi rapides que nous devenions, notre part du monde, c'est-à-dire la proportion d'options réalisées et d'expériences vécues par rapport à celles que nous avons ratées, n'augmente pas, mais chute sans arrêt⁹. Ceci, j'ose le dire, est l'une des tragédies de l'homme moderne : alors qu'il se sent prisonnier d'une course sans fin comme un hamster dans sa roue, sa faim de vie et du monde n'est pas satisfaite, mais de plus en plus frustrée.

c) Le cycle de l'accélération

Ainsi, nous avons identifié deux forces motrices « externes » majeures, alimentant sans cesse la roue de l'accélération et l'ayant mise en mouvement aux débuts de la modernité. Elle est complétée par la logique inhérente de la division du travail, ou de la différenciation fonctionnelle, qui *permet* dans un premier temps, puis *impose* ensuite, des vitesses de traitement social de plus en plus grandes¹⁰. Cependant, dans la modernité tardive, l'accélération sociale s'est transformée en un système autopropulsé qui n'a même plus besoin de la moindre force motrice externe. Les trois catégories identifiées ci-dessus – accélération technique,

9 Nous ne développerons pas ici cette idée ; pour une analyse approfondie, cf. Hartmut Rosa, *Accélération*, op. cit., p. 215-227.

10 *Ibid.*, p. 227-239.

accélération du changement social et accélération du rythme de vie – en sont venues à s'emboîter en un système de *feedback* qui s'anime tout seul sans relâche.

Il est important de noter que la croissance et l'accélération ne sont interconnectées ni logiquement ni de façon causale. Seule l'accélération de processus stables et constants implique logiquement une augmentation correspondante, alors que les processus liés aux transports, à la communication ou à la production ne sont pas en eux-mêmes stables et constants : en les accélérant, on peut normalement s'attendre à un raccourcissement de leur durée. Par conséquent, on l'a vu, on pourrait s'attendre à une relation inverse entre l'accélération technique et le rythme de vie : puisque la première libère une abondance de ressources temporelles, les gens devraient disposer de *davantage de temps* à utiliser librement.

Cependant, il existe malheureusement une situation dans laquelle l'accélération du rythme de vie et l'accélération technique sont vraiment interconnectées : l'accélération technique peut être vue comme une *réponse* sociale au problème de la raréfaction du temps, c'est-à-dire à l'accélération du « rythme de vie ». Lorsque nous examinons les relations causales entre les trois sphères de l'accélération sociale, nous révélons l'existence surprenante d'une boucle auto-alimentée : l'accélération technique, qui est fréquemment liée à l'émergence de nouvelles technologies (telles que la machine à vapeur, le chemin de fer, l'automobile, le télégraphe, l'ordinateur ou Internet), apporte presque inévitablement toute une gamme de changements dans les pratiques sociales, les structures de communication et les formes de vie correspondantes. Par exemple, Internet n'a pas seulement fait augmenter la vitesse des échanges de communication et la « virtualisation » des processus économiques et productifs ; il a aussi établi de nouvelles structures professionnelles, économiques et communicatives, ouvrant la voie

à de nouveaux modes d'interaction sociale et même à de nouvelles formes d'identité sociale¹¹. On voit aisément comment et pourquoi l'accélération technique est susceptible d'aller de pair avec l'accélération du changement social, sous la forme d'un changement des structures et modèles sociaux, des orientations et des évaluations de l'action. De plus, si l'accélération du changement social implique une « compression du présent » au sens discuté auparavant, ceci mène naturellement à une accélération du « rythme de vie ». Ceci s'explique par un phénomène bien connu du domaine de la production capitaliste et que l'on pourrait appeler le « phénomène de la pente glissante » de la société de compétition : le capitaliste ne peut ni faire une pause ni se reposer, il ne peut pas arrêter la course et assurer sa position, puisqu'il est condamné à monter ou à descendre. Il n'y a pas de point d'équilibre, car *rester immobile* est équivalent à *retomber en arrière*, comme l'ont noté Marx et Weber.

De façon similaire, dans une société de compétition, avec un changement social de plus en plus rapide dans tous les domaines de la vie, les individus ont souvent l'impression qu'ils sont sur des « pentes glissantes » : prendre un repos prolongé revient à devenir démodé, dépassé, anachronique en ce qui concerne son expérience et son savoir, son équipement et ses vêtements aussi bien que ses orientations et même son langage¹². Si le lecteur ou la lectrice cherche une illustration de ce phénomène dans sa vie quotidienne, il ou elle peut simplement réfléchir à sa messagerie électronique. Après une longue séance de traitement des e-mails, on peut

11 Cf. Sherry TURKLE, *Life on the Screen : Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York, 1995.

12 Ainsi, les personnes âgées dans les sociétés occidentales sont fréquemment incapables de comprendre la « bulle technologique » dans laquelle évoluent les jeunes lorsqu'ils évoquent leurs Gameboy, leurs e-mails, leurs DVD, etc.

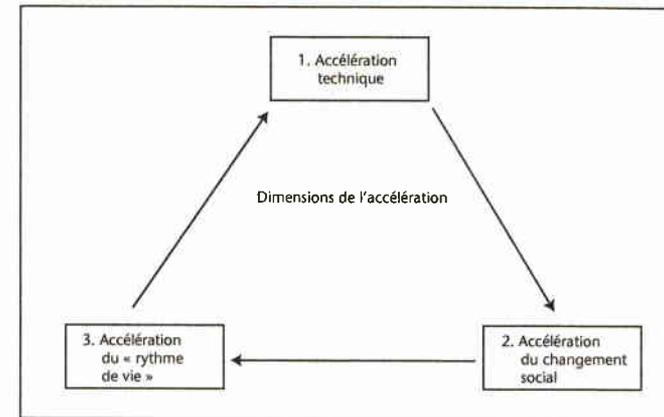


Figure 4 Le cycle de l'accélération.

arriver au sommet de la pile : tous les messages utiles ont été lus, on a répondu à tous les messages importants. Néanmoins, dès que nous nous tournons vers une autre activité, nous redescendons et, à la fin de la journée, notre position dans la pile de notre messagerie a empiré. Celle-ci se remplit de nouveau sans relâche, silencieusement, au point de nous faire nous sentir comme Sisyphe. Les gens se sentent ainsi contraints de suivre le rythme rapide du changement auquel ils sont confrontés dans leur monde social et technologique, afin d'éviter de manquer des options et connexions potentiellement valables (*Anschlussmöglichkeiten*) et de garder leurs chances dans la compétition. Ce problème est aggravé par le fait que, dans un monde en constant changement, il devient difficile de déterminer *quelles* options finiront par se révéler valables. Le changement social accéléré mènera donc à son tour à un « rythme de vie » accéléré. Et, finalement, de nouvelles formes d'accélération technique seront nécessaires pour accélérer les processus de la vie productive et quotidienne. Ainsi, le « cycle de l'accélération » est devenu un système fermé et autopropulsé (cf. figure 4).

Chapitre 3

Qu'est-ce que la décélération sociale ?

Même si l'analyse précédente a mis en lumière des critères suffisants pour identifier trois catégories ou domaines de l'accélération sociale différents, bien qu'emboîtés, cela ne suffit pas en soi à prouver la thèse selon laquelle la modernité tend en effet vers une accélération de la société elle-même ou à légitimer l'idée que la modernisation est, en fait, l'accélération. Car il est aisément concevable que nous puissions toujours trouver, dans n'importe quelle société, certains processus qui accélèrent et d'autres évolutions qui *décèlent* la vie sociale. Dans l'ensemble, les deux forces opposées peuvent alors garder un équilibre. Par conséquent, l'affirmation selon laquelle la modernité est caractérisée par l'accélération du changement social ne peut pas être établie en se contentant d'identifier différentes formes d'accélération ; elle ne peut être défendue conceptuellement que s'il est possible de démontrer que les forces de l'accélération surpassent systématiquement celles du ralentissement. Afin d'arriver à cette idée, je vais à présent examiner brièvement toutes les formes et tendances observables de l'inertie et/ou de la décélération sociale, en espérant aboutir à une liste fermée des phénomènes correspondants.

Analytiquement, selon moi, on peut identifier cinq formes différentes de décélération et d'inertie. Elles traversent

directement les sphères de l'accélération identifiées dans le premier chapitre.

a) Les limites de vitesse naturelles

Il y a tout d'abord, évidemment, les *limites de vitesse naturelles* et *anthropologiques*. Nous les rencontrons dans les processus qui, en principe, ne peuvent pas être accélérés, à moins de risquer de les détruire ou de les modifier sérieusement sur le plan qualitatif. Parmi eux figurent beaucoup de processus physiques, tels que la vitesse de la perception et du traitement dans nos cerveaux et nos corps, ou bien le temps nécessaire à la reproduction de la plupart des ressources naturelles. De façon similaire, une journée ou une année sont définies par des événements astronomiques, et par conséquent ne peuvent pas être accélérées, même si nous sommes à même de manipuler certains processus qui suivent un rythme circadien ou circannuel. (Nous pouvons par exemple créer un rythme artificiel *de lumière et d'obscurité* de vingt-trois heures, qui pousse ainsi les poules à produire davantage d'œufs.) En outre, toutes nos tentatives pour faire passer plus vite les rhumes, les gripes ou les grossesses, jusqu'à maintenant, n'ont pas vraiment eu de succès. Cependant, dans l'ensemble, la modernité a réussi à dépasser spectaculairement une large gamme de limites temporelles (« naturelles ») apparemment impossibles à changer – on en trouve les exemples les plus frappants dans les domaines des transports, de la communication et de la production. De même, les technologies biogénétiques, en réalité, ne sont le plus souvent rien d'autre qu'une accélération sensationnelle de formes de culture traditionnelles.

b) Les oasis de décélération

Il existe ensuite des « niches » territoriales aussi bien que sociales et culturelles, des îlots ou oasis n'ayant pas encore été touchés par la dynamique de la modernisation et

de l'accélération. Elles ont simplement été (totalement ou partiellement) exemptées des processus d'accélération, bien qu'elles pourraient y être accessibles *en principe*. Dans de tels endroits ou contextes, le temps semble « s'arrêter », comme le dit l'expression, et ceci peut se référer, par exemple, aux îles perdues dans la mer, aux groupes exclus socialement, aux sectes religieuses retirées comme celle des Amish, ou à des formes particulières et traditionnelles de pratique sociale (comme la production du *whiskey* dans la célèbre publicité pour Jack Daniel's). En fait, il y a maintenant toute une industrie produisant délibérément des « produits à l'ancienne », c'est-à-dire des biens de consommation élevés ou produits de façon traditionnelle qui vendent précisément la promesse ou l'image de la décélération, de la durée et de la stabilité.

Cependant, la plupart de ces « oasis de décélération » subissent des pressions d'érosion de plus en plus fortes dans la modernité tardive, sauf quand elles sont protégées délibérément contre l'accélération et entrent alors dans la catégorie d) (cf. ci-après).

c) La décélération comme conséquence dysfonctionnelle de l'accélération sociale

Une troisième catégorie comprend les phénomènes de *ralentissement en tant que conséquence involontaire* de processus d'accélération et de dynamisation. Ceci implique fréquemment des formes *dysfonctionnelles* et *pathologiques* de décélération, la forme dysfonctionnelle la plus connue étant l'*embouteillage*, qui produit une immobilisation qui est la conséquence de la résolution de chacun à se déplacer rapidement ; en ce qui concerne la décélération pathologique, les découvertes scientifiques récentes indiquent que certaines formes de *dépression* psychopathologique doivent être comprises comme des réactions individuelles (décéléatoires) à des pressions d'accélération

démessurées¹. De façon remarquable, ces formes de dépression et d'épuisement ont augmenté de façon très significative au cours de la dernière décennie dans pratiquement toutes les parties de la modernité mondialisée².

À cela s'ajoute l'exclusion structurelle des travailleurs des sphères de production, qui est très souvent une conséquence de leur incapacité à s'adapter aux besoins de flexibilité et de vitesse des économies occidentales modernes, c'est-à-dire qu'ils sont « décélérés » à cause de leur incapacité à maintenir leur compétitivité. L'exclu souffre ainsi d'une « décélération » extrême sous la forme du chômage (de longue durée)³. En outre, les phénomènes de récession économique – judicieusement appelés *ralentissements économiques* dans le monde anglo-saxon – peuvent également être interprétés selon cette grille de lecture.

d) La décélération intentionnelle

Contrairement aux formes involontaires de ralentissement, il existe également des *formes délibérées et intentionnelles de décélération (sociale)* qui incluent les mouvements idéologiques opposés aux processus d'accélération de la modernité et à leurs effets. En fait, de tels mouvements ont accompagné quasiment chaque étape de l'histoire de l'accélération moderne, et en particulier de l'*accélération technique* : ainsi, la machine à vapeur, le

- 1 Cf. Robert LEVINE, *A Geography of Time*, op. cit. ; plusieurs articles de *Psychologie Heute*, n° 26, 1999 ; Alain EHRENBURG, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 1999 ; Lothar BAIER, *Pas le temps ! Traité sur l'accélération*, Actes Sud, Arles, 2002 (trad. Peter Krauss et Marie-Hélène Desort).
- 2 Hartmut ROSA, « Beschleunigung und Depression. Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne », in Bruno HILDENBRAND & Ulrike BORST (dir.), *Zeit und Therapie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2009.
- 3 Richard SENNETT, *Le Travail sans qualités*, op. cit., p. 167 et sq. ; Marie JAHODA, « Time : a social psychological perspective », in Michael YOUNG & Tom SCHULLER (dir.), *The Rhythms of Society*, Routledge, Londres & New York, 1988, p. 154-172.

système ferroviaire, le téléphone et l'ordinateur aussi bien que les nouvelles biotechnologies furent accueillis avec autant de suspicion et même d'hostilité ; et dans tous les cas, jusqu'à maintenant, les mouvements d'opposition ont fini par échouer⁴. Il convient donc, à l'intérieur de cette quatrième catégorie, de distinguer deux formes de décélération intentionnelle :

1) La décélération fonctionnelle (accélérateur)

Il existe, d'une part, des formes limitées, ou temporaires, de décélération qui visent à préserver la capacité de fonctionner et d'accélérer encore plus à l'intérieur de systèmes accélérateurs. Sur le plan individuel, de telles formes accélérateurs de décélération se manifestent quand, par exemple, des cadres ou des professeurs stressés effectuent des retraites dans des monastères ou suivent des cours de yoga qui promettent le « repos à l'écart de la course » dans le seul but de permettre après coup une participation plus efficace aux systèmes sociaux accélérateurs. De façon similaire, il existe toute une littérature pratique qui suggère un ralentissement délibéré dans certains processus d'apprentissage et de travail afin d'augmenter le volume d'apprentissage global ou de travail pendant un laps de temps donné, ou qui recommande de faire des pauses afin d'augmenter ses capacités et ses pouvoirs de création et d'innovation⁵.

Sur les plans social et politique aussi, différents types de « moratoires » sont parfois suggérés ou décrétés afin de résoudre certains problèmes ou obstacles technologiques,

4 Cf. Robert LEVINE, *A Geography of Time*, op. cit. ; Wolfgang SCHIVELBUSCH, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Fischer, Francfort, 2000.

5 Sur ces formes accélérées de décélération, cf. Lothar SEIWERT, *Wenn Du es eilig hast, gehe langsam. Das neue Zeitmanagement in einer beschleunigten Welt*, Campus, Francfort & New York, 2000.

politiques, légaux, environnementaux ou sociaux qui barrent la route à des processus de modernisation renouvelés⁶.

2) La décélération idéologique (oppositionnelle)

D'autre part, il existe divers mouvements sociaux prônant la décélération (radicale) et dont les traits sont assez fréquemment antimodernistes. Ceci n'est pas très surprenant si l'on considère le fait que l'accélération semble être l'un des principes les plus fondamentaux de la modernité. Parmi ceux-ci nous trouvons des choses aussi différentes que des mouvements religieux radicaux ou bien « écologistes profonds », ou encore politiquement ultraconservateurs ou anarchistes. Pour le politicien et universitaire allemand Peter Glotz, la décélération est ainsi devenue la nouvelle préoccupation idéologique des victimes de la modernisation⁷.

Cependant, il est dangereusement simpliste, selon moi, d'écarter purement et simplement l'appel à la décélération en le considérant comme idéologique, car les types d'arguments les plus importants, actuellement, en faveur de la décélération intentionnelle, sont ceux qui s'inspirent de l'idée de *décélération fonctionnelle*. L'idée centrale, ici, est que les prodigieux processus d'accélération ayant modelé la société moderne étaient guidés et rendus possibles par la stabilité et l'inertie de quelques institutions modernes centrales telles que la loi, la démocratie et le régime industriel du travail, et peut-être par la forme standardisée ou « institutionnalisée » de la biographie et du curriculum vitæ

6 Cf. Matthias EBERLING, *Beschleunigung und Politik*, Peter Lang, Francfort, 1996.

7 Peter GLOTZ, « Kritik der Entschleunigung », in Klaus BACKHAUS & Holger BONUS (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998 (3^e éd. augmentée), p. 75-89.

modernes et par l'institution familiale⁸. C'est seulement à l'intérieur d'un cadre stable formé par de telles institutions que nous trouvons les préconditions nécessaires à la planification et à l'investissement à long terme, et ainsi à l'accélération à long terme⁹.

En outre, comme le soutient par exemple Hermann Lübke, les préconditions de la reproduction culturelle dans une société d'accélération sont telles que la flexibilité à grande échelle n'est possible que sur la base de certaines orientations et institutions culturelles qui demeurent stables et inchangées. Par conséquent, institutionnellement comme individuellement – ou bien structurellement comme culturellement –, il semble exister certaines limites à la flexibilisation et à la dynamisation qui sont peut-être en danger d'érosion dans la modernité tardive, où la stabilité des institutions semble être sur le déclin¹⁰. Il est donc tout à fait possible que, bien plus que les radicaux antimodernistes, ce soient précisément le succès et l'omniprésence de l'accélération qui sapent et érodent les préconditions de l'accélération future et la stabilité de la société de l'accélération. Il semble ainsi plus que probable que la crise économique actuelle ne soit rien d'autre qu'un exemple manifeste des

8 Hartmut ROSA, « Temporalstrukturen in der Spätmoderne », *loc. cit.* ; Martin KOHLI, « Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen : Elementen zu einem interkulturellen Vergleich », in Georg M. ELWERT, Martin KOHLI & Harald K. MÜLLER (dir.), *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Breitenbach, Sarrebruck, 1990, p. 11-32 ; Holger BONUS, « Die Langsamkeit der Spielregeln », in Klaus BACKHAUS & Holger BONUS (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998, p. 41-56.

9 David HARVEY, *The Limits to Capital*, Verso, Londres & New York, 1999 ; Klaus DÖRRE, « Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus », in Klaus DÖRRE, Stephan LESSENICH & Hartmut ROSA, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Francfort, 2009, p. 15-57.

10 Cf. Hermann LÜBBE, « The contraction of the present », *loc. cit.*

conséquences désastreuses de la tendance de la modernité tardive à se débarrasser de toutes les institutions et régulations qui pourraient garantir une stabilité à long terme (par exemple infrastructurale) pour la planification et l'investissement : la logique du capitalisme financier en général et des banques d'investissement en particulier est extrêmement myope et orientée à court terme. Elle vise à accélérer les vitesses de rotation du capital à tout prix – érodant ainsi les conditions préalables à des investissements économiques stratégiques, à long terme, « réels » et productifs¹¹.

En ce sens, la décélération économique et politique pourrait devenir à certains égards une nécessité fonctionnelle fondamentale de la société de l'accélération plutôt qu'une réaction idéologique contre celle-ci.

e) Le revers de l'accélération sociale : l'inertie structurelle et culturelle

Enfin, et peut-être de façon très surprenante, nous trouvons des signes de processus, ou du moins de perception, étranges dans la société moderne tardive, suggérant que contrairement aux phénomènes d'accélération et de flexibilisation généralisées (qui créent l'apparence d'une contingence totale, d'une hyperpossibilité de choix et d'une ouverture illimitée sur l'avenir), en fait aucun changement « réel » n'est plus possible, le système de la société moderne se referme sur lui-même et l'histoire approche d'une fin qui a la forme d'une « immobilisation hyperaccélérée » ou d'une « inertie polaire ». Les tenants d'un tel diagnostic des « sociétés de l'accélération » modernes tardives sont Paul Virilio, Jean Baudrillard, Fredric Jameson ou Francis Fukuyama. Ils affirment tous qu'il n'existe pas de visions et d'énergies nouvelles disponibles pour la société moderne (d'où l'absence notable des « énergies utopiques ») et que par

11 Klaus DÖRRE, « Die neue Landnahme », *loc. cit.*

modernes et par l'institution familiale⁸. C'est seulement à l'intérieur d'un cadre stable formé par de telles institutions que nous trouvons les préconditions nécessaires à la planification et à l'investissement à long terme, et ainsi à l'accélération à long terme⁹.

En outre, comme le soutient par exemple Hermann Lübke, les préconditions de la reproduction culturelle dans une société d'accélération sont telles que la flexibilité à grande échelle n'est possible que sur la base de certaines orientations et institutions culturelles qui demeurent stables et inchangées. Par conséquent, institutionnellement comme individuellement – ou bien structurellement comme culturellement –, il semble exister certaines limites à la flexibilisation et à la dynamisation qui sont peut-être en danger d'érosion dans la modernité tardive, où la stabilité des institutions semble être sur le déclin¹⁰. Il est donc tout à fait possible que, bien plus que les radicaux antimodernistes, ce soient précisément le succès et l'omniprésence de l'accélération qui sapent et érodent les préconditions de l'accélération future et la stabilité de la société de l'accélération. Il semble ainsi plus que probable que la crise économique actuelle ne soit rien d'autre qu'un exemple manifeste des

8 Hartmut ROSA, « Temporalstrukturen in der Spätmoderne », *loc. cit.* ; Martin KOHLI, « Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen : Elementen zu einem interkulturellen Vergleich », in Georg M. ELWERT, Martin KOHLI & Harald K. MÜLLER (dir.), *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Breitenbach, Sarrebruck, 1990, p. 11-32 ; Holger BONUS, « Die Langsamkeit der Spielregeln », in Klaus BACKHAUS & Holger BONUS (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998, p. 41-56.

9 David HARVEY, *The Limits to Capital*, Verso, Londres & New York, 1999 ; Klaus DORRE, « Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus », in Klaus DORRE, Stephan LESSENICH & Hartmut ROSA, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Francfort, 2009, p. 15-57.

10 Cf. Hermann LÜBBE, « The contraction of the present », *loc. cit.*

conséquences désastreuses de la tendance de la modernité tardive à se débarrasser de toutes les institutions et régulations qui pourraient garantir une stabilité à long terme (par exemple infrastructurale) pour la planification et l'investissement : la logique du capitalisme financier en général et des banques d'investissement en particulier est extrêmement myope et orientée à court terme. Elle vise à accélérer les vitesses de rotation du capital à tout prix – érodant ainsi les conditions préalables à des investissements économiques stratégiques, à long terme, « réels » et productifs¹¹.

En ce sens, la décélération économique et politique pourrait devenir à certains égards une nécessité fonctionnelle fondamentale de la société de l'accélération plutôt qu'une réaction idéologique contre celle-ci.

e) Le revers de l'accélération sociale : l'inertie structurelle et culturelle

Enfin, et peut-être de façon très surprenante, nous trouvons des signes de processus, ou du moins de perception, étranges dans la société moderne tardive, suggérant que contrairement aux phénomènes d'accélération et de flexibilisation généralisées (qui créent l'apparence d'une contingence totale, d'une hyperpossibilité de choix et d'une ouverture illimitée sur l'avenir), en fait aucun changement « réel » n'est plus possible, le système de la société moderne se referme sur lui-même et l'histoire approche d'une fin qui a la forme d'une « immobilisation hyperaccélérée » ou d'une « inertie polaire ». Les tenants d'un tel diagnostic des « sociétés de l'accélération » modernes tardives sont Paul Virilio, Jean Baudrillard, Fredric Jameson ou Francis Fukuyama. Ils affirment tous qu'il n'existe pas de visions et d'énergies nouvelles disponibles pour la société moderne (d'où l'absence notable des « énergies utopiques ») et que par

11 Klaus DORRE, « Die neue Landnahme », *loc. cit.*

conséquent la vitesse prodigieuse des événements et des transformations semble n'être qu'un phénomène superficiel, cachant à peine la profonde inertie culturelle et structurelle de notre époque¹². En particulier, les principes emboîtés de compétition, de croissance et d'accélération semblent former un « triangle structurel » si solidement établi que tout espoir de changement culturel ou politique paraît complètement vain. Par conséquent, une théorie sociologique de l'accélération doit inévitablement prendre en compte cette possibilité de paralysie (extrême) dans son cadre conceptuel¹³.

12 Paul VIRILIO, *La Vitesse de libération*, op. cit. ; Paul VIRILIO, *L'Inertie polaire*, Christian Bourgois, Paris, 1990 ; Jean BAUDRILLARD, *L'Illusion de la fin ou la grève des événements*, Galilée, Paris, 1992 ; Fredric JAMESON, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York, 1994 ; Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1992 (trad. Denis-Armand Canal).

Fukuyama, en fait, participe au discours sur la « post-histoire » qui découle d'une longue tradition remontant à Kojève et Hegel. Pour le philosophe allemand Lothar Baier, l'accélération et le changement se produisent uniquement sur l'« interface utilisateur » des sociétés modernes, alors que leurs structures profondes demeurent incontrôlées et inchangées (cf. Lothar BAIER, *Pas le temps !*, op. cit.).

13 J'esquisserai dans la prochaine section ma propre vision conceptuelle de la relation entre cette dernière forme de décélération et le processus global d'accélération sociale dans la modernité. Pour un compte rendu systématique et complet de cette relation compliquée, cf. les deux derniers chapitres de Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit.

Chapitre 4

Pourquoi il y a accélération plutôt que décélération

La question fondamentale qui émerge à ce stade concerne la nature de la relation entre les processus d'accélération et de décélération sociales – dont nous venons de tracer les contours – dans la société moderne. On peut concevoir ici deux possibilités générales : premièrement, les forces de l'accélération et de la décélération, de manière générale, s'équilibrent de telle sorte que nous retrouvons les deux types de changement dans les modèles temporels de la société, sans que l'un ou l'autre ne domine clairement. Deuxièmement, l'équilibre se déplace vers les forces de l'accélération si l'on peut montrer que ces dernières dépassent systématiquement celles de la décélération. Une telle asymétrie est possible si les catégories de la décélération peuvent être interprétées soit comme étant *résiduelles*, soit comme étant des *réactions* à l'accélération sociale. C'est la deuxième version qui est la bonne, comme je le soutiens dans cet essai, bien que cette affirmation soit assez difficile à démontrer empiriquement.

L'argument repose sur les deux hypothèses suivantes : premièrement, les catégories de décélération énumérées auparavant sont exhaustives pour tous les phénomènes pertinents et, deuxièmement, aucune de ces formes de décélération n'est équivalente à une contre-tendance véritable et

structurellement égale à la pulsion d'accélération moderne. Examinons en détail cette dernière proposition.

Les phénomènes classés au chapitre précédent dans les catégories *a* et *b* indiquent simplement les limites (en recul) de l'accélération sociale, ils ne sont pas du tout des contre-pouvoirs. Les décélérations de la catégorie *c* sont des effets de l'accélération et, en tant que tels, elles dérivent de la force d'accélération et lui sont secondaires. La catégorie *d1* identifie les phénomènes qui, lorsqu'on les examine de près, se révèlent soit être eux-mêmes des éléments de processus d'accélération, soit au moins pouvoir être comptés parmi les *conditions de possibilité* de l'accélération sociale (à venir). La résistance intentionnelle à l'accélération de la vie et l'idéologie de la décélération (*d2*) sont clairement des *réactions* à des pressions exercées par l'accélération et en sa faveur. On l'a vu, les principales tendances de la modernité furent accueillies par une résistance considérable et, bien qu'il n'y ait aucune garantie qu'il en sera toujours ainsi, toutes les formes de résistance se sont jusqu'ici révélées plutôt brèves et inutiles. Ainsi, la seule forme de décélération qui ne semble pas être dérivée ou résiduelle est celle qui est caractérisée par les processus de décélération énumérés dans la catégorie *e*. Cette dimension décéléatoire, en fait, semble être une caractéristique inhérente et complémentaire de l'accélération moderne elle-même ; elle est le revers paradoxal caractéristique de toutes les forces définissant la modernité. Ainsi, l'*individualisation* a produit la crainte que la *culture de masse* et la *société de masse* n'éradiquent toute forme d'individualité « vraie », la *domestication de la nature* a produit la crainte d'une *destruction de la nature* (ou *par la nature*), la *rationalisation* a produit la crainte d'une *irrationalité globale* croissante ou de la « *cage de fer* », et, enfin, la *différenciation* a produit la crainte de la *désintégration*¹. En ce sens, l'« inertie

1 Cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 79 et sq.

polaire² » n'est pas un processus d'opposition mais bien une *caractéristique inhérente* de l'accélération.

La crainte d'un arrêt brutal se produisant à grande vitesse a accompagné la société moderne tout au long de son existence ; elle a donné naissance à des maladies culturelles telles que l'*acédie*, la *mélancolie*, l'*ennui*, la *neurasthénie* ou, de nos jours, diverses formes de *dépression*. L'expérience de l'inertie, selon moi, émerge ou s'intensifie lorsque les changements et la dynamique, dans notre vie individuelle ou dans le monde social (c'est-à-dire dans l'*histoire* individuelle ou collective), ne sont plus vécus comme les éléments d'une chaîne d'évolution sensée et dirigée, c'est-à-dire comme des éléments de « progrès », mais comme des changements « frénétiques » et sans direction. Ainsi, on perçoit un *changement dynamique* lorsque les épisodes de changement s'additionnent pour composer une histoire (narrative) de croissance, de progrès ou d'histoire, alors que la perception de l'*immobilité* est la conséquence d'épisodes d'altération, de transformation ou de variation dénués de direction, aléatoires et déconnectés. Selon cette perception, les choses changent mais elles n'évoluent pas, elles ne « vont nulle part ». Ainsi, ce qui peut mener à la dépression pathologique sur le plan individuel peut mener à la perception d'une « fin de l'histoire (dirigée) » dans la perception culturelle collective du temps. Selon moi, cette transition de l'expérience culturelle dominante du changement (progrès) dirigé à la perception d'un mouvement épisodique frénétique est un critère de définition central de la transition de la « modernité classique » à la « modernité tardive »³.

2 Paul VIRILIO, *L'Inertie polaire*, op. cit.

3 Cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 359 et sq. ; Hartmut ROSA, « The universal underneath the multiple : social acceleration as a key to understanding modernity », in Volker H. SCHMIDT (dir.), *Modernity at the Beginning of the 21st century*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, 2007, p. 37-61.

À ce stade, nous sommes néanmoins capables de déterminer que le statut, le niveau de pertinence et la fonction des forces décélératoires dans la modernité sont *secondaires* par rapport aux forces dominantes de l'accélération sociale. Il existe une indéniable asymétrie structurelle entre l'accélération et la décélération dans la société moderne et, par conséquent, la modernisation peut légitimement être interprétée comme un processus continu d'accélération sociale.

Chapitre 5

Pourquoi est-ce important ? L'accélération et la transformation de notre « être au monde »

Si notre analyse est correcte, la raison pour laquelle une théorie sociologique de la modernité devrait y consacrer son attention est évidente : notre compréhension de la modernité et des processus de la modernisation est incomplète si nous ne faisons pas attention aux changements des structures et modèles temporels de la société. Et, ce qui est plus important encore, nous ne pouvons pas comprendre ce qui caractérise avant tout la modernité si nous restons sourds à la dynamique accélératoire qui est au cœur de la société moderne. Mais pourquoi l'accélération sociale serait-elle pertinente pour la philosophie sociale, c'est-à-dire pour une analyse des conditions normatives, de la qualité et des pathologies potentielles de la vie moderne ?

J'aimerais répondre qu'elle est de la plus grande pertinence car, premièrement, la société moderne n'est pas régulée et coordonnée par des règles normatives explicites, mais par la *force normative silencieuse* de normes temporelles qui se présentent sous la forme de délais, de calendriers et de limites temporelles. En outre, les forces de l'accélération, bien qu'elles soient non articulées et complètement dépolitisées, au point de sembler être des données naturelles, exercent une pression uniforme sur les sujets modernes qui

revient en quelque sorte à un totalitarisme de l'accélération (cf. chapitre 9).

Mais, deuxièmement, le régime d'accélération de la modernité transforme, dans le dos des acteurs, notre relation humaine au monde en tant que tel, c'est-à-dire aux autres êtres humains et à la société (*au monde social*), à l'espace et au temps et aussi à la nature et au monde des objets inanimés (*au monde objectif*), et l'accélération finit ainsi par transformer les formes de la subjectivité humaine (*du monde subjectif*) et également de notre « être au monde » (cf. figure 5 pour une illustration du pouvoir de transformation de l'accélération technique). Sous tous ces aspects, les relations changent et peuvent devenir problématiques, conséquence de l'accélération. Mais si la promesse et le projet de la modernité et des Lumières culminent avec l'idée de l'autodétermination humaine, c'est-à-dire avec la promesse de l'autonomie individuelle et collective, la philosophie sociale doit absolument prêter attention à un processus incontrôlé qui est resté jusqu'ici presque ignoré de ceux qui réfléchissent à la qualité de la vie, aux principes d'une société juste et aux pathologies de la vie moderne.

Alors que le temps semble passer plus vite et devenir une denrée rare dans la vie moderne, l'espace paraît littéralement se « rétrécir » ou se contracter. Il perd son caractère d'espace vaste et résistant : les voyageurs modernes se battent avec des emplois du temps, des temps de correspondance, des blocages et des retards, mais pas avec les obstacles spatiaux. Et, comme les coûts financiers aussi bien que temporels pour parcourir l'espace diminuent – et les coûts en possibilités également, puisque nous pouvons utiliser tous les médias modernes pour traiter nos affaires quotidiennes durant nos voyages –, l'espace perd de sa primauté et de son importance pour la plupart des actions et interactions sociales. Cela est bien plus confirmé que contredit par le fait que, précisément à cause de cette perte d'importance

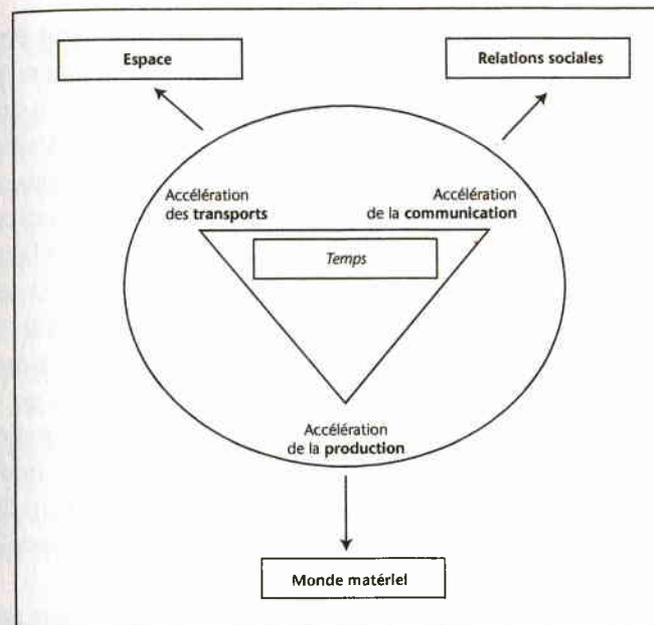


Figure 5 L'accélération technique et la transformation de notre « Weltbezüge » (« rapport au monde »). En conséquence, l'accélération sociale apporte des changements dans nos relations aux mondes objectif, social et également *subjectif*.

« matérielle » locale et spatiale, les qualités secondaires de l'espace peuvent augmenter en importance. Par exemple, puisque le lieu où installer un centre d'appels n'a pas d'importance économique, on peut aussi bien le placer dans un emplacement attrayant sur le plan environnemental.

Le fait que la proximité spatiale a cessé d'être une nécessité pour garder des relations sociales proches a, en outre, des conséquences importantes sur les relations sociales que les gens maintiennent et ainsi sur les structures du monde social. La proximité et la distance sociales et émotionnelles ne sont plus liées à la distance spatiale, ce qui veut dire que notre voisin peut être pour nous un parfait étranger, alors

qu'une personne située à l'autre bout du monde peut être notre partenaire le plus intime. En outre, la compression du présent (c'est-à-dire des périodes de stabilité) en ce qui concerne les associations sociales et l'énorme augmentation des contacts sociaux que les gens nouent, pas uniquement mais principalement à l'aide des moyens de communication modernes, mène à l'« être saturé » tel que le définit Kenneth Gergen¹. Comme l'a noté Georg Simmel dans ses réflexions sur la vie métropolitaine en 1903, nous quittons et nous rencontrons tellement de personnes, et nous établissons des réseaux de communication si vastes qu'il devient presque impossible de nous sentir émotionnellement liés à la plupart d'entre elles. Il est très rare que nous rencontrions quelqu'un qui soit témoin de la totalité de notre vie biographique – et ceci a également des conséquences sur les formes de subjectivité modernes².

En ce qui concerne le monde subjectif, le fait que les paramètres structurels et culturels qui définissent le monde social changent plus rapidement que le rythme des échanges générationnels – c'est-à-dire que le monde social ne demeure plus stable même pendant un parcours de vie individuel – a des conséquences importantes sur les modèles d'identité et

1 « Les nouvelles technologies permettent de maintenir des relations – soit directement, soit indirectement – avec un nombre de personnes en constante augmentation. Sous beaucoup d'aspects nous sommes en train d'atteindre ce qui peut être vu comme une saturation sociale. Des changements de cette envergure restent rarement étanches. Ils se répercutent partout dans la culture, s'accumulant lentement jusqu'à ce qu'un jour nous réalisons, en proie au choc, que nous avons été disloqués – et que nous ne pouvons pas retrouver ce qui a été perdu [...]. Avec la saturation de plus en plus forte de la culture, cependant, toutes nos hypothèses antérieures sur l'être sont remises en question ; les modèles traditionnels de relations deviennent étranges. Une nouvelle culture est en train de se construire » (Kenneth GERGEN, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York, 2000, p. 61 et sq. & 49 et sq.).

2 Georg SIMMEL, *Les Grandes Villes et la vie de l'esprit*, op. cit.

de subjectivité dominants. La forme moderne « classique » de l'identité, fondée sur un « plan de vie » individuel et une autonomie reposant sur des « évaluations fortes » capables d'orienter le parcours de la vie, tend à être remplacée par de nouvelles formes d'« identité situationnelle » flexibles qui acceptent le caractère temporaire de toutes les définitions autonomes et de tous les paramètres de l'identité, et ne tentent plus de suivre un plan de vie, mais se mettent à « surfer sur les vagues » : dès qu'une occasion nouvelle et attrayante se présente, on doit être prêt à la saisir au bond³. Comme le dit Kenneth Gergen, « c'est la différence entre nager avec détermination vers un point de l'océan – en maîtrisant les vagues pour atteindre son but – et flotter harmonieusement au gré des imprévisibles mouvements des flots⁴ ».

Finalement, l'incroyable augmentation de la vitesse de la production a changé fondamentalement la relation entre les êtres humains et leur environnement matériel : en fait, nous renouvelons les structures matérielles de nos mondes vécus (les meubles et la cuisine, les voitures et les ordinateurs, les façons de s'habiller et de se nourrir, l'apparence de nos villes, de nos écoles et de nos bureaux, les outils et les instruments avec lesquels nous travaillons, etc.) à des rythmes si élevés que nous pourrions presque parler de « structures jetables ». Cela est très différent d'un monde prémoderne dans lequel les choses n'étaient essentiellement remplacées que lorsqu'elles étaient cassées ou défectueuses, et dans lequel elles étaient très souvent remplacées par leur reproduction plus ou moins à l'identique. En revanche, comme Karl Marx,

3 Hartmut ROSA, « Zwischen Selbstthematisierungszwang und Artikulationsnot? Situative Identität als Fluchtpunkt von Individualisierung und Beschleunigung », in Jürgen STRAUB & Joachim RENN (dir.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus, Francfort & New York, 2002, p. 267-302.

4 Kenneth GERGEN, *The Saturated Self*, op. cit., chap. XVIII.

déjà, l'avait noté, dans le monde moderne, la consommation physique a été remplacée par la consommation morale : presque toujours, nous remplaçons les choses *avant* qu'elles ne se cassent, parce que les vitesses élevées d'innovation les ont rendues obsolètes et « anachroniques » bien avant que leur temps physique soit compté. En ce sens, notre relation au monde des objets est transformée en profondeur par les vitesses croissantes de la modernité.

Il semble que notre sens de l'histoire biographique et collective évolue lui aussi au cours du processus d'accélération : la modernité classique a commencé quand le changement social fut assez rapide pour que les acteurs sociaux remarquent que le passé était différent du présent et que l'on pouvait s'attendre à ce que l'avenir soit lui aussi différent du présent. De ce fait, l'histoire paraissait avoir une direction, les modèles de progrès (individuel et politique) devinrent abondants et les récits historiques prirent la forme d'histoires du *progrès*. La modernité tardive, en revanche, commence lorsque les vitesses du changement social atteignent un rythme de transformation intragénérationnel : dans un tel monde, l'impression de changements aléatoires, épisodiques ou même frénétiques remplace la notion de progrès ou d'histoire dirigée ; les acteurs sociaux ressentent leurs vies individuelles et politiques comme étant instables, sans direction, comme s'ils étaient dans un état d'immobilité hyperaccélérée. Sur le plan individuel, nous pouvons être témoins de ce changement lors d'entretiens narratifs, quand les gens racontent leur vie comme une suite d'épisodes non reliés entre eux (de leur vie de famille et de leur vie professionnelle, de leur changement d'endroit et de convictions) au lieu de produire un récit de croissance, de maturité et de progrès⁵. De façon plus

5 Cf. *Ibid.* ; Richard SENNETT, *Le Travail sans qualités*, *op. cit.* ; ou Wolfgang KRAUS, « Falsche Freunde », in Jürgen STRAUB & Joachim RENN (dir.), *Transitorische Identität*, *op. cit.*, p. 159-186.

intéressante, dans le domaine politique, notre sens de la suite historique « correcte » des évolutions semble lui aussi remis en question : par exemple, jusqu'en 1990, les gens ordinaires tout comme les scientifiques et les politiciens semblaient être d'accord sur le « fait » que des choses telles que la *piraterie* et la *torture* appartenaient au passé, même lorsqu'elles émergeaient dans le monde d'aujourd'hui ; alors que la *démocratie* et l'*État-providence* étaient des choses du présent et même, plus encore, du futur – même quand et là où ils n'étaient pas (encore) en vigueur. Considérons les mêmes sujets vingt ans plus tard, en 2010 : nous sommes devenus très peu certains du caractère « passé » de la piraterie et de la torture ; lorsque nous parcourons les journaux, elles semblent plutôt être des présages des événements à venir, alors que scientifiques et politiciens (et gens ordinaires) nous disent tous que l'État-providence classique tel que nous le connaissons est une chose du passé, et que nous ne pouvons plus nous le permettre ; et de façon similaire, au moins d'un point de vue non européen, la démocratie semble être désespérément lente et inefficace pour affronter les problèmes du XXI^e siècle. Lorsqu'on la compare avec les systèmes (semi-) autoritaires établis en Asie du Sud-Est ou en Russie, on peut aussi bien conclure que nous approchons d'une ère « postdémocratique ». Mais mon argument, ici, n'est pas tant que l'ordre est inversé ou différent de celui que nous attendions il y a vingt ans, il est que nous avons *perdu toute certitude* sur la direction de l'histoire : toutes ces choses, de la piraterie à la démocratie, sont des potentialités du monde, et elles apparaissent et disparaissent épisodiquement. Ceci, bien sûr, nous rappelle le monde prémoderne, avant qu'il n'y ait une « histoire au singulier⁶ », comme nous le rappelle Reinhard Koselleck. C'est en ce sens, selon moi, que nous pouvons parler d'une « fin de l'histoire ».

6 Reinhard KOSELLECK, « Is there an acceleration of History ? », *loc. cit.*

Pour résumer, l'accélération sociale produit de nouvelles perceptions du temps et de l'espace, de nouveaux modèles d'interaction sociale et de nouvelles formes de subjectivité, et elle transforme par conséquent les manières dont les êtres humains sont installés ou *situés* dans le monde – et les manières dont ils se *déplacent et s'orientent* dans ce dernier. Ceci n'est, bien sûr, en soi ni bon ni mauvais ; cela nous indique simplement une évolution qui est restée largement inaperçue par la philosophie sociale. Cependant, des changements de cette échelle portent évidemment en eux le potentiel pour la création de pathologies sociales, c'est-à-dire des évolutions perturbantes qui causent la souffrance et/ou le malheur humains. En tant que théoricien critique, c'est vers elles que je veux à présent tourner, car je pense qu'une des tâches et responsabilités centrales des théoriciens sociaux est d'identifier les sources de la souffrance sociale.

Deuxième partie

**L'accélération sociale
et les versions contemporaines
de la Théorie critique**

Chapitre 6

Conditions préalables à une théorie critique

Si mon but est de décrire les contours d'une théorie critique de l'accélération sociale, je dois d'abord considérer les conditions préalables à une version contemporaine de la Théorie critique. C'est ce que je souhaite faire – brièvement – dans ce chapitre.

Selon moi, une version contemporaine de la Théorie critique doit être fidèle aux intentions originelles des pères fondateurs de cette tradition – de Marx à Horkheimer, Adorno et Marcuse, mais aussi Walter Benjamin et Erich Fromm, pour arriver à Habermas et Honneth – sans être trop bâillonnée ni contrainte par des considérations et principes méthodologiques qui, d'une part, n'ont jamais été contestés par les auteurs de l'École de Francfort et, d'autre part, ne sont peut-être plus adéquats pour analyser la société contemporaine. En fait, la conviction que la méthodologie et même la vérité sont toujours contraintes et limitées historiquement, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de vérité épistémologique anhistorique, et que toutes les formes d'analyse théorique doivent être fermement reliées aux formes changeantes de pratique sociale – une conviction de première importance pour cette tradition de pensée¹ –, impose que les

1 Pour une reconstitution plus en détail de la tradition de la Théorie critique et de ses principes fondateurs, cf. Lars GERTENBACH &

approches nouvelles de la Théorie critique ne peuvent pas suivre ou répéter aveuglément les idées méthodologiques et théoriques de jadis.

Quelles sont les intentions directrices de la Théorie critique ? Je voudrais ici suivre la suggestion d'Axel Honneth que l'identification de pathologies sociales est un but primordial, non seulement de la Théorie critique, mais de la philosophie sociale en général. Pour les théoriciens critiques, ces pathologies ne peuvent pas être comprises simplement comme des distorsions fonctionnelles ou des rouages dysfonctionnels de la société qui mettraient en péril la reproduction (matérielle et/ou symbolique) de cette dernière, car cela minerait la possibilité d'une rupture (révolutionnaire) et d'un changement dans la reproduction sociale. Au lieu de cela, les auteurs s'inscrivant dans cette tradition ont toujours été également inspirés par des considérations normatives. Cependant, les normes qui peuvent être appliquées pour juger les institutions et structures sociales ne peuvent pas être considérées d'un point de vue anhistorique et extra-social. Au lieu de cela, c'est (selon moi) la souffrance humaine réelle qui est le point de départ normatif des théoriciens critiques. Ainsi, la base normative est solidement établie dans l'expérience vécue réelle des acteurs sociaux. Cependant, la souffrance n'est pas identique à l'opposition consciente. Il est ainsi toujours possible que les acteurs sociaux souffrent sans le savoir clairement : c'est ici qu'interviennent les théories de la *fausse conscience* et les critiques de l'*idéologie*. Ma proposition, on le verra, de réintroduire une conception de l'aliénation relève de cette tradition. Néanmoins, l'évolution du débat sur ces points ne laisse aucun doute sur le fait que la souffrance et l'aliénation

Hartmut ROSA, « Kritische Theorie », in Lars GERTENBACH, Heike KAHLERT, Stefan KAUFMANN, Hartmut ROSA & Christine WEINBACH, *Soziologische Theorien*, Paderborn, Fink, 2009, p. 175-254.

ne peuvent pas être déterminées de l'extérieur, en référence à une quelconque essence ou nature humaine : ces conceptions, au XXI^e siècle, ne peuvent être appliquées que dans la mesure où elles sont fondées sur les ressentis, convictions et actions (contradictoires) des acteurs sociaux eux-mêmes.

La voie la plus prometteuse pour une version contemporaine de la Théorie critique réside dans un examen critique des pratiques sociales à la lumière des conceptions de la vie bonne que s'en font les acteurs sociaux eux-mêmes². Ainsi, ma conviction (qui dérive dans une large mesure des travaux du philosophe canadien Charles Taylor³) est que les sujets humains, dans leurs actions et leurs décisions, sont toujours guidés par une conception (consciente et réflexive ou implicite et inarticulée) de la *vie bonne*. Nous ne pouvons fonctionner en tant qu'acteurs humains que si nous avons une idée de là où nous devons aller et de ce qui constitue une vie bonne et riche de sens. La voie la plus prometteuse pour une théorie critique qui ne parte pas d'une idée de nature ou d'essence humaine, mais des souffrances d'origine sociale des personnes réelles, réside dans une comparaison critique entre ces conceptions de la vie bonne et les pratiques et institutions sociales réelles. Ainsi, les conditions sociales qui poussent structurellement les sujets à poursuivre des conceptions de la vie bonne qu'ils ne peuvent qu'échouer à atteindre sous ces mêmes conditions doivent absolument être une cible primordiale pour la critique sociale. Selon moi, les idées de liberté et d'autonomie (individuelle ainsi que collective) au sens de l'autodétermination de la forme de vie que nous réalisons, et la lutte pour l'émancipation des

2 Hartmut ROSA, « Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik », in Rahel JAEGGI & Tilo WESCHE (dir.), *Was ist Kritik ?*, Suhrkamp, Francfort, 2009, p. 23-54.

3 Voir, dans le détail, Hartmut ROSA, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Francfort, 1998.

obstacles politiques, structurels et institutionnels afin de réaliser cette autonomie, idées qui ont toujours été centrales dans la tradition de la Théorie critique, ne doivent pas être justifiées selon des bases normatives universalistes : la promesse d'autonomie et d'autodétermination, l'idée que les individus doivent avoir le droit et l'occasion de découvrir un mode de vie qui corresponde (« authentiquement ») à leurs désirs, à leurs aspirations et à leurs capacités, et que, à cette fin, la communauté politique doit être organisée démocratiquement pour permettre un modelage politique collectif de la société, ces idées sont au cœur de la modernité, elles forment – pour reprendre Habermas – le noyau du « projet de modernité ». Par conséquent, les conditions sociales qui sapent notre capacité à l'autodétermination, qui minent nos potentiels d'autonomie individuelle et collective, peuvent et doivent être identifiées et critiquées car elles empêchent systématiquement les gens de réaliser leurs conceptions de la vie bonne.

En poursuivant une telle stratégie, enfin, l'approche suggérée ici satisfait aussi deux autres conditions de la Théorie critique : premièrement, elle correspond au critère de « transcendance intramondaine » formulé par exemple par Axel Honneth⁴. Selon ce critère, les acteurs sociaux eux-mêmes ont encore une idée de ce que pourrait être une meilleure forme de vie et de société, ils montrent une sensibilité aux pathologies que le théoricien critique cherche à déterminer et même une certaine connaissance des manières potentielles de les surmonter dans leur pratique quotidienne. Et ceci parce qu'il est inconcevable que les conceptions de ce qui est bon et les pratiques quotidiennes des acteurs sociaux soient séparées les unes des autres pendant une trop longue période – à moins qu'ils vivent dans un

4 Axel HONNETH, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Francfort, 2007.

régime de pure terreur. Bien au contraire, les institutions et structures sociales sont normalement légitimées par des conceptions de la vie bonne qui, pour les acteurs sociaux, donnent du sens à leurs actions. C'est précisément pour cela que ma version de la Théorie critique conserve également une notion de la vie sociale vue comme une totalité, c'est-à-dire de la société vue comme un tout uni : alors que non seulement les néolibéraux mais également beaucoup de poststructuralistes et de déconstructivistes ont récemment contesté le fait que la société pouvait être saisie sociologiquement comme une formation intégrée gouvernée par quelques lois et structures unificatrices – faisant ainsi écho au fameux mot de Margaret Thatcher selon lequel « la société n'existe pas », mais qu'il existe seulement une myriade d'individus (ou de familles) et des actions contradictoires –, la Théorie critique a toujours soutenu que ces structures, institutions et actions formaient des unités intégrées, ou formations sociales, et que c'est précisément la tâche de la théorie que d'identifier et d'analyser de façon critique les lois et les forces qui gouvernent ces formations. J'affirme donc que l'un des mérites d'une théorie critique de l'accélération sociale est qu'elle soit capable d'expliquer la transformation des régimes de production et de consommation de la modernité – des débuts de la modernité à la modernité « classique » fordiste puis à la « modernité tardive » – et même, en allant plus loin, de la formation de l'identité et de la culture politique, en tant que conséquences plus ou moins inévitables d'un processus continu d'accélération sociale. Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, l'histoire de la modernisation est selon moi l'histoire d'un processus continu d'accélération sociale qui transforme progressivement la société selon plusieurs phases.

Cependant, les lecteurs familiers des débats actuels au sein de la Théorie critique trouveront peut-être ceci extravagant, puisque les versions contemporaines les plus

reconnues de la Théorie critique – celles défendues par Jürgen Habermas et Axel Honneth – identifient deux candidats très différents pour le rôle de la totalité sociale : pour Habermas, la « synthèse » de toute société réside dans ses relations de *communication* et dans le monde vécu construit de façon communicationnelle, alors que pour Honneth ce sont les relations de *reconnaissance sociale* qui forment la base de la société. Je vais donc, dans ce qui suit, tenter d'analyser brièvement la relation entre ces approches et ma conception de l'accélération sociale. En fait, puisque l'accélération n'est pas une substance mais un processus, je ne prétends pas, bien sûr, que l'accélération sociale forme la base, ou *synthesis*, de la société moderne, mais bien sa *dynamis*, sa force motrice et sa logique, ou sa loi, de changement. Par conséquent, bien que je ne discute pas le fait que les conditions d'interaction (de communication aussi bien que de reconnaissance) forment la base de la société, je prétends qu'elles ne peuvent pas être analysées et comprises correctement sans prendre en compte la dimension dynamique et les forces de propulsion de l'accélération sociale.

Chapitre 7

L'accélération et la critique des conditions de communication

Pour Jürgen Habermas, dans sa très importante *Théorie de l'agir communicationnel*¹, les pathologies sociales émergent à partir de distorsions systématiques des conditions de communication. Par conséquent, la tâche et le but de la Théorie critique sont selon lui d'identifier toutes les forces (structurelles) responsables de telles distorsions. Bien que sa théorie et ses explications sociologiques et métalinguistiques soient très complexes – et discutables dans le détail –, l'idée de base est aussi simple que convaincante : le *pouvoir* tout comme le *savoir* – ou les normes tout comme les vérités affirmées – ne sont justifiés que s'ils sont (ou peuvent être reconstruits en tant que) les résultats d'un discours exempt de relations de pouvoir distordantes, c'est-à-dire d'un discours dont tous les arguments peuvent être formulés et sont discutés uniquement sur la base et la logique de la « force du meilleur argument ».

Ceci étant, il est presque évident que la formulation, le filtrage et la pondération collective d'arguments sont un

1 Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 : « Rationalité de l'agir et rationalisation de la société », Fayard, Paris, 1987 (trad. Jean-Marc Ferry) ; tome 2 : « Critique de la raison fonctionnaliste », Fayard, Paris, 1987 (trad. Jean-Louis Schlegel).

processus chronophage. Cela est vrai dans le monde scientifique, où l'on pourrait très bien affirmer que la vitesse et la succession des conférences et des articles sont si élevées et, pire encore, que le nombre d'articles, de livres et de revues publiés est si excessif, que ceux qui écrivent et s'expriment dans cette époque où règne le mot d'ordre « *publish or perish* » (« publier ou mourir ») ont beaucoup de mal à trouver assez de temps pour développer correctement leurs arguments, alors que ceux qui lisent et écoutent sont perdus dans une jungle de publications et de présentations répétitives et à moitié achevées. Je suis fermement convaincu que, du moins dans le champ des sciences sociales et humaines, il est à présent très difficile de trouver un accord commun sur la force de conviction des meilleurs arguments, et que l'on se trouve plutôt dans une course et une ruée folles et incontrôlables vers toujours plus de publications, de conférences et de projets de recherche dont le succès est fondé sur des structures en réseau plutôt que sur la force de l'argumentation.

Dans le monde politique, la situation est encore pire. Comme Habermas², et ceux qui lui emboîtent le pas pour développer les concepts d'une démocratie délibérative, l'ont clairement montré, la force politique, dans la modernité, ne peut être légitime que lorsqu'elle résulte d'un processus démocratique à plusieurs strates qui nécessite plusieurs arènes et plusieurs filtres. Non seulement tous les groupes sociaux mais également tous les individus doivent avoir l'occasion de formuler des revendications et des arguments, et selon un processus de délibération et de représentation les arguments politiques doivent être graduellement filtrés et remonter vers le sommet, jusqu'à ce qu'ils puissent être

2 Jürgen HABERMAS, « Drei normative Modelle der Demokratie. Zum Begriff der deliberativer Politik », in Herfried MUNKLER (dir.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, Piper, Munich, 1992, p. 11-24.

transformés en lois engageant le collectif. Même si l'on ne suit pas Habermas à la lettre, il est indéniable que la démocratie est un processus chronophage : la formation de la volonté et la prise de décision démocratiques (délibératives) nécessitent l'identification et l'organisation de tous les groupes concernés, la formulation de programmes et d'arguments, la formation de volontés collectives et, enfin, la recherche collective des meilleurs arguments. Dans les conditions modernes tardives du pluralisme postconventionnaliste et de la complexité globale, ce processus prend en réalité encore plus de temps : de plus en plus de gens et de groupes sont concernés, de moins en moins de choses peuvent être considérées comme acquises, et de plus en plus de points de vue et besoins divers doivent être pris en compte. En outre, les conséquences, ainsi que les conditions du milieu où s'opèrent les décisions deviennent toujours plus complexes. Cependant, dans le processus d'accélération sociale décrit auparavant, les ressources temporelles disponibles pour les politiciens diminuent, elles n'augmentent pas : à cause de la vitesse élevée de l'innovation technologique, des transactions économiques et de la vie culturelle, de plus en plus de décisions doivent être prises dans des laps de temps de plus en plus courts, c'est-à-dire que la prise de décision se fait à un rythme plus élevé³. Ainsi, les horizons et modèles temporels de la formation de la volonté démocratique délibérative et des sphères technologiques, scientifiques, économiques et culturelles divergent dans des directions opposées. Le résultat de tout cela semble clair : en politique, dans la modernité tardive, ce n'est plus (si ce fut

3 Cf. en détail Hartmut ROSA, « The speed of global flows and the pace of democratic politics », *New Political Science*, vol. 27, 2005, p. 445-459 ; William E. SCHEUERMAN, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Johns Hopkins University Press, Baltimore & Londres, 2004 ; Hartmut ROSA & William SCHEUERMAN (dir.), *High-Speed Society*, op. cit.

jamais le cas) la force du meilleur argument qui décide des politiques à tenir, mais le pouvoir des rancœurs, des sentiments viscéraux, des métaphores et images suggestives. Les images sont évidemment plus rapides que les mots, sans même parler des arguments ; elles ont des effets instantanés, bien que largement inconscients. Le meilleur argument devient impuissant face aux vagues dynamiques de la formation de l'opinion. Ce n'est pas un hasard si des stars des médias comme Arnold Schwarzenegger, Nicolas Sarkozy ou Silvio Berlusconi accèdent au pouvoir et s'il semble se produire un « tournant esthétique » dans la politique : les élections sont remportées grâce au côté « cool » des politiciens et des partis, et non pas grâce à des concepts approfondis, des programmes ou des argumentations complexes. Les affinités électorales sont également devenues hautement volatiles et dynamiques : les majorités sont obtenues en fabriquant ou en « manipulant » (« *spinning*⁴ ») des événements, et non pas en exprimant des arguments. Bien sûr, dans un sens, la démocratie est elle aussi susceptible d'accélérer : par la grâce de sondages électroniques (instantanés) sur ordinateur, à la radio ou à la télévision, les opinions et majorités politiques peuvent être formées en quelques secondes. Mais ces sondages ne reflètent pas un processus de délibération au cours duquel des arguments pourraient être formulés, discutés, pesés et testés. Bien au contraire, ils reflètent des réactions viscérales qui sont largement ou même *complètement immunisées contre le pouvoir des meilleurs arguments*. En somme, il se pourrait bien que les mots, et même pire encore les arguments (ou, comme le spécule Myerson⁵, le medium de la *signification* lui-même) soient devenus trop

4 C'est le travail des *spin doctors*, ces experts en communication politique chargés de présenter les événements sous un jour favorable à leur parti ou à leur poulain [NdT].

5 George MYERSON, *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*, Icon Books, Cambridge, 2001.

lents pour la vitesse du monde de la modernité tardive. Les modèles capitalistes de distribution sont donc devenus plus ou moins inaccessibles ou imperméables aux revendications de justice : alors qu'il est extrêmement difficile d'évaluer les arguments pour ou contre certains modèles de distribution, ces modèles sont tout simplement construits et reconstruits à une vitesse désarmante par le flux des courants socioéconomiques. Je n'ai pas le temps, la place ou le courage pour poursuivre ici en profondeur, mais il me semble évident que quiconque partage l'inquiétude fondamentale de Habermas à propos des conditions de communication, et les considère comme le point de départ de la Théorie critique, doit sérieusement prêter attention aux structures temporelles de ces conditions.

Chapitre 8

L'accélération et la critique des conditions de reconnaissance sociale

Il est intéressant de constater que, tandis que la conception par Habermas d'une société juste (et rationnelle) contient clairement des limites de vitesse intégrées, la vision défendue par Axel Honneth¹ d'une société fondée sur des modèles justifiables de reconnaissance mutuelle n'est pas limitée temporellement de la même manière : la communication est chronophage, la reconnaissance ne l'est pas, en tout cas pas nécessairement. Il est cependant indéniable qu'une théorie critique de la reconnaissance ne peut pas non plus éviter à long terme de prendre en considération les effets (et causes) de l'accélération sociale. Bien au contraire, tant que Honneth et ses adeptes ne le feront pas, ils resteront aveugles aux manières dont les conditions de la reconnaissance sociale changent dans la société contemporaine ainsi qu'aux effets secondaires perturbants de ce changement.

D'abord, puisque la vitesse en tant que norme sociale prédominante est complètement « naturalisée » dans la société moderne – les normes et structures temporelles semblent être simplement « données », elles ne sont jamais

1 Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris, 2000 (trad. Pierre Rusch).

perçues comme étant construites socialement et politiquement négociables –, elle sert à distribuer, au mérite, la reconnaissance et la non-reconnaissance : les rapides triomphent, les lents restent en arrière et sont perdants. En outre, contrairement à l'hypothèse d'Honneth selon laquelle la non-reconnaissance causée structurellement crée de l'indignation et de la colère, ceux qui souffrent de la non-reconnaissance dans le jeu de la vitesse ressentent rarement qu'ils sont en train de souffrir d'une *injustice*. Puisque la compétition est intrinsèquement liée à la vitesse selon la définition de la « réussite » analysée au chapitre 2a, et puisque la compétition est considérée comme le mécanisme légitime de distribution au moins dans la sphère économique par Honneth lui-même, ceux qui restent en retrait n'ont personne d'autre à blâmer qu'eux-mêmes. Cependant, cette logique de compétition et de réussite est une force motrice centrale de l'accélération sociale. De ce fait, la lutte pour la reconnaissance dans la société moderne est devenue elle aussi un jeu de vitesse : puisque nous gagnons l'estime sociale à travers la compétition, la vitesse est essentielle à la reconnaissance dans les sociétés modernes. Nous devons être rapides et flexibles pour gagner (et conserver) la reconnaissance sociale, alors que simultanément notre lutte pour la reconnaissance fait sans cesse tourner la roue de l'accélération.

Considérons la différence entre les modèles contemporains de reconnaissance, ainsi que les peurs de la non-reconnaissance, et ceux et celles d'un âge prémoderne. Dans une société stratifiée fondée sur la primauté de la propriété, les modèles de distribution et de reconnaissance étaient préfixés : les positions, les privilèges, le statut et la reconnaissance que quelqu'un gagnait étaient plus ou moins définis par sa naissance. Un roi, un duc, un moine, un soldat ou un pauvre : tous avaient une part prédéfinie (statut, droits, privilèges, devoirs) sur une carte de distribution structurée quasi ontologiquement. Il était donc possible d'être exclu de

beaucoup de biens et de privilèges, et cette exclusion était due à la façon (fondée ontologiquement) dont fonctionnait le monde. Une lutte pour la reconnaissance (dans le monde macrosocial) était seulement possible en tant que lutte *contre* les structures sociales existantes et ne faisait donc probablement pas partie des préoccupations quotidiennes.

Dans la société moderne, en revanche, la position dans le monde n'est pas fixée à l'avance. La carte de distribution et de reconnaissance est redessinée en fonction de la position que se fait quelqu'un. Le statut, les privilèges, la reconnaissance et la richesse que vous obtenez dépendent de vos accomplissements. Là, les « positions dans le monde » sont (au moins en principe) distribuées par une lutte concurrentielle. Cela nécessite la « dynamisation » du monde : les métiers et les structures familiales, pas plus que les « positionnements » (c'est-à-dire les croyances et les attitudes) religieux et politiques, ne sont simplement hérités des pères ; les générations sont considérées comme les germes de l'innovation. Les fils (et plus tard les filles également) sont libres de trouver leur propre métier, de fonder leur propre famille, de définir leur position religieuse et politique, etc. De même, la reconnaissance était distribuée *post-factum*, en accord avec la carte positionnelle qui résultait du jeu de la compétition. Les craintes de non-reconnaissance, par conséquent, étaient centrées sur l'échec à atteindre les positions souhaitées : peut-être n'obtiendrait-on pas la position professionnelle, la femme, les enfants, la maison ou la voiture que l'on visait. Les luttes pour la reconnaissance, à leur tour, étaient des luttes soit pour une meilleure position, soit pour une redéfinition de la valeur et du mérite relatifs associés aux positions.

Cependant, comme le processus de l'accélération sociale change de rythme, passant d'un rythme générationnel de changement social à un tempo intragénérationnel – comme nous passons de la « modernité classique » à la « modernité

tardive » au sens défini auparavant –, la lutte pour la reconnaissance change encore une fois de forme. Aujourd'hui, il ne suffit pas d'atteindre des positions préfixées dans un jeu de compétition : les emplois et les familles ne durent pas toute la vie, ni les affiliations politiques ou religieuses. Ainsi, il ne suffit pas d'être un directeur, un patron de presse ou un professeur (en haut du système de strates sociales) ou un employé de nettoyage, un vigile ou un concierge (vers le bas) : la reconnaissance (et tout ce qui va avec : richesse, sécurité, privilèges, etc.) est distribuée en fonction de la *performance* ; un directeur qui a de mauvais résultats selon les rapports d'activité trimestriels, un patron de presse dont les ventes dégringolent ou un professeur qui ne publie pas assez régulièrement dans les meilleures revues perdent sans cesse du terrain – et peuvent être mis à la porte tôt ou tard. Et même les employés de nettoyage et les concierges sont embauchés avec des contrats temporaires et obtiennent de nouvelles missions en fonction de leur *performance*. De cette façon, la lutte pour la reconnaissance se déplace, elle n'est plus centrée sur la position mais sur la performance ; la reconnaissance n'est plus la réussite d'une vie, mais de plus en plus un travail quotidien. Les triomphes et les réussites d'hier comptent peu aujourd'hui. La reconnaissance ne se cumule plus – elle est toujours en danger d'être dévaluée par le flux constant d'événements et par la modification des paysages sociaux. Les positions que vous atteignez sont importantes pour vos chances de conserver ou de gagner l'estime sociale – mais vous ne pouvez jamais les considérer comme certaines, et vous ne pouvez jamais être sûrs que ces positions resteront valables demain.

Par conséquent, dans cette lutte dynamique pour la reconnaissance, il n'est plus concevable pour des individus de garder des « positions durant toute la vie » dans le monde des idées. Comme nous l'apprennent des données d'études sur la culture politique et le changement électoral, la

volatilité politique est en augmentation : les gens ne sont plus simplement *conservateurs* ou *de gauche* ou *pour les verts*, ils ont tendance à changer de préférence politique en fonction de la *performance* des partis et des politiciens ; et des tendances similaires peuvent être observées dans le domaine religieux. La volonté de changer d'affiliation religieuse en fonction de la « performance » des institutions religieuses augmente significativement – à moins que les croyants, en une réaction spectaculaire à cette dynamisation incessante du paysage social, matériel et spirituel, ne deviennent franchement « fondamentalistes » pour acquérir une position solide et durable face au monde. Si des auteurs tels qu'Alain Ehrenberg² ou Axel Honneth³ observent une tendance croissante à l'« épuisement » de l'être dans la modernité tardive – épuisement qui trouve son expression mesurable empiriquement dans les niveaux croissants de dépressions cliniques et de *burn-out* – cela, selon moi, est largement (sinon uniquement) attribuable à une lutte pour la reconnaissance qui, pour parler métaphoriquement, recommence encore et encore chaque jour, et dans laquelle aucune niche ni aucun palier sûrs ne peuvent plus être atteints.

Par conséquent, dans les conditions de la modernité tardive, et avec un rythme intragénérationnel de changement social, la lutte pour la reconnaissance dans la vie quotidienne est aggravée de façon significative. Changeant de logique, passant d'une compétition « positionnelle » à une compétition « performative », elle continue à menacer les sujets d'une constante insécurité, de forts taux de hasard et d'un sens croissant de l'inutilité. Souffrir de la non-reconnaissance est la conséquence du fait de rester en

2 Alain EHRENBURG, *La Fatigue d'être soi*, op. cit.

3 Axel HONNETH, « Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung », in Axel HONNETH (dir.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Francfort, 2003, p. 141-158.

arrière, en retrait ; les gens craignent donc de « rester en retrait » plus que n'importe quoi d'autre dans leur vie : dès qu'un bébé naît, les parents deviennent paranoïaques, en proie à la peur qu'il sera peut-être « attardé » d'une manière ou d'une autre.

En résumé, alors que la lutte pour la reconnaissance dans une société concurrentielle est une force motrice constante de l'accélération sociale elle-même, elle change de forme de façon significative avec l'augmentation de la vitesse du changement social. Tant que cette dimension temporelle n'est pas prise en compte, la logique de cette lutte ne peut pas être totalement appréhendée. Par conséquent, une théorie critique des conditions de la reconnaissance est elle aussi liée de façon inhérente à une théorie critique de l'accélération sociale ; en fait, elle pourrait même être une partie essentielle de cette dernière.

Chapitre 9

L'accélération comme nouvelle forme de totalitarisme

L'hypothèse que je voudrais défendre ici est que, en réalité, l'accélération sociale est devenue une force totalitaire interne à la société moderne et de la société moderne elle-même, et qu'elle doit donc être critiquée comme toutes les formes de domination totalitaire. Bien sûr, je n'utilise pas ici le mot « totalitaire » comme je le ferais pour me référer à un dictateur politique ou à un groupe, une classe ou un parti politique ; dans la société moderne tardive, le pouvoir totalitaire consiste plutôt en un principe abstrait qui assujettit néanmoins tous ceux qui vivent sous sa domination. Je suggère que nous puissions considérer comme totalitaire un pouvoir lorsque *a*) il exerce une pression sur les volontés et les actions des sujets ; *b*) on ne peut pas lui échapper, c'est-à-dire qu'il affecte tous les sujets ; *c*) il est omniprésent, c'est-à-dire que son influence ne se limite pas à l'un ou l'autre des domaines de la vie sociale, mais qu'elle s'étend à tous ses aspects ; et *d*) il est difficile ou presque impossible de le critiquer et de le combattre.

Nous appellerions évidemment « totalitaire » un régime qui amène ses sujets à se réveiller la nuit, en proie à une peur terrible et à une sensation de pression dans la poitrine – s'attendant à mourir dans la seconde, le cœur battant et le front ruisselant de sueur froide. Pourtant, nous pouvons être

assez certains qu'il y a davantage de personnes qui se réveillent toutes les nuits dans ces conditions précises dans les pays occidentaux développés et soi-disant libres que dans, disons, l'Irak de Saddam Hussein ou même la Corée du Nord actuelle. Même les dictatures politiques brutales ne remplissent presque jamais complètement les conditions *b*, *c* et *d*. Il est toujours possible d'une manière ou d'une autre de résister, de se battre ou au moins de s'évader et d'échapper même aux services secrets des tyrans. Au moins ne peuvent-ils pas réguler le moindre aspect de la vie quotidienne.

Avec l'accélération sociale, c'est différent : il n'y a presque aucune arène de la vie sociale qui ne soit affectée ou transformée par les diktats de la vitesse. Puisque la progression de l'accélération sociale transforme notre régime spatio-temporel, on peut très bien le considérer comme omniprésent et invasif. Il exerce sa pression en induisant la peur constante que nous pouvons perdre le combat, que nous pouvons cesser d'être capables de suivre le rythme, c'est-à-dire de satisfaire tous les besoins (en augmentation constante) auxquels nous faisons face, que nous pouvons avoir besoin de repos et être exclus de la course folle. Ou, inversement, en ce qui concerne le chômeur ou le malade, la peur est celle de risquer de ne jamais être capable de rattraper ceux qui sont déjà dans la course ; d'être déjà laissé pour compte. Si ceux qui sont bien équipés et qui commencent la compétition à des positions privilégiées doivent courir aussi vite qu'ils le peuvent et investir toute leur énergie afin de rester dans le jeu, il est rationnel, pour ceux qui partent avec un désavantage, de ne même pas essayer de le combler : ce sont les nouveaux groupes sociaux des exclus en phase terminale, de ce que l'on appelle le « précariat ».

Cependant, le point central de mon approche critique est le fait que ces diktats ne sont guère reconnus et perçus comme étant construits socialement : ils ne sont pas formulés comme des affirmations ou règles normatives

– qui, en principe, *a*) peuvent toujours être discutées et auxquelles *b*) on peut résister et qu'on peut transgresser – et ils ne font pas partie du débat politique. Le temps est encore vécu comme une donnée naturelle, brute, et les gens tendent à se blâmer eux-mêmes de mal gérer leur temps lorsqu'ils ont l'impression qu'il leur en manque. Le temps, jusqu'à maintenant, est essentiellement au-delà du domaine de la politique.

Je vais donc présenter dans la troisième partie de ce livre l'esquisse d'une théorie critique de l'accélération sociale qui reconstituera une critique idéologique de la compréhension éthique et temporelle de la société moderne par elle-même (*cf.* chapitre 12). Cependant, je commencerai par une critique *fonctionnaliste* de l'accélération sociale dans le chapitre 11. J'y soutiendrai que, même *au-delà* de considérations normatives, la vitesse sidérante des interactions sociales dans la modernité tardive menace de miner la capacité de la société moderne à s'autoreproduire. Dans le chapitre 13, j'essaie d'établir le fait qu'il existe une relation dialectique entre le « projet de la modernité » éthique et politique et la promesse d'autonomie des Lumières, d'une part, et le processus (en cours de modernisation) de l'accélération sociale, d'autre part. Ainsi, alors qu'une certaine dose de dynamisation du monde était inévitable pour la poursuite du « projet de la modernité », les niveaux de vitesse atteints dans la modernité tardive tendent à l'empêcher. Je refermerai ensuite ce livre en esquissant une nouvelle version de la Théorie critique qui essaiera de rétablir le concept d'aliénation en l'opposant à un concept de « résonance » du monde.

Troisième partie

Contours d'une théorie critique de l'accélération sociale

Chapitre 10

Trois variantes d'une critique des conditions temporelles

L'idée de fonder la critique sociale sur une analyse des conditions temporelles de la société repose sur le fait que le temps est un élément omniprésent du tissu social. En fait, toutes les institutions, structures et interactions sociales sont processuelles par nature et elles sont concernées par des modèles temporels ; le temps n'est donc pas un domaine particulier et unique du social, mais plutôt un élément qui est au cœur de toutes ses dimensions. Aborder la société à travers ses aspects temporels, par conséquent, est une « astuce » analytique permettant de fournir un point de vue stable et unifié pour l'analyse et la critique. Cependant, le concept d'« accélération sociale » excède le domaine temporel dans la mesure où le processus accélératoire sous-jacent se trouve être la force motrice non seulement de l'évolution temporelle de la société mais également des changements de son tissu social et matériel (pour recourir à la célèbre distinction que fait Niklas Luhmann entre les dimensions sociale, temporelle et matérielle – *Sachdimension* – de la société). Selon moi, l'accélération sociale est le processus qui se trouve au cœur de la modernisation et une critique de la société moderne a donc tout intérêt à la considérer comme son point de départ.

On considère généralement qu'il existe deux – ou plutôt trois – formes fondamentales de critique sociale. Premièrement, il existe plusieurs variantes d'une *critique fonctionnaliste* des institutions et pratiques sociales. Ainsi, par exemple, Marx, dans ses derniers travaux, et de nombreux marxistes lui emboitant le pas ont affirmé que le capitalisme était criblé de contradictions intrinsèques qui créent nécessairement des crises graves menant tôt ou tard à une rupture de la reproduction sociale. En résumé, la critique fonctionnaliste est fondée sur l'affirmation qu'un système (ou une pratique) social(e) *ne peut pas fonctionner* sur le long terme.

Ceci est très différent de la deuxième forme de critique, la *critique normative* de la société. Bien sûr, les critiques fonctionnaliste et normative peuvent être combinées mais, analytiquement, elles doivent être clairement séparées. Une critique normative affirme qu'une formation ou un arrangement social n'est pas *bon ou justifiable* à la lumière de normes et de valeurs qui, bien sûr, doivent être définies ou identifiées et justifiées de façon indépendante. En réalité, il existe deux versions de la critique normative : l'une peut être appelée « morale », l'autre « éthique ». Une *critique morale*, fondamentalement, est fondée sur une conception de la justice, son argument étant généralement que des institutions sociales données mènent à une distribution injuste (par exemple inégale) des biens, des droits, des statuts et/ou des privilèges. Ici, on se concentre généralement sur les *relations sociales*, c'est-à-dire sur les positions relatives des groupes et des individus les uns envers les autres.

En revanche, une *critique éthique* est fondée sur une conception de la vie bonne (ou, négativement, des conditions qui empêchent systématiquement la réalisation d'une vie bonne, par exemple des états d'aliénation). Ici, l'argument ne concerne pas la justice, mais la possibilité du bonheur. La critique prend alors généralement la forme d'une identification des structures et pratiques qui

empêchent les gens de réaliser la vie bonne, et il se peut bien que tous les membres de la société soient affectés de façon égale par certaines conditions aliénantes. Bien sûr, il est encore plus difficile pour une critique éthique de définir des normes et des valeurs – ou une conception de la vie bonne – qui puissent être considérées comme acceptées ou justifiables de manière générale dans le cadre de la société soumise à la critique. Alors que les versions contemporaines de la critique morale (par exemple la plupart des approches libérales, mais aussi celles qui se placent dans la tradition de l'éthique de la discussion) cherchent souvent à formuler des conceptions « universalistes » de la justice et d'en faire leur point de départ, les critiques éthiques (telles que celles de tenants du communautarisme comme Charles Taylor ou Alasdair MacIntyre) ont tendance à se servir, en guise de base normative, de conceptions de la vie bonne qui sont déjà incorporées aux discours et aux pratiques modernes, et donc limitées à une époque et à une société particulières. Et cela parce que la philosophie sociale moderne a perdu toute confiance dans l'idée qu'on puisse identifier quelque chose comme une « essence » ou une « nature » humaine invariable. Dans tous les cas, les critiques normatives doivent cependant justifier de façon explicite leurs fondements normatifs.

Dans les passages suivants, je vais essayer de montrer comment une théorie critique de l'accélération sociale pourrait intégrer ces trois formes de critique sociale, poursuivant en cela la tradition des versions plus anciennes de la Théorie critique qui cherchaient à combiner une critique fonctionnelle des contradictions (de classes) intrinsèques et insurmontables de la société capitaliste, inspirée par Marx, avec une critique morale de son injustice fondamentale (distributionnelle) et une critique éthique de la vie aliénée (qui trouve ses origines dans les premiers travaux de Marx) et des faux besoins. Pour ce faire, je commencerai par une analyse

fonctionnaliste des pathologies résultant de la désynchronisation processuelle. Puis j'enchaînerai sur une critique normative (et idéologique) des normes temporelles invisibles. Enfin, j'essaierai d'esquisser une reformulation du concept d'aliénation selon une perspective temporelle.

Chapitre 11

La critique fonctionnaliste : les pathologies de la désynchronisation

Bien que l'on rencontre fréquemment l'affirmation selon laquelle, dans la société moderne, plus ou moins « tous les processus » sont sujets à l'accélération sociale, ou à une augmentation de leur vitesse (par exemple chez Gleick¹), cela n'est évidemment pas vrai : on l'a vu (cf. chapitre 3), il y a beaucoup de choses qui soit ne peuvent pas du tout être accélérées (par exemple la plupart des processus naturels et géologiques), soit n'ont toujours pas accéléré, soit même *ralentissent*, parfois précisément comme conséquence de la dynamisation. En outre, même pour la gamme de phénomènes qui accélèrent effectivement, il est évident que leurs capacités à l'accélération sont de *degrés différents*. Il en résulte d'inévitables frictions et tensions sur la frontière séparant les institutions, pratiques ou processus qui sont rapides de celles et ceux qui sont lents. Lorsque deux processus sont emboîtés, c'est-à-dire lorsqu'ils sont synchronisés, l'augmentation de la vitesse de l'un met l'autre sous pression temporelle – tant qu'il n'augmente pas lui aussi sa vitesse, il est perçu comme une nuisance ou une interférence énervante. Prenez l'exemple simple d'un

1 James GLEICK, *Toujours plus vite. De l'accélération de tout ou presque*, Hachette Littératures, Paris, 2001 (trad. Jean-Pierre Ricard).

horaire de trains. Disons qu'il faut trois heures pour aller en train de Hambourg à Copenhague, puis trente minutes supplémentaires pour relier une petite ville danoise. Si le « gros train » accélère, il arrive, disons, vingt minutes en avance à Copenhague. Par conséquent, notre voyageur doit attendre vingt minutes pour attraper sa connexion, ce qui est perçu comme une perte de temps, ou bien le « petit train » doit s'adapter et partir vingt minutes plus tôt, lui aussi. De même, si vous êtes très pressé et que vous voulez acheter un journal à un kiosque, alors que le vendeur a quitté son ancien travail pour profiter d'un rythme de vie plus lent, vous allez tous les deux vivre une expérience d'interaction désynchronisée : tandis que vous vous sentirez terriblement retardé et ralenti sans aucune raison, votre partenaire se sentira tout aussi terriblement pressé et contraint par le temps sans aucune raison. Et ainsi de suite.

En termes plus systématiques, la désynchronisation apparaît entre les mondes social et extra-social, mais également entre des modèles de vitesse différents à l'intérieur des domaines de la société. En ce qui concerne la première forme, l'accélération de la société surcharge systématiquement les cadres temporels de la nature environnante². Ainsi, nous épuisons les ressources naturelles, comme le pétrole et les sols, à des rythmes bien supérieurs aux vitesses de leur renouvellement, et nous nous débarrassons de nos déchets toxiques à un tempo beaucoup trop élevé pour que la nature puisse les traiter. Le réchauffement de l'atmosphère terrestre n'est lui-même rien d'autre qu'un processus d'accélération physique causé socialement : par notre consommation de l'énergie stockée dans le pétrole ou le gaz, nous accélérons littéralement les molécules de l'atmosphère en les chauffant, car la chaleur est la cause et l'effet du mouvement moléculaire

2 Fritz REHEIS, *Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.

rapide. D'un autre côté, il se pourrait bien que le corps et le psychisme humains soient eux aussi surchargés par le tempo rapide de la société. Ainsi, des auteurs tels qu'Alain Ehrenberg³ ou Lothar Baier⁴ ont expliqué que l'augmentation spectaculaire du nombre de dépressions et de *burn-out* semblait être une réaction à la surcharge temporelle ou aux niveaux de stress en augmentation de la société moderne. En effet, les gens qui tombent en dépression vivent un changement soudain dans leur perception du temps ; ils tombent d'un temps dynamique et mouvementé vers un borborygme temporel où le temps semble ne plus avancer, mais plutôt rester immobile. Tout lien signifiant entre passé, présent et avenir semble totalement brisé.

Cependant, on doit faire extrêmement attention quand on postule des limites fixes à l'adaptabilité humaine. Aux premiers temps du chemin de fer, les médecins croyaient tenir la preuve formelle que le corps et le cerveau humains ne pourraient pas supporter une vitesse supérieure à vingt-cinq ou trente kilomètres à l'heure sans en souffrir gravement, et les voyageurs en tenaient une claire illustration par le simple fait qu'ils se sentaient mal quand ils regardaient dehors à ces vitesses. Et, en effet, de nos jours, pour la plupart nous continuons à nous sentir mal lorsque le train va à vingt-cinq ou trente kilomètres à l'heure – parce que nous ne pouvons pas supporter de perdre autant de temps. Nous avons appris la technique de la « vision panoramique », c'est-à-dire à fixer notre regard non pas sur le quai mais bien plus loin, et ainsi nous apprécions de voyager à grande vitesse⁵. De même, des études récentes ont montré que les jeunes développent aujourd'hui des capacités multitâche dont les cerveaux des anciennes générations n'étaient pas capables.

3 Alain EHRENBURG, *La Fatigue d'être soi*, op. cit.

4 Lothar BAIER, *Pas le temps !*, op. cit.

5 Wolfgang SCHIVELBUSCH, *Geschichte der Eisenbahnreise*, op. cit.

Sur le plan sociologique, les choses deviennent plus intéressantes lorsque nous considérons le niveau sociétal. Il est ici indéniable que des sphères sociales différentes peuvent être accélérées à des degrés différents. Ainsi, tout le monde peut voir que la vitesse des transactions économiques, des découvertes scientifiques et des innovations technologiques a augmenté de manière spectaculaire au cours des dernières décennies – alors que ce n'est pas le cas du rythme des décisions politiques et que le rythme de la reproduction culturelle, c'est-à-dire de la transmission générationnelle de la connaissance symbolique, est sans doute limité. Le monde occidental moderne dépend de manière cruciale de l'idée que la politique donne le rythme des évolutions sociales et culturelles. Si nous voulons être des sociétés fondamentalement *démocratiques*, ceci signifie que la politique régule les cadres et les grandes orientations au sein desquels opèrent la science, la technologie et l'économie. Cela requiert néanmoins un ancrage très particulier de la « politique dans le temps », c'est-à-dire que cela se fonde sur l'hypothèse que la prise de décision politique et l'évolution sociale sont, ou au moins peuvent être, synchronisées. Cependant, on l'a vu, la démocratie est un processus chronophage⁶. Il se trouve qu'il faut du temps pour organiser un public, identifier les groupes sociaux pertinents, formuler et soupeser des arguments et atteindre un consensus avant de prendre des décisions délibérées. Et il faut également du temps pour exécuter ces décisions, plus particulièrement dans les sociétés non totalitaires placées sous la règle du droit.

Et, qui plus est, dans les conditions de la modernité tardive, ces processus demandent encore *davantage de temps*, étant donné que les sociétés deviennent davantage pluralistes et moins conventionnelles. L'organisation du processus

6 Hartmut ROSA, « The speed of global flows and the pace of democratic politics », *loc. cit.*

de formation de l'opinion est plus longue si les groupes sociaux deviennent plus hétérogènes et dynamiques et si les conditions du milieu se modifient plus rapidement. La planification et le calcul consomment plus de temps lorsque les conditions du milieu deviennent moins stables. Ainsi, les mêmes processus qui accélèrent les changements sociaux, culturels et économiques *ralentissent* la formation de la volonté et la prise de décision démocratiques, ce qui mène à une nette désynchronisation entre la politique, d'une part, et la vie et l'évolution socioéconomiques, d'autre part. Aujourd'hui, la politique n'est donc plus perçue comme la force donnant le rythme du changement social et de l'évolution sociale. Bien au contraire, la politique « progressiste » – si le terme garde encore le moindre sens en 2010 – est aujourd'hui caractérisée par la volonté politique de ralentir les transactions et développements technologiques et économiques afin d'établir ou de conserver un peu de contrôle politique sur la direction et le rythme de la société (par exemple à travers des instruments comme la taxe Tobin). En revanche, les « conservateurs » libéraux optent de nos jours pour une accélération des processus socioéconomiques et technologiques par la réduction du contrôle politique. Nous trouvons, dans cette inversion du marqueur temporel de la politique entre *progressiste* et *conservateur*, une illustration claire de la désynchronisation entre la politique et les sphères techno-économiques de la société, et donc du fait que l'idée d'organisation politique s'est transformée, passant d'un instrument de dynamisation sociale, aux débuts de la modernité et pendant la modernité classique, à un obstacle, ou à une nuisance, empêchant d'accélérer encore plus, dans les conditions de la modernité tardive. En conséquence de quoi le projet néolibéral des deux décennies entourant l'an 2000 a en fait poursuivi la politique d'accélération de la société (et en particulier des flux de capitaux) en réduisant ou même

en éradiquant le contrôle ou l'organisation politiques – à travers des mesures de dérégulation, de privatisation et de juridification.

Mais une désynchronisation nocive n'apparaît pas seulement entre l'économie et les autres sphères de la vie sociale, elle apparaît aussi à l'intérieur même de l'économie : ainsi, l'accélération rapide des marchés financiers après les révolutions politique et numérique, autour de l'année 1989, a clairement mené à une rupture nette entre les vitesses en constante augmentation de l'investissement et du capital, d'une part, et le rythme tranquille de l'économie « réelle », c'est-à-dire de la production et de la consommation réelles, d'autre part. Comme nous le savons tous, ceci a eu comme résultat en 2008 la plus grave crise financière et économique depuis 1930. Tandis que les transactions économiques ou financières peuvent être accélérées presque indéfiniment, il n'en va pas de même de la production et de la consommation : vous pouvez réaliser des profits en achetant et en revendant des actions en quelques fractions de seconde, mais il n'y a pas d'équivalent en ce qui concerne la production réelle – et, de même, vous pouvez acheter des biens et des services en quelques secondes, mais vous ne pouvez pas les consommer en quelques secondes. Il semble donc exister un fossé temporel se creusant toujours un peu plus entre l'achat et la consommation (pensez par exemple au fossé temporel entre le fait d'acheter un livre et le fait de le lire, ou entre l'achat d'un télescope et son utilisation). Cette forme de désynchronisation culturelle fournit selon moi un point de départ particulièrement fructueux pour la réintroduction d'un concept de faux besoins dans la Théorie critique contemporaine.

Cependant, il se peut qu'il existe d'autres formes de désynchronisation dysfonctionnelle dans le tissu temporel de la modernité tardive. Par exemple, comme l'ont exprimé

des auteurs tels que Blumenberg⁷ ou Lübke⁸, la reproduction culturelle, c'est-à-dire le passage d'un savoir et de normes culturelles d'une génération à l'autre, qui apporte une certaine dose de stabilité et de continuité à la société, semble être, elle aussi, un processus inévitablement chronophage. Si le monde vécu est dynamisé jusqu'au point où il n'y a plus ou très peu de stabilité intergénérationnelle, les générations vivent virtuellement dans des « mondes différents », ce qui menace de bloquer la reproduction symbolique de la société. Et, enfin, la capacité créative de la société pour trouver des réponses réellement innovatrices à des conditions changeantes pourrait bien nécessiter une quantité considérable de ressources temporelles « libres » ou abondantes qui permettent de jouer, de s'ennuyer, de ne rien faire, aussi bien qu'elles permettent d'allouer du temps qui sera gâché et mal utilisé en apparence. Il se pourrait donc bien que la pulsion inlassable de la société moderne vers l'innovation et la dynamisation incessantes soit la cause qui sape sa capacité à l'innovation essentielle et à l'adaptation créative. En ce sens, une forme très solide de sclérose et de blocage pourrait apparaître derrière la surface hyperdynamique des sociétés modernes tardives.

En résumé : une critique fonctionnaliste de l'accélération sociale est à même de trouver beaucoup de symptômes de pathologies potentielles liées à la vitesse, à travers une analyse approfondie des problèmes et des processus de la (dé-) synchronisation, et ce à tous les niveaux de la vie sociale dans la société moderne tardive.

7 Hans BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, op. cit.

8 Hermann LÜBBE, « Gegenwartsschrumpfung », in Klaus BACKHAUS & Holger BONUS (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* (3^e éd. augmentée), Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998, p. 129-164.

Chapitre 12

**La critique normative :
l'idéologie revisitée.
Démasquer les normes sociales cachées
de la temporalité**

En revenant aux « classiques » de la sociologie, par exemple à Weber, Simmel ou Durkheim, nous découvrons que ces « pères fondateurs » de la discipline – tout à fait comme leurs collègues plus récents Elias ou Foucault – étaient tous frappés par une caractéristique troublante et même paradoxale des sociétés modernes. Voici le paradoxe qu'ils essayaient farouchement de démêler : d'une part, les sociétés modernes sont caractérisées par une incroyable augmentation de l'interdépendance mutuelle. Les interactions sociales sont intimement intriquées à des réseaux très complexes, et les chaînes de l'interaction et de l'interdépendance s'allongent considérablement. Ainsi, les processus de production et de distribution, mais également ceux de l'éducation et des loisirs, ou de la politique et du droit, impliquent d'innombrables individus et actions et résultent d'une multitude de décisions séparées socialement et localement. Le besoin de régulation et de coordination sociales – et de synchronisation – est évidemment énorme ; il dépasse de loin le besoin correspondant dans toutes les autres formes connues d'organisation sociétale. Par conséquent, on pourrait considérer que la vie sociale est fermement régulée et contrôlée par des normes sociales et éthiques très strictes qui orientent le comportement individuel d'une façon si subtile

que toutes ces chaînes d'interdépendance sont fermées sur elles-mêmes et continuent à fonctionner sans arrêts ni ruptures. Hélas, ce n'est pas ce que nous découvrons lorsque nous nous tournons vers la régulation normative de la société. Bien au contraire, les sociétés modernes (particulièrement dans la façon dont elles se considèrent) semblent être des sociétés libérales et individualisées fonctionnant avec un code éthique peu restrictif. En d'autres termes : l'individualisation, la libéralisation et la pluralisation sont des processus normatifs correspondant à l'augmentation de l'interdépendance, et ces concepts signifient qu'une nette diminution du niveau de régulation sociale morale est à l'œuvre. Ainsi, les individus des sociétés modernes se sentent, sur le plan moral et sur le plan éthique, « libres » à un degré sans précédent : personne ne leur dit quoi faire, à quoi croire, comment vivre, penser ou aimer, ni où vivre et avec qui. Du point de vue de l'idéologie libérale moderne ainsi que de la façon dont les individus se perçoivent, il semble qu'il n'y a, virtuellement, pas de normes sociales, religieuses ou culturelles ; il existe une grande pluralité de conceptions de la vie bonne et une considérable liberté de choix parmi des myriades d'options dans toutes les sphères de la vie. Les sociétés modernes et les individus se perçoivent donc assez justement comme étant « excessivement libres ». Comment cela est-il possible ? Comment pouvons-nous être complètement libres et pourtant excessivement coordonnés, régulés et synchronisés, dans les deux cas à un degré jamais atteint ? En réalité, il n'est pas difficile d'entrevoir la solution à ce paradoxe apparent de la modernité.

Car sous la perception libérale dominante de la liberté il y a une autre prise de conscience sociale dominante qui va dans la direction opposée. Alors que les individus se sentent eux-mêmes libres, ils se sentent également dominés par une série d'exigences sociales excessive et en constante augmentation. De façon similaire au besoin observé d'une régulation

sociale plus stricte, les acteurs des sociétés modernes se sentent sujets à des pressions et des exigences hétérogènes qu'ils ne peuvent contrôler, et ce à un degré tout à fait inconnu de toute autre société. Nulle part ailleurs que dans le domaine de la modernité occidentale, j'ose le dire, les actions quotidiennes ne sont justifiées systématiquement par la rhétorique du « devoir » : nous légitimons toujours, pour nous-mêmes comme pour les autres, ce que nous faisons en faisant référence à une exigence extérieure. Par exemple : « Je dois vraiment aller travailler maintenant ; je dois vraiment faire ma déclaration d'impôt ; je dois vraiment prendre soin de mon corps ; je dois apprendre une langue étrangère ; je dois mettre à jour mon matériel ou mes logiciels ; je dois me tenir au courant des informations »... La liste est illimitée et nous finissons par « devoir vraiment faire quelque chose pour nous relaxer et nous calmer et nous reposer » – sinon nous risquons une crise cardiaque, une dépression ou un *burn-out*. « La vie quotidienne est devenue un océan d'exigences », écrit Kenneth Gergen¹, et Robinson et Godbey confirment à partir de leurs données la sensation connue que nous « devons courir de plus en plus vite chaque année pour simplement rester en place² ».

À partir de ce que j'ai développé jusqu'à maintenant, il devrait être évident que cela est une conséquence naturelle du jeu d'accélération mis en branle par la compétition et qui nous maintient, tels des hamsters, dans une roue en constante accélération. Mais cela explique également comment les sociétés modernes satisfont le besoin de coordination, de régulation et de synchronisation de très longues chaînes d'interdépendance : elles y parviennent par la mise en place rigoureuse de normes temporelles, par la domination des horaires et des délais imposés, par le

1 Kenneth GERGEN, *The Saturated Self*, op. cit., p. 75.

2 John ROBINSON & Geoffrey GODBEY, *Time for Life*, op. cit., p. 33, cf. 305.

pouvoir de l'urgence et de l'immédiateté, par la logique de la gratification et de la réaction instantanées. Ces normes – comme la plupart des normes morales que nous connaissons dans d'autres sociétés ou d'autres cultures – ont comme effet irrésistible d'engendrer des sujets de culpabilité : à la fin de la journée, nous nous sentons tous coupables, car nous n'avons pas répondu aux attentes. Nous ne sommes virtuellement jamais capables d'arriver à la fin de notre liste de choses à faire ; en fait, la distance qui nous sépare du bas de la pile augmente presque quotidiennement. Ainsi, les gens qui travaillent dans le secteur du conseil aux dirigeants et aux élites, ainsi qu'un nombre croissant de « coachs », rapportent que l'un de leurs défis principaux est d'apprendre à leurs clients à accepter le fait qu'ils ne sont jamais capables de diminuer la liste des tâches qu'ils ont à accomplir, ou d'arriver à la fin de leur messagerie électronique, et d'interpréter ceci comme quelque chose de normal et de sain. Cela rappelle les psychologues qui travaillent sur les complexes de culpabilité des gens qui ont été élevés dans un environnement religieux restrictif. On a blâmé les Églises (souvent, bien sûr, pour de très bonnes raisons) pendant des siècles pour avoir surchargé les fidèles de sentiments de culpabilité et de honte (« *mea culpa, mea maxima culpa* »). Pourtant, elles fournissaient également quelques moyens d'espoir et de soulagement. Premièrement, elles nous apprennent que l'homme est coupable par nature, et que notre faiblesse ne relève donc pas d'un échec individuel, et deuxièmement que Jésus-Christ est mort pour nos péchés : aussi coupables que nous puissions être, il y a de l'espoir. Et enfin, comme nous le rappelle Weber, dans l'institution de la confession et de l'absolution, l'Église catholique donnait au moins à ses ouailles un moyen de se soulager de ces sentiments de culpabilité. Ce n'est pas le cas de la société moderne : elle produit des sujets coupables sans possibilité de rémission ni de pardon. Nous devons payer le prix de tous nos défauts et

de nos échecs, et la masse croissante de tous ceux qui sont exclus de la roue des hamsters par le chômage nous rappelle combien ce prix peut être élevé.

Cependant, ces normes temporelles, bien qu'étant les normes dominantes de la société – réfléchissez seulement à la façon dont l'enseignement est presque entièrement caractérisé par l'accoutumance à des normes temporelles : apprendre à remettre à plus tard sa satisfaction, à suivre à la lettre des horaires et des rythmes, à résister et même à ignorer les besoins et les pulsions de son corps jusqu'à ce que le « bon moment » arrive, et, avant tout, à se dépêcher –, sont des choses très différentes des normes morales ou religieuses que nous connaissons du passé ou d'autres cultures : même si elles sont clairement construites socialement, elles ne se présentent pas sous une apparence éthique, ni même comme des normes politiques, mais comme des faits bruts, des lois de la nature qui ne peuvent être ni remises en question ni discutées. Les normes temporelles paraissent simplement être « là », et il est du ressort des individus de les satisfaire ou non. Il n'y a donc absolument aucun débat moral ou politique à propos du pouvoir du délai imposé et des diktats de la vitesse – les normes correspondantes œuvrent en tant que force temporelle silencieuse et cachée qui permet à la société moderne de se percevoir comme étant exempte de sanctions et, en termes éthiques, restrictive *a minima*. Le « langage silencieux » du temps, comme l'a exprimé il y a longtemps Edward T. Hall³, est assez efficace pour satisfaire l'immense besoin de régulation des sociétés modernes précisément parce qu'il le reste – silencieux, inaperçu, idéologiquement individualisé et naturalisé. C'est justement pour cela que les normes temporelles prennent un aspect quasiment totalitaire à notre époque : elles

remplissent les quatre conditions du totalitarisme définies au chapitre 9, c'est-à-dire que *a*) elles exercent une pression sur les volontés et les actions des sujets ; *b*) on ne peut pas leur échapper, c'est-à-dire qu'elles affectent tous les sujets ; *c*) elles sont omniprésentes, c'est-à-dire que leur influence ne se limite pas à l'un ou l'autre des domaines de la vie sociale, mais qu'elle s'étend à tous ses aspects ; et *d*) il est difficile ou presque impossible de les critiquer et de les combattre. Une critique des normes sociales cachées de la temporalité trouve donc ici son point de départ : ces normes violent la promesse qui est au cœur de la modernité, la promesse de réflexivité et d'autonomie.

3 Edward T. HALL, *Le Langage silencieux*, Seuil, Paris, 1971 (trad. Jean Mesrie et Barbara Niceall).

Chapitre 13

La critique éthique 1 : la promesse brisée de la modernité

Bien que la modernisation puisse désigner un processus de transformation qui évolue en grande partie « dans le dos des acteurs sociaux » – c'est-à-dire sans leur volonté planifiée ni leur intention et, ce qui est peut-être encore plus important, pas tant comme conséquence que comme cause de leurs motivations et de leurs valeurs –, elle est néanmoins intrinsèquement reliée à un « projet de la modernité » volontaire et chargé de valeurs. Ce projet, tel qu'on le trouve reconstruit dans les écrits de Jürgen Habermas, mais aussi dans l'*opus magnum* de Charles Taylor, *Les Sources du moi*¹, ou dans les articles de Johann Arnason², est clairement centré sur l'idée et la promesse de l'autonomie, au sens d'autodétermination éthique : la manière dont nous vivons notre vie en tant que sujets ne doit pas être prédéterminée par des pouvoirs politiques ou religieux sur lesquels nous n'avons aucune prise, ni par un roi ou une Église, ni par un ordre social qui prédéfinirait notre place dans le monde – le monde de la famille, de la politique, du

1 Charles TAYLOR, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998 (trad. Charlotte Melançon).

2 Johann P. ARNASON, « Autonomy and axiability », in Johann P. ARNASON & Peter MURPHY (dir.), *Agon, Logos, Polis : The Greek Achievement and its Aftermath*, Franz Steiner, Stuttgart, 2001, p. 155-206.

travail, de l'art, de la culture, de la religion et ainsi de suite. Elle doit, au lieu de cela, être laissée aux individus eux-mêmes.

Cette idée implique et intègre évidemment les concepts d'individualisation et de pluralisation et, comme le débat récent sur le « communautarisme » l'a montré de façon évidente, elle ne contredit aucunement le fait que même des sujets « autonomes » ont besoin de « réseaux d'interlocution³ », de relations constitutives et de communautés pour se trouver une façon de vivre riche de sens. Comme Habermas le souligne, cependant, elle est intimement connectée à l'idée de participation démocratique et d'autonomie politique. Car les « macro- » conditions socioéconomiques de nos actions et de nos vies ne peuvent pas être contrôlées par des individus seuls. Si l'on ne veut pas qu'elles soient abandonnées aux résultats aléatoires produits par des forces collectives incontrôlées, elles doivent être modelées par une formation de la volonté politique et collective. L'idée d'autonomie, comme Rousseau le concevait déjà, peut uniquement être préservée si les conditions de vie construites socialement peuvent être considérées comme résultant d'une autonomie démocratique. Dans ce sens, le projet de la modernité est nécessairement un projet *politique*.

Ce projet implique également le désir de contrôler les forces de la nature : si la vie doit être modelée par l'autodétermination humaine, les restrictions « aveugles » imposées par la nature doivent être affrontées et surpassées à l'aide de la science moderne, de la technologie, de l'éducation et d'une économie puissante. Ainsi, la promesse de la modernité a toujours accompagné le désir d'abattre les restrictions imposées à une vie autodéterminée par la pauvreté et le manque, la maladie ou l'infirmité, l'ignorance et toutes les formes de conditions naturelles défavorables.

3 Charles TAYLOR, *Les Sources du moi*, *op. cit.*

Même notre aspiration, dans la modernité tardive, à l'auto-détermination des caractéristiques de notre corps – notre sexe et nos gènes – prolonge l'impulsion de la modernité et sa promesse d'autonomie.

Mais il est important de voir que ce projet n'est devenu possible et plausible que dans le contexte d'une société qui se trouvait déjà dans un processus d'accélération sociale : l'autodétermination individuelle ne fait sens que dans un monde qui a dépassé un ordre social fixé de façon prétendument ontologique dans lequel les classes sociales et les domaines sociaux (et les autorités politiques et religieuses) sont définis une fois pour toutes et simplement reproduits d'une génération à l'autre. Le projet de la modernité acquiert son caractère plausible et son attrait avec l'émergence de l'« énergie cinétique » de la société, pour ainsi dire, avec l'avènement d'un changement social accéléré. De façon similaire, l'émergence d'une économie capitaliste forte, productive et orientée vers la croissance, ainsi que le progrès scientifique et technologique qui l'accompagne, a produit les ressources nécessaires pour donner sa crédibilité à la promesse d'un modelage politique (redistributif) de la société et d'un pouvoir discrétionnaire individuel.

Pour résumer : le processus de modernisation de l'accélération sociale (compétitive) et le projet (éthique) de l'autonomie et de l'autodétermination pouvaient, en principe au moins, se soutenir mutuellement. Bien sûr, d'une certaine façon, la modernité n'a jamais tenu ses engagements : un vaste nombre de gens, probablement la majorité, étaient empêchés de mener une vie autodéterminée par les forces liées à des conditions de travail hétéronomes. Cela n'est pas seulement vrai, selon moi, pour les travailleurs salariés mais également pour les employeurs et les directeurs : ils n'ont jamais pu maîtriser les règles du jeu, ils ont seulement appris à jouer avec elles avec succès. Et le « grand compromis » consistant à accepter l'hétéronomie dans sa vie professionnelle pour

obtenir l'autonomie dans sa vie de famille n'a jamais vraiment fonctionné non plus, comme l'a montré Charles Taylor⁴. Néanmoins, le « système moderne » de privatisation éthique, de capitalisme économique et de politique démocratique a réussi à « maintenir le rêve en vie » jusqu'au dernier tiers du xx^e siècle : la promesse d'une « existence pacifiée », pour reprendre le terme de Marcuse, était crédible en ce qui concerne l'attente d'une croissance économique forte, du progrès technologique, du plein-emploi, de la diminution des horaires de travail et de l'existence d'un État-providence en extension. L'histoire pouvait toujours être interprétée comme tendant vers un point auquel la lutte économique (quotidienne), le combat pour la survie et la compétition sociale perdraient leur pouvoir déterminant sur notre forme de vie individuelle et collective. En effet, le capitalisme semblait être un système économique culturellement acceptable à la seule lumière de la conviction profonde – propagée et partagée par ses partisans, d'Adam Smith à Milton Friedman – qu'il finirait par devenir si productif et si fort que les êtres humains seraient enfin libres de poursuivre leurs projets de vie individuels, leurs rêves, leurs valeurs et leurs buts sans être menacés par les épées de Damoclès du manque, du déclin et de l'échec. L'accélération et la compétition pouvaient ainsi être considérées comme des moyens d'atteindre l'autodétermination.

On l'aura compris, ma thèse est que cette promesse n'est plus crédible dans la « société de l'accélération » moderne tardive. Le pouvoir de l'accélération n'est plus perçu comme une force libératrice, mais plutôt comme une pression asservissante. Bien sûr, pour les acteurs sociaux, l'accélération a toujours été les deux à la fois : une promesse et une nécessité. À l'époque de l'industrialisation, par exemple, elle était,

⁴ Charles TAYLOR, « Legitimation crisis ? », in Charles TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 248-288.

pour la plupart des gens, plutôt la seconde que la première, mais elle porta néanmoins en elle le potentiel libérateur pendant tout le ^{xx}e siècle. Aujourd'hui cependant, au début du ^{xxi}e siècle « mondialisé », la promesse perd de son potentiel, la pression devient accablante à un point tel que les idées d'autonomie individuelle et collective (démocratique) deviennent anachroniques.

L'autonomie peut être considérée comme la promesse de définir les buts, les valeurs, les paradigmes et les pratiques d'une vie bonne aussi indépendamment que possible des pressions et limitations extérieures. C'est la promesse que la forme prise par nos vies sera le résultat de nos convictions et aspirations culturelles, philosophiques, écologiques et religieuses, et non pas de pressions naturelles, sociales ou économiques « aveugles ». Ainsi, la modernisation, au sens de l'accélération sociale, était intrinsèquement connectée au projet de la modernité par le fait que l'augmentation de la dynamique sociale et l'énergie cinétique croissante de la société servaient précisément à libérer les gens de ces pressions : individuellement comme collectivement, elle produisait les ressources nécessaires à la réalisation de l'autonomie. Cependant, il s'avère à présent que l'accélération sociale est plus forte que le projet de la modernité : elle continue, inchangée, alors que sa logique se dresse maintenant contre la promesse de l'autonomie. Au stade qu'elle a atteint dans la modernité tardive – dans les sociétés occidentales au moins – l'accélération n'assure plus les ressources nécessaires à la poursuite des rêves, des buts et des projets de vie individuels, et au modelage politique de la société selon les idées de justice, de progrès, de durabilité, etc. C'est plutôt l'inverse : les rêves, les buts, les désirs et les plans de vie individuels sont utilisés pour alimenter la machine de l'accélération.

Pour les sujets, le défi central est devenu de mener et de modeler leurs vies d'une manière qui leur permette de

« rester dans la course », de maintenir leur compétitivité, de ne pas tomber de la roue des hamsters. De plus en plus, même les pratiques religieuses, les partenaires de vie et les familles, les hobbies et les règles de santé sont sélectionnés selon une logique de compétition. La vitesse du changement social et l'instabilité des conditions du milieu rendent formellement dangereux le développement et la poursuite d'un « projet de vie ». L'autonomie, au sens consistant à s'accrocher à des aspirations individuelles même dans les coups du sort, est devenue anachronique, comme Kenneth Gergen nous le rappelle : dans un chapitre judicieusement intitulé « Incontrôlable » (« *Out of control* »), il décrit avec subtilité le passage de l'idée « moderne ancienne » d'autonomie au concept, dans la modernité tardive, de « surf » efficace : « Je lutte aussi contre mon apprentissage moderniste qui vise l'amélioration constante, les progrès, le développement et l'accumulation. J'apprends lentement le plaisir qu'il y a à renoncer à tout désir de contrôler tout ce qui m'entoure. *C'est la différence entre nager avec détermination vers un point de l'océan – en maîtrisant les vagues pour atteindre son but – et flotter harmonieusement au gré des imprévisibles mouvements des flots* ⁵. »

Cela, bien sûr, ne signifie pas que les sujets de la modernité tardive inclinent à la passivité : rester dans la course demande la capacité à « prendre les vagues » dès qu'une occasion prometteuse se présente, et en tant que tel, bien sûr, cela demande de considérables capacités de jugement et de flexibilité. Néanmoins, la créativité, la subjectivité et la passion ne servent plus le but de l'autonomie au vieux sens « moderne », elles sont désormais utilisées pour augmenter notre compétitivité. Politiquement, il est devenu évident aujourd'hui que la pauvreté et le manque ne peuvent pas

5 Kenneth GERGEN, *The Saturated Self*, op. cit., chap. xviii. Souligné par nous.

être vaincus dans une économie capitaliste. Les réformes politiques du *xxi*^e siècle ne servent pas à *améliorer* les conditions sociales et à modeler la politique selon des buts culturels et sociaux définis démocratiquement. Le but presque unique de l'organisation politique est plutôt de maintenir ou de rendre les sociétés compétitives, de soutenir leurs capacités à l'accélération. Les réformes sont donc justifiées comme étant des « adaptations nécessaires » à des besoins structurels. Le changement politique est défendu par la menace que sinon – *si nous ne baissons pas les impôts ou si nous n'ouvrons pas la voie aux manipulations génétiques* – nous commencerons par chuter, puis nous resterons en retrait, renvoyés à un état de pénurie et de totale pauvreté. La promesse de l'autonomie politique, de modeler la société au-delà de la nécessité économique, devient, dans un tel cadre, un vague spectre. C'est parce que les logiques de la compétition et de l'accélération n'ont pas de freins ou de limites internes : elles mobilisent d'immenses énergies individuelles et sociales mais, au bout du compte, elles les aspirent jusqu'à la dernière goutte. Logiquement, il n'y a aucune autre issue à cette évolution que le sacrifice de toutes les énergies individuelles et politiques à la machine de l'accélération, symbolisée par la roue des hamsters de la compétition socioéconomique. Cela, bien sûr, est équivalent à l'hétéronomie totale, à l'inversion absolue de la promesse de la modernité.

Comment pourrions-nous vérifier, ou au moins rendre plausible, une telle affirmation, celle d'un fossé croissant entre le projet de la modernité – l'autonomie – et le stade atteint par l'accélération sociale dans la modernité tardive ? Selon moi, les conditions sociales dans lesquelles, d'une part, les acteurs sont encore engagés de manière éthique pour l'idée d'autodétermination, alors que, d'autre part, ces mêmes conditions sapent de plus en plus la possibilité de suivre ou de réaliser en pratique cette idée, mènent

nécessairement à un état d'aliénation. Je veux suggérer ici que l'aliénation peut être définie préliminairement comme un état dans lequel les sujets poursuivent des buts ou suivent des pratiques que, d'une part, aucun acteur ou facteur externe ne les oblige à suivre – il existe des options alternatives possibles – et que, d'autre part, ils ne désirent ou n'approuvent pas « vraiment ». Ainsi, nous nous sentons aliénés lorsque nous travaillons toute la journée et jusqu'à minuit sans que personne ne nous l'ait demandé – et bien que nous « voulions » vraiment rentrer tôt à la maison (et que nous l'avons peut-être promis à notre famille). L'aliénation émerge aussi lorsque nous mettons en place de nouvelles réformes de l'enseignement ou de l'économie, ou de nouvelles règles de gestion que nous n'approuvons pas « vraiment », ou lorsque les entreprises licencient des gens pour faire de plus gros profits ou augmenter leur compétitivité : nous doutons beaucoup des résultats, et nous aurions pu agir autrement ; néanmoins, « nous devons le faire, d'une manière ou d'une autre ». De façon similaire, en politique, l'aliénation peut émerger lorsque nous décidons de participer à une guerre que nous ne *sentons pas vraiment justifiée* (et que nous ne voulons pas « vraiment »), ou lorsque nous soutenons des politiques de renforcement de l'industrie automobile contre toute raison écologique : à chaque fois que nous faisons « volontairement » ce que nous ne *voulons pas vraiment faire*. Si un tel état persiste, nous pouvons (individuellement aussi bien que collectivement) même oublier ce que nous voulions « vraiment » faire – mais un vague sentiment d'hétéronomie demeure, sans agent inhibiteur. C'est pourquoi je tracerai dans le dernier chapitre les contours d'une « théorie critique » et d'une phénoménologie de l'aliénation sociale.

Chapitre 14

La critique éthique 2 : l'aliénation revisitée – Pourquoi l'accélération sociale mène à l'*Entfremdung*

Pour le jeune Marx, une quintuple aliénation de l'homme résultait du mode de production capitaliste : aliénation par rapport à ses *actions* (au travail), à ses *produits* (aux choses), à la *nature*, aux *autres êtres humains* (au monde social) et, au bout du compte, par rapport à *lui- ou elle-même*. Marx suggérait que la modernité capitaliste finirait par produire des conditions sociales dans lesquelles les sujets seraient sévèrement contraints dans leur relation au « monde » en tant que tel ; ils seraient aliénés par rapport aux mondes subjectif, objectif et social. Comme nous le savons tous également, le concept ou la « vraie signification » d'« aliénation » n'ont jamais été tranchés dans le discours social, amenant les marxistes orthodoxes à l'abandon complet de la notion¹. De façon similaire, les penseurs sociaux se disputent essentiellement pour savoir si oui ou non le capitalisme crée réellement ou nécessairement toutes (ou même une seule de) ces formes proclamées d'aliénation. Néanmoins, dans ce chapitre de conclusion, j'entends affirmer quelque chose qui ressemble par certains

1 Richard SCHACHT, *Alienation*, Anchor Books, Garden City, 1971 ; Rahel JAEGGI, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Francfort, 2005.

côtés, mais pas par d'autres, à l'argument de Marx : je vais essayer de montrer que l'accélération sociale est sur le point de franchir certains seuils au-delà desquels les êtres humains deviennent nécessairement aliénés non seulement par rapport à leurs actions, aux objets avec lesquels ils vivent et travaillent, à la nature, au monde social et à leur être, mais aussi par rapport au temps et à l'espace. En déplaçant l'analyse vers une perspective temporelle, je laisse cependant ouverte la question de savoir si la logique du changement temporel est (purement) économique ou non. Je crois fermement que les forces motrices de l'accélération sociale dans la société moderne dépassent le domaine du capitalisme économique, mais cette conviction n'est pas essentielle à mon argumentation. Comment l'aliénation émerge-t-elle à partir de la vitesse ? Examinons une par une les hypothèses.

a) L'aliénation par rapport à l'espace

Le cœur du concept d'aliénation tel que j'entends l'utiliser réside dans la relation moi-monde : l'aliénation indique une distorsion profonde et structurelle des relations entre le moi et le monde, des manières dont un sujet se situe ou est « localisé » dans le monde. Maintenant, comme les êtres humains sont nécessairement des sujets incarnés, ils ne peuvent ressentir le monde que comme étendu dans l'espace et ne se percevoir eux-mêmes que comme localisés dans l'espace. Cependant, comme Paul Virilio² et beaucoup d'autres l'ont observé, à l'âge de la « mondialisation » numérisée, la proximité sociale et la proximité physique sont de plus en plus séparées : ceux qui sont proches de nous socialement n'ont plus besoin d'être proches de nous physiquement, et *vice versa*. De façon similaire, l'intérêt social est de plus en plus séparé de la proximité spatiale. Ainsi, pour

2 Paul VIRILIO, *L'Inertie polaire*, *op. cit.* ; *La Vitesse de libération*, *op. cit.*

beaucoup si ce n'est la plupart des processus sociaux, leur localisation ou leur situation spatiale n'est plus pertinente ou même déterminable. Le temps et l'espace, comme le dit Anthony Giddens, deviennent « désencastrés ³ ».

Tout cela n'implique pas nécessairement l'« aliénation par rapport à l'espace », mais cela la rend possible. Il est intéressant à cet égard que les directeurs d'hôtel signalent qu'ils doivent de plus en plus souvent rassurer leurs clients quand ceux-ci appellent la réception en quête d'orientation : ils demandent dans quelle ville ou dans quel pays ils se trouvent. Pour devenir « familier » d'un espace territorial donné, pour se sentir « chez soi » dans un monde spatial, nous avons besoin de certaines formes d'intimité construite : le terme allemand *Heimat* signifie précisément que nous sommes intimes d'un certain espace en tant que tel, même de parties et de segments que nous n'occupons pas ou dont nous n'avons pas besoin. Cependant, ces formes d'intimité et de familiarité demandent du temps pour se développer. Si vous déménagez sans cesse, vous vous déconnectez tôt ou tard d'un quelconque espace géosocial en tant que tel ; vous avez besoin de savoir où se trouvent le supermarché, l'épicerie, ainsi que l'école, le bureau et la salle de sport, mais les espaces qui les séparent demeurent « silencieux » au sens des « non-lieux ⁴ » de Marc Augé : ils ne racontent aucune histoire, ne transportent aucun souvenir, ils ne sont pas entrelacés avec votre identité. Ceci finira également par être vrai pour vos espaces de vie plus intimes, par exemple l'équipement de votre cuisine : si vous gardez le même réfrigérateur et le même four pendant des décennies, vous savez à quoi ils ressemblent, ce qu'ils sentent, comment ils sonnent ; vous connaissez même leurs défauts et la nature de

3 Anthony GIDDENS, *Les Conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994 (trad. Olivier Meyer).

4 Marc AUGÉ, *Non-lieux*, op. cit.

leurs pannes. Mais si vous en changez deux fois par an, leurs caractéristiques individuelles ne vous intéressent plus : vous voulez seulement savoir comment faire marcher ces fichus machins. Ainsi, l'accélération sociale crée une plus grande mobilité et un plus grand désengagement de l'espace physique, mais elle accentue aussi notre aliénation par rapport à l'environnement physique ou matériel.

b) L'aliénation par rapport aux choses

Nous sommes ainsi déjà entrés dans l'espace des choses. Le monde des choses comporte au moins deux types d'objets : les choses que nous produisons et les choses que nous utilisons ou que nous consommons. Les êtres humains, selon moi, ont toujours des relations intimes et constitutives avec au moins certains objets ⁵. En fait, les choses avec lesquelles nous vivons et travaillons sont dans une certaine mesure constitutives de notre identité. Cependant, notre relation au monde des choses varie avec la vitesse des échanges. Si vous gardez vos chaussettes, votre voiture ou votre poste de radio portatif pendant des décennies, ou au moins pendant des années, ou, pour le dire autrement : tant que vous considérez que vous garderez votre voiture, votre radio portative ou vos chaussettes – ou votre ordinateur ou votre téléphone – jusqu'à ce qu'ils soient cassés ou trop usés, il y a de grandes chances qu'ils deviennent une partie de vous-même, et, inversement, que vous deveniez une partie d'eux-mêmes. Une voiture que vous avez réparée dix fois vous-même, ou des chaussettes que vous avez reprises vous-même sont appropriées et individualisées, ou de manière plus parlante encore : intériorisées par vous. Vous les « investissez » et vous les percevez dans toutes les dimensions sensorielles, et elles portent également avec elles les marques

5 Tilmann HABERMAS, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Suhrkamp, Francfort, 1999.

que vous y laissez. Elles deviennent partie intégrante de votre expérience vécue quotidienne, de votre identité et de votre histoire. En ce sens, le moi s'étend vers le monde des choses, et les choses à leur tour deviennent des habitants du moi. En utilisant la terminologie de Charles Taylor⁶, on pourrait même affirmer que le moi demeure « poreux » dans une certaine mesure : se débarrasser de ces choses est un acte qui touche votre identité.

Mais, dans la société de l'accélération, on ne répare plus les choses : alors que nous pouvons facilement accélérer la production, nous ne pouvons pas accélérer significativement la maintenance et le service. Par conséquent, réparer les choses devient de plus en plus cher par rapport au fait de les reproduire. De plus, comme la plupart des produits deviennent techniquement de plus en plus compliqués, nous perdons la connaissance pratique nécessaire à nous en occuper nous-mêmes. Enfin, comme la vitesse du changement social augmente, la « consommation morale » des choses surpasse toujours leur consommation physique : nous avons tendance à jeter et à remplacer les voitures, les ordinateurs, les habits et les téléphones bien avant qu'ils ne soient physiquement épuisés. Cependant, il est certain que les chaussettes que vous n'avez portées que deux ou trois fois, la voiture que vous apportez au garage pour un simple changement de pneus et la radio portative dont vous n'avez même jamais réglé l'heure correctement ne deviennent plus une partie de vous-même. Ils vous demeurent, de façon évidente, « étrangers ». Cela ne produit pas en soi de l'aliénation – ce qui n'arrive que lorsque cela devient le mode dominant ou unique de relation avec le monde des choses.

Mais ma thèse est précisément que cela devient le mode dominant. Nous nous en apercevons le plus clairement dans le domaine de notre expérience au travail. Moi-même, j'ai

6 Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, op. cit.

donné un nom au premier PC que j'ai eu. J'étais certain que j'allais le garder pendant longtemps, et j'ai essayé de m'en faire un ami. Donner un nom à quelque chose est un signe incontestable que l'on essaye d'en être familier, de se l'approprier. Je me suis en effet senti mal quand j'ai fini par devoir m'en débarrasser à cause de la consommation morale. Aujourd'hui, je ne sais même pas quel type d'ordinateur j'utilise, de même que je ne sais pas quelle odeur il dégage ou à quoi il ressemble lorsque je ne suis pas à mon bureau, ou quel bruit il fait. Je ne me soucie pas de savoir combien de temps je vais le garder. La même chose se produit avec mon téléphone portable ou ma radio portative. Ici, il se produit quelque chose d'autre : alors que mon téléphone portable, ma radio portative (ou mon iPod ou je ne sais quoi) et mon PC (ou mon ordinateur portable ou mon *netbook* ou je ne sais quoi) deviennent de plus en plus intelligents, la distance entre eux et moi se creuse inévitablement. Avec ma vieille radio portative, je savais comment régler l'heure, avec la nouvelle, je ne sais pas ; je n'ai jamais pris le temps de le découvrir. À l'époque des cassettes, je savais comment enregistrer une chanson à la radio, avec les nouvelles technologies, je ne sais pas. Avec mon vieux téléphone portable, je savais comment changer la sonnerie, mais pas avec le nouveau.

Ainsi, alors que les choses deviennent plus compliquées, je deviens plus stupide en ce qui les concerne ; en fait, je perds certaines de mes connaissances culturelles et pratiques. Ceci est une conséquence naturelle de la dévaluation incessante de l'expérience par l'innovation. Je deviens également aliéné par rapport aux choses que je possède, au sens où je me sens mal parce que je ne les traite pas bien. Je me sens ainsi plutôt coupable par rapport à elles. Elles ont tellement de valeur et sont tellement intelligentes, et je m'en sers comme un idiot. Malheureusement, cela n'est pas seulement vrai pour le matériel, mais également en ce qui

concerne les logiciels. J'étais vraiment familiarisé au vieux programme *Word-pour-DOS*. J'en connaissais chaque option, chaque petit truc. Je pouvais faire tout ce dont j'avais besoin. J'étais également assez familier du système *XP* : je savais bien m'en servir sur la base de mes besoins quotidiens. Mais je me sens totalement illettré face à ma nouvelle interface *Vista* : je ne sais plus comment utiliser les raccourcis, comment insérer des graphiques et des tableaux, etc. En résumé : le nouveau logiciel et moi, nous demeurons véritablement aliénés l'un par rapport à l'autre, et la même chose se produit avec ma nouvelle montre, mon nouvel iPod (bon, pour être honnête, je n'utilise pas d'iPod, mais je ne comprends pas mon nouveau baladeur), mon nouveau micro-ondes.

Bien sûr, les individus de l'ère moderne essaient de compenser ces expériences d'aliénation perturbantes en acquérant des objets exclusifs et onéreux, comme par exemple un vase exotique, un piano à queue ou un télescope haut de gamme, qui sont censés rester pour longtemps. Mais le plus souvent, la porosité n'est pas atteinte et à sa place se développe le complexe de culpabilité : ces choses sont si chères et nous avons si peu de temps pour elles, nous leur accordons si peu d'attention. Ainsi, nous vivons, nous évoluons et nous travaillons dans des environnements qui nous demeurent étrangers.

c) L'aliénation par rapport à nos actions

Il n'est donc pas du tout surprenant que nous puissions également commencer à nous sentir aliénés par rapport à nos propres actions. Si le contraire de se sentir aliéné est « se sentir chez soi » (à un certain endroit, avec certaines personnes ou dans le cadre de certaines actions, par exemple), alors nous pourrions dire en réalité que très souvent nous ne nous sentons pas chez nous quand nous faisons ce que nous faisons. L'aliénation, ici, peut provenir de deux causes, la première étant liée à l'aliénation par

rapport aux produits et outils technologiques que nous venons d'aborder : dans la vie moderne, nous devons constamment manipuler des équipements et des outils – et résoudre des tâches – que nous n'avons jamais vraiment appris à gérer, que nous ne nous sommes jamais vraiment appropriés. Ainsi, alors même que j'écris ce texte avec mon nouveau *netbook*, l'ordinateur fait des choses étranges – le curseur se met soudain à bouger et à sauter et ses voies sont pour moi absolument impénétrables, et cela crée un sentiment d'aliénation même pendant l'une des rares activités qui me font habituellement me sentir « en harmonie » avec moi-même, en l'occurrence celle qui consiste à écrire un livre. Plus tôt dans la journée, j'ai pris l'avion de Vienne à Zurich, et je ne me suis jamais vraiment senti rassuré avec les procédures que je devais suivre. La même chose se produit avec ma déclaration d'impôt et avec des tas d'autres formulaires que je dois remplir.

L'aliénation émerge ici habituellement du fait que nous ne trouvons jamais le temps de nous informer réellement au sujet des choses qui sont sur le point de nous concerner. Chaque manuel, chaque contrat que nous signons (particulièrement sur Internet) et chaque comprimé que nous prenons impliquent d'abord l'avertissement « Merci de lire attentivement les informations suivantes avant d'effectuer quoi que ce soit » – et bien sûr nous ne lisons *jamais* (complètement) le manuel, le contrat et les « conditions générales », ou la notice du médicament, avant de les utiliser. Ainsi, la surcharge d'information est l'une des raisons de notre sentiment d'aliénation (que nous l'appelions ainsi ou pas) dans le monde moderne.

Cela n'est pas seulement valable pour les choses technologiques et les décisions mineures, c'est tout aussi vrai pour les grands choix de la vie : considérez un lycéen passant le bac et se demandant à quelle licence s'inscrire. N'importe quel guide qu'il consulte lui donne ce même conseil

candide : « Premièrement, déterminez ce que vous souhaitez faire exactement et ce dont vous avez besoin pour y arriver. Puis étudiez attentivement les brochures et programmes disponibles des universités qui proposent les cours que vous recherchez. » Très bon conseil. Mais, pour commencer, les candidats au bac souffrent souvent du problème suivant : ils *ne savent pas* exactement ce dont ils ont besoin et ce qu'ils veulent faire de leur vie. Deuxièmement, même s'ils se décident pour une matière à étudier, quelles sont les universités qui offrent effectivement ce dont ils ont besoin ? Et troisièmement, ils n'auraient jamais assez de temps pour étudier et comparer les programmes offerts. Ils débutent ainsi inévitablement avec mauvaise conscience : ils se jettent à moitié dans l'inconnu alors qu'ils auraient pu et auraient dû s'informer pleinement auparavant. Et on peut constater la même chose à propos de la plupart des autres décisions fondamentales de la vie : vous êtes-vous jamais informé à fond pour savoir quelle religion disait quoi sur tel sujet – et donc pour savoir quelle religion correspondait réellement au mieux à vos besoins et à vos convictions⁷ ? Êtes-vous sûr de vivre avec le bon partenaire ? Ou bien, à un niveau plus élémentaire : votre compagnie d'assurances, votre banque, votre fournisseur d'énergie et votre plan de retraite (ou, pour vos parents, leur service de soins à domicile) sont-ils les meilleurs que vous puissiez trouver ? Ou encore, si l'on veut être moins ambitieux, êtes-vous au moins certain que les conditions que vous offrent votre compagnie d'assurances, votre banque ou votre plan de retraite sont d'un niveau acceptable ? Si ce n'est pas le cas : comment pouvez-vous vous sentir « chez vous » lorsque vous affrontez ces problèmes ?

7 Je suis parfaitement conscient que ce n'est pas de cette manière que les croyants considèrent leur religion. Ils ne choisissent pas un dieu, ils sont choisis par (un) Dieu. À cet égard, les relations religieuses demeurent en fait « prémodernes ».

Cependant, des lecteurs pourraient considérer que la thèse de l'aliénation, présentée de cette manière, est plutôt tirée par les cheveux, et je suis d'accord pour dire qu'elle n'est pas la principale source d'aliénation dans le monde des actions et pratiques modernes quotidiennes. J'ai défini au début l'aliénation comme le sentiment de « ne pas vraiment vouloir faire ce que l'on fait » bien que l'on agisse librement, selon ses propres décisions et sa propre volonté. Considérez ainsi une journée ordinaire au bureau ou même à la maison : très souvent, nous allumons l'ordinateur avec la (ferme) intention de faire quelque chose que nous trouvons vraiment utile et important et que nous voulons clairement faire. Par exemple, j'ai allumé cet ordinateur aujourd'hui parce que je voulais écrire ce livre sur l'accélération et l'aliénation. (En fait, je ne suis pas si sûr que j'aie *vraiment* envie de faire ça à cet instant précis – peut-être que je préférerais plutôt écouter le nouvel album de U2 que je viens d'acheter, mais le manuscrit aurait dû être rendu il y a deux ans déjà !). Cependant, avant de commencer à écrire, j'ai surfé rapidement sur quelques-uns des sites Web que je consulte habituellement : j'ai jeté un œil sur CNN, un autre sur les résultats du football allemand et encore un autre sur une page Web recensant les dernières nouvelles du rock progressif. Il se trouve que je ne suis pas certain que j'avais « vraiment » envie de surfer ainsi – j'éprouvais une sensation étrange en le faisant, et ce léger sentiment d'insatisfaction augmentait à chaque « saut » que je faisais – car je ne finissais quasiment jamais de lire un article jusqu'au bout. Vous pourriez néanmoins arguer que c'est en fait mon problème personnel, que c'est une faiblesse de la volonté et que cela n'a rien à voir avec des structures sociales aliénantes. Eh bien, je pourrais riposter en disant que cette même expérience aliénante et absorbante est partagée par des millions ou des milliards d'internautes et peut donc difficilement n'être attribuée qu'à ma faiblesse individuelle.

Mais d'accord, j'en accepte la responsabilité pour le moment. Car, à l'étape suivante, les choses ont vraiment empiré : j'ai consulté mon compte de courrier électronique. À partir de là, pendant les quatre-vingt-dix minutes environ qui ont suivi, j'ai clairement fait des choses que je ne voulais pas vraiment faire. Je n'ai pas besoin d'entrer dans le détail, ici, car certains lecteurs savent déjà de quoi je parle : je voulais écrire mon livre mais, au lieu de cela, j'ai envoyé toutes sortes de fichiers et de réponses, et « contracté » un tas de peines et de soucis que je n'avais pas auparavant. À la fin, il ne me restait plus que trente minutes pour le livre.

Cependant, cette forme de « distraction » (et de diffusion) de ce que nous « voulons vraiment faire » n'est pas seulement observable en ce qui concerne les activités à composante technologique. Dans presque tous les domaines du travail, les employés (ainsi que les employeurs) se plaignent de ce que le temps qu'ils consacrent réellement à leur « activité principale » diminue : ceci se vérifie pour le temps passé par un médecin avec ses patients, le temps passé par les enseignants à enseigner ou éduquer, le temps passé par les scientifiques à la recherche, etc. Finalement, la thèse selon laquelle il ne nous est jamais vraiment possible d'« arriver à faire » ce que nous « voulons faire » est simplement fondée sur le fait que, comme je l'ai observé dans la première partie de cet essai, la « liste des choses à faire » s'allonge chaque année dans tous les domaines de la vie. La « rhétorique de l'obligation » indique très clairement l'existence de ce sentiment viscéral d'aliénation : le fait que nous ayons tendance à justifier tout ce que nous faisons avec une phrase en forme d'excuse telle que « Je dois vraiment (lire les dernières nouvelles, mettre à jour mon ordinateur, remplir ma déclaration d'impôt, changer de vêtements, etc., c'est-à-dire :) faire ça maintenant », est une indication incontestable du degré d'hétéronomie que nous attribuons à ces activités. Et cela correspond statistiquement aux plaintes

recueillies par les chercheurs chez des gens de presque tous les groupes sociaux, dans virtuellement tous les pays développés, à propos du fait qu'ils ne « trouvent jamais réellement le temps » de faire les choses qu'ils préféreraient faire⁸. Il est cependant intéressant de constater que c'est un sentiment omniprésent même chez les gens qui trouvent le temps de regarder la télévision (ou de surfer sur le Net) pendant trois heures ou plus par jour ! Bien sûr, encore une fois vous pourriez affirmer que si les choses sont ainsi, c'est que les gens préfèrent vraiment et « réellement » regarder la télévision plutôt que s'adonner à ce qu'ils disent préférer par-dessus tout (par exemple jouer du violon, partir en randonnée, aller voir des amis ou un opéra de Wagner). Néanmoins, ce n'est pas le cas : les données des études sur les sentiments et les niveaux de plaisir apportés par des activités suggèrent clairement que les gens, en fait, apprécient bien davantage ces autres activités quand ils s'y engagent vraiment. Les niveaux de plaisir et de satisfaction apportés par la télévision, en revanche, sont extrêmement faibles⁹. Quelle que soit la manière d'interpréter cette étrange découverte¹⁰, il est tout à fait clair que les gens font rarement ce qu'ils « désirent vraiment faire » ; au lieu de cela, ils se lancent – sans être le moins du monde contraints, bien sûr – dans des activités qu'en fait ils n'aiment pas beaucoup pratiquer. Il s'agit donc presque d'un cas paradigmatique de l'aliénation telle qu'elle est définie plus haut : les gens font volontairement ce qu'ils ne veulent pas « réellement » faire.

8 Pour les preuves statistiques, cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 153-170.

9 Cf. Robert KUBEY & Mihály CSIKSZENTMIHALYI, *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experience*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey, États-Unis), 1990.

10 Pour une tentative de lui donner du sens, cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 170 et sq.

Cette forme étrange et tout à fait nouvelle d'aliénation par rapport à nos propres actions résulte selon moi elle aussi des logiques autopropulsées de la compétition et de l'accélération. Dans un monde structuré par les impératifs de la vitesse, nous ne sommes pas seulement bien avisés de rechercher la réalisation à court terme de nos désirs (comme regarder la télévision) plutôt que leur évolution à long terme (jouer du violon), nous sommes aussi amenés, comme je l'ai dit auparavant, à acheter des « potentialités » et des options plutôt que des biens – et à compenser ainsi le renoncement à la consommation « réelle » par une augmentation du « shopping » : nous ne prenons pas, ou ne trouvons pas, le temps de lire *Les Frères Karamazov* – au lieu de cela, nous achetons aussi *L'Idiot* de Dostoïevski ; nous ne prenons pas le temps d'apprendre vraiment à utiliser notre télescope (cela prend beaucoup trop de temps : pendant quatre des cinq nuits où vous projetez de sortir votre nouvel instrument, les nuages obscurcissent la vue, la cinquième nuit, il fait un froid glacial, la sixième nuit vous ne vous sentez pas très bien, la septième nuit vous le sortez bel et bien – mais vous comprenez rapidement qu'il est extrêmement difficile de trouver ne serait-ce que la Lune dans le petit secteur du ciel que vous voyez à travers le viseur), au lieu de cela nous achetons un nouvel appareil photo que nous pouvons théoriquement fixer sur le viseur du télescope. Ainsi, nos pouvoirs potentiels, les options et les occasions auxquelles nous avons accès augmentent sans cesse, alors que nos capacités concrètes de « réalisation » diminuent progressivement. Nous possédons davantage de livres, de CD, de DVD, de télescopes, de pianos, etc. que jamais auparavant, mais nous ne pouvons pas les digérer. Puisque la « digestion » demande trop de temps et que nous ressentons un besoin impérieux et croissant de rattraper le retard temporel, nous compensons de plus en plus la consommation irréalisée à travers le shopping. C'est bon pour l'économie, mais c'est

mauvais pour la vie bonne – et c'est de façon évidente un point de départ prometteur pour revisiter le concept des « faux besoins ».

En fin de compte, cependant, nous avons tendance à oublier ce que nous voulions « vraiment » faire et qui nous voulions vraiment être – nous sommes tellement dominés par la nécessité d'épuiser la « liste des choses à faire » et par les activités de consommation à gratification immédiate (comme faire du shopping ou regarder la télévision) que nous perdons la sensation qu'il existe quelque chose d'« authentique » ou de cher à nos yeux. Ainsi, comme l'a dit Ödön von Horváth, nous finissons par avoir l'impression qu'en fait nous sommes quelqu'un de très différent – nous n'avons simplement pas le temps d'être ce quelqu'un. Cela signale cependant l'existence de deux autres formes d'aliénation : l'*autoaliénation* d'un côté, et une forme très particulière d'*aliénation par rapport au temps* de l'autre. Commençons par cette dernière.

d) L'aliénation par rapport au temps

Alors que nous pouvons mesurer objectivement le temps à l'aide d'une pendule, l'expérience du temps, sa « durée intérieure », est un phénomène subjectif et insaisissable. Une demi-heure peut être incroyablement courte ou atrocement longue, selon les circonstances et les activités dans lesquelles nous sommes engagés. Cependant, les recherches empiriques ont vraiment fourni quelques résultats tout à fait cohérents (et surprenants) au sujet de notre expérience intérieure du temps. Nous pouvons ainsi vérifier aisément à partir de notre propre expérience et de notre propre mémoire le phénomène appelé « paradoxe subjectif du temps ». Il signifie que le *temps de l'expérience* et le *temps du souvenir* ont des qualités inverses : si vous faites quelque chose qui vous plaît vraiment, et que vous en ressentez beaucoup d'impressions fraîches, intenses et

stimulantes, le temps s'écoule normalement très vite. Mais lorsqu'à la fin de la journée vous vous retournez, vous avez inévitablement le sentiment que la journée a été extrêmement *longue*. Pensez, par exemple, à un voyage de vacances entre, disons, Stockholm et la Côte d'Azur. Vous vous levez tôt le matin pour prendre un ferry puis un avion pour Munich, faites un petit tour en ville, passez quelque temps dans les Alpes et, le soir venu, vous êtes assis dans un joli café au bord de la mer Méditerranée. Lorsque vous vous couchez le soir, vous pouvez penser qu'en fait vous avez commencé votre voyage, à Stockholm, il y a deux ou trois jours. Ainsi, un temps passant rapidement (un temps bref), dans l'expérience vécue, se transforme en un temps étendu (un temps long) dans la mémoire. Mais l'inverse est également vrai. Pensez à une journée que vous passez à vous ennuyer à attendre pendant des heures à la gare et dans un travail de bureau quelconque, et peut-être avec du temps supplémentaire passé à attendre dans un embouteillage. Pendant que vous attendez, bien sûr, le temps semble s'étirer miraculeusement : vous avez l'impression d'attendre assis pendant des heures alors qu'en fait la pendule montre que dix minutes seulement sont passées. Le temps avance lentement. Lorsque vous allez au lit à la fin d'une telle journée, vous avez cependant l'impression que vous venez de vous lever : de façon miraculeuse, on dirait que la journée s'est écoulée « comme si rien ne s'était passé ». Le temps lent et long de l'expérience se transforme en un temps bref dans la mémoire¹¹.

Jusqu'ici tout va bien, ce n'est ni nouveau ni particulièrement révoltant. Mais c'est ici que les choses deviennent passionnantes : dans notre monde de la modernité tardive, il semble que ces formes d'expérience « classiques » du temps,

11 Michael G. FLAHERTY, *A Watched Pot. How We Experience Time*, New York University Press, New York, 1999.

long/bref ou bref/long, sont progressivement remplacées par une nouvelle forme d'expérience du temps qui, de façon intéressante, suit un « motif bref/bref » : pensez à ce qui se passe lorsque vous rentrez chez vous et que vous décidez de zapper « vite fait » en parcourant les programmes télé. Vous pouvez très facilement en arriver à zapper et à regarder des bouts de programmes pendant des heures, ou bien rester sur un *thriller* particulièrement passionnant, et le temps s'écoule de manière imperceptible et très rapidement, comme pendant le voyage. Et, comme pendant le voyage, vous recevez beaucoup de stimulations et votre cœur peut se mettre à battre très fort lorsque le tueur se cache au coin de la rue. Cependant, dès que vous éteignez le téléviseur, le temps ne commence pas à s'étendre (comme il le faisait après le voyage), au lieu de cela il se réduit à presque rien. Lorsque vous vous couchez ce soir-là, la période passée à regarder la télévision s'évapore, comme dans l'expérience du temps long/bref ; si vous avez passé la majeure partie de la journée à regarder la télé, vous avez l'impression que vous venez de vous lever. Ce qui émerge est donc un motif bref/bref : le temps vécu passe vite mais il rétrécit dans la mémoire.

Cela dit, si cela se passait uniquement avec la télévision, cela n'aurait rien de particulier. Nous savons déjà que l'écran de télé nous fait subir des choses étranges. Je soutiens cependant que le motif bref/bref est bien plus répandu que cela dans notre monde vécu de la modernité tardive. Une expérience identique se produit lorsqu'on surfe sur Internet, ou lorsqu'on joue à (certains types de) jeux vidéo. Considérons un instant quelles raisons nous pourrions découvrir à cette inversion expérientielle du temps. La différence entre la télévision et le voyage est à mon sens de deux sortes : premièrement, le voyage implique tous nos sens, c'est une expérience corporelle dans tous ses aspects. En revanche, regarder la télé est une expérience « désensibilisée » : nous bougeons à peine

la tête, tous les éléments arrivent à nos yeux selon une perspective très limitée, et il n'y a aucune perception par notre peau, notre nez, etc. Deuxièmement, l'histoire ou les histoires dans lesquelles nous sommes immergés lorsque nous regardons la télé (ou lorsque nous jouons à un jeu vidéo) sont décontextualisées : elles n'ont rien à voir avec ce que nous sommes et avec qui nous sommes, avec ce que nous ressentons et avec le reste de notre vie. Elles ne « répondent » pas de façon significative à nos expériences ou à nos états intérieurs. Ainsi, durant ces activités, nous assimilons des « épisodes isolés » d'action ou d'expérience. Ces épisodes ne laissent pas de « traces mémorielles » dans nos cerveaux : comme ils ne sont pas globalement pertinents pour nos vies ou nos identités, et comme ils ne s'ajoutent pas à nos expériences passées, nous avons tendance à les oublier tout de suite et nous pouvons nous permettre de le faire. Cette tendance à l'effacement (ou au refus du stockage) des traces mémorielles est, en fait, fort utile dans une société de l'accélération où l'expérience est la plupart du temps anachronique et inutile et où l'on doit toujours se tenir prêt pour ce qui est nouveau et imprévu. Mais il semble que ce soit la présence ou l'absence de traces mémorielles (profondes) qui détermine si le temps est perçu, avec le recul, comme étant bref ou long.

Si ce qui précède est vrai et pertinent, alors nous avons de bonnes raisons de diagnostiquer une tendance générale vers un motif bref/bref de l'expérience temporelle moderne tardive : de plus en plus, nous nous engageons dans des activités et des contextes qui sont isolés assez rigoureusement les uns des autres. Ainsi, nous pouvons aller à la salle de gym, puis dans un parc d'attractions, puis au restaurant et au cinéma, visiter le zoo, assister à une conférence, à une réunion d'affaires, nous arrêter au supermarché, etc. Toutes ces activités ont comme résultat des épisodes isolés d'action et d'expérience qui ne se connectent pas aux autres d'une

façon intégrée ou significative. Finalement, nous nous souvenons à peine d'avoir été là.

En fait, c'est une tendance que Walter Benjamin a identifiée il y a presque un siècle. En allemand, il pouvait distinguer les *Erlebnissen* (c'est-à-dire les épisodes d'expérience) et les *Erfahrungen* (les expériences qui laissent une trace, qui sont connectées, ou sont en relation pertinente, avec notre identité et notre histoire ; les expériences qui atteignent ou transforment ceux que nous sommes). Et il faisait la suggestion que nous pourrions bien approcher d'une ère qui serait riche en *Erlebnissen* mais pauvre en *Erfahrungen*. On peut aisément distinguer les deux catégories en fouillant dans sa mémoire. Comme le dit Benjamin, nous avons besoin de « souvenirs ¹² », de traces mémorielles extérieures, pour nous rappeler les épisodes simples d'expérience, alors que nous ne pourrions jamais oublier les vraies expériences au sens d'*Erfahrungen*. Benjamin suggère donc qu'il n'est pas accidentel que le touriste moderne soit attiré par les souvenirs. Pour ma part, je dois confesser que très souvent je dois consulter mon agenda pour savoir si oui ou non je suis allé dans une certaine ville (pour une conférence, qui plus est). Je ne pourrais pas le dire avec ma « mémoire interne ».

Cependant, ce que Benjamin n'a pas pu prévoir, c'est que même les souvenirs ne fonctionnent que s'il existe des traces mémorielles « gravées » et émotionnelles. Bien sûr, vous voulez garder les souvenirs et les photographies qui vous rappellent votre premier amour, ou votre premier voyage seul à l'étranger ; mais nous devenons de plus en plus lassés de tous les souvenirs et photographies que nous amassons : ils n'ont rien à nous dire, ils nous laissent « froids ». Ils n'ont

12 Directement traduit du mot anglais *souvenirs*, qui désigne expressément les *objets* de souvenirs, le plus souvent liés au tourisme. Dans tout ce passage, ce sont ces objets que désigne le mot « souvenirs » [NdT].

pas le pouvoir de remuer quoi que ce soit en nous, car ils sont les traces extérieures d'épisodes d'expérience qui n'ont plus aucun sens pour nous. Ainsi, comme Benjamin l'avait prédit, nous devenons de plus en plus riches d'épisodes d'expérience, mais de plus en plus pauvres en expériences vécues (*Erfahrungen*). Il en résulte que le temps semble « se consumer par les deux bouts » : il passe vite, et il disparaît de la mémoire. Ceci pourrait même être en fait l'explication centrale de notre sens de la vitesse rapide du temps dans la modernité tardive. Comme avec nos actions et nos marchandises, ce qui se passe ici est un manque d'« appropriation du temps », nous échouons à faire du temps de nos expériences « notre » temps : les épisodes d'expérience, et le temps qui leur est alloué, restent pour nous *étrangers*. Un manque d'appropriation de nos propres actions et de nos propres expériences, cependant, ne peut que mener à des formes plus – plutôt que moins – sévères d'*autoaliénation*.

e) L'aliénation par rapport à soi et aux autres

Ainsi, dans un sens, l'accélération mène simplement et directement d'abord à la désintégration, puis à une érosion de l'attachement : nous échouons à intégrer nos épisodes d'action et d'expérience (et les marchandises que nous acquérons) à la totalité d'une vie, et par conséquent nous sommes de plus en plus détachés, ou désengagés, des temps et des espaces de notre vie, de nos actions et de nos expériences, et des choses avec lesquelles nous vivons et nous travaillons. Il n'est pas surprenant que cela soit valable également pour le monde social. Comme Kenneth Gergen l'a dit de façon convaincante, l'être de la modernité tardive rencontre tant d'autres personnes (dans le trafic, au téléphone, par e-mail, etc.) en si peu de temps qu'il est complètement « saturé » : « Dans la communauté du face-à-face, l'ensemble des autres personnes restait relativement stable. Il y avait des changements, par les naissances et les décès,

mais se déplacer d'une ville – et encore plus d'un État ou d'un pays – à l'autre était difficile. Cela contraste fortement avec le nombre de relations communément maintenues dans le monde d'aujourd'hui. En comptant sa famille, le journal télévisé du matin, l'autoradio, les collègues dans le train et le journal local, l'employé typique peut être confronté, pendant les deux premières heures de la journée, à autant de personnes différentes (en termes de visions ou d'images) que son prédécesseur, dans sa communauté, en un mois¹³. »

« À travers les technologies du siècle, le nombre et la variété des relations dans lesquelles nous sommes engagés, la fréquence potentielle des contacts, l'intensité exprimée de la relation et l'endurance dans le temps augmentent toutes régulièrement. Cette augmentation devenant extrême, nous atteignons un état de saturation sociale¹⁴. »

Il en résulte qu'il devient structurellement improbable que nous « établissions une relation » avec autrui. Si vous êtes à court de temps, vous pouvez toujours être prêt à échanger des informations avec les autres et à coopérer avec eux sur des bases plus ou moins instrumentales, mais la dernière chose dont vous ayez envie est de les écouter raconter leur vie ou leurs problèmes personnels. *Allons boire un verre*, oui, mais essayons de ne pas parler en termes personnels et de ne pas établir de relations intenses, au sens de vrais « axes de résonance¹⁵ ». Ces dernières relations prennent du temps à se construire et engendrent de la douleur lorsqu'elles se dissolvent – deux choses problématiques dans un monde où les rencontres changent rapidement.

13 Kenneth GERGEN, *The Saturated Self*, op. cit., p. 62.

14 *Ibid.*, p. 61, cf. p. 49 et sq.

15 Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, op. cit.

Le fait que l'autoaliénation soit donc un danger imminent dans la société de l'accélération moderne tardive est presque évident à partir de ce que j'ai montré jusqu'à maintenant. Si nous sommes aliénés par rapport à l'espace et au temps ainsi que par rapport à nos propres actions et expériences et par rapport à nos partenaires d'interaction, nous ne pouvons que difficilement échapper à une sensation de profonde aliénation de soi. Car, comme Charles Taylor et bien d'autres dans le débat sur le communautarisme dit libéral (et bien d'autres avant eux) l'ont exposé de façon convaincante, notre perception de nous-mêmes émerge à partir de nos actions, de nos expériences et de nos relations, à partir de la façon dont nous sommes placés (et dont nous nous plaçons nous-mêmes) dans le monde social et spatio-temporel incluant le monde des choses¹⁶. Tous les épisodes d'action et d'expérience que nous avons traversés, toutes les options à notre disposition, les gens que nous connaissons et les choses que nous avons acquises sont les matériaux de base de nombreux récits que nous pourrions faire de nous-mêmes, de nombreuses histoires que nous pourrions élaborer pour déterminer notre identité. Néanmoins, aucune de ces histoires ne semble concluante, car aucune d'elles n'est vraiment appropriée. (Il n'est pas du tout surprenant que nous soyons peu enclins à écouter les histoires de la vie des autres...) Qui nous sommes, et comment nous nous sentons sont des choses qui dépendent des contextes dans lesquels nous évoluons, et nous ne semblons plus capables d'intégrer ces contextes dans notre expérience et dans notre action. Ce qui pourrait très facilement mener à l'« épuisement de l'être » ou même au *burn-out* et à la

dépression, comme Alain Ehrenberg le suggère¹⁷. Si c'est « l'importance de ce que nous aimons » qui constitue notre identité¹⁸, alors la perte d'un tel sens, d'une hiérarchie persistante de la pertinence et de la direction, ne peut que mener à une distorsion de la relation à soi-même. L'aliénation par rapport au monde et l'aliénation par rapport à soi ne sont pas deux choses séparées mais simplement les deux faces de la même pièce. Elle persiste lorsque les « axes de résonance » entre l'être et le monde deviennent silencieux.

16 Hartmut ROSA, *Identität und kulturelle Praxis*, op. cit. ; Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 275 et sq.

17 Alain EHRENBURG, *La Fatigue d'être soi*, op. cit. ; cf. Hartmut ROSA, *Accélération*, op. cit., p. 303 et sq.

18 Harry FRANKFURT, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Conclusion

Cet essai a évidemment présenté une analyse partielle et unilatérale de la vie dans la modernité tardive. Depuis le début, il a souligné les dangers et les pièges de la vitesse, en négligeant les profits et les possibilités qu'elle procure. En outre, le concept central d'aliénation demeure flou et philosophiquement sous-développé. Cela étant, le but de cet exercice n'était pas de proposer une nouvelle version accomplie de la Théorie critique, mais d'en préparer le terrain et d'en poser les fondations sous deux aspects : premièrement, j'espère avoir convaincu les lecteurs de la nécessité d'une analyse et d'une critique complètes des structures temporelles de la société moderne (tardive). Deuxièmement, mon dessein était de démontrer la possibilité d'une réintroduction du concept d'aliénation dans la Théorie critique contemporaine. Cette réintroduction, je crois, peut être effectuée sans retomber dans des conceptions essentialistes de la *nature humaine* ou de l'*essence*. Ce par rapport à quoi nous sommes aliénés par les diktats de la vitesse, je l'ai dit, n'est pas notre être intérieur immuable ou inaltérable, mais notre capacité à nous approprier le monde.

S'il est vrai, par exemple, qu'en tant que citoyens-consommateurs de la modernité tardive, nous essayons de compenser le déficit d'appropriation par une acquisition de plus en plus

effrénée et une confusion entre consommation et acquisition, alors nous avons peut-être la base non paternaliste et non perfectionniste d'une critique contemporaine de l'aliénation et des faux besoins. Non pas que le théoricien social sache mystérieusement ce que sont « nos » vrais besoins, mais c'est le sujet-consommateur lui-même qui montre des formes d'insatisfaction et de compensation pouvant être analysées, entre autres, par une introspection attentive. De plus, une telle critique de l'aliénation causée par le rapport au temps ne présuppose pas l'idéal trompeur d'une subjectivité libre de toutes tensions, de tous conflits et de toutes séparations intrinsèques. Comme l'ont soutenu de façon convaincante les critiques de l'idée d'« authenticité vraie », d'Helmuth Plessner à Adorno et aux poststructuralistes contemporains, on ne peut guère douter du fait que toute tentative d'élimination politique et culturelle de l'aliénation mène à des formes totalitaires de philosophie, de culture et de politique, et à des formes autoritaires de personnalité.

Oui, la subjectivité humaine est inévitablement décentrée, fractionnée, pleine de tensions et définie par d'insolubles conflits entre désirs et évaluations. Cependant, dans la modernité tardive, les diktats de la vitesse, de la compétition et des délais imposés créent deux dilemmes qui justifient le verdict d'une nouvelle forme d'aliénation méritant l'attention de la critique sociale : premièrement, il résulte de ces diktats des modèles de comportement et d'expérience qui ne sont pas créés par l'un ou l'autre ensemble de valeurs ou de désirs, mais restent vraiment « étrangers » aux sujets. Deuxièmement, par contraste avec d'autres types de régimes socio-culturels tels que l'Église catholique, l'environnement de la modernité tardive ne fournit pas d'idées ou d'institutions de « réconciliation » potentielle : tous les échecs et les défauts relèvent directement des individus. C'est uniquement de notre propre faute si nous sommes malheureux ou si nous échouons à rester dans la course. L'une des conséquences en

est que les sujets, dans les environnements ultrarapides de la modernité tardive, n'arrivent pas à réconcilier et à aligner les différents horizons temporels de leur vie : les modèles, les structures, les horizons et les attentes qui caractérisent nos actions quotidiennes, alors même que nous serions sans doute capables de les maîtriser, se séparent de plus en plus des attentes et des horizons que nous développons pour notre vie prise comme un tout, de la perspective temporelle de notre projet de vie. En outre, on l'a vu, il nous manque une définition sensée du lien entre nos structures temporelles individuelles et notre place dans le temps historique (sans même parler du temps cosmologique).

Ainsi, une critique des structures temporelles de la société, de ses moteurs accélérateurs et de ses conséquences aliénantes est selon moi la voie la plus prometteuse pour les futurs possibles de la Théorie critique. Elle pourrait même apparaître comme la seule option rationnellement valable dans un monde devenu trop rapide et trop instable pour permettre une analyse approfondie de ses caractéristiques. Le fait que le monde semble être trop insaisissable non seulement pour être modelé politiquement de façon organisée mais aussi pour permettre sa reconstruction rationnelle et son appropriation épistémologique, n'est selon moi pas la cause, mais le résultat d'une aliénation dont le cœur est une distorsion (temporelle) poussée de la relation moi-monde.

Pour les sujets de la modernité tardive, le monde (qui inclut le moi) est devenu silencieux, froid, indifférent ou même repoussant. Cela indique cependant l'existence d'une forme d'aliénation très poussée si la « réactivité » dans la relation moi-monde est l'« opposé » adéquat de l'aliénation. Ce dont nous avons besoin, bien sûr, est un examen poussé de ce à quoi pourrait ressembler une forme de vie *non aliénée*, dont, jusqu'ici, je ne dispose pas même d'une esquisse. Cependant, le fait que le monde soit rendu « silencieux », cette « surdité » dans la relation entre le moi et le monde, est

le sujet d'inquiétude le plus persistant et le plus menaçant de tous les diagnostics de « pathologie » que nous trouvons dans les analyses sociales critiques de la modernité : l'idée que nous soyons réduits à *lancer un appel* dans le monde et à attendre une réponse que nous pourrions bien ne jamais obtenir est non seulement à la racine des analyses existentialistes de l'absurde, comme chez Camus, mais elle est également au cœur du concept d'aliénation du jeune Marx, de l'inquiétude de Weber au sujet du désenchantement, de l'analyse de l'anomie par Durkheim, de l'analyse de la réification chez Lukács (et chez Marcuse ou Honneth) et de la crainte d'Adorno et Horkheimer d'une domination complète de la raison instrumentale.

La *mimésis*, l'antidote d'Adorno, est selon moi définie correctement par la contre-idée d'une approche mutuelle « réactive » entre le moi et le monde. Jusqu'ici, dans l'histoire humaine occidentale, il semble exister deux grandes formes culturelles, ou systèmes, pour rendre le monde « réactif » : la *religion*, qui permet l'existence d'un ou de plusieurs dieux réactifs autour de nous, et l'*art* – la poésie et, avant tout, la musique –, qui, comme le disent les romantiques, réveille le monde pour qu'il réagisse par une chanson¹. Ainsi, il se pourrait bien que le « retour de la religion » propre à la modernité tardive, ainsi qu'une caractéristique des plus étrange, la « musicalisation » généralisée de la vie quotidienne – aucun supermarché, aucun ascenseur, aucun aéroport sans musique ; et un nombre croissant de personnes, dans les lieux publics, qui tentent selon toute

1 « *Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort, und die Welt hebt an zu singen, triffst Du nur das Zauberwort* » (« Un chant sommeille en toute chose, qui ne cesse de rêver, et le monde se met à chanter, il suffit que tu trouves le mot magique ») : ce court poème de Joseph Freiherr von Eichendorff est probablement le poème le plus paradigmatique (et le plus souvent cité) du romantisme allemand.

apparence de stimuler des expériences d'« autorésonance » par le truchement d'écouteurs, alors qu'elle affichent dans le même temps, précisément par cette action, une non-résonance pure et simple avec leur environnement – soient en fait les symptômes d'un désastre de la résonance dans le monde de la modernité tardive.

De ceci, semble-t-il, découle l'idée qu'une « vie bonne », finalement, pourrait être une vie qui serait riche d'expériences multidimensionnelles de « résonance » ; une vie qui entrerait en vibration avec des « axes de résonance » perceptibles, pour reprendre l'expression de Taylor. De tels axes peuvent se développer à partir de la relation entre le sujet et le monde social, le monde des objets, la nature, le travail, etc. La *résonance*, dans ce sens d'« opposé de l'aliénation », est bien sûr un concept existentialiste ou émotionnel, plutôt que cognitif : le fait que le monde entre ou n'entre pas en résonance avec nous ne semble pas dépendre beaucoup du *contenu* cognitif de notre conceptualisation de la relation moi-monde. Bien au contraire, le fait que nous trouvions plausibles ou attirantes des histoires à propos d'un dieu bienveillant ou d'une nature enchantée « plus profonde » dépend bien plus probablement de notre « être au monde » précognitif : si ce monde paraît inhospitalier, froid et indifférent, ces histoires gagnent peu en crédibilité. Néanmoins, il est tout à fait évident que les structures cognitives de notre conception de la relation moi-monde ont elles aussi une influence sur notre façon de vivre le monde. Si vous croyez par exemple que Satan se cache à tous les coins de rue, vous pouvez commencer à considérer le monde comme un endroit hostile. Et si vous croyez aux théories du choix rationnel qui affirment que le seul but des êtres humains est de satisfaire de façon instrumentale leurs penchants et leurs fonctions utilitaires, alors vous ne devriez pas être surpris que le monde paraisse complètement « silencieux ».

Ceci, bien sûr, à ce stade, n'est que pure spéculation, mais une spéculation que je trouve assez intéressante pour stimuler des recherches supplémentaires dans le cadre d'une théorie critique de l'accélération et de l'aliénation.

Bibliographie

APPADURAI Arjun, « Disjuncture and difference in the global cultural economy », in Mike FEATHERSTONE, *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications Ltd, Londres, 1990.

ARNASON Johann P., « Autonomy and axiability », in ARNASON Johann P. & MURPHY Peter (dir.), *Agon, Logos, Polis : The Greek Achievement and its Aftermath*, Franz Steiner, Stuttgart, 2001, p. 155-206.

AUGÉ Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris, 1992.

BAIER Lothar, *Pas le temps ! Traité sur l'accélération*, Actes Sud, Arles, 2002 (trad. Peter Krauss et Marie-Hélène Desort).

BAUDRILLARD Jean, *L'Illusion de la fin ou la grève des événements*, Galilée, Paris, 1992.

BAUMAN Zygmunt, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000.

BECK Ulrich, GIDDENS Anthony & LASH Scott, *Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1994.

BENTHAUS-APEL Friederike, *Zwischen Zeitbindung und Zeitautonomie. Eine empirische Analyse der Zeitverwendung und Zeitstruktur der Werktags- und Wochenendfreizeit*, Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden, 1995.

BLUMENBERG Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

BONUS Holger, « Die Langsamkeit der Spielregeln », in BACKHAUS Klaus & BONUS Holger (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* (3^e éd. augmentée), Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998, p. 41-56.

CONRAD Peter, *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Alfred A. Knopf, New York, 1999.

DÖRRE Klaus, « Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus », in DÖRRE Klaus, LESSENICH Stefan & ROSA Hartmut, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Suhrkamp, Francfort, 2009, p. 15-57.

EBERLING Matthias, *Beschleunigung und Politik*, Peter Lang, Francfort, 1996.

EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 1999.

ERIKSEN Thomas Hylland, *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, Pluto Press, Londres & Sterling (Virginie, États-Unis), 2001.

FLAHERTY Michael G., *A Watched Pot. How We Experience Time*, New York University Press, New York, 1999.

FRANKFURT Harry, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

FUKUYAMA Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1992 (trad. Denis-Armand Canal).

GARHAMMER Manfred, *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, Éditions Sigma, Berlin, 1999.

GEIßLER Karlheinz, *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Herder, Fribourg, 1999.

GERGEN Kenneth, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York, 2000.

GERTENBACH Lars & ROSA Hartmut, « Kritische Theorie », in GERTENBACH Lars, KAHLERT Heike, KAUFMANN Stefan, ROSA Hartmut & WEINBACH Christine, *Soziologische Theorien*, Paderborn, Fink, 2009, p. 175-254.

GIDDENS Anthony, *Les Conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994 (trad. Olivier Meyer).

GLEICK James, *Toujours plus vite. De l'accélération de tout ou presque*, Hachette Littératures, Paris, 2001 (trad. Jean-Pierre Ricard).

GLOTZ Peter, « Kritik der Entschleunigung », in BACKHAUS Klaus & BONUS Holger (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* (3^e éd. augmentée), Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998, p. 75-89.

GRONEMEYER Marianne, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit* (2^e éd.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.

GURVITCH Georges, « Social structure and the multiplicity of time », in TIRYAKIAN Edward A. (dir.), *Social Theory Values and Sociocultural Change*, The Free Press, Glencoe, 1963, p. 171-185.

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 (« Rationalité de l'agir et rationalisation de la société »), Fayard, Paris, 1987 (trad. Jean-Marc Ferry).

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 2 (« Critique de la raison fonctionnaliste »), Fayard, Paris, 1987 (trad. Jean-Louis Schlegel).

HABERMAS Jürgen, « Drei normative Modelle der Demokratie. Zum Begriff der deliberativer Politik », in Herfried MÜNKLER (dir.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, Piper, Munich, 1992, p. 11-24.

HABERMAS Tilmann, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Suhrkamp, Francfort, 1999.

HALL Edward T., *Le Langage silencieux*, Seuil, Paris, 1971 (trad. Jean Mesrie et Barbara Niceall).

HARVEY David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford & Cambridge (Massachusetts), 1990.

HARVEY David, *The Limits to Capital*, Verso, Londres & New York, 1999.

HONNETH Axel, *Pathologien des Sozialen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Francfort, 1994.

HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris, 2000 (trad. Pierre Rusch).

HONNETH Axel, « Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung », in Axel HONNETH (dir.),

Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Campus, Francfort, 2003, p. 141-158.

HONNETH Axel, « Capitalisme et réalisation de soi », in Axel HONNETH, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris, 2008, p. 305-323 (trad. Alexandre Dupeyrix, Pierre Rusch, Olivier Voirol).

HONNETH Axel, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Francfort, 2007.

JAEGGI Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Francfort, 2005.

JAHODA Marie, « Time : A social psychological perspective », in Michael YOUNG & Tom SCHULLER (dir.), *The Rhythms of Society*, Routledge, Londres & New York, 1988, p. 154-172.

JAMESON Fredric, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York, 1994.

KOHLI Martin, « Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktionen : Elementen zu einem interkulturellen Vergleich », in ELWERT Georg M., KOHLI Martin & MÜLLER Harald K. (dir.), *Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Breitenbach, Sarrebruck, 1990, p. 11-32.

KOSSELCK Reinhart, « Is there an acceleration of History ? », in ROSA Hartmut & SCHEUERMAN William, *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania State University, Pennsylvanie, 2009, p. 113-134.

KRAUS Wolfgang, « Falsche Freunde », in Jürgen & RENN Joachim (dir.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus, Francfort & New York, 2002, p. 159-186.

KUBEY Robert & CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály, *Television and the Quality of Life. How Viewing Shapes Everyday Experience*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey, États-Unis), 1990.

LASLETT Peter, « Social structural time : An attempt at classifying types of social change by their characteristic paces », in Michael YOUNG & Tom SCHULLER (dir.), *The Rhythms of Society*, Routledge, Londres & New York, 1988, p. 17-36.

LEVINE Robert, *A Geography of Time : The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*, Basic Books, New York, 1997.

LINDER Staffan B., *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, New York, 1970.

LÜBBE Hermann, « Gegenwartsschrumpfung », in BACKHAUS Klaus & BONUS Holger (dir.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte* (3^e éd. augmentée), Schäffer-Pöschel, Stuttgart, 1998, p. 129-164.

LÜBBE Hermann, « The contraction of the present », in ROSA HARTMUT & SCHEUERMAN William, *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania State University, Pennsylvanie, 2009, p. 159-178.

MÜLLER Hans-Peter & SCHMID Michael (dir.), *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*, Suhrkamp, Francfort, 1995.

MYERSON George, *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*, Icon Books, Cambridge, 2001.

NULLMEIER Frank, *Politische Theorie des Wohlfahrtsstaats*, Campus, Francfort & New York, 2000.

OSTEN Manfred, « Alles veloziferisch » oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit, Insel, Francfort, 2003.

REHEIS Fritz, *Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.

ROBINSON John P. & GODBEY Geoffrey, « The great American slowdown », *American Demographics*, juin 1996, p. 42-48.

ROBINSON John & GODBEY Geoffrey, *Time for Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time* (2^e éd.), Pennsylvania State University Press, University Park, 1999.

ROSA Hartmut, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Francfort, 1998.

ROSA Hartmut, « Temporalstrukturen in der Spätmoderne : Vom Wunsch nach Beschleunigung und der Sehnsucht nach Langsamkeit. Ein Literaturüberblick in gesellschaftstheoretischer Absicht », *Handlung, Kultur, Interpretation*, n° 2 (vol. 10), 2001, p. 335-381.

ROSA Hartmut, « Zwischen Selbstthematizierungsdruck und Artikulationsnot ? Situative Identität als Fluchtpunkt von Individualisierung und Beschleunigung », in STRAUB Jürgen & RENN Joachim (dir.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Campus, Francfort & New York, 2002, p. 267-302.

ROSA Hartmut, « Social acceleration. Ethical and political consequences of a desynchronized high-speed society », *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, n° 10, 2003, p. 3-52.

ROSA Hartmut, « The speed of global flows and the pace of democratic politics », *New Political Science*, vol. 27, 2005, p. 445-459.

ROSA Hartmut, « Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft », *Leviathan – Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, n° 34, 2006, p. 82-104.

ROSA Hartmut, « The universal underneath the multiple : Social acceleration as a key to understanding modernity », in SCHMIDT Volker H. (dir.), *Modernity at the Beginning of the 21st century*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle, 2007, p. 37-61.

ROSA Hartmut, « Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik », in JAEGGI Rahel & WESCHE Tilo (dir.), *Was ist Kritik ?*, Suhrkamp, Francfort, 2009, p. 23-54.

ROSA Hartmut, « Beschleunigung und Depression. Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne », in HILDENBRAND Bruno & BORST Ulrike (dir.), *Zeit und Therapie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2009.

ROSA Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2010 (trad. Didier Renault).

ROSA Hartmut & SCHEUERMAN William, *High-Speed Society. Social Acceleration, Power and Modernity*, Pennsylvania State University, Pennsylvanie, 2009.

ROSA Hartmut, STRECKER David & KOTTMAN Andrea, *Soziologische Theorien*, UVK Verlagsgesellschaft, Constance, 2007.

SCHACHT Richard, *Alienation*, Anchor Books, Garden City, 1971.

SCHEUERMAN William E., *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Johns Hopkins University Press, Baltimore & Londres, 2004.

SCHIVELBUSCH Wolfgang, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Fischer, Francfort, 2000.

SCHMIED Gerhard, *Soziale Zeit. Umfang, « Geschwindigkeit », Evolution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985.

SCHULZE Gerhard, « Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft », in BELLEBAUM Alfred & BARHEIER Klaus (dir.), *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1994, p. 13-39.

SEIWERT Lothar, *Wenn Du es eilig hast, gehe langsam. Das neue Zeitmanagement in einer beschleunigten Welt*, Campus, Francfort & New York, 2000.

SENNETT Richard, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, Paris, 2000 (trad. Pierre-Emmanuel Dauzat).

SIMMEL Georg, *Les Grandes Villes et la vie de l'esprit*, L'Herne, Paris, 2007 (trad. Françoise Ferlan).

SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 1987 (trad. Sabine Cornille & Philippe Ivernel).

SZTOMPKA Piotr, *The Sociology of Social Change*, Blackwell, Oxford, 1994.

TAYLOR Charles, « Legitimation Crisis ? », in TAYLOR Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 248-288.

TAYLOR Charles, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998 (trad. Charlotte Melançon).

TAYLOR Charles, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts, États-Unis) & Londres, 2007.

TURKLE Sherry, *Life on the Screen : Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York, 1995.

VIRILIO Paul, *Vitesse et politique*, Galilée, Paris, 1977.

VIRILIO Paul, *L'Inertie polaire*, Christian Bourgois, Paris, 1990.

VIRILIO Paul, *La Vitesse de libération*, Galilée, Paris, 1995.

WAGNER Peter, *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*, Métailié, Paris, 1996 (trad. Jean-Baptiste Grasset).

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 2003 (trad. Jean-Pierre Grossein).

Table

	Remerciements	5
	Introduction	7
	Première partie	
	Une théorie de l'accélération sociale	
Chapitre 1	Qu'est-ce que l'accélération sociale ?	13
	1. <i>L'accélération technique</i>	18
	2. <i>L'accélération du changement social</i>	20
	3. <i>L'accélération du rythme de vie</i>	25
Chapitre 2	Les forces motrices de l'accélération sociale	33
	a) <i>Le moteur social : la compétition</i>	34
	b) <i>Le moteur culturel : la promesse de l'éternité</i>	38
	c) <i>Le cycle de l'accélération</i>	40
Chapitre 3	Qu'est-ce que la décélération sociale ?	44
	a) <i>Les limites de vitesse naturelles</i>	45
	b) <i>Les oasis de décélération</i>	45

	c) <i>La décélération comme conséquence dysfonctionnelle de l'accélération sociale</i>	46
	d) <i>La décélération intentionnelle</i>	47
	e) <i>Le revers de l'accélération sociale : l'inertie structurelle et culturelle</i>	51
Chapitre 4	Pourquoi il y a accélération plutôt que décélération	53
Chapitre 5	Pourquoi est-ce important ? L'accélération et la transformation de notre « être au monde »	57
	Deuxième partie L'accélération sociale et les versions contemporaines de la Théorie critique	
Chapitre 6	Conditions préalables à une théorie critique	67
Chapitre 7	L'accélération et la critique des conditions de communication	73
Chapitre 8	L'accélération et la critique des conditions de reconnaissance sociale	78
Chapitre 9	L'accélération comme nouvelle forme de totalitarisme	84
	Troisième partie Contours d'une théorie critique de l'accélération sociale	
Chapitre 10	Trois variantes d'une critique des conditions temporelles	89
Chapitre 11	La critique fonctionnaliste : les pathologies de la désynchronisation	93

Chapitre 12	La critique normative : l'idéologie revisitée. Démasquer les normes sociales cachées de la temporalité	100
Chapitre 13	La critique éthique 1 : la promesse brisée de la modernité	106
Chapitre 14	La critique éthique 2 : l'aliénation revisitée – Pourquoi l'accélération sociale mène à l'Entfremdung	114
	a) <i>L'aliénation par rapport à l'espace</i>	115
	b) <i>L'aliénation par rapport aux choses</i>	117
	c) <i>L'aliénation par rapport à nos actions</i>	120
	d) <i>L'aliénation par rapport au temps</i>	127
	e) <i>L'aliénation par rapport à soi et aux autres</i>	132
	Conclusion	137
	Bibliographie	143

Hartmut Rosa Accélération

*Une critique sociale
du temps*

Traduit de l'allemand
par Didier Renault

2010 • 480 pages
ISBN 978-2-7071-5482-8

L'expérience majeure de la modernité est celle de l'accélération. Nous le savons et l'éprouvons chaque jour : dans la société moderne, « tout devient toujours plus rapide ». Or le temps a longtemps été négligé dans les analyses de la modernité au profit des processus de rationalisation ou d'individualisation. C'est pourtant le temps et son accélération qui, aux yeux de Hartmut Rosa, permettent de comprendre la dynamique de la modernité.

Pour ce faire, il livre dans cet ouvrage une théorie de l'accélération sociale susceptible de penser ensemble l'accélération technique (celle des transports, de la communication, etc.), l'accélération du changement social (des styles de vie, des structures familiales, des affiliations politiques et religieuses) et l'accélération du rythme de vie, qui se manifeste par une expérience de stress et de manque de temps.

La modernité tardive, à partir des années 1970, connaît une formidable poussée d'accélération dans ces trois dimensions. Au point qu'elle en vient à menacer le projet même de la modernité : dissolution des attentes et des identités, sentiment d'impuissance, « détemporalisation » de l'histoire et de la vie, etc. L'auteur montre

que la désynchronisation des évolutions socioéconomiques et la dissolution de l'action politique font peser une grave menace sur la possibilité même du progrès social.

Marx et Engels affirmaient ainsi que le capitalisme contient intrinsèquement une tendance à « volatiler tout ce qui est solide et bien établi ». Dans ce livre magistral, Hartmut Rosa prend toute la mesure de cette analyse pour construire une véritable « critique sociale du temps » susceptible de penser ensemble les transformations du temps, les changements sociaux et le devenir de l'individu et de son rapport au monde.

CPI
BUSSIÈRE



Composition Facompo, Lisieux.
Impression réalisée par CPI Bussière
à Saint-Amand-Montrond (Cher).

Dépôt légal du 1^{er} tirage : janvier 2012.

Suite du 1^{er} tirage (2) : juin 2012.

N° d'impression : 122229/4.

Imprimé en France