

Université du Québec à Montréal

LA THÉORIE SITUATIONNISTE DU SPECTACLE.
L'ESTHÉTIQUE, LE POLITIQUE, LE PHILOSOPHIQUE DANS L'I.S.

Mémoire présenté comme exigence partielle
de la Maîtrise en Philosophie

par

DANIEL SENÉCAL

juillet 2002

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Ce mémoire est dédié aux amants du 6 juin 1993.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier, tout d'abord, Jocelyn Senécal qui fut pour moi une source intarissable d'admiration et celui par qui je fis la connaissance des situationnistes. Merci également à Jacques Aumètre, mon directeur, qui, de sa gentillesse et son intelligence, sut si bien conseiller et diriger mes études philosophiques en s'appliquant à ce que se précise, s'affine et de s'épanouisse ma propre pensée. Merci à Guillaume Aubé, mon fils, qui fut et demeure la plus intense des expériences, la plus enrichissante des situations construites, la plus géniale des créations. Merci enfin au Département de Philosophie, aux femmes et aux hommes qui y travaillent; sans leur patience et sans la confiance qu'ils et elles ont eues à mon égard, ce mémoire fut impossible.

Arbeit macht frei.

Inscription à l'entrée du camp de concentration d'Auschwitz.
signifiant «Le travail, c'est la liberté».

RÉSUMÉ

La première moitié du XX^{ème} siècle est celle du mouvement des Conseils Ouvriers, de 1905 à 1936, et du mouvement des avant-gardes esthétiques, de 1909 à 1935. Ces mouvements, simultanément mais séparément, firent l'expérience de la période historique communément admise comme la plus révolutionnaire du prolétariat et de son projet de transformation radicale et immédiate de la société. C'était l'époque de la radicalité, où le réel lui-même semblait céder peu à peu sous les coups du possible —du possible renversement complet de l'ordre du monde. Mais ces mouvements connurent l'échec, et la guerre revint. Et après la guerre, profitant d'une industrie de guerre, c'est-à-dire d'une infrastructure manufacturière de construction en série et de standardisation des biens, la société de consommation allait prendre alors son essor. Ce mémoire traite de ce sujet fondamental.

Car c'est en présence de cette société nouvelle que l'Internationale situationniste émerge et propose alors une synthèse des critiques économiques-sociales et artistiques-culturelles, c'est-à-dire *une double synthèse, à la croisée des critiques économiques-sociales (depuis le marxisme libertaire) et des critiques artistiques-culturelles (depuis le dadaïsme et le surréalisme) et dont le projet unifié est celui de changer la vie en transformant la société.* Double synthèse, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une combinaison des critiques de deux horizons distincts, l'art et le politique, mais qu'il s'agit aussi d'une recomposition, d'un effort de synthèse, de reprise et de relance d'une philosophie sociale-historique qui, après l'École de Francfort, soit une théorie critique de l'*aliénation spectaculaire-marchande*. Ceci constitue la problématique de ce mémoire.

La *théorie critique situationniste* est pour nous une contribution originale à la pensée critique en Occident, dont il nous faut reconnaître l'importance et les limites. La *théorie du spectacle*, d'inspiration phénoménologique, mérite une place particulière au sein du développement de la théorie critique occidentale, et ce, pour deux raisons: d'abord, parce qu'elle se distingue du fait qu'elle origine du milieu des avant-gardes, et parce qu'ensuite, elle présente l'originalité d'une double synthèse des critiques sociales et culturelles.

L'Internationale situationniste a-t-elle réussi cette synthèse et en quoi cela devrait-il intéresser la philosophie? Notre réponse est: en ce que l'objet général de la *théorie critique situationniste* est celui du *spectacle*, et que ce concept, au sens où les situationnistes l'entendent, à savoir comme «moment où la marchandise est parvenue à l'occupation totale de la vie sociale», comme le «moment historique qui nous contient», soulève la *question philosophique* du statut à accorder à notre époque, avec la question du *statut philosophique* à lui accorder. Et c'est, finalement, à ce statut philosophique que ce mémoire s'intéresse.

MOTS CLÉS: Situationnisme, Internationale situationniste, spectacle, construction de situations, urbanisme unitaire, révolution sociale, conseil ouvrier, conseilisme, Debord, Vaneigem.

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace.....	ii
Remerciements.....	iii
Épigraphe.....	iv
Résumé.....	v

Introduction:

l'esthétique, le politique, le philosophique dans l'I.S.....	1
--	---

Chapitre I^{er}:

la révolution de l'art moderne

(reprise situationniste de la théorie de la praxis artistique: 1957-1961)

I.I Introduction à la problématique de l'art chez les avant-gardes culturelles.....	14
I.II Le détournement comme négation et comme prélude	22
I.III La dérive psychogéographique.....	28
I.IV La construction de situations.....	34
I.V L'urbanisme unitaire.....	41

Chapitre II^{ème}:

l'art moderne de la révolution

(reprise situationniste de la théorie de la praxis révolutionnaire: 1962-1968)

II.I Introduction à la problématique de la vie quotidienne.....	49
II.II Le nouveau prolétariat.....	57
II.III La subjectivité radicale.....	67
II.IV Les conseils ouvriers et l'autogestion généralisée.....	74
II.V La poétique de la révolution.....	79

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre III^{ème}:

la théorie situationniste du spectacle

(reprise situationniste de la théorie de l'aliénation)

III.I Introduction à la problématique du concept situationniste de <i>spectacle</i>	85
III.II L'aliénation (Marx).....	94
III.III La réification (Lukács).....	106
III.IV La <i>spectacularisation</i> (I.S.).....	116
III.V La <i>consommunication</i>	124

Conclusion:

l'eïdesthétique situationniste.....	128
-------------------------------------	-----

Bibliographie:

sources primaires.....	133
sources secondaires.....	137
sources tertiaires.....	139
sources périphériques.....	143

INTRODUCTION:

L'esthétique, le politique, le philosophique dans l'Internationale situationniste

En présentant de manière positive la radicalité passée d'une époque, on veut surtout (faire) retenir d'elle qu'elle est passée, et pour cela même positive. La première moitié du XX^{ème} siècle connaît présentement ce sort. Peut-être cela a-t-il quelque chose à voir avec l'esprit d'une fin de siècle soucieuse de balayer ses débris avant d'entamer le suivant, débris parmi lesquels il faut compter le mouvement des Conseils Ouvriers, de 1905 à 1936, et le mouvement des avant-gardes esthétiques, de 1909 à 1935, mouvements qui, simultanément mais séparément, firent l'expérience de la période historique communément admise comme la plus révolutionnaire du prolétariat et de son projet de transformation radicale et immédiate de la société.

C'était avant la guerre de 1939-45. C'était également avant la guerre froide entre l'Est et l'Ouest. C'était, enfin, avant la chute du Mur de Berlin et l'effondrement international du "communisme". C'était l'époque, qui avait commencé avec le carnage du «Dimanche rouge», avec les grèves sauvages insurrectionnelles et la formation des premiers conseils ouvriers préfigurant la révolution "soviétique" d'octobre 1917. C'était aussi l'époque qui avait commencé en 1909 avec la publication du premier manifeste futuriste et durant laquelle s'étaient multipliés les mouvements d'avant-garde avec leurs congrès internationaux, leurs scandales, leurs polémiques, leurs ruptures, soutenus par de nombreuses publications et ce désir de changer l'art, la société, le monde et la vie quotidienne. C'était l'époque de la radicalité, où le réel lui-même semblait céder peu à peu sous les coups du possible —du possible renversement complet de l'ordre du monde. Mais ce fut l'échec, et la guerre revint. Et après la guerre, profitant d'une industrie de guerre, c'est-à-dire d'une infrastructure manufacturière de construction en série et de standardisation des biens, la société de consommation allait prendre alors son essor.

C'est en présence de cette société nouvelle que l'Internationale situationniste proposa une synthèse des critiques économiques-sociales et artistiques-culturelles. En effet, nous soutiendrons, ici, que *la théorie critique situationniste, ou théorie du spectacle (marchand)*¹, *représente une double synthèse, à la croisée des critiques économiques-sociales (depuis le marxisme libertaire) et des critiques artistiques-culturelles (depuis le dadaïsme et le surréalisme) et dont le projet unifié est celui de changer la vie en*

¹ J'utiliserai les expressions courtes *théorie critique situationniste* ou *théorie du spectacle* comme équivalentes à l'expression plus étendue, et complète, de *théorie critique situationniste de la société du spectacle marchand*.

transformant la société. Double synthèse, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une combinaison des critiques de deux horizons distincts, l'art et le politique, mais qu'il s'agit aussi d'une recomposition, d'un effort de synthèse, de reprise et de relance d'une philosophie sociale-historique qui, après l'École de Francfort, soit une théorie critique de l'*aliénation spectaculaire-marchande*. La *théorie critique situationniste* est donc une contribution originale à la pensée critique en Occident, dont il nous faut reconnaître l'importance et les limites. Cette *théorie du spectacle*, d'inspiration phénoménologique (tendant à et tentant de rapporter les faits dits objectifs aux significations vécues des sujets), mérite une place particulière au sein du développement de la théorie critique occidentale, et ce, pour deux raisons essentiellement: d'abord, parce qu'elle se distingue du fait qu'elle origine du milieu des avant-gardes, et parce qu'ensuite, elle présente l'originalité d'une double synthèse des critiques sociales et culturelles.

Néanmoins, la *théorie critique situationniste* n'est pas sans faire problème. Tout comme celle d'autres épigones de Rousseau, de Marx à Marcuse, la *théorie critique situationniste* n'évite cependant pas l'écueil romantique d'une *eidesthétisation*² de la vie sociale-historique ayant un être-libre-ensemble à l'horizon à recouvrer, horizon dans lequel l'homme total se réalisera, dans l'infini du temps présent vivant, là où tout le monde jouera sans cesse avec le temps historique du communisme libertaire, là où chacun pourra concrètement réaliser ses désirs, *jouer* la vie, et idéalement toute sa vie, abolissant une fois pour toutes la médiocre passivité de la vie quotidienne, là où, enfin, l'art ne sera plus une activité séparée de la communauté historique créatrice³, mais l'œuvre de tous.

Mais le fait que l'Internationale situationniste ait réussi (ou non) une synthèse des critiques culturelles et sociales de l'aliénation, cela a-t-il quelque chose à voir avec la philosophie? En quoi cela devrait-il l'intéresser? Notre réponse est: en ce que l'objet général de la *théorie critique situationniste* est celui du *spectacle*, et que ce concept, au sens où les situationnistes l'entendent, à savoir comme «moment où la marchandise est parvenue à l'occupation totale de la vie sociale»⁴, comme le «moment historique qui nous

² Il s'agit du concept central que Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, dans *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, utilisent pour une compréhension philosophique du romantisme, comme esthétisme métaphysique

³ Je renvoie les lecteurs au très bel ouvrage de Vincent Kaufmann. *Poétique des groupes littéraires. (Avant-gardes 1920-1970)*, Paris. PUF, 1997; spécialement à la page 53 et *passim*.

⁴ Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Éditions Buchet-Chastel, 1967, §42. J'utiliserai le signe «§» pour renvoyer les lecteurs au numéro de la thèse dont la citation est tirée; cette méthode de renvoi permet de mieux s'y retrouver parmi les diverses éditions de *La Société du spectacle* disponibles sur le marché.

contient»⁵, soulève la *question philosophique* du statut à accorder à notre époque, avec la question du *statut philosophique* à lui accorder.

L'I.S.⁶ a pensé notre époque comme celle du *spectaculaire-marchand*. En première approximation, le *spectaculaire-marchand* c'est ce rapport sous lequel «tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation»⁷. Ce qui, à notre époque, n'est plus directement vécu, c'est l'expérience du monde, de l'espace et du temps, par les sujets collectifs et individuels; c'est, plus généralement, l'emploi souverain de la vie qui s'est éloigné dans une représentation —ici, dans les images et les signes de la consommation de masse. Pour les situationnistes, le travail, lorsqu'il n'entraîne pas un devenir-étranger-à-soi du producteur, demeure à la surface de la personnalité du sujet, et, inévitablement, mène au sentiment d'ennui. Seul le temps de loisir constitue le moment où l'activité expressive du sujet peut se donner libre cours. Mais en fait, cette portion du temps est elle-même fort réduite par l'industrie et le commerce du loisir. Aliéné dans son travail, l'individu tend à l'être également dans son loisir. Car si la société occidentale contemporaine, en passant d'une économie de production à une économie de consommation, a bel et bien posé les bases du développement et du progrès technique et technologique de la société capitaliste, elle a néanmoins contribué à ce que l'aliénation du travailleur sur le lieu de production s'étende à tous les aspects de sa vie, au redoublement de l'aliénation du travail dans le loisir. Aussi, pouvons-nous considérer l'expérience de l'I.S. comme une tentative, née dans certains milieux de l'avant-garde esthétique, de résoudre définitivement le problème du dépassement de l'art, dans la critique de la vie quotidienne et dans la transformation consciente et révolutionnaire de la société contemporaine.

C'est de cet effort de critique de la vie quotidienne et de transformation de la société qu'est issue la *théorie du spectacle*, théorie critique qui nous propose de penser notre époque comme celle du *spectaculaire-marchand*, de la «représentation». La société que la *théorie du spectacle* critique, est essentiellement caractérisée par la dépossession de toute espèce de présence au profit d'aliénations chosifiées, et cette critique démystifie tout sur son passage. Et si par moments, on peut se demander si la démolition systématique qu'opèrent les situationnistes, ne tourne pas effectivement à un nihilisme complet, il ne faut pas oublier qu'en revanche, la poésie et les valeurs esthétiques en général prennent à leurs yeux une densité révolutionnaire, que c'est au nom de la poésie, de l'amour et de la vie qui

⁵ *Idem.*, §11.

⁶ J'utiliserai, pour éviter d'alourdir le texte, l'abréviation I.S. pour désigner l'Internationale situationniste, comme groupe fondé en 1957 et dissout en 1972, et l'abréviation *I.S.* en italiques, pour désigner la revue éponyme du groupe, parue de 1958 et 1969.

⁷ Guy Debord. *La Société du spectacle*, *op. cit.*, §1.

culminent dans la fête qu'est menée la révolution de la vie quotidienne. Si les situationnistes ont critiqué le spectacle comme séparation de la présence à soi et cette séparation de soi comme aliénation, c'est parce que le spectacle dont il s'agissait, en substance, est le spectacle de l'être et finalement du bien-être, donc du bonheur, par et dans la consommation, qui voue le consommateur à une réception passive, contemplative; une représentation dominante et conquérante du bonheur que véhiculent, telle une «idéologie matérialisée»⁸, l'industrie et le commerce du loisir.

Il faut cependant noter que le fait de décrire notre époque comme étant celle de l'aliénation *spectaculaire*, de critiquer le spectacle comme perte d'une présence originelle et originale, ce fait rattache les situationnistes à la tradition spéculative de l'humanisme. Celle-ci cherche, désespérément, à fonder la représentation au-delà d'elle-même, à savoir sur une absolue présence de l'être, idéelle et idéale, pleine et entière, non relative à un quelconque paraître. Chez les situationnistes, le *spectacle*, en tant qu'il fait tout à la fois apparaître et disparaître l'être qu'il représente, est, pour eux, une matérialisation concrète de l'idéologie, où le réel s'avère désormais réellement renversé.

La critique des sociétés modernes effectuée par les situationnistes m'apparaît devoir être rattachée à cette tradition qui tente de fonder la représentation au-delà d'elle-même. La société que les situationnistes ont disséquée est investie par la forme *spectaculaire*, par les *spectacles* multiples, et en particulier, les *spectacles du bonheur*⁹. Et au nom d'un bonheur authentique, véritable, la critique situationniste du *spectacle* récuse alors toute représentativité à la «représentation», refuse toute représentabilité à la présence, et pour cela, accuse toute «représentation» de vider de la présence ce qu'elle représente en son absence. Cet horizon, plus vaste, de l'humanisme spéculatif dans lequel se prolonge, inévitablement, la critique situationniste du *spectacle*, ne sera cependant pas le cadre de notre recherche. D'ailleurs, nous préférons nous restreindre au cadre conceptuel plus spécifiquement marxien, à l'intérieur duquel le *spectacle* vient accomplir et achever le processus global et total de réification marchande en reconstituant l'unité réifiée du monde dans l'apparence, étape finale du devenir-musée de l'être individuel/social qui, après être passé de l'être à l'avoir, passe maintenant de l'avoir au paraître.

Mais pourquoi cette catégorie du «paraître», le *spectacle*, caractériserait-elle davantage

⁸ *Idem.*, §§212-217 et 219.

⁹ Je renvoie ici les lecteurs à «L'ère du bonheur» de Raoul Vaneigem, in *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1992. (première parution aux Éditions Gallimard, en 1967, Paris), pp. 85-96.

notre époque qu'une autre? Parce que seule notre époque, de répondre les situationnistes, a fait en sorte que l'image prenne le pas sur la réalité, que l'identification aux stéréotypes prenne le pas sur l'identité, en sorte que la subjectivité véritable, authentique, individuelle, soit en proie, elle aussi, à devenir une illusion, un faux-semblant, un signe parmi d'autres dont s'entourent les biens de consommation. Une époque se définit par cela qu'elle s'accorde à tenir pour réel. Or, le réel n'a jamais été davantage qu'à notre époque une catégorie technique, dépendant des moyens de représentation du réel, c'est-à-dire des moyens de saisie, de mise en mémoire et de diffusion des connaissances. Même un Régis Debray, qu'on ne pourrait soupçonner de sympathie situationniste, soutient que: «ces moyens sont tels aujourd'hui que nous avons posé un trait d'égalité entre visibilité et réalité. Nous sommes sans doute la première civilisation qui se sente autorisée par ses techniques de représentation à en croire ses yeux». Que maintenant, à «l'ère visuelle», «le réel s'accrédite non par la parole mais par l'image.» Et que l'équation dernière de l'ère visuelle, «c'est quelque chose comme le Visible = le Réel = le Vrai. Soit l'idolâtrie revisitée (et sans doute redéfinie)»¹⁰.

Pourtant, les situationnistes étaient convaincus que le développement technique, avec la possibilité qu'offrait l'automatisation de décharger les hommes des contraintes d'une activité non-créative, allait ouvrir la voie à une transformation en profondeur de la société moderne. Plus de temps et davantage d'énergie pour tous, leur semblait être un futur envisageable, souhaitable, et surtout, imminent.

Nous pensons d'abord qu'il faut changer le monde... Nous savons que ce changement est possible par des actions appropriées... Notre époque est caractérisée fondamentalement par le retard de l'action politique révolutionnaire sur le développement des possibilités modernes de production, qui exigent une organisation supérieure du monde. 11

Considérant la tâche historique du capitalisme accomplie avec la création d'un appareil productif apte à permettre une satisfaction égalitaire des besoins, c'est donc autour du refus de tout travail, y compris de ce travail artistique qui représentait alors devant la société une activité affranchie de la nécessité, un jeu luxueux, que les situationnistes ont élaboré un programme révolutionnaire, dans le droit fil du raisonnement de Marx.

¹⁰ Régis Debray. «Les critères de crédibilité de l'information», in *Les Mensonges du Golfe*, Arléa, Reporters sans frontières, 1992, p. 55.

¹¹ Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», in *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps: à propos de l'Internationale Situationniste, 1957-1972*, le Musée national d'art moderne, Galeries contemporaines, Paris, Centre Georges Pompidou, 1989, p. 3.

Dans une société sans classes, peut-on dire, il n'y aura plus de peintres, mais des situationnistes qui, entre autres choses, feront de la peinture. 12

Pour eux, ce qui était désormais urgent, avec la puissance matérielle accumulée par le capitalisme, c'était le problème posé à l'humanité d'une dépense libre de la vie, qui, généralisée, soit en même temps le dépassement de l'art et celui de l'économie, problème qui concerne à tous les niveaux la valeur d'usage de la vie. Mais affirmer ainsi que «la vie est à gagner au-delà»¹³ des nouvelles denrées consommables, c'était aussi aller contre les revendications du réformisme syndical, pour qui l'objectif donné aux luttes ouvrières était toujours cette accession accrue aux minimums de la survie, à cette poursuite indéfinie d'une satisfaction de besoins sous les formes arbitraires sans cesse renouvelées de nécessités artificielles. À ce sujet, le développement inattendu qu'a rencontré l'abri anti-atomique durant les années 1960, illustre à merveille ce fait qu'à l'avenir, dans la société de l'abondance, «on peut faire travailler les hommes pour combler des besoins, qui à coup sûr, restent besoins sans avoir jamais été désirs»¹⁴. Mais c'était oublier la logique particulière de l'économie de marché, toujours prompte à absorber et à dilapider, au nom de la rationalité marchande et du progrès, cette part croissante de l'excédent de la productivité.

Marx avait fait l'erreur de croire que le développement technique et techno-scientifique devait inéluctablement conduire les producteurs vers leur émancipation. Or, ce développement n'a rien d'inéluctablement émancipateur s'il n'est pas accompagné d'une transformation en profondeur ou révolutionnaire de la société. Les situationnistes allaient cependant montrer que la praxis révolutionnaire elle-même, si elle ne s'accompagne pas de la poésie, ne mène nulle part. Car monopolisée par des professionnels de la politique, elle n'est qu'une spécialisation séparée de plus, et pour les situationnistes: «un révolutionnaire spécialisé ne sait pas jouer»¹⁵. C'est par la révolution de la vie quotidienne qui constitue le vrai poème de l'avenir que l'émancipation adviendra, par delà les vieilles spécialisations de la politique et de l'art. Parce qu'en somme: «l'œuvre d'art à venir c'est la construction de

12 *Idem.*, p. 18.

13 Michèle Bernstein, André-Frank Conord, Mohamed Dahou, Guy-Ernest Debord, Jacques Fillon & Gil J. Wolman, «Le minimum de la vie», *Potlatch*, n°4, 13 juillet 1954. in *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 29. Notez que les articles signés dans *Potlatch* seront indiqués.

14 «Géopolitique de l'hibernation», *I.S.*, n°7, avril 1962, p. 6. Notez que les articles signés dans *I.S.* seront indiqués.

15 Uwe Laussen, «Répétition et nouveauté dans la situation construite», *I.S.*, n°8, janvier 1963, p. 57.

la vie passionnante»¹⁶. Parce qu'en somme, les situationnistes ont voulu réussir là où le dadaïsme et le surréalisme sont restés en plan:

Le dadaïsme a voulu *supprimer l'art sans le réaliser*; et le surréalisme a voulu *réaliser l'art sans le supprimer*. La position critique élaborée depuis par les *situationnistes* a montré que la suppression et la réalisation de l'art sont des aspects inséparables d'un même *dépassement de l'art*.¹⁷

Les forces sociales les plus progressistes et la part la plus vivante de la culture, le surréalisme et le communisme, l'art et la révolution ne surent se rejoindre. En voulant être scientifiques et réalistes, les uns ont tourné le dos à la négativité critique de la poésie, et en rêvant d'un esthétisme abstrait, les autres ne purent empêcher l'insurrection du rêve d'être bientôt récupérée par l'industrie et le commerce du loisir d'abord, et par la culture tout entière par la suite. Pour réunir l'art et la révolution, il fallait supprimer le premier, mais en le réalisant. À cause de la vie à réinventer, il fallait donc *construire des situations*, ou plus simplement nous faire "situationnistes", étant entendu que «nous sommes des artistes par cela même que nous ne sommes plus des artistes: nous voulons réaliser l'art»¹⁸.

Réaliser l'art, dans la critique de la vie quotidienne et dans la transformation révolutionnaire de la société: voilà tout le projet situationniste. Et le programme qui lui est associé n'est certes pas moins chargé: *produire une communication authentique qui soit au-delà de la colonisation de la vie quotidienne, une communication qui se présente d'emblée sous la forme d'une action commune, d'où l'on pourra collectivement réinventer la vie quotidienne, dans une immédiateté qui devance toute représentation et en dispense, en sorte que chacun puisse être le poète de sa propre vie*. Et si à ce programme et à ce projet il manquait encore quelque chose d'utopique, quelque chose de plus détonant encore, eh bien ce ne pouvait être qu'une *théorie critique de notre époque...* Et c'est exactement ce que les situationnistes tenteront d'élaborer! Ils ont tenté de saisir le propre de notre époque sous le concept de *spectacle*, à partir d'une critique de notre civilisation qu'ils ont appelée *société du spectacle*.

Cette *théorie* nous pose un double défi: d'abord, au niveau de sa détermination dans la genèse de l'I.S.; ensuite, au niveau de la compréhension philosophique que nous devrions en avoir. Nous soutenons que la *théorie du spectacle* qui se forge au sein de l'I.S., et qui représente cette double synthèse du projet du marxisme libertaire et des avant-gardes

¹⁶ Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre...*, op. cit., p. 260.

¹⁷ Guy Debord, *La Société du spectacle*, op. cit., §191.

¹⁸ «Le questionnaire», *I.S.*, n°9, août 1964, p. 25.

esthétiques, fut conçue, élaborée et finalement produite *au cours de* cette recherche d'une communication authentique qui soit réalisation des désirs. L'élaboration de la *théorie du spectacle* suit donc un développement simultané, concomitant aux recherches menées pour une communication originelle et originale. Elle ne s'y substitue pas, ni n'en est l'origine, mais vient s'y enraciner et y puiser son contenu. Tout comme les recherches de l'I.S., il se trouve que le concept de *spectacle* passera par une phase urbanistique-architecturale, puis par une phase poétique-révolutionnaire.

Le concept de *spectacle* fait son apparition dès la période de «construction de situations» et «d'urbanisme unitaire», période de recherches d'ambiances et de situations vécues devant imprimer au désir son temps et son espace, période qui s'échelonne de 1957 à 1961. Le *spectacle* signifie alors, dans la sphère culturelle¹⁹, l'apathie, l'inactivité et l'identification du public au drame qu'un héros, n'importe lequel, est en train de vivre sur scène. À l'extérieur de la sphère culturelle, il est semblable à l'état d'hébétude du travailleur dont l'activité, à l'égard du processus du travail, perd son caractère d'activité pour apparaître indépendante de sa volonté. À la période urbanistique-architecturale de l'I.S. donc, le *spectacle* est, à peu de chose près, une notion équivalente à la conscience réifiée étudiée par Lukács²⁰.

La construction de situations commence au-delà de l'écroulement moderne de la notion de spectacle. Il est facile de voir à quel point est attaché à l'aliénation du vieux monde le principe même de spectacle: la non-intervention. On voit, à l'inverse, comme les plus valables des recherches révolutionnaires dans la culture ont cherché à briser l'identification psychologique du spectateur au héros, pour entraîner ce spectateur à l'activité, en provoquant ses capacités de bouleverser sa propre vie. ²¹

Le concept critique de *spectacle*, considéré ici comme visant la passivité du spectateur, se modifiera jusqu'à devenir fondamental. Il faut attendre la phase poétique-révolutionnaire de l'I.S., pour qu'il soit pleinement saisi «comme l'essence et le soutien de la société existante»²².

¹⁹ Dans l'article: «Sur l'emploi du temps libre», *in I.S.*, n°4, juin 1960. pp. 3-4, aux notes éditoriales, la notion de *spectacle* est utilisée pour spécifier l'état historique de notre culture contemporaine contemplative.

²⁰ Je renvoie les lecteurs au chapitre III du présent mémoire, où sont étudiées les analyses de Marx sur l'aliénation du travailleur, et les analyses de Lukács sur la réification de la conscience.

²¹ Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 17.

²² Jean-François Martos, *Histoire de l'Internationale situationniste*, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1989, p. 62.

Dans la seconde phase de recherche, de 1962 à 1968, l'activité situationniste va être dominée par la reformulation d'une praxis révolutionnaire, et ce, «en répondant plus exactement que les autres aux problèmes et aux illusions de son temps»²³. Cette phase fait suite à la V^{ème} conférence de l'I.S. à Göteborg, tenue en août 1961. Lors de cette conférence, Raoul Vaneigem fit admettre qu'il ne saurait plus y avoir «de situationnisme, ni d'œuvre d'art situationniste, ni davantage de situationniste spectaculaire. Une fois pour toutes»²⁴. À partir de cette date, plus question d'élaborer, comme par le passé, le spectacle du refus du monde capitaliste ou anti-capitaliste; il faut aux situationnistes refuser le monde du spectacle, ce qui devait entraîner, en moins de deux ans, le départ de près d'une vingtaine d'entre-eux. En précisant que, dorénavant, l'efficacité des éléments de destruction du spectacle résidait dans le fait qu'ils doivent cesser d'être des œuvres d'art, le tournant poétique-révolutionnaire allait ouvrir le débat sur de nouvelles questions: qu'en est-il aujourd'hui de la lutte des classes? Qu'en est-il du prolétariat? De la redéfinition situationniste de la révolution en termes de désirs, de jeu et de fêtes? Des expériences révolutionnaires du passé et de l'organisation révolutionnaire à venir? Ces questions vinrent chacune contribuer à la maturation du concept de *spectacle*. Aussi sa signification se transforme, et sa portée s'élargit, au fur et à mesure que se transforme et s'élargit la praxis révolutionnaire des situationnistes.

La maturation du concept de *spectacle*, maturation qui culmine avec la publication de la *théorie du spectacle* dans *La Société du spectacle* de Debord, représente une radicalisation, la dernière somme toute, du projet de réunir l'art et la révolution. En fait, diront les situationnistes, *La Société du spectacle*, véritable point de maturité de l'I.S., est «un livre auquel il ne manque rien, qu'une ou plusieurs révolutions»²⁵. Bien entendu, il ne faut pas souscrire à ce trait d'esprit. Toutefois, au-delà de la désinvolture habituelle des situationnistes, c'est à ce moment que la synthèse critique opérée par l'I.S. des critiques de l'avant-garde esthétique et des critiques sociales-économiques est complétée: que la *théorie situationniste du spectacle marchand* est portée à la connaissance du public; que la théorie critique situationniste voit le jour; et que les recherches laissent enfin place aux découvertes. Découvertes qui, peu de temps après, exhiberont à Paris "sous les pavés, la plage", rivage d'une fête insurrectionnelle comme on n'en avait plus revue depuis la Libération.

Voilà pourquoi nous désirons traiter la *théorie du spectacle* à la suite des recherches

²³ *Idem.*, p. 153.

²⁴ «La cinquième Conférence de l'I.S. à Göteborg», *I.S.*, n°7, avril 1962, pp. 26-27.

²⁵ «Comment on ne comprend pas des livres situationnistes», *I.S.*, n°12, septembre 1969, p. 47.

situationnistes. ou pour reprendre un langage plus familier, suite à la reprise situationniste des critiques artistiques-culturelles dans un premier temps, et des critiques sociales-économiques dans un second. Quant à sa structure, notre travail suivra donc l'élaboration historique —à travers les deux grandes phases, artistique et politique, de l'I.S.— de sa *théorie critique du spectacle* jusqu'à son exposition systématique... à la veille du "Mai 68" français. Pour nous, l'objectif de ce mémoire aura été atteint s'il permet d'insérer en philosophie cette théorie critique situationniste, et de redonner à l'étude du présent (comme problème historique) ses lettres de noblesse, des lettres qui étaient encore les siennes à une époque où les débris de notre XX^{ème} siècle bientôt passé n'étaient pas de plus en plus balayés des mémoires.

Ce mémoire traitera donc du concept situationniste de *spectacle*, en tant que ce concept est l'élément central de la théorie critique sociale-historique situationniste. Les questions auxquelles ce mémoire répondra sont les suivantes: les situationnistes ont-ils réussi à penser philosophiquement leur époque? Ont-ils réussi, à partir du concept du *spectacle*, à saisir leur époque, à mettre en question fondamentalement leur présent, à en faire un véritable problème historique? Ce *spectacle* dont il est ici question, de quoi est-il donc le spectacle? Quant à de la jonction entre Art et Révolution, critique culturelle et sociale-économique, les situationnistes ont-ils réussi, là où le surréalisme et le communisme ont échoué à relancer en cette fin de siècle désabusée une théorie de la praxis révolutionnaire innovatrice? «Sous les pavés», y a-t-il vraiment «la plage»? Quant à la «représentation» qui éloigne et sépare (de) la présence, pourquoi et surtout comment le prolétariat réussira-t-il à la contrer? Qu'y a-t-il donc sous cet enfer pavé de la «représentation» capitaliste marchande pour que la «présentation» prolétarienne soit, et elle seule, instrumentalement indiquée pour liquider le vieux monde, et ce, à la faveur d'une apocalyptique parousie révolutionnaire?

La médiation prolétarienne, ultime recours, détour par lequel s'effectue le retour à la présence, véritable *Aufhebung*, conçue pour supprimer le «re» de la re-présentation et pour (re-)trouver l'identité de la présence perdue de l'être-ensemble socio-politique contemporain, est-elle suffisante pour supporter et s'acquitter du projet et de tout le programme situationnistes? Et quant à nous, en vous présentant comme un tout, cohérent et fini, concret et théoriquement solide, la théorie critique situationniste du *spectacle*, ne sommes-nous en train de défendre l'idée selon laquelle les critiques culturelles et sociales, ou du culturel et du symbolique, pour être complètes, se devaient d'être réunies l'une à l'autre? Autant de questions qui nous semblent dignes d'intérêt.

La théorie situationniste du spectacle est donc une théorie critique, non scientifique

mais philosophique, voire spéculative. Le caractère spéculatif de la théorie critique situationniste, cela ne surprendra guère, vient du caractère spécifique du concept de *spectacle* qui, à l'intérieur de cette théorie, désigne et dévoile dans la réalité sociale, la mystification généralisée de la réalité, et la réalité particulière de la mystification contemporaine. Rappelons que le concept de *spectacle* est né d'une critique, dans la culture, des insuffisances de la révolte, puis d'une critique, dans la révolte, des insuffisances de la culture; à travers lui s'opère une synthèse du travail de sape des valeurs entamé par les dadaïstes, et du conseillisme insurrectionnel ayant secoué l'Europe à la même époque. Ce que les situationnistes tentèrent, c'est une synthèse entre une vitalisation de l'esthétique et une eïdesthétisation (c'est-à-dire une onto-esthétisation) révolutionnaire de la vie. Cette synthèse a été théorisée par les situationnistes afin de permettre une ré-historicisation de la vie quotidienne conçue comme fin de l'histoire de l'aliénation, c'est-à-dire comme historicité (et donc temporalité) à venir, essentielle, véritable, authentique et originaire, (enfin) recouvrée. À ce propos, il faut entendre Vaneigem:

À quoi bon enfilez des perles dans l'espoir d'un collier de souvenirs! [...] Je ne désire pas une suite d'instant mais un grand moment. Une totalité vécue, et qui ne connaît pas de durée. Le temps pendant lequel je dure n'est que le temps de mon vieillissement. Et cependant, parce qu'il faut survivre pour vivre, en ce temps-là, s'enracinent nécessairement les moments virtuels, les possibles. Fédérer les instants, les alléger de plaisir, en dégager la promesse de vie, c'est déjà apprendre à construire une «situation». 26

Ce projet de ré-historiciser la vie, afin de mieux dépasser l'aliénation totale finale de l'être-sujet, de la subjectivité active et créatrice au sein de la vie quotidienne l'emprisonnant dans le *spectacle marchand*, les situationnistes le mèneront sur deux fronts: celui de la culture et notamment de l'art, et celui de la société. Est-ce à dire que le projet de rétablir l'unité de la réalité en passionnant la vie, en la ré-historicisant, en renversant «le monde de l'image autonomisé»²⁷, soit un projet pour le siècle à venir? Ou va-il, avec notre siècle, passer derrière nous?

Tout d'abord, si le concept critique de *spectacle* a quelque réalité, cette réalité n'est pas en dehors du temps historique qui en accouche: l'avènement de la société de consommation-communication mass-médiatique, ou pour condenser les deux termes en un, de *consommunication*. Un spectacle, au sens courant du terme, ne peut être regardé et apprécié qu'à distance, et par l'effet de distance, il séduit et s'attire notre faveur. Ce type de spectacle peut inclure parfois une forme de participation du spectateur, mais qui demeure une forme prédéterminée par l'espace scénique, par le contexte à l'intérieur

²⁶ Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre...*, op. cit., p. 119.

²⁷ Guy Debord, *La Société du spectacle*, op. cit., §2.

duquel elle s'insère. Le concept situationniste de *spectacle* utilise ce sens courant pour faire comprendre la spectacularisation de l'existence humaine au monde, c'est-à-dire de l'expérience humaine du monde qu'opère le capitalisme contemporain. Il faut donc comprendre la spectacularité au sens situationniste du terme comme une généralisation de la spectacularité restreinte au sens courant, maintenant que le capitalisme a fait du monde un théâtre, une salle de spectacle, avec tout ce qui s'ensuit, à commencer par la séparation scène/salle, acteurs/spectateurs, etc. Il faut donc comprendre la spectacularité à la fois comme une réduction de la communication par la consommation, et également comme une résorption de la communication dans la consommation. Ce processus de réduction-résorption est théorisé par les situationnistes à partir des analyses de Lukács sur la conscience réifiée. L'I.S. montre que dans la société de consommation, c'est toute la vie qui se trouve être colonisée par la forme spectaculaire-marchande réificatrice, vie réduite et résorbée par la spectacularité. Produit de l'activité humaine, le *spectacle*, disent les situationnistes, produit une pseudo-unité marquée par le manque, l'absence de l'être(-sujet) humain. Il traduit une réification totale et finale de la conscience, introduisant entre les êtres humains la médiation universelle des objets-images dans lesquels l'être ne reconnaît plus sa propre activité créatrice:

L'aliénation du spectateur au profit de l'objet contemplé (qui est le résultat de sa propre activité inconsciente) s'exprime ainsi: plus il contemple, moins il vit; plus il accepte de se reconnaître dans les images dominantes du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir. L'extériorité du spectacle par rapport à l'homme agissant apparaît en ce que ses propres gestes ne sont plus à lui, mais à un autre qui les lui représente. C'est pourquoi le spectateur ne se sent chez lui nulle part, car le spectacle est partout. 28

C'est en ce sens que le *spectacle* est devenu, pour les situationnistes, «la négation visible de la vie», une négation qui s'est incarnée et qui caractérise notre époque, comme abstraction devenue concrète, sensible, matérielle. Il a sa source dans la séparation de la production matérielle de l'existence, développée aujourd'hui jusqu'à l'extrême de ses conséquences: «le spectacle se soumet les hommes vivants dans la mesure où l'économie les a totalement soumis. Il n'est rien que l'économie se développant pour elle-même»²⁹. Et ceci constitue la raison pour laquelle il faut attendre notre époque pour que voit le jour le projet de rétablir l'unité de la réalité en passionnant la vie, un projet qui réponde, ou plutôt qui corresponde à notre époque.

En juin 1958, le premier numéro d'une nouvelle et assez peu orthodoxe revue d'avant-garde: *Internationale Situationniste*, fait son apparition dans le Quartier Latin de Paris,

28 Guy Debord, *La Société du spectacle*, op. cit., §30.

29 *Idem.*, §16.

avec pour thèse centrale que l'art et la politique, sous toutes leurs formes existantes, sont complètement moribonds, et qu'il ne reste plus qu'un remède à la décomposition de l'Occident: le jeu révolutionnaire de construction des situations. Quarante ans après, comment ne pas être tenté par une compréhension philosophique de l'expérience situationniste? Voilà ce que, pour notre part, nous nous proposons de faire ici.

CHAPITRE I

La révolution de l'art moderne

I.I INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE DE L'ART CHEZ LES AVANT-GARDES CULTURELLES

L'idée toute moderne que la société civile soit le terrain d'un combat au sein duquel les artistes ont un rôle spécifique à tenir, est un produit de la Révolution française¹. Idéalisme et romantisme sont venus renforcer, au XIX^{ème} siècle, le modèle d'un poste avancé sur le front de l'art. Depuis, écrivains et artistes qui ont cherché à échapper à leur intégration sociale, se sont emparés de la métaphore militaire *avant-garde*, et ont déclaré pour but premier de l'art: la lutte au conservatisme dans la culture. Ces écrivains et artistes se sont distingués des autres écrivains et artistes de la modernité en associant à leurs activités esthétiques un activisme, voire un extrémisme, politique.

Charles Russell, dans sa préface à *Poets, Prophets and Revolutionaries*, considère qu'avant-garde et modernisme sont deux catégories distinctes de comportements et de programmes esthétiques². Pour Russell, l'avant-garde est un phénomène culturel important mais subsidiaire au modernisme. Avant-garde et modernisme ont une sensibilité commune vis-à-vis de l'expérience compulsive du temps au siècle dernier —siècle qui voit la société européenne entraînée par une convulsion de l'histoire vers cette inéluctable ouverture du possible que représente la modernité. Le modernisme, dans ce contexte, est cette période de nouveautés à laquelle participent écrivains et artistes, période de constantes évolutions sociales et, bien entendu, artistiques. Quant à l'avant-garde, ses écrivains et artistes ne croient pas seulement que le monde qu'ils habitent est essentiellement moderne et qu'il leur faut trouver une esthétique qui sache exprimer cette nouveauté, mais ils croient également qu'ils sont en quelque sorte en avance sur l'art et la société de demain —ce que leur esthétique plus radicale et, ultimement, plus radicalement politique, va aider, croient-ils, à faire advenir. C'est ce qu'ont cru, en effet, des individus comme Filippo Marinetti, Tristan Tzara, André Breton, Guy Debord et bon nombre de leurs compagnons. Et c'est à ces derniers que nous nous intéresserons ici.

Immédiatement après la seconde Guerre mondiale, différentes personnalités tentent de reprendre le combat là où les avant-gardes culturelles avaient dû l'abandonner en 1939. 1946 voit la naissance du Groupe Lettriste fondé par Isidore Isou. En 1947, une scission

¹ Donald D. Egbert, *Social Radicalism and the Arts*, New York, Knopf, 1970, pp. 20 et suivante.

² Charles Russell, 'Préface', *Poets, Prophets and Revolutionaries. The literary avant-garde from Rimbaud through postmodernism*, New York, Oxford University Press, 1985, pp. v-vi.

s'opère chez les surréalistes avec la naissance du Groupe Surréaliste Révolutionnaire. Celui-ci se dissout très rapidement pour donner naissance, avec la participation du groupe Reflex, au mouvement Cobra en 1948. En 1952, le Groupe Lettriste connaît lui-aussi une scission et Guy Debord fonde l'Internationale Lettriste. Cette même année, en Italie, naît le mouvement Arte Nucleare, à l'instigation d'Enrico Baj. C'est à cette époque qu'Asger Jorn, cofondateur du groupe Cobra, mais installé en Italie, fait la connaissance d'Enrico Baj et des membres du mouvement Arte Nucleare. Il rencontre également l'Internationale Lettriste à Paris. Ces trois groupes ont une activité commune à partir de 1955-1956 au sein du Mouvement international pour un Bauhaus Imaginiste (MIBI) fondé par Jorn en 1953, puis fondent en 1957, avec le Comité psycho-géographique de Londres, l'Internationale Situationniste. Le combat des avant-gardes reprenait, et refaisaient alors surface les thèses les plus radicales de l'avant-garde européenne pendant les soulèvements révolutionnaires de 1910-1925, avant-garde pour qui «l'art doit cesser d'être une transformation spécialisée et imaginaire du monde pour devenir la transformation réelle de l'expérience vécue»³.

Juin 1958: premier numéro d'*Internationale Situationniste*, premières attaques de l'art. La thèse centrale défendue par les situationnistes, à ce moment, est que l'art a abouti à une impasse, cela depuis Dada, et malgré la reprise surréaliste. Les situationnistes ne prédisent à l'art que répétition de la banalité et de l'ennui. Le mouvement dada avait dissous la spécificité de l'art, réduisant ses productions à l'insignifiance, mettant ainsi un terme à l'histoire proprement dite de l'art. Les surréalistes avaient toutefois ajouté un chapitre à cette histoire déjà close, «en récupérant à leur profit les fragments éparpillés d'une culture en miette»⁴. Mais pour les situationnistes, avec la fin de la culture occidentale, aucune régénération ou auto-régénération de l'art n'était alors possible.

Simultanément à cette dégénérescence de l'art, la civilisation occidentale effectuait un tournant technique et technologique fondamental dans la mécanisation et l'automatisation, laissant croire, aux plus crédules, l'élimination graduelle des formes traditionnelles du travail, et l'avènement d'une société où le temps libre (ou de loisir, ou de non-travail) constituerait la plus grande part du temps social. Pourtant, partout la vie quotidienne prenait du retard sur les possibilités que lui offrait le développement économique et

³ Citation tirée de «The revolution of Modern Art and The Modern Art of Revolution», et traduite dans *Archives situationnistes. Volume 1. Documents traduits 1958-1970*, Paris, Contre-Moule/Parallèles, 1997, p. 112. Ce texte, d'une vingtaine de pages, fut rédigé en 1967 par la section anglaise de l'I.S. (Timothy Clarke, Christopher Gray, Donald Nicholson-Smith, Charles Radcliffe) mais ne fut édité pour la première fois qu'en 1994, chez Chronos Publication, BM Chronos, à Londres. Il semble qu'auparavant, ce texte n'ait circulé que de manière confidentielle.

⁴ Jean-Marie Apostolides, «Du Surréalisme à l'Internationale Situationniste: la question de l'image», in *Modern Language Notes*, n°105 (4), 1990, p. 728.

technologique du capitalisme, retard qui empêchait la vie de recevoir une valeur autre que celle d'échange. Ce retard entre les possibilités de production moderne et la possibilité d'organisation supérieure de la vie, se reflète dans la culture par ce que les situationnistes ont appelé la *décomposition*. Il s'agit d'un processus de destruction des «formes culturelles traditionnelles», entraîné par l'apparition et le développement de moyens supérieurs de domination de la nature, et qui commande par suite, «des constructions culturelles supérieures»⁵. Ces constructions supérieures, une affaire précisément d'«emploi de certains moyens d'action, et la découverte de nouveaux», les situationnistes veulent les inscrire, non pas seulement dans le domaine de la culture, mais dans «la perspective d'une interaction de tous les changements révolutionnaires»⁶.

Pour les situationnistes, une culture repose sur l'intégration de l'art et de la vie, et cette intégration, on ne peut la réaliser avec les moyens traditionnels. Il faudra d'abord une révolution de la vie quotidienne. La construction de situations n'aura pas d'autre tâche. Parmi ces constructions, l'urbanisme unitaire situationniste, —création collective englobant tous les aspects de la vie, et préliminaire à l'intégration des arts à la vie, c'est-à-dire à la transformation par les arts de la vie—, sera le premier pas, dans la culture, de cette révolution de la vie quotidienne à venir.

Jamais, a écrit Artaud, quand c'est la vie elle-même qui s'en va, on n'a autant parlé de civilisation et de culture. Et il y a un étrange parallélisme entre cet effondrement généralisé de la vie qui est à la base de la démoralisation actuelle et le souci d'une culture qui n'a jamais coïncidé avec la vie, et qui est faite pour régenter la vie. (*Le Théâtre et son double*, préface)⁷

Cette culture, que les avant-gardes culturelles du début du XX^{ème} siècle voulaient faire coïncider avec la vie, avait conduit ces avant-gardes à considérer l'intégration des arts à la vie quotidienne comme la condition préalable d'une transformation du monde, «aussi radicale que possible»⁸. Les situationnistes reprennent ce programme, mais le repensent à la lumière de l'expérience dadaïste-surréaliste. Première constatation: «l'art pour l'art est fini, de même que l'art pour l'argent et l'art pour la femme. Voici commencé l'art pour la fête. Être créatif, c'est faire sa fête avec toutes les choses, à travers une recreation

⁵ «Définitions», *I.S.*, n°1, juin 1958, p. 14.

⁶ Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 3.

⁷ Il s'agit de la préface de «The revolution of Modern Art and The Modern Art of Revolution», tirée des *Archives situationnistes. Volume 1. op. cit.*, p. 112.

⁸ André Breton, *Qu'est-ce que le surréalisme?*, in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Pléiade, 1988, p. 225.

continue»⁹, recréation qui implique également la nature même de la créativité.

Les futuristes italiens avaient été les premiers à adopter une attitude de bouleversement de la littérature et des arts; mais le futurisme de Marinetti, fortement inspiré par le dynamisme du progrès machiniste, ne dépassa pas la «puérité de l'optimisme technique»¹⁰, et les nouveautés formelles auxquelles il donna lieu ne trouvèrent d'applications dans la réalité sociale que dans le domaine séparé du monde artistique. Aussi fallut-il attendre Tzara pour que soit enfin levée l'opposition entre le monde et l'art. Or, pour les situationnistes, non seulement cette opposition fut-elle levée, mais la créativité elle-même depuis Dada n'a plus été matière à produire quoi que ce soit, mais bien plutôt à apprendre à utiliser, selon les lois de la spontanéité, de la déraison, de l'inconscient et du hasard, ce qui avait été produit jusque-là pour les musées et les livres.

J'écris un manifeste et je ne veux rien, je dis pourtant certaines choses et je suis par principe contre les manifestes, comme je suis aussi contre les principes. [...] J'écris ce manifeste pour montrer qu'on peut faire les actions opposées ensemble, dans une seule fraîche respiration; je suis contre l'action, pour la continuelle contradiction, l'affirmation aussi, je ne suis ni pour ni contre et je n'explique pas car je hais le bon sens. 11

Toutefois, diront les situationnistes, les vraies possibilités créatives de l'époque de Dada étaient autre part. Elles étaient suspendues au libre usage des vraies forces productives, c'est-à-dire au libre usage de sa technologie, et les dadaïstes, comme tout le monde d'ailleurs, en étaient exclus. Une révolution totale aurait pu libérer Dada. Mais sans elle, Dada était condamné au vandalisme et, finalement, au nihilisme. Car s'il est vrai que «la pensée se fait dans la bouche»¹², en peignant des moustaches à Mona Lisa, on en oubliait alors un peu le travail de l'artiste, tel que préconisé par les situationnistes, à savoir de piller et de raser le Louvre. Aussi, Dada s'embrasa et se désintégra-t-il rapidement en tant qu'art. «en sabotant l'art au nom de la réalité et la réalité au nom de l'art»¹³. À Berlin, cependant, le dadaïsme trouva son expression la plus cohérente, offrant une brève vision d'une praxis nouvelle, à la fois au-delà de l'art et de la politique, dans l'agitation

⁹ «Manifeste de janvier», *Archives situationnistes. Volume 1, op. cit.*, p. 41. Ce «Manifeste» de langue allemande fut diffusé en janvier 1961 à Schwabing, quartier mi-artistique mi-estudiantin de Munich; il est l'œuvre de la section allemande de l'I.S., à l'époque composée de Lothar Fisher, Dieter Kunzelmann, Uwe Lausen, Heimrad Prem, Helmut Strurm et Hans-Peter Zimmer.

¹⁰ Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 4.

¹¹ Tristan Tzara, «Manifeste DADA 1918», in *Sept manifestes dada*, tiré des *Œuvres Complètes*, Tome I (1912-1924), Paris, Flammarion, 1975, pp. 359-360.

¹² «DADA Manifeste sur l'amour faible et l'amour amer», in *Sept manifestes dada, ibid.*, p. 379.

¹³ «The revolution of Modern Art and The Modern Art of Revolution», *op. cit.*, p. 115.

révolutionnaire que l'Allemagne connue à la fin de la Première Guerre mondiale, avec le spartakisme luxembourgeois.

La créativité dadaïste ne sera pas cependant perdue, elle qui métamorphosait l'objet ou l'événement le plus banal en quelque chose d'éclatant et d'imprévu. Le mouvement de Breton, en effet, fut une tentative de forger un mouvement positif, en affirmant partout la souveraineté du désir et de la surprise, en dehors de la dévastation laissée dans le sillage de Dada. Pour les surréalistes, la révolution à venir de la vie quotidienne impliquait, mais surtout, signifiait la libération immédiate de la subjectivité en proie à la révolte, à la créativité spontanée, et aux réinventions souveraines du monde que le désir subjectif, récemment révélé par Freud, nous commande. Les surréalistes inaugurèrent alors l'expérimentation d'un nouveau style de vie. Ils firent appel à des techniques nouvelles en vue d'élargir le champ de l'expérience vécue. Leurs pratiques artistiques, véritable succession d'expériences libres dans la construction d'un ordre nouveau, devaient conduire à «un nouvel usage de la vie», et de ce fait, représentaient une mine «riche en possibilités constructives»¹⁴.

Les surréalistes ne surent éviter cependant les formes traditionnelles de l'expression que les dadaïstes venaient à peine de ridiculiser, —et dont la littérature est le cas extrême. C'est ce qui devait mener droit à l'intégration culturelle des surréalistes, cela malgré leur tentative d'introduire une dimension subjective dans le mouvement communiste jusque-là complètement dominé par la hiérarchie stalinienne. En Espagne, justement, cette hiérarchie liquidait les possibilités révolutionnaires de la période. La tentative des surréalistes de dépasser l'art et la politique par un type complètement nouveau d'expression révolutionnaire tomba alors dans l'abîme inintelligible du mysticisme.

Le projet de révolutionner la vie n'en resterait pas là. Pour les situationnistes, il ne pouvait plus s'agir dès lors de subordonner l'art à la politique ou la politique à l'art; il fallait chercher à dépasser l'un et l'autre dans la mesure où l'un et l'autre étaient des formes séparées d'un même et seul projet révolutionnaire: celui de «libérer la créativité passée des formes dans lesquelles elle s'est pétrifiée et la ramener dans la vie»¹⁵. Les situationnistes ne voudront plus de l'art comme «rapport sur les sensations» mais «comme organisation directe de sensations supérieures». Leur hypothèse est que la situation construite, placée au centre de moyens culturels supérieurs, permettra de faire advenir une «communication réelle directe», une communication réelle de soi, voire une production

¹⁴ Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 5.

¹⁵ «The revolution of Modern Art and The Modern Art of Revolution», *op. cit.*, p. 119.

originale-originelle de soi, une auto-création: «il s'agit de nous produire nous-mêmes, et non des choses qui nous asservissent»¹⁶.

Pour éviter de créer des choses qui asservissent, les situationnistes miseront sur la construction de situations. Le but des situationnistes est la participation immédiate à une abondance passionnelle de la vie, participation qui passe par le changement de moments périssables délibérément aménagés, ou situations construites. La réussite de ces moments dépend de leur effet passager, de cet effet du passage du temps. C'est que les situationnistes envisagent l'activité culturelle, du point de vue de la totalité, dans l'horizon de l'extention permanente des loisirs et de la disparition de la division du travail, à commencer, comme nous le soulignons dans l'introduction, par celui du travail artistique. «Nous sommes des artistes par cela même que nous ne sommes plus des artistes: nous voulons réaliser l'art»¹⁷.

  la construction de situations, donc, est dévolue la tâche de réaliser l'art. La construction de situation, c'est, d'une part, «la création du temps et de l'espace réels» et, d'autre part, «le champ intégré le plus vaste»¹⁸ avant d'atteindre la forme de la ville. Pour les situationnistes, la ville est l'expression la plus concrète de l'organisation dominante de la vie: son espace et son temps sont autant de facteurs qui conditionnent notre isolement. Aussi, faut-il, pour tenir en échec cet isolement, s'emparer du temps et de l'espace urbains. Pour les situationnistes, lorsque le temps et l'espace de la ville seront coordonnés et unifiés par nous, il deviendra alors possible de poser la question de la maîtrise de notre vécu quotidien. Il deviendra surtout possible d'en révolutionner l'usage. Alors, l'homme pourra se faire son propre créateur, en expérimentant les circonstances qui le créent, qui lui permettent de produire les conditions de son expérience immédiate du monde, qui, plus simplement, lui permettent de jouer sa vie, toute sa vie s'il le peut. De changer la vie donc. Ainsi, après Baudelaire qui avait détruit l'anecdote, Verlaine le poème, Rimbaud le vers, Tzara le mot et Breton toute raison, le matériau trouvé par les situationnistes pour reconstruire la poésie que Lautréamont voulait faite par tous fut donc «la forme des villes»¹⁹ et la technique de versification, la situation construite.

Aussi, ne faut-il donc pas être surpris de ce que la première phase de l'I.S. soit

¹⁶ Guy Debord, «Thèses sur la révolution culturelle», *I.S.*, n 1, juin 1958, p. 21.

¹⁷ «Le questionnaire», *I.S.*, n 9, août 1964, p. 25.

¹⁸ «The revolution of Modern Art and The Modern Art of Revolution», *op. cit.*, p. 120.

¹⁹ «Réponse à une enquête du Groupe Surréaliste Belge», *Potlatch*, n 5, 20 juillet 1954, in Guy Debord présente *Potlatch (1954-1957)*, *op. cit.*, p. 42.

caractérisée par une recherche, dans la culture, d'une praxis urbanistique-architecturale révolutionnaire. Cette recherche a permis à l'I.S., de 1957 à 1962, de pousser plus avant nombre d'idées dont l'origine remontait à l'Internationale Lettriste²⁰. Parmi celles-ci, les plus importantes sont le *détournement* («réutilisation d'éléments esthétiques préfabriqués... dans une construction supérieure du milieu»), la *construction de situations* («moments de la vie... délibérément construit par l'organisation collective d'une ambiance unitaire et d'un jeu d'événements»), l'*urbanisme unitaire* («emploi d'ensemble des arts et techniques concourant à la construction intégrale d'un milieu dynamique» agissant sur l'affectivité) et la *dérive psychogéographique* («comportement expérimental lié aux conditions de la société urbaine» qui consiste «au passage hâtif à travers des ambiances variées»)²¹.

Ces développements, nés d'une recherche d'une praxis artistique révolutionnaire, les situationnistes de la période urbanistique-architecturale de l'I.S. leur consacreront beaucoup d'énergies:

Une seule entreprise nous paraît digne de considération: c'est la mise au point d'un divertissement intégral. [...] La *construction de situations* sera la réalisation continue d'un grand jeu délibérément choisi; le passage de l'un à l'autre de ces décors et de ces conflits dont les personnages d'une tragédie mouraient en vingt-quatre heures. Mais le temps de vivre ne manquera plus. À cette synthèse devront concourir une critique du comportement, un urbanisme influentiel, une technique des ambiances et des rapports, dont nous connaissons les premiers principes. 22

Faisant écho à l'appel rimbaldien à changer la vie, en transformant radicalement le quotidien, le programme de *construction de situations* appartient maintenant au passé, à l'histoire des avant-gardes culturelles. Mais en 1957, il était encore en devenir. Dans le *Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de*

²⁰ Sur l'histoire de l'I.S., voir Jean-François Martos, *Histoire de l'Internationale situationniste*, op. cit.; voir également Gianfranco Marelli, *L'amère victoire du situationnisme. Pour une histoire critique de l'Internationale situationniste (1957-1972)*. Arles, Éditions Sulliver, 1998. Sur l'origine lettriste des concepts situationnistes, voir Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, Paris, Éditions Allia, 1985; Stewart Home, *The assault on culture: utopian currents from Lettrism to Class War*, Londres, Aporia Press & Unpopular Books, 1988; et enfin Mirella Bandini, *L'Esthétique, le Politique. De Cobra à l'Internationale situationniste*, Arles, Éditions Sulliver, 1998. Sur l'Internationale Lettriste, voir Debord, *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)*, op. cit.; voir également, comme étude standard sur le lettrisme, Jean-Paul Curtay, *La poésie lettriste*, Seghers, Paris, 1974.

²¹ Pour un examen plus approfondi de ces concepts, voir «Définitions», op. cit., p. 13.

²² Bernstein, Conord, Dahou, Debord, Fillon, Véra & Wolman, «... Une idée neuve en Europe», in *Potlatch*, n°7, 3 août 1954; citation tirée de *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)*, op. cit., p. 51.

l'action de la tendance situationniste internationale, écrit par Debord et qui mena à la fondation de l'I.S. à la Conférence de Cosio d'Arroscia, c'est autour du programme de constructions de situations que l'unité d'action des situationnistes prend forme: «Une action révolutionnaire dans la culture ne saurait avoir pour but de traduire ou d'expliquer la vie, mais de l'élargir», et pour l'élargir, «il faut faire reculer partout le malheur»²³. Les situationnistes pensent «d'abord qu'il faut changer le monde» et que «ce changement est possible par des actions appropriées»²⁴: le programme de *construction de situations* en sera le catalyseur. Ce programme radical, en avance sur l'art et la société de demain, nous allons maintenant l'examiner en détail.

²³ Guy Debord. «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 13.

²⁴ *Ibid.*, p. 3.

I.II LE DÉTOURNEMENT COMME NÉGATION ET COMME PRÉLUDE

1952 marque la scission entre Guy Debord, Michèle Bernstein, Gil J. Wolman, Mohamed Dahou, Jacques Fillon, Serge Berna et Jean-Louis Brau d'avec le fondateur du lettrisme Jean-Isidore Isou. Cette scission intervient après le désaveu, publié par Isou, des lettristes qui avaient vilipendé Charlie Chaplin «en tant que commerçant et policier»²⁵ au Ritz de Paris, lors de sa tournée promotionnelle entourant la sortie du film *Limelight*. Isou avait alors désapprouvé l'intervention lettriste dans le *Combat* du 2 novembre 1952, en ces termes: «Si Charlot devait recevoir de la boue, ce n'était pas à nous de la lui jeter. Il y en a d'autres payés pour cela (l'attorney général par exemple). Nous nous désolidarisons donc du tract de nos amis et nous nous associons à l'hommage rendu à Chaplin par toute la populace»²⁶. La réponse des jeunes lettristes au vieil Isou ne se fit pas attendre: «Nous avons apprécié *en son temps* l'importance de l'œuvre de Chaplin, mais nous savons aujourd'hui que la nouveauté est ailleurs et "les vérités qui n'amuse plus deviennent des mensonges" (Isou). Nous croyons que l'exercice le plus urgent de la liberté est la destruction des idoles, surtout quand elles se recommandent de la liberté»²⁷.

C'en était fait de l'amitié lettriste. Dorénavant, c'est sur ce ton batailleur, avec l'Internationale Lettriste, que l'impératif des avant-gardes artistiques du début du siècle d'unir l'art et la vie sera repris. Les lettristes de l'I.L. se tournent alors du côté de Duchamp et des dadaïstes pour qui tout est art et l'art c'est la vie, et cherchent à reformuler un art total, un *Gesamtkunstwerk*, devant leur permettre «l'établissement conscient et collectif d'une nouvelle civilisation»²⁸.

Cette civilisation tant attendue est intimement liée au sentiment qu'ont les lettristes d'assister à un événement d'importance: l'émergence des loisirs dans la société. Aussi, leur apparaît-il que «le vrai problème révolutionnaire est celui des loisirs. (...) Si cette question n'est pas ouvertement posée avant l'écroulement de l'exploitation économique actuelle, le changement n'est qu'une dérision»²⁹. C'est pourquoi les lettristes, et les situationnistes

25 Guy Debord, «Mort d'un commis voyageur», 1952, s.l., reproduit in Gérard Berreby. *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957. op.cit.*, p. 148.

26 *Idem.*, p. 147.

27 *Idem.*, p. 151.

28 «Potlatch». *Potlatch*, n°1, 22 juin 1954, in *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957), op. cit.*, p. 11.

29 Bernstein, Conord, Dahou, Debord, Fillon, Véra & Wolman, «...Une idée neuve en Europe». *Potlatch*, n°7, 3 août 1954, in *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957), op. cit.*, pp. 50-51.

par la suite, chercheront de nouveaux désirs et de nouveaux plaisirs capables de transformer radicalement la société, capables de mener à terme la critique radicale des valeurs artistiques et culturelles de la société bourgeoise entamée par les avant-gardes du début du siècle. Il ne s'agit plus, pour Debord et ses compagnons, de limiter leurs actions à l'expression artistique mais, plus globalement, à partir de la critique sociale de l'art, de viser directement tout le système capitaliste. Cette recherche d'une expression des passions les plus vives et les plus incendiaires, trouva dans la pratique du détournement un langage nouveau propre à ses desseins.

Guy-Ernest Debord et Gil J. Wolman, ont fait paraître dans le numéro 8 de la revue surréaliste belge les *Lèvres nues*, en mai 1956, un «Mode d'emploi du détournement»³⁰. Ils y précisent le rôle et la tâche que le détournement doit assumer dans la création d'un langage nouveau, à savoir la capacité de réutiliser l'héritage littéraire et artistique de l'humanité comme propagande pour leurs propres idées. La réutilisation du patrimoine culturel est justifiée du fait que «tous les esprits un peu avertis de notre temps s'accordent sur cette évidence qu'il est devenu impossible à l'art de se soutenir comme activité supérieure, ou même comme activité de compensation à laquelle on puisse honorablement s'adonner. La cause de ce dépérissement est visiblement l'apparition de nouvelles forces productives qui nécessitent d'autres rapports de production et une nouvelle pratique de la vie»³¹.

Le détournement de l'art ne doit cependant pas se restreindre à l'effet de scandale que les dadaïstes et les surréalistes ont pratiqué, en leur temps, contre les œuvres artistiques. «La négation de la conception bourgeoise du génie et de l'art ayant largement fait son temps, les moustaches de la Joconde ne représentent aucun caractère plus intéressant que la première version de cette peinture. Il faut maintenant suivre ce processus jusqu'à la négation de la négation»³². Lettristes et situationnistes suivront ce processus, pour «en finir avec toute notion de propriété personnelle» dans les arts. Le détournement en sera le langage, le langage de la négation de la valeur de toutes formes d'expression artistique, le langage de leur effondrement définitif. «Le surgissement d'autres nécessités rend caduques les réalisations 'géniales' précédentes. Elles deviennent des obstacles, de redoutables habitudes. La question n'est pas de savoir si nous sommes ou non portés à les

³⁰ Reproduit in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, op. cit., pp. 302-309.

³¹ Guy Debord et Gil J. Wolman, «Mode d'emploi du détournement», *ibid.*, p. 302.

³² *Ibid.*

aimer. Nous devons passer outre»³³. Et pour passer outre, il faut les réutiliser de façon telle qu'elles puissent signifier autre chose que ce qu'elles avaient jusque-là représenté esthétiquement.

Le langage du détournement n'en restera pas à la dimension esthétique, comme les *ready-made* de Duchamp; il sera au service de la révolte sociale. Mais ce faisant, le détournement peut tout aussi bien faire apparaître la nécessité d'un langage nouveau pour cette révolte sociale, non plus seulement comme son support dans la sphère des arts. «Non seulement le détournement conduit à la découverte de nouveaux aspects du talent, mais encore, se heurtant de front à toutes les conventions mondaines et juridiques, il ne peut manquer d'apparaître un puissant instrument culturel au service d'une lutte de classes bien comprise»³⁴. À la fois nouveau langage de la révolte dans la culture et nouveau langage de la culture dans la révolte, le détournement lettriste et situationniste est, à notre avis, une pratique exemplaire de la synthèse recherchée des critiques sociales-économiques et artistiques-culturelles, —pratique qui contribuera, quelques années plus tard, à l'élaboration de la théorie du spectacle³⁵. D'ici l'élaboration de cette théorie, le détournement sera «un moyen d'enseignement artistique prolétarien, la première ébauche d'un communisme littéraire»³⁶.

Le détournement fonctionne par le réemploi d'éléments du patrimoine culturel, «pris n'importe où», et dont le rapprochement créera des significations nouvelles, —bien entendu, «tout peut servir»³⁷. Le détournement peut être une correction d'une œuvre existante ou l'intégration de divers fragments d'œuvres périmés dans une nouvelle. Qu'il soit l'un ou l'autre, il doit cependant «changer le sens de ces fragments et truquer de toutes les manières que l'on jugera bonnes ce que les imbéciles s'obstinent à nommer des

³³ *Ibid.* Les situationnistes prendront l'habitude de signifier, dans leur revue, que leurs textes aussi peuvent faire l'objet de détournements, «librement reproduits, traduits ou adaptés, même sans indication d'origine».

³⁴ *Ibid.*

³⁵ En effet. *La Société du spectacle* de Debord est composée de nombreux détournements de phrases de Marx et de Hegel. Rappelons-en quelques uns: le §4 de *La Société du spectacle* est le détournement d'une phrase de Marx, à la page 1226 du *Capital*, in *Œuvres*, tome I, Paris, Pléiade, 1965; le §9, celui d'une phrase de Hegel, à la page 35 de la *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, traduction Hippolyte, Aubier-Montaigne, Paris, 1941; le §35, celui d'une phrase de la page 604 du *Capital*, *ibid.*; le §74, celui d'un passage des pages 164-165 du *Manifeste du parti communiste*, in *Œuvres*, tome I, *ibid.* Le §207 est le détournement d'une phrase de Lautréamont qui, assez ironiquement, fait la promotion du détournement.

³⁶ Guy Debord et Gil J. Wolman, «Mode d'emploi du détournement», *op. cit.*, p. 305.

³⁷ *Ibid.*, pp. 302-303.

citations»³⁸. Debord et Wolman conçoivent un stade où, communisme littéraire oblige, l'accumulation d'éléments détournés serait telle que, «loin de vouloir susciter l'indignation ou le rire en se référant à la notion d'une œuvre originale», le détournement, exercé par le prolétariat, viendrait signifier notre totale «indifférence pour un original vidé de sens et oublié», et pourrait même, en définitive, produire «un certain sublime»³⁹.

Les auteurs identifient deux catégories principales pour tous les éléments détournés, les détournements mineurs, et les détournements abusifs. Le détournement mineur est celui d'un élément sans importance singulière et dont le sens nouveau survient suite à sa mise en présence d'autres éléments détournés. Le détournement abusif, ou détournement de proposition prémonitoire, est, quant à lui, celui d'un élément significatif en soi, et dont le sens nouveau viendra du rapprochement qu'on lui fera faire. Une coupure de journal fera un détournement mineur, tandis qu'une séquence cinématographique d'Eisenstein, un détournement abusif.

Ces deux catégories de détournements s'accompagnent de quatre lois sur leur emploi. La première concerne le rapport distance/effet de l'élément détourné: «C'est l'élément détourné le plus lointain qui concourt le plus vivement à l'impression d'ensemble, et non les éléments qui déterminent directement la nature de cette impression». La seconde règle du détournement porte sur la reconnaissance de l'élément détourné: «Les déformations introduites dans les éléments détournés doivent tendre à se simplifier à l'extrême, la principale force d'un détournement étant fonction directe de sa reconnaissance, consciente ou trouble, par la mémoire». La troisième règle a trait à l'opérationnalité de l'élément détourné: «Le détournement est d'autant moins opérant qu'il s'approche d'une réplique rationnelle». Enfin, la dernière loi du détournement fait la distinction entre le détournement proprement dit et le retournement: «Le détournement par simple retournement est toujours le plus immédiat et le moins efficace»⁴⁰. De ces quatre lois, seule la première «est essentielle et s'applique universellement», tandis que les trois autres ne s'appliquent à vrai dire que pour des éléments abusifs détournés». Debord et Wolman, ensuite, montrent quelques possibilités concrètes réalisées ou réalisables de l'emploi du détournement (phrases détournées dans les affiches; détournement de disques ou d'émissions radiophoniques; détournement d'œuvres romanesques littéraires ou d'œuvres

38 *Ibid.*, p. 303.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, p. 304-305.

cinématographiques⁴¹). Cependant, pour les jeunes lettristes (et futurs situationnistes), c'est le complexe architectural qui semble le mieux se prêter à la pratique du détournement. En effet, «la construction d'un milieu ambiant dynamique en liaison avec des styles de comportements», qu'ils appellent, dès 1956, situation construite, devra vraisemblablement détourner les formes architecturales en place. Le réemploi de l'architecture dans la situation construite est repris, l'année suivante, par Debord:

Nous devons construire des ambiances nouvelles qui soient à la fois le produit et l'instrument de comportements nouveaux. Pour ce faire, il faut utiliser empiriquement, au départ, les démarches quotidiennes et les formes culturelles qui existent actuellement, en leur contestant toute valeur propre. [...] Nous ne devons pas refuser la culture moderne, mais nous en emparer, pour la nier.

42

Ce nouveau langage, développé par Debord et Wolman, de la révolte sociale et de la critique des formes dépassées de l'art, se retrouvera dans les textes et productions futurs des situationnistes. Dans le troisième numéro d'*Internationale Situationniste*, on retrouve une définition du détournement. Il s'agit du «réemploi dans une nouvelle unité d'éléments artistiques préexistants», et ses deux lois fondamentales «sont la perte d'importance de chaque élément autonome détourné (allant jusqu'à la déperdition de son sens premier) et l'organisation d'un nouvel ensemble signifiant, qui confère à chaque élément sa nouvelle portée»⁴³. Ce «réemploi dans une nouvelle unité» se précisera, par la suite, en temps et en espace: en espace avec la dérive psychogéographique; en temps avec la situation construite. Enfin, l'urbanisme unitaire situationniste réunira sous un même espace-temps ce réemploi d'éléments autonomes, sous la forme ludique d'une récréation révolutionnaire globale de la vie quotidienne.

Le détournement, «négarion de la valeur antérieure de l'expression», ensuite, «recherche d'une construction plus vaste, à un niveau de référence supérieur —comme une nouvelle unité monétaire de la création»⁴⁴, allait effectivement devenir le prélude à la radicalisation situationniste des critiques culturelles effectuées par le mouvement des avant-gardes. La capacité de pouvoir simultanément dévaluer et réinvestir l'héritage d'un passé culturel mort, allait devenir la pierre de touche de la période urbanistique-architecturale des situationnistes.

41 Debord détourna plusieurs séquences du long métrage *Mr Arkadin* (1955) d'Orson Welles pour son film *La Société du spectacle* (1973).

42 Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 13.

43 «Le détournement comme négation et comme prélude», *I.S.*, n°3, décembre 1959, pp. 10-11.

44 *Ibid.*, p. 10.

Examinons maintenant, comment la dérive psychogéographique réussit à fournir au détournement son espace de réalisation.

I.III LA DÉRIVE PSYCHOGÉOGRAPHIQUE

Le projet surréaliste a tenté de lier la question de l'art à celle de son enracinement social. D'emblée, le mouvement de Breton faisait déborder l'art de son espace traditionnel. Il l'inscrivait, dès lors, dans un espace autonome à la croisée de l'art, de l'économie et de la politique. Il l'inscrivait dans un espace imaginaire qui «caractérise la société du XX^{ème} siècle»⁴⁵. Cet espace, que l'urbanisme unitaire situationniste va, un temps, occuper, peut être décrit comme un champ nouveau, —un champ au sens où Pierre Bourdieu entend ce mot, c'est-à-dire comme d'un espace social au sein duquel des groupes sont en luttés pour énoncer les dernières vérités de l'art et pour en définir, une fois pour toutes, les critères esthétiques et moraux⁴⁶. Ce champ est dit expérimental et est à opposer à celui fictif de la littérature et de l'art traditionnels. Ce champ n'est plus celui de la réception passive mais celui de la production même de l'expérience individuelle. Ce champ, surréalistes et situationnistes l'ont investi à partir de la ville, véritable théâtre de leurs exploits; les premiers, par la promenade poétique, et les seconds, par la dérive psychogéographique. Voyons maintenant en quoi se distinguent ces deux types d'exploits.

La ville est pour les surréalistes l'espace des rencontres possibles, des découvertes inattendues. Mais elle est également le lieu où s'accomplit et se réalise le plus manifestement le temps social du travail, —temporalité fondée, essentiellement, sur une perception linéaire et accumulative du temps, temporalité qui cherche une maîtrise toujours plus étroite du procès général de production. À ce temps social du travail, les surréalistes opposeront la promenade, pratique conçue comme une perte de temps, comme une dépense, au profit de laquelle l'individu s'expose à et s'offre un maximum de possibilités de rencontres⁴⁷. Ces rencontres viennent enrichir l'expérience individuelle⁴⁸: elles lui permettent une exploration systématique de l'inconnu, de l'irrationnel, de tout cet infra-univers de l'inconscient, lequel fut, pour les surréalistes, «la grande force, enfin découverte.

⁴⁵ Jean-Marie Apostolidès, «Du Surréalisme à l'Internationale Situationniste: la question de l'image», *op. cit.*, p. 728.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Édition de Minuit, 1989, et cité par Apostolidès, *op. cit.*, p. 728-729.

⁴⁷ André Breton: «J'ai de la continuité de la vie une notion trop instable pour égaler aux meilleures mes minutes de dépression, de faiblesse. Je veux qu'on se taise, quand on cesse de ressentir.». *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, pp. 314-315. Lire les analyses de Georges Bataille sur le *passage* comme jouissance du temps, in *L'expérience intérieure*.

⁴⁸ Il faut ajouter aux promenades surréalistes les pratiques du rêve, du cadavre exquis, de l'écriture automatique, du détournement, de la méthode paranoïaque critique et, dernière pratique, mais non la moindre, celle du scandale qui sera reprise par leurs héritiers situationnistes.

de la vie»⁴⁹.

En effet, les surréalistes ont emprunté les mécanismes d'association que Freud avait mis en évidence dans le rêve quelques années plus tôt. Le procédé typiquement surréaliste de création n'est autre qu'une connexion d'éléments séparés du réel, qu'un rapprochement arbitraire d'éléments jusque-là sans aucun lien, d'où est tirée une nouvelle réalité —définie justement comme sur-réalité—, venant ainsi enrichir l'espace imaginaire humain, et nous semblant presque en faire reculer les limites à l'infini. Arrêtons-nous sur ce passage des *Pas perdus*:

La rue, que je croyais capable de livrer à ma vie ses surprenants détours, la rue avec ses inquiétudes et ses regards, était mon véritable élément: j'y prenais comme nulle part ailleurs le vent de l'éventuel. 50

La ville est également pour les situationnistes l'espace des possibles; non pas, comme chez les surréalistes, celui des rencontres, mais plutôt celui des ambiances. La ville est le lieu d'une variété de «combinaisons possibles d'ambiances, analogue à la dissolution des corps purs chimiques dans le nombre infini des mélanges, [qui] entraîne des sentiments aussi différenciés et aussi complexes que ceux que peut susciter tout autre spectacle»⁵¹. Ce point de vue repose sur une perspective, toute matérialiste, du conditionnement de la vie et de la pensée par la nature objective. «La géographie, par exemple, rend compte de l'action déterminante de forces naturelles générales, comme la composition des sols ou les régimes climatiques, sur les formations économiques d'une société et, par là, sur la conception qu'elle peut se faire du monde»⁵². Ainsi, la psychogéographie lettriste et situationniste, se présente-t-elle donc comme «l'étude des lois exactes et des effets précis du milieu géographique» sur le comportement affectif des individus. Et si la ville est le lieu des ambiances, la dérive lettriste-situationniste, quant à elle, n'est autre que la technique «du passage hâtif à travers des ambiances variées», et à laquelle technique est

49 Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 5.

50 André Breton, *Les Pas perdus*, in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 196.

51 Guy Debord, «Introduction à une critique de la géographie urbaine», paru dans *Les lèvres nues*, n°3, septembre 1955, et reproduit in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, *op. cit.*, p. 290. Notez que le terme de 'spectacle' employé ici par Debord est assez éloigné du concept qu'il deviendra plus tard.

52 *Ibid.*, p. 288.

indissolublement liée «l'affirmation d'un comportement ludique-constructif»⁵³.

Lancés à la recherche d'une morale nouvelle susceptible de se substituer à la morale en cours, «cause de tous nos maux»⁵⁴, les surréalistes se sont laissés guider par l'aléatoire, leurs rencontres ou découvertes, devant toujours relever de l'inattendu. Cette part d'aléatoire est beaucoup moins déterminante dans la dérive situationniste. Effectivement, pour les compagnons de Debord, il existe un véritable «relief psychogéographique des villes», relief qui comprend «des courants constants, des points fixes, et des tourbillons», «des plaques tournantes»⁵⁵ même qui vous donnent ou refusent l'accès de certaines zones. Ainsi, la dérive psychogéographique recouvre-t-elle la part d'errance de la promenade surréaliste et y adjoint sa contradiction: «une domination des variations psychogéographiques par la connaissance et le calcul de leurs possibilités»⁵⁶.

Le statut et le rôle tenus par le hasard sont très importants tant chez les surréalistes que chez les situationnistes. Chez les premiers, il est la condition de réussite de la promenade. C'est le hasard, en effet, qui doit permettre la production, l'avènement convulsif, d'un certain émerveillement ou *merveilleux* ⁵⁷. Chez les seconds, inversement, il est une insuffisance à dépasser, son action étant jugée «naturellement conservatrice», tendant à tout ramener «à l'alternance d'un nombre limité de variantes et à l'habitude»⁵⁸.

Sans vouloir ici nous livrer plus longuement à une étude littéraire, on pourrait, pour notre propos, examiner la poétique de la ville, à laquelle Breton se livre dans *Nadja*. Le poète, en l'occurrence André Breton lui-même, s'il veut arriver à répondre à la question initiale du «qui suis-je?», doit accepter de suivre la voie des errances de la ville et ses impasses, et non plus sacrifier au travail comme valeur, et du coup, au temps social du travail. Ces errances composent *Nadja* telle une véritable poétique des jeux du hasard, —qu'on pense aux rencontres inattendues et parfois redoublées entre deux êtres (Breton

⁵³ Guy Debord, «Théorie de la dérive», *I.S.*, n°2, décembre 1958, p. 19; cet article fut publié initialement dans *Les lèvres nues*, n°9, novembre 1956; il est également reproduit in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, *op. cit.*, pp. 312-316.

⁵⁴ André Breton, *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 344.

⁵⁵ Guy Debord, «Théorie de la dérive», *op. cit.*, p. 19 et 23.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ «Nantes: peut-être avec Paris la seule ville de France où j'ai l'impression que peut m'arriver quelque chose qui en vaut la peine. où certains regards brûlent pour eux-mêmes de trop de feux...», Breton, «Nadja», in *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 658.

⁵⁸ Guy Debord, «Théorie de la dérive», *op. cit.*, p. 20.

et Éluard), entre des êtres et des choses, entre des êtres et des lieux, de même qu'entre des moments du temps. Grâce aux rencontres que la promenade surréaliste rend possible, le poète réussit à tenir en échec le temps social de la ville. *Nadja*, en effet, nous montre un Breton «aux aguets devant ce qui lui donne le sentiment fugitif d'une nécessité enfouie, alogique, où s'abolissent les finalités du temps social et où l'espace se charge de pressentiments et d'échos»⁵⁹. Sans hasard, on voit mal comment ce livre-récit que Breton a voulu «battant comme une porte»⁶⁰, aurait pu permettre à quelque «perte de temps», à quelque «dépense», ou encore à quelque «merveilleux» de survenir. Et, ce que ce hasard autorise, en définitive, n'est autre que de donner à l'homme le temps de sa découverte, de la richesse infinie de son imagination inconsciente et des possibilités immenses que lui offre l'inattendu.

Les situationnistes adoptent, pour leur part, une attitude bien différente vis-à-vis du temps —qu'ils ne cherchent pas à perdre, à la manière de la dépense surréaliste— cela même si, de toute évidence, ils partagent la conception surréaliste du temps social dominant comme temporalité écrasante, étouffante, et qui commande la révolte. Car c'est au nom d'une «jouissance du passage du temps» que la dérive psychogéographique est effectuée, et non pas au nom d'une «perte de temps». La raison tient au fait que, pour les situationnistes, le temps social dominant⁶¹ ne saurait être contrecarré par la poésie de la promenade urbaine, par les effets foudroyants de l'inattendu ou par de surprenantes rencontres. Les situationnistes contestent cette idée que l'imagination inconsciente soit d'une richesse infinie. Ils croient davantage que cette dernière est d'une extrême pauvreté, tout comme ils sont d'avis, d'ailleurs, «que l'écriture automatique est monotone, et que tout un genre d'«insolite» qui affiche de loin l'immuable allure surréaliste est extrêmement peu surprenant»⁶².

La jouissance du passage du temps, authentique reconquête du temps historique humain, semble, aux situationnistes, tout comme à Bataille, plus qualifiée que la promenade des surréalistes pour faire obstacle et mettre en échec, si elle était généralisée, le temps

59 Marguerite Bonnet, «Nadja 1928-1963. Notice», in *André Breton. Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 1498.

60 André Breton, «Nadja», *op. cit.*, p. 751.

61 Debord thématise cette temporalité, dans *La Société du spectacle*, sous le concept de «temps pseudo-cyclique», pâle imitation de l'ancienne temporalité cyclique des sociétés traditionnelles qui vient s'appuyer sur l'alternance du travail et du repos et sur le retour périodique des vacances; cf.: §§125 à 164.

62 Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 5.

social du travail. Ainsi posée, la dérive, «qui est la pratique d'un dépaysement passionnel par le changement hâtif d'ambiances», n'est plus dès lors cette simple action sur le comportement: elle devient une action en liaison avec les autres aspects souhaitables d'une révolution dans les mœurs, d'une activité radicalement ludique, dont «le but le plus général doit être d'élargir la part non-médiocre de la vie, d'en diminuer, autant qu'il est possible, les moments nuls»⁶³.

Ce jeu, que les situationnistes annoncent, est requis par l'augmentation continue et rapide des loisirs, à laquelle les situationnistes assistent, et pour laquelle ils adoptent une attitude qui «consiste à miser sur la fuite du temps»⁶⁴. Cette attitude se veut une antithèse aux procédés esthétiques qui tendent à la fixation de l'émotion, tandis que le passage des émotions et du temps est «le pari de gagner toujours sur le changement, en allant toujours plus loin dans le jeu et la multiplication des périodes émouvantes», étant entendu que, pour les situationnistes, «on a assez interprété les passions: il s'agit maintenant d'en trouver d'autres»⁶⁵.

Nos situations seront sans avenir, seront des lieux de passage. Le caractère immuable de l'art, ou de toute autre chose, n'entre pas dans nos considérations, qui sont sérieuses. 66

Ainsi donc, l'espace urbain, qui apparaissait aux surréalistes comme le lieu possible d'un enracinement social de l'art, est pour les situationnistes le lieu de passage par excellence de la création de passions inédites. L'on ne saurait confondre les créations situationnistes, ou situations construites, avec une «expression personnelle dans le cadre de moyens créés par d'autres», ni avec un arrangement d'objets et de formes; elles sont *a contrario* «l'invention de nouvelles lois sur cet arrangement»⁶⁷. Elles sont «la beauté nouvelle», non pas beauté plastique, «mais seulement la présentation particulièrement émouvante... d'une *somme de possibilités* »⁶⁸, encore que d'ici, nous qui nous trouvons à trente ans d'eux, constatons combien le jeu de l'espace et de l'ambiance allait devenir effectivement cette «somme de possibilités», non pas au sens où les situationnistes l'entendaient, mais plutôt au sens où l'entend aujourd'hui l'industrie et le commerce du loisir. Étrange ironie du sort.

63 *Ibid.*, p. 16.

64 *Ibid.*, p. 18.

65 *Ibid.*, p. 18 et 20.

66 *Ibid.*, p. 17.

67 *Ibid.*, p. 14.

68 Guy Debord, «Introduction à une critique de la géographie urbaine», *op. cit.*, p. 291.

Notre distinction établie entre la promenade de Breton et la dérive de Debord, nous pouvons maintenant passer à la construction proprement dite de la situation, et vérifier si elle devait inéluctablement servir les intérêts de l'industrie et du commerce du loisir.

I.IV LA CONSTRUCTION DE SITUATIONS

La construction de situations est au centre du programme situationniste de subversion durant la période urbanistique-architecturale de l'I.S. L'agitation situationniste de cette période, bien qu'elle se déroule essentiellement à l'intérieur de la problématique culturelle, Debord a tôt fait de la remettre dans une perspective qui dépasse largement cette problématique: «Les problèmes de la création culturelle ne peuvent plus être résolus qu'en relation avec une nouvelle avance de la révolution mondiale»⁶⁹. Aussi, en appui à cette révolution mondiale, une nouvelle conception révolutionnaire de la culture est nécessaire. La construction de situations est cette nouvelle conception: tous les arts y sont utilisés afin de créer une abondance passionnelle de la vie, «à travers le changement de moments périssables délibérément aménagés»⁷⁰. Ici, deux idées se croisent: d'une part, passionner l'expérience vécue, intensifier son contenu passionnel; et d'autre part, restreindre dans la durée cet enrichissement de l'expérience, en misant sur l'effet passager de la situation construite.

On conçoit sans trop de peine que l'origine de la première de ces idées remonte au programme des avant-gardes culturelles du début du siècle, lequel programme pouvait tenir à cette unique exigence d'enfiévrer la vie de tous les jours en lui inoculant la morsure des arts. Par contre, l'origine de la seconde idée nous est, probablement, un peu moins familière. Pourquoi en effet la situation construite doit elle être «sans avenir», ou n'être qu'un «lieu de passage»⁷¹, et un passage pour où si elle doit être sans avenir?

Pour répondre à cette question, il faut savoir que la situation construite, du temps de la période urbanistique-architecturale de l'I.S., n'aspire à rien de moins qu'au dépassement de l'art. Le dépassement de l'art est justifié par l'état de décomposition culturelle et artistique contemporaine⁷². état, cependant, que les moyens techniques et technologiques permettent de dépasser. Et c'est à la mise en oeuvre de ces moyens techniques et technologiques que les situationnistes s'adonneront en construisant des situations. Les situationnistes conçoivent ainsi le dépassement de l'art comme le moyen par lequel la décomposition culturelle sera achevée et dépassée. Le dépassement situationniste de l'art a donc une triple fonction; d'abord, substituer à la décomposition culturelle contemporaine une conception révolutionnaire de la culture; ensuite, tirer de cette conception

⁶⁹ Guy Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 12.

⁷⁰ Guy Debord, «Thèses sur la révolution culturelle», *op. cit.*, p. 20.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Lire le chapitre I.I: Introduction à la problématique de l'art chez les avant-gardes culturelles.

révolutionnaire les applications pratiques qui permettront de faire reculer partout le malheur du vécu quotidien, à travers et à partir de la construction de situations; et enfin, procéder, par une négation absolue de toutes formes esthétiques passées et futures, à une critique globale de la production, de la réception et de la contemplation culturelles. C'est pourquoi la réussite de la situation construite repose ultimement sur le périssable, sur l'effet passager; c'est ainsi qu'elle peut se soustraire à la réification de l'expérience vécue qui caractérise l'œuvre d'art traditionnelle. À l'art ou à l'œuvre d'art, qui tend à la «fixation de l'émotion», succédera la situation construite qui mise sur la «fuite du temps»⁷³. Non seulement, pour les situationnistes, c'est la situation construite qui succédera à l'œuvre d'art traditionnelle, mais c'est aussi la situation construite qui verra à sa suppression.

Mais en misant sur le passager, la situation construite peut-elle être opérationnelle? Que penser, en effet, d'une pratique qui se veut un dépassement de la réification artistique et culturelle — à la fois but et moyen de ce dépassement—, quand cette pratique repose essentiellement, sur un usage particulier, voire révolutionnaire, des arts? Comment les arts, dit plus simplement, conduiraient à autre chose qu'à ce à quoi ils conduisent lorsqu'ils sont exercés par des non-situationnistes? Pourquoi l'ambiance ou la situation construite éviterait-elle le musée? La réponse à ces questions est liée à la relation dialectique que les situationnistes établissent entre la possibilité d'un désir et la réalité d'un désir, ou plutôt, entre la *possibilisation* d'un désir et sa réalisation concrète dans le monde vécu.

La conception que nous avons d'une «situation construite» ne se borne pas à un emploi unitaire de moyens artistiques concourant à une ambiance, si grandes que puissent être l'extension spatio-temporelle et la force de cette ambiance. La situation est en même temps une unité de comportement dans le temps. Elle est faite de gestes contenus dans le décor d'un moment. Ces gestes sont le produit du décor et d'eux-mêmes. Ils produisent d'autres formes de décor et d'autres gestes. [...] La direction réellement expérimentale de l'activité situationniste est l'établissement, à partir de désirs plus ou moins reconnus, d'un champ d'activité temporaire favorable à ces désirs. Son établissement peut seul entraîner l'éclaircissement des désirs primitifs, et l'apparition confuse de nouveaux désirs dont la racine matérielle sera précisément la *nouvelle réalité* constituée par les constructions situationnistes. 74

La situation construite est conçue comme une aventure entre la recherche de désirs et les ambiances pouvant contribuer à leur réalisation. «Chacun doit chercher ce qu'il aime, ce qui l'attire», notent les situationnistes, et s'universalisant, la situation construite acquerra alors un statut collectif «dans sa préparation et son déroulement»⁷⁵, comme «jeu

⁷³ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁴ «Problèmes préliminaires à la construction d'une situation», *I.S.*, n°1, juin 1958, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 11-12.

supérieur» de la communauté humaine réunie:

L'accomplissement réel de l'individu, également dans l'expérience artistique que découvrent les situationnistes, passe forcément par la domination collective du monde: avant elle, il n'y avait pas encore d'individus, mais des ombres hantant les choses qui leur sont anarchiquement données par d'autres. Nous rencontrons, dans des situations occasionnelles, des individus séparés qui vont au hasard. Leurs émotions se neutralisent et maintiennent leur solide environnement d'ennui. Nous ruinerons ces conditions en faisant apparaître en quelques points le signal incendiaire d'un *jeu supérieur*. 76

Voilà où doit mener la situation construite: l'établissement d'un jeu supérieur aux «loisirs». Voilà pourquoi elle prétend pouvoir éviter le musée. Le jeu se joue et ne se contemple pas. Et ce qui se joue dans le jeu situationniste, c'est le désir qui cherche à se réaliser, qui cherche sa concrétion. Un tel désir ne se *muséologise* pas. Voilà pourquoi, enfin, la situation construite doit être momentanée. Une production artistique qui mise sur le passager «rompt radicalement avec les œuvres durables». —une telle production «est inséparable de sa consommation immédiate, comme valeur d'usage essentiellement étrangère à une conservation sous forme de marchandise»⁷⁷. Et ce qui échappe à la réification marchande, échappe du coup au musée.

La situation construite, «moment de la vie, concrètement et délibérément construit par l'organisation d'une ambiance unitaire et d'un jeu d'événements»⁷⁸, est en continuité directe avec l'exigence des avant-gardes artistiques-culturelles de transformer radicalement la vie quotidienne par l'art. Mais elle ne se contente pas de la transformer par les arts, esthétiquement; elle cherche à en modifier la substance même, elle veut y fonder le royaume du jeu. La construction de situations, nous l'indiquions en introduction, est pensée comme horizon dans lequel l'homme total se réalisera, dans l'infini du temps présent vivant, dans le jeu sans cesse renouvelé du temps historique à venir: celui, peu banal, de la réalisation concrète des désirs, celui où la fin des fins de l'homme sera de jouer la vie, et idéalement toute sa vie. La construction de situations, partant de la dissolution des arts anciens, concourra non pas au simple refus de l'art, ni à son abolition, mais à sa réalisation et à son dépassement dans une activité plus complexe ayant en son centre la création et l'actualisation de passions nouvelles. La construction de situations est un retour à une totalité vécue, dans laquelle on peut considérer les situations construites comme autant de «moments de rupture, d'accélération», comme autant de «révolutions

76 *Ibid.*, p. 12.

77 «Théorie des moments et construction des situations», *I.S.*, n°4, juin 1960, p. 10.

78 «Définitions», *op. cit.*, p. 13.

dans la vie quotidienne individuelle»⁷⁹. Révolution, donc, de la vie quotidienne par le dépassement de l'art dans le monde de l'expérience vécue. Révolution aussi dans la création, en ce que la création situationniste se soustrait, ou prétend se soustraire, à la réification muséale, et à sa contemplation corrélatrice. Révolution, enfin, du désir en ce que c'est en son nom qu'est organisé «le décor d'un moment», l'aventure et le jeu historique des passions futures. En 1949 déjà, un artiste de Cobra qui allait passer dans l'I.S., s'était exprimé sur le sujet: «Il est impossible de connaître un désir autrement qu'en le satisfaisant, et la satisfaction de notre désir élémentaire, c'est la révolution. C'est donc dans la révolution que se situe l'activité créatrice»⁸⁰. Il ne restait aux situationnistes qu'à s'assurer que cette activité créatrice ne se réduise pas à une œuvre muséalisable. Ils optèrent donc pour la situation, et firent de la ville le terrain de bataille de leur extrémisme.

La situation construite de l'I.S. a-t-elle quelque chose de commun avec la situation sartrienne? Nous devons répondre à cette question, pour ne pas trahir la pensée situationniste: absolument rien⁸¹. La situation construite est, comme son nom l'indique, construite, et elle est construite (ou est à construire) dans le monde concret; tandis que la situation sartrienne, bien qu'à certains égards, elle aussi peut être dite 'construite', elle n'est 'construite' que dans la conscience, bien que la conscience, elle, soit effectivement dans le monde concret, ou plutôt, dans le monde que la conscience 'construit' en retour, à partir de sa situation dialectique dans le monde.

Bien entendu, les situationnistes n'auraient pas apprécié de voir leur concept de situation mis en comparaison avec celui de Sartre, «stalinien» qu'ils exècrent, et dont ils condamnent l'inertie et la résignation philosophique. La situation sartrienne s'intéresse à la manière d'être que l'individu adopte pour se concevoir dans le monde. Cette manière d'être, ou position au milieu du monde, la conscience individuelle, ou le pour-soi, l'appréhende pour elle-même sous la forme d'un en-soi. La situation est donc un donné, une limite du monde, la limite de celui qui s'y projette. Mais si la conscience peut appréhender sa situation dans le monde, comme donné, c'est parce qu'elle possède la

⁷⁹ «Théorie des moments et construction des situations», *op. cit.*, p. 11.

⁸⁰ Nieuwenhuys Constant, «C'est notre désir qui fait la révolution», *Cobra* n°4, Paris, 1949, reproduit in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, *op. cit.*, p. 67.

⁸¹ Il suffit de lire «Propos d'un imbécile», *I.S.*, n°10, mars 1966, pp. 75-76, pour rapidement s'apercevoir du mépris dans lequel les situationnistes tiennent Jean-Paul Sartre. À ce chapitre, qu'il nous soit permis de rapporter ce passage de la page 15: «Ce penseur se console d'être manifestement une marchandise avariée dans "ses rapports avec le reste du monde" puisqu'il est lui-même réel, et qu'il a posé en principe que toute réalisation dans le monde doit être une altération fondamentale; doit nous mener à apprécier des charognes aussi avancées que lui.»

possibilité ek-statique de se pro-jeter, de se néantiser, de se temporaliser, de se choisir des fins qui lui permettent une saisie objective de sa situation. Cette situation est conscientielle, bien que les données qui la déterminent soient, pour une part, matérielles (“comme le clavier sur lequel je tape”), ces données n’en sont pas moins la position de mon exister dans le monde (à savoir ma volonté d’ordonner mes idées, de les organiser et de les transcrire sur un support ordonné)⁸². Bien que ‘construite’, par la conscience, la situation sartrienne en reste à la conscience, en reste à la phénoménologie positionnelle de la conscience à travers ses possibles⁸³.

Aussi la situation construite de l’I.S. ne partage avec la situation sartrienne que le vague de la consonance. Le mot situationniste signifie *qui entend faire les situations*, cela autant dans la pratique sociale que dans la pratique individuelle. La situation, la construction ludique des moments de la vie, remplace la passivité existentielle et la passivité conscientielle de l’existentialisme sartrien, pour qui le mot situation signifie *qui entend être dans la situation*⁸⁴.

Les situationnistes partagent bien entendu l’idée selon laquelle la situation a à voir avec la détermination de la conscience individuelle et sociale; c’est pourquoi ils veulent construire les situations, non pas se limiter, comme ils accusent Sartre de faire, à en tracer le profil ontologique. Cela, parce qu’entre la richesse des possibilités techniques du monde dans lequel vivent les situationnistes et la pauvreté de l’usage qui en est fait, il existe un écart tel qu’il nous impose de transformer radicalement l’usage social et individuel de cette richesse. La situation construite est cette richesse radicalement transformée dans le monde vécu quotidien. La situation construite est cette radicalisation passionnelle des possibilités que renferment les richesses techniques actuelles. Elle n’est plus conscientielle-ek-statique, elle est matérielle-ludique⁸⁵. Elle n’est plus sartrienne, elle est debordienne. «Jusqu’à présent, les philosophes et les artistes n’ont fait qu’interpréter les situations; il s’agit

⁸² Lire.: Jean-Paul Sartre, «Être et faire: la liberté», ch. I^{er} de «Avoir, Faire et Être», IV^{ème} partie de *L’Être et le néant*, Paris, NRF Gallimard, 1943, pp. 508-642.

⁸³ Il nous faut nuancer notre opposition Sartre/I.S., car la néantisation sartrienne, par quoi l’être humain prend du recul par rapport à sa situation, «ne fait qu’un avec l’extase par laquelle nous nous projetons vers une modification de cette situation», *ibid.*, p. 492. Et cette néantisation s’effectue dans le monde, en sorte que «la liberté, c’est précisément le néant [...] qui contraint la réalité humaine à se faire, au lieu [simplement] d’être», *ibid.*, p. 495.

⁸⁴ Il faut ici aussi nuancer notre opposition. En effet, «être libre, c’est être-libre-pour-faire et c’est être-libre-dans-le-monde», *ibid.*, p. 564.

⁸⁵ Mais on pourrait avec raison faire valoir, à l’encontre des situationnistes, que toute passion, si matériellement active et créatrice soit-elle, est d’abord et avant tout ek-stase conscientielle.

maintenant de les transformer»⁸⁶. Puisque l'homme, pour les situationnistes, est le produit des situations qu'il traverse, tandis que pour Sartre, il est sa manière d'être, son exister, les situationnistes optent donc pour la création de situations humaines dignes de son désir.

Dans cette perspective, doivent se fondre et se réaliser la poésie (la communication comme réussite d'un langage en situation), l'appropriation de la nature, la libération sociale complète. Notre temps va remplacer la frontière fixe des situations-limites que la phénoménologie s'est complue à décrire, par la création pratique des situations; va déplacer en permanence cette frontière avec le mouvement de l'histoire de notre réalisation. Nous voulons une phénoménologie-praxis. ⁸⁷

Le concept de situation de l'I.S. est le support de l'élaboration d'un art total et d'une praxis artistique révolutionnaire. C'est aussi le support de tout projet transformateur du donné, de toute praxis révolutionnaire. (Mais, sans doute, l'I.S. fait-elle de la surenchère à l'activisme et au créativisme.) Cet art total, nous l'aborderons avec l'urbanisme unitaire. La reformulation d'un art total qu'élaborent les compagnons de Debord est une radicalisation, la dernière sans doute, du projet surréaliste de donner au désir son temps et son espace. Cette radicalisation est une volonté de dépassement de toute esthétique, formelle ou figurale, plastique ou littéraire, à laquelle l'exigence ludique de la *construction de situations* vient se substituer, et dont l'urbanisme unitaire est, sans aucun doute, le cas de figure le plus innovateur.

Ce dépassement de l'art, Lautréamont l'avait confié à la poésie: «la poésie doit être faite par tous, non par un», soutenait-il. Depuis, dans les livres: plus de poésie. Il fallait donc un autre lieu où la trouver. Aussi, la retrouvons-nous «maintenant dans la forme des villes», «dans le pouvoir des hommes sur leurs aventures», et dans «l'élaboration de conduites absolument neuves, et les moyens de s'y passionner»⁸⁸. De la page ou de la toile, la beauté a glissé dans un investissement de l'espace —un espace que les lettristes et les situationnistes après eux, réinventeront et passionneront: «la beauté nouvelle sera DE SITUATION, c'est-à-dire *provisoire* et vécue.»⁸⁹ La logique de la libération de la vie quotidienne, de la réalisation concrète des désirs, passe par la logique de la libération de la ville qui en est l'environnement immédiat. Mais cette conquête de l'espace par la reconquête des villes, n'est que le début du jeu, du grand Jeu, puisque c'est la totalité de

⁸⁶ «Le questionnaire», *I.S.*, n°9, août 1964, p. 24.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ «Réponse à une enquête du Groupe Surréaliste Belge», *Potlatch*, n°5, 20 juillet 1954, in *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)*, *op. cit.*, p. 41-42.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 42.

l'espace, la vie toute entière⁹⁰, que la construction de situations est appelée à submerger.

Dans cet effort théorique de reconstruction de l'espace, le jeu ne constitue plus une activité séparée, une activité limitée dans le temps. Il équivaut à une synthèse des arts, à cet art unitaire recherché par les avant-gardes culturelles du début du siècle. Il est la vie réinventée, la poésie réalisée. Car en investissant l'espace, et tout d'abord l'espace urbain, en le transformant en un réseau de communications, le but de l'urbanisme unitaire n'est autre que de rétablir la communication que l'urbanisme officiel tend au contraire à faire disparaître, communication qui sera l'œuvre de tous, qui sera l'œuvre d'art à construire, l'art étant «le point idéal de l'homme et sa virtualité complète», la «réalité subjective»⁹¹, de sorte que la reconstruction de la vie quotidienne constituera la poésie véritable, celle qui «se lit sur les visages»⁹². Faite pour être vécue dans le monde, et non pas pour être consignée dans la conscience⁹³, «la situation est ainsi faite pour être vécue par ses constructeurs»⁹⁴. Il nous reste maintenant à examiner concrètement comment se construit la situation, et quelle place l'urbanisme a tenu dans les constructions situationnistes d'ambiances.

⁹⁰ «Contribution à une définition situationniste du jeu», *I.S.*, n°1, juin 1958, p. 12.

⁹¹ Asger Jorn, «Immagine e forma», paru dans *Eristica. Bolletino d'Informazioni del Movimento Internazionale pour un Bauhaus Imaginiste*, n°1, octobre 1954, traduit en français sous le titre «Image et forme. Contre l'empirisme éclectique», et reproduit dans *Asger Jorn. Pour la forme. Ébauche d'une méthodologie des arts*, publié en 1957 ou 1958 par l'Internationale Situationniste, et assez mal reproduit in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, *op. cit.*, p. 417.

⁹² «Réponse à une enquête du Groupe Surréaliste Belge», *op. cit.*, p. 41.

⁹³ Ce qui n'est pas le cas chez Sartre, malgré ce qu'en pensent les situationnistes, puisque, déjà, la conscience (intentionnelle) est vécue et ek-siste dans le monde.

⁹⁴ Debord, «Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», *op. cit.*, p. 17.

I.V L'URBANISME UNITAIRE

L'intérêt des lettristes et après eux, des situationnistes, pour l'urbanisme, comme moyen d'articuler l'espace-temps, il nous faut maintenant le détailler. Et cet intérêt débute ici, avec l'architecture. Bien entendu, «l'architecture est le plus simple moyen d'articuler le temps et l'espace, de moduler la réalité, de faire rêver»; il convient donc de la considérer tout à la fois comme «un moyen de connaissance et un moyen d'agir»⁹⁵. Le principe ici adopté vis-à-vis de l'architecture est que celle-ci est un instrument nécessaire à la transformation de la société et non une expression artistique ayant une valeur en soi. Les lettristes de l'I.L. s'expliquent: «nous avons toujours avoué qu'une certaine pratique de l'architecture, par exemple, ou de l'agitation sociale, ne représentaient pour nous que des moyens d'approche d'une forme de vie à construire»⁹⁶. Ce principe, les membres de l'I.L. le défendront jusqu'en 1957, date de leur intégration dans l'I.S., et par-delà, jusqu'en 1959, date qui marque le début du désintérêt des situationnistes pour la chose architecturale et urbanistique.

Mais avant le désintérêt, il y eut l'intérêt. Et l'intérêt pour l'architecture et l'urbanisme commence avec Gilles Ivain. La contribution de l'architecture à la construction d'une nouvelle forme de vie, est thématifiée en effet par Gilles Ivain, en 1953, dans le *Formulaire pour un urbanisme nouveau*; le dessein visé alors par l'architecture est de mettre «en lumière des désirs oubliés» et de créer «des désirs entièrement nouveaux»⁹⁷. Pour Ivain, la ville nouvelle bénéficiera d'une architecture modifiable: «son aspect changera en partie ou totalement selon la volonté de ses habitants»⁹⁸. L'objectif poursuivi par l'ouverture de l'architecture à la relativité est de permettre une intervention sur les comportements quotidiens de ceux qui, «hypnotisés par la production et le confort», ont perdu toutes potentialités créatrices ou tout espèce de «moyen d'expérimenter les mille façons de modifier la vie»⁹⁹.

⁹⁵ Gilles Ivain (pseudonyme d'Ivan Chtcheglov). «Formulaire pour un urbanisme nouveau», octobre 1953, publié dans le n°1 d'*I.S.*, juin 1958, puis dans la nouvelle série de *Potlatch*, devenu en juillet 1959, le bulletin interne de la section française de l'I.S. Notre citation est tirée du n°1 d'*I.S.*, p. 16.

⁹⁶ Bernstein, Conord, Dahou, Debord, Fillon, Véra & Wolman, «Le bruit et la fureur», *Potlatch*, n°6, 27 juillet 1954, in *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)*, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁷ Gilles Ivain, «Formulaire pour un urbanisme nouveau», *op. cit.*, p. 18.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 17.

C'est à partir du besoin absolu de création¹⁰⁰ qu'Ivain conçoit «de nouveaux décors mouvants» pour une «civilisation mobile». Ivain conçoit une ville où le jeu avec l'architecture, le temps et l'espace, permettra «de créer de nouveaux états d'âmes». Cette ville, composée de quartiers conformes aux désirs fluctuants et aux passions sans cesse changeantes de l'homme, suscitera à ses habitants des sentiments et des ambiances «capables de faire rêver plus que les drogues». On y trouvera un «Quartier Bizarre, [un] Quartier Heureux, plus particulièrement réservé à l'habitation, [un] Quartier Noble et Tragique (pour les enfants sages), [un] Quartier Historique (musées, écoles), [un] Quartier Utile (hôpital, magasins d'outillage), [un] Quartier Sinistre, etc...»¹⁰¹ Bref, un ensemble architectural qui invitera, diront les lettristes, à la «réalisation continue d'un grand jeu délibérément choisi.»¹⁰² Ainsi, après Tzara, pour qui l'artiste nouveau ne peint pas, mais «crée directement»¹⁰³, après Breton, pour qui «l'acte surréaliste le plus simple consiste, revolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut dans la foule»¹⁰⁴, la synthèse situationniste des arts sera la construction unitaire de la ville.

Le concept d'urbanisme unitaire, quant à lui, est né de la rencontre entre Guy Debord et Nieuwenhuis Constant, architecte hollandais, lors de la Conférence d'Alba, tenue en Italie, du 2 au 8 septembre 1956, et convoquée par Jorn et Gallizio au nom du MIBI¹⁰⁵. À cette conférence, des délégués d'Algérie, de Belgique, du Danemark, de France, de Grande-Bretagne, de Hollande, d'Italie et de Tchécoslovaquie se rencontrent «pour jeter les bases d'une organisation unie». Reconnaisant d'emblée que «tous les modes de l'activité artistique» sont entrés dans une crise profonde et irréversible, les participants appellent en conséquence «à l'apparition de possibilités supérieures d'action sur le monde». Leur résolution finale, sous la forme d'une déclaration en six points, proclame

¹⁰⁰ Ou, pour reprendre le mot d'Ivain, «d'une modulation influentielle, qui s'inscrit dans la courbe éternelle des désirs humains et des progrès dans la réalisation de ces désirs». *ibid.*, p. 16.

¹⁰¹ «Peut-être aussi un Quartier de la Mort, non pour y mourir mais pour y vivre en paix», *ibid.*, p. 19.

¹⁰² Berstein, Conord, Dahou, Debord, Fillon, Véra & Wolman, «...Une idée neuve en Europe», *Potlatch*, n°7, 3 août 1954, in *Guy Debord présente Potlatch (1954-1957)*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰³ Tristan Tzara, «Manifeste DADA 1918», tiré de *Sept manifestes dada*, in *Œuvres Complètes*, tome I (1912-1924), Paris, Flammarion, 1975, p. 365.

¹⁰⁴ André Breton, «Second Manifeste du Surréalisme», 1930, cité par Maurice Nadeau, *Histoire du Surréalisme, suivie de documents surréalistes*, Paris, Seuil, 1964, p. 25.

¹⁰⁵ Auparavant, Constant avait été, avec Jorn, cofondateur du mouvement Cobra (Copenhague BRuxelles Amsterdam) en 1948. Constant formule sa pensée essentiellement en opposition au fonctionnalisme. Contre ce dernier, l'architecture développée par Constant, comme pratique esthétique singulière, est celle des désirs et de la révolution sociale, à retrouver à travers une libre création.

ainsi la «nécessité d'une construction intégrale du cadre de la vie par un urbanisme unitaire qui doit utiliser l'ensemble des arts et des techniques modernes», le «caractère périmé d'avance de toute rénovation apportée à un art dans ses limites traditionnelles», la «reconnaissance d'une interdépendance essentielle entre l'urbanisme unitaire et un style de vie à venir», qu'il nous faut placer dans la «perspective d'une liberté réelle plus grande et d'une plus grande domination de la nature», et enfin, que «l'unité d'action» entre les signataires de la déclaration est requise.¹⁰⁶

On retrouve pourtant cette unité d'action dès l'époque du MIBI, au nom duquel Bernstein, Constant, Dahou, Debord, Fillon, Gallizio, Jorn, Rumney, Sismondo, Verrone et Wolman signeront une *Lettre ouverte aux responsables de la Triennale d'Art industriel de Milan*, le 1^{er} janvier 1957. Dans cette lettre, les signataires s'en prennent aux responsables de la Triennale qui ont tardé à répondre à la demande du MIBI pour l'obtention d'un emplacement d'un pavillon expérimental¹⁰⁷. On retrouve également cette unité d'action dans le foisonnement de projets de villes utopiques élaborés par les lettristes et les situationnistes jusqu'en 1959. Prenons note du «Projet d'embellissements rationnels de la ville de Paris»¹⁰⁸ qui prévoit d'ouvrir les squares et le métro de nuit, qui compte également ouvrir les toits de Paris à la promenade à l'aide de passerelles et d'échelles de secours; qui veut aussi munir d'interrupteurs les réverbères, l'éclairage étant jugé comme devant être à la disposition de tous; qui souhaite la destruction totale des édifices religieux de toutes confessions ou encore leur transformation en Maison à faire peur; qui prévoit, enfin, l'abolition des musées, et la répartition dans les bars des chefs-d'œuvre qui s'y trouvent... Ce projet d'embellissement adopte une perspective architecturale devant laquelle «la beauté, quand elle n'est pas une promesse de bonheur, doit être détruite»¹⁰⁹, perspective qui n'évacue point la nécessité du jeu.

À ce projet d'embellissements rationnels de Paris, bon nombre d'autres utopies viendront s'ajouter. Mentionnons, entre autres projets, la «Description de la zone jaune»¹¹⁰ de Constant, premier itinéraire des promenades de la ville utopique sur laquelle il travaillera bon nombre d'années: *New Babylon*. Gigantesque réseau urbain surélevé,

¹⁰⁶ Gil J. Wolman, «La plate-forme d'Alba», reproduit in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, op. cit., p. 603.

¹⁰⁷ Lettre reproduite in Gérard Berreby, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, op. cit., p. 602.

¹⁰⁸ Reproduit in *Potlatch*, n°23, 13 octobre 1955, in Guy Debord présente *Potlatch (1954-1957)*, op. cit., pp. 203-207; .

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹¹⁰ Nieuwenhuys Constant, *I.S.*, n°4, juin 1960, pp. 23-26.

permettant, au sol, une circulation rapide, indépendante des deux autres niveaux du réseau —le deuxième étant réservé aux activités sociales et individuelles et le troisième, des terrasses destinées au plein air, aux rencontres et aux errements—, *New Babylon* est de part en part dominée par l'idée de flexibilité. Sous forme de maquettes et de dessins, Constant poussa le plus loin possible la réflexion menée jusque-là par les situationnistes sur «la nomadisation de la population mondiale et la généralisation du comportement ludique»¹¹¹.

L'unité de *New Babylon* réside dans la flexibilité du «secteur»: le secteur est une construction horizontale immense vouée à l'usage collectif. Le secteur est vide et sert de base à un système de construction mobile permettant, en tous temps, à tous ses habitants-usagers, de monter ou démonter, à l'aide d'éléments standards, l'ensemble architectural des deuxième et troisième niveaux de la ville. Cette flexibilité architecturale veut ainsi répondre à l'exigence indispensable de l'art unitaire situationniste qui est de favoriser, par tous les moyens possibles, la création et la récréation permanente d'un milieu et d'une ambiance de vie ludiques.

Bien entendu, le programme d'un urbanisme libérateur et d'une architecture émancipatrice dans le champ social ne peut à lui seul concourir à une reconquête de la ville, et à cette reconstruction globale de l'existence tant souhaitée. Énoncer des programmes utopiques, comme celui de l'urbanisme unitaire, ou les modéliser, comme la *New Babylon* de Constant, ou encore projeter la fondation d'une «ville thérapeutique de jeu» —«micro-ville expérimentale, dans une île inhabitée proche des côtes méridionales de l'Italie»¹¹² à laquelle l'I.S. a songé en 1961, c'est courir le risque de répéter l'expérience surréaliste: un immense programme qui se termine finalement dans la littérature, —littérature qui, avec l'art, «ont toujours été le refuge des révoltés, impuissants trop souvent à se libérer ailleurs que dans les mots et les couleurs»¹¹³. Ainsi, comment éviter l'écueil du «perfectionnisme idéaliste» des constructions utopiques classiques? Comment éviter le fantasme du petit îlot social, du «petit groupe expérimental, quasi alchimique, où s'amorce la réalisation de l'homme total»¹¹⁴?

Afin d'éviter ce piège, Debord et ses compagnons *posèrent le problème du*

¹¹¹ Jean-Louis Violeau, *Situations construites: était situationniste celui qui s'employait à construire des situations: 1952-1968*, Paris, Sens & Tonka, 1998, p. 55.

¹¹² «Renseignements situationnistes», *I.S.*, n°6, août 1961, p. 40.

¹¹³ Maurice Nadeau, *Histoire du Surréalisme, op. cit.*, p. 76.

¹¹⁴ Raoul Vaneigem, «Banalités de base II», *I.S.*, n°8, janvier 1963, p. 47.

dépassement de l'art non pas dans les termes d'une question esthétique mais dans ceux d'une question de transformation de la vie. Le dépassement de l'art était jugé réalisable «à partir de la poésie moderne s'auto-détruisant»¹¹⁵. Car, «après tout, dira Debord, c'était la poésie moderne, depuis cent ans, qui nous avait menés là. Nous étions quelques-uns à penser qu'il fallait réaliser son programme dans la réalité»¹¹⁶. Or, si le projet surréaliste est resté lettre morte, c'est parce que l'ensemble des arts est resté hors de la pratique de la vie quotidienne. Aussi, même si l'objectif de libérer la vie en libérant les villes se rattache au but que s'étaient fixés Rimbaud (unir la vie et l'art) et Lautréamont (unir la poésie à l'homme), ce n'est probablement pas une architecture flexible ou un urbanisme unitaire qui transformeront radicalement la vie quotidienne et qui permettront aux individus de libérer leurs plus intimes désirs. Du reste, d'autres que les situationnistes avaient par le passé tenté d'insuffler à l'architecture cette propriété émancipatrice, dont le lettriste Isou. L'I.S se distingua, cependant, en associant «le contenu de la nouvelle révolution, annoncée par l'art, aux moyens pratiques de sa réalisation, inclus dans le vieux mouvement ouvrier»¹¹⁷.

Pour cela, il fallait aux situationnistes cesser de considérer l'architecture comme le support d'une pratique artistique et repenser entièrement son statut à l'intérieur de l'activité de l'I.S. C'est ce qui advient lorsqu'en 1959 Constant ouvre à Amsterdam un Bureau de recherche sur l'urbanisme unitaire. Constant croit qu'il convient d'adopter, comme alternative à l'activité artistique actuelle que les situationnistes refusent, «une position centrale de l'urbanisme unitaire» ainsi qu'une «activité directe et pratique dans ce domaine» tandis que pour Debord, «la question de la culture, c'est-à-dire, en dernière analyse, de son intégration à la vie quotidienne, est *suspendue* à la nécessité du renversement de la société actuelle»¹¹⁸. Commence alors pour l'urbanisme unitaire une révision de son statut. En 1958, il est encore une «théorie»¹¹⁹ de l'emploi des arts et des techniques concourant à la construction intégrale d'un milieu, tandis que l'année suivante, l'urbanisme unitaire n'est plus «une doctrine d'urbanisme, mais une critique de l'urbanisme»¹²⁰. À cette «critique» pourra, éventuellement, se joindre la «méthode de l'utopie expérimentale», mais, là encore, les situationnistes rejettent tout nouvel urbanisme, la mise en œuvre de telles utopies devant mener exclusivement «à un nouvel usage de la

¹¹⁵ Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 100.

¹¹⁶ Guy Debord, *Panégyrique I*, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1989, p. 35.

¹¹⁷ Anselm Jappe, *Guy Debord, op. cit.*, p. 97.

¹¹⁸ André Frankin, «Plate-forme pour une révolution culturelle», *I.S.*, n°3, décembre 1959, p. 24.

¹¹⁹ «Définitions», *I.S.*, n°1, juin 1958, p. 13.

¹²⁰ «L'urbanisme unitaire à la fin des années '50», *I.S.*, n°3, décembre 1959, p. 12.

vie, à une nouvelle praxis révolutionnaire», car il est dit que sans fusion avec une praxis révolutionnaire, «l'urbanisme est forcément le premier ennemi de toutes les possibilités de la vie urbaine»¹²¹.

Cette révision de l'urbanisme unitaire ne se fait sans remous au sein de l'I.S. Pour Constant, non seulement les conditions d'un renversement révolutionnaire de la société actuelle sont absentes, mais plus fondamentalement, «l'unité avec une révolution sociale inexistante est utopique»¹²². Aussi, Constant, pour qui une praxis situationniste dans la perspective d'un urbanisme unitaire «doit être notre première tâche, et le but principal de notre réflexion actuelle»¹²³, en opposition de plus en plus ouverte avec ses compagnons¹²⁴, se voit forcé de démissionner en 1960.

Avec le départ de Constant, coïncide l'arrivée de Raoul Vaneigem dans l'I.S. et du transfert du Bureau de recherche sur l'urbanisme unitaire à Bruxelles, sous la direction d'Attila Kotányi. À eux deux, ils ont tôt fait de signer l'arrêt de mort de toute espèce de pratique artistique urbanistique dans l'I.S.: «l'urbanisme n'existe pas: ce n'est qu'une "idéologie" au sens de Marx». L'architecture n'est pas davantage épargnée: «l'architecture existe réellement, comme le coca-cola: c'est une production enrobée d'idéologie mais réelle, satisfaisant faussement un besoin faussé»¹²⁵. L'architecture est dorénavant synonyme d'isolement, de cloisonnement et de conditionnement, et le milieu urbain n'est que le milieu du consentement des populations à l'absorption de leurs énergies qui, depuis la perspective situationniste, devraient être disponibles pour des rencontres ou pour tout autre activité susceptible de rassembler. Pour contrer ce conditionnement, plus de villes utopiques, plus de maquettes, place à la révolution de la vie quotidienne comme exigence minimum, exigence qui contient en fait la négation de l'architecture: «la destruction situationniste du conditionnement actuel est déjà, en même temps, la construction de situations»¹²⁶. Après la recherche d'une architecture

¹²¹ «Critique de l'urbanisme», *I.S.*, n°6, août 1961, p. 7.

¹²² Nieuwenhuys Constant, «Discussion sur un appel aux intellectuels et artistes révolutionnaires», *I.S.*, n°3, décembre 1959, p. 23.

¹²³ Nieuwenhuys Constant, «Rapport inaugural de la conférence de Munich», *I.S.*, n°3, décembre 1959, p. 26.

¹²⁴ «Les thèses de Constant valorisaient... les techniciens des formes architecturales par rapport à toute recherche d'une culture globale», tranchera le comité éditorial d'*I.S.*, in «Renseignements situationnistes», *I.S.*, n°5, décembre 1960, p. 10.

¹²⁵ Raoul Vaneigem et Attila Kotányi, «Programme élémentaire du bureau d'urbanisme unitaire», *I.S.*, n°6, août 1961, p. 16.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 18.

émancipatrice, voici donc venue la déconstruction libératrice de l'architecture. Après la reconstruction lettriste de situations, la destruction situationniste de l'urbanisation, véritable synthèse, ou double négation, de l'urbanisme et de la littérature, négation qui prend le style assez poétique d'ailleurs d'une *anarchitecture*. Et du terrain de l'utopie positive, l'urbanisme unitaire passe à celui de la poésie destructrice.

Mais l'urbanisme unitaire, poésie dévastatrice de l'urbanisme, n'en restera pas là. Avec la parution de la *Société du spectacle* de Debord, utopie et poésie ne forment désormais plus qu'une seule et même avenue romantique. L'aventure théorique urbanistique-architecturale des situationnistes s'achève ici, en effet, en pleine littérature.¹²⁷ Debord y décrit l'urbanisme comme une «prise de possession de l'environnement naturel et humain par le capitalisme», espace «de la circulation humaine considérée... comme sous-produit de la circulation des marchandises», et où est maintenue l'atomisation des travailleurs que les besoins des manufactures avaient rassemblés, mais rassemblés «en tant qu'individus isolés ensemble»¹²⁸.

Le territoire, dans la théorie révolutionnaire globale reformulée par Debord, n'est plus désormais à reconstruire selon les besoins d'une existence individuelle ludique mais «selon les besoins du pouvoir des Conseils des travailleurs, de la dictature antiétatique du prolétariat, du dialogue exécutoire»¹²⁹. Le territoire n'est plus dès lors le terrain de jeu et l'enjeu qu'il avait été; il est le terrain de la rupture et un mal nécessaire à l'occupation (de l'espace) révolutionnaire à venir. L'unité ludique des arts fait alors place à un art total du jeu, celui du monde futur appelé à jouer sans cesse avec le temps historique du communisme libertaire. Du grand Jeu, on passe au grand Soir. Et la révolution prolétarienne à venir sera une «critique de la géographie humaine à travers laquelle les individus et les communautés» reconstruiront «les sites et les événements correspondant à l'appropriation, non plus seulement de leur travail, mais de leur histoire totale»¹³⁰. Que le monde et l'art, enfin, ne fassent qu'un! Et que leur unité vienne confirmer que «la suppression et la réalisation de l'art sont des aspects inséparables d'un même *dépassement de l'art.*»¹³¹, dépassement dont seul le prolétariat pourra s'acquitter. Pour

¹²⁷ Un peu à la manière du romantisme d'un Schlegel qui, dans l'*Athenäum*, «invente la théorie elle-même comme littérature», in Nancy et Lacoue-Labarthe, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, op. cit., p. 22.

¹²⁸ Guy Debord, *La Société du spectacle*, op. cit., §§ 169, 168 & 172.

¹²⁹ *Ibid.*, §179.

¹³⁰ *Ibid.*, §178.

¹³¹ *Ibid.*, §191.

paraphraser un auteur qui n'est pas dans les cordes de l'I.S., on aurait presque envie de soutenir que 'le situationnisme est un humanisme'... en plus radical.

Ainsi s'achève l'aventure architecturale-urbanistique des situationnistes. Nous pouvons maintenant passer au prochain chapitre, celui sur les diverses composantes de la théorie situationniste de la révolution prolétarienne à venir, théorie dans laquelle ce sera le prolétariat qui réalisera l'art. Nous pourrions y vérifier combien la période esthétique des situationnistes fut déterminante dans leur reformulation de la question sociale-politique, et combien déterminante fut le monde de la construction dans leur déconstruction du monde du spectacle à venir.

CHAPITRE II

L'art moderne de la révolution

II.I INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE

Peter Wollen faisait remarquer que de Sade, transféré de Vincennes à la Bastille, d'où il n'est libéré qu'avec la Révolution, à Baudelaire, sur les barricades de 1848, jusqu'à Rimbaud, qui pressentait violemment trouver la liberté dans la Commune de Paris, —ces princes de la révolte ont produit le modèle de ce que l'histoire politique française moderne allait devenir: «une suite de moments glorieux et légendaires célébrant la convergence entre révolution populaire et révolte de l'art»¹. Il n'avait pas si bien dit. Pourtant, il aurait dû remarquer le même phénomène sur une plus large échelle. Car c'est également de cette convergence qu'il s'agit —mais cette fois-ci dans presque toute l'Europe occidentale—, avec le projet de transformation radicale et immédiate de la société défendu par le mouvement des Conseils Ouvriers, de 1905 à 1936, et le mouvement des avant-gardes esthétiques, de 1909 à 1935. Car cette convergence fut bel et bien européenne, pas seulement française, pas plus ni moins d'ailleurs que l'Internationale Situationniste fut une *organisation française*.

Cette convergence entre «révolution populaire» et «révolte de l'art», bien entendu, on la retrouve jusque chez les situationnistes, une génération plus tard —des situationnistes qui prophétisent la révolution prolétarienne à venir, révolution de la vie quotidienne s'entend, au sein de laquelle le prolétariat se voit accorder la tâche de réaliser l'art à travers son dépassement. Aussi, ce chapitre sera-t-il consacré tout entier au parcours théorique qui mena les situationnistes à cette conclusion d'accorder telle tâche au prolétariat.

Nous avons vu au chapitre précédent que le programme de construction de situations de la période urbanistique-architecturale de l'I.S. était une recherche dans la culture pour réaliser l'art dans la vie quotidienne et que ce programme fut abandonné au début des années 1960, ses réalisations ayant été jugées insuffisantes à libérer la créativité humaine, aujourd'hui soumise et accaparée par une occupation capitaliste de l'espace vital. C'est dans ce contexte où la création d'espaces libérés semblait impossible, où l'expérimentation d'une manière de vivre authentique et passionnante semblait insuffisante, que le programme de construction de situations est délaissé au profit d'une critique de la vie quotidienne. Ici s'opère alors le report du projet situationniste du dépassement de l'art,

¹ Peter Wollen. «The Situationist International», in *New Left Review*, n°174, mars/avril 1989, p. 67, traduction libre.

puis sa reformulation complète en un projet politique de révolution sociale.

De toute évidence, l'action situationniste avait cherché dans l'urbanisme unitaire, comme sur une ligne de faite, un équilibre précaire entre la nécessité d'éprouver immédiatement la possibilité de créer des situations à travers la transformation architecturale du milieu, et la conscience que ce passage, sans une transformation révolutionnaire de la société toute entière, n'aurait généré qu'un nouveau processus de réformisme capitaliste, typique de toutes les expressions artistiques *modernistes*.²

L'impasse dans laquelle avait abouti la recherche critique des situationnistes dans la culture des insuffisances de la révolte, ouvrait alors la porte à une recherche plus large: celle des conditions globales de décomposition du système capitaliste. Les situationnistes entraînent alors, de plain-pied, dans le débat que se livraient en France, à cette époque, les revues *Arguments* et *Socialisme ou Barbarie* (et leur entourage historico-philosophique avec Axelos, Barthes, Friedmann, Goldmann, Lefebvre, Lefort, Morin, Castoriadis...) à propos du rôle et de la fonction du prolétariat dans la société de consommation. Le débat portait sur la question à savoir si oui ou non la consommation de masse avait affaibli (voire annulé) le potentiel révolutionnaire du prolétariat.

Ce débat avait son importance. Il intervient dans un contexte où les forces de gauche en France sont en pleine redéfinition, redéfinition qui a pour point de départ une critique sanglante et un rejet complet du stalinisme. L'I.S., sur cette question, dès 1960, adopte une position très proche de celle de *Socialisme ou Barbarie*: l'extension des loisirs aux ouvriers et leur participation apparente aux valeurs dominantes de la société des loisirs ne signifient pas pour autant qu'ils (se) soient intégrés à la société capitaliste, ou qu'ils l'aient acceptée ou qu'ils s'en soient satisfaits puisque la consommation (comme loisir *et* des loisirs) n'a pas pour but de satisfaire le consommateur, mais d'écouler le stock de biens produits avant le prochain arrivage.

À l'opposé, se trouve la position défendue par les auteurs de la revue *Arguments*, Touraine et Malet, deux de ceux que les situationnistes appellent les «sociologues de gauche» et «argumentistes»: la classe ouvrière en tant que sujet aux intérêts de classe précis a disparu. Pour ces auteurs, le développement du capitalisme depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle a fait voler en mille éclats le front uni de la classe ouvrière; ce développement a accentué et achevé l'atomisation des travailleurs de façon telle qu'il nous est maintenant interdit de conférer quelque unité que ce soit à ce qui reste aujourd'hui de cette ancienne classe sociale. Cette après-classe, donc, n'a depuis lors mené que des luttes

² Gianfranco Marelli, *L'amère victoire du situationnisme. Pour une histoire critique de l'Internationale situationniste (1957-1972)*, op. cit., p. 111.

punctuelles et partielles pour l'accroissement de son pouvoir à l'intérieur du système capitaliste et non contre ledit système. Elle s'est pour cela désintégré en tant que sujet antagoniste à la classe bourgeoise. Elle a perdu au sein de luttes sectorielles et corporatistes son unité et conséquemment son identité qui jusque-là en faisait le sujet opposé au sujet bourgeois.

Pour *Arguments*, cette perte d'identité de classe pour les ouvriers est la résultante d'une profonde mutation économique propre au développement présent du capitalisme, à savoir la victoire sur le régime pluri-millénaire de la pénurie et l'avènement du règne inédit de l'abondance. Or, dans ce monde de l'abondance, l'ouvrier, atomisé dans la production, peut néanmoins accéder à un certain niveau de richesses, ou plutôt à un bien-être économique jusque-là jamais atteint ni même espéré. Ainsi, plus le prolétariat accède, dans la consommation, au bien-être économique et social, plus il perd, par la consommation, de motifs pour s'ériger en antagoniste au système bourgeois de production et de gestion des richesses. La révolution prolétarienne était passée de mode. Pour les ouvriers, les luttes sont alors des luttes pour l'augmentation du pouvoir d'achat. Il faut donc, d'en conclure les auteurs de la revue *Arguments*, rechercher de nouvelles formes d'organisation du mouvement ouvrier qui lui permettent d'améliorer et d'accroître le poids politique et social de ce dernier dans l'organisation et la gestion institutionnelles du système.

Pour les auteurs de la revue *Socialisme ou Barbarie*, Canjuers et Delvaux pour ne nommer que ceux-là, l'intégration de l'ouvrier, par la consommation, dans l'usine et la société est chose beaucoup moins évidente. D'ailleurs deux questions demeurent sans réponse dans la position d'*Arguments*, tout d'abord le prix payé par l'ouvrier pour son accès au bien-être économique par la consommation, et, mais surtout, le véritable sens de ce bien-être économique tant vanté. Ces questions, laissées en plan, sont redevables, pour Canjuers, «à la prétendue impartialité scientifique des classifications sociologiques»³ qui réduit, à peu de chose près, les rapports de production soit à une catégorie technique (du point de vue de l'entreprise), soit à une catégorie juridique (du point de vue de la société), qui laisse donc en suspend tout jugement normatif sur la nature réelle de domination de classe inhérente aux rapports de production capitalistes. Or, «le seul fondement réel de la condition sociale de l'ouvrier c'est le rôle qu'il joue dans la production. [...] Et c'est seulement à partir de là que s'éclairent les autres aspects de la vie sociale de l'ouvrier»⁴.

³ Pierre Canjuers, «Sociologie-fiction pour gauche-fiction (À propos de Serge Mallet)», in *Socialisme ou Barbarie*, n°27, avril-mai 1959, p. 13. Lire également, de Jacques Delvaux, «Les classes sociales de M. Touraine», *id.*, p. 33-35.

⁴ Pierre Canjuers, «Sociologie-fiction pour gauche-fiction (À propos de Serge Mallet)», *op. cit.*, p. 15.

Les catégories d'*Arguments* ne permettent donc ni une analyse des contradictions réelles de la société de consommation, encore moins une analyse de classe de cette société.

Il est vrai toutefois que la vie de l'ouvrier s'est grandement améliorée avec l'accès aux biens de consommation dont abonde la société du même nom, cela les auteurs de *Socialisme ou Barbarie* en conviennent. Ce qu'ils mettent en doute, cependant, c'est la disparition définitive de la classe ouvrière, en tant que sujet porteur d'intérêts antagonistes aux intérêts de la classe bourgeoise, et son intégration heureuse dans le système. Et la preuve qu'existe toujours une classe aux intérêts étrangers à ceux de la bourgeoisie, c'est la division moderne entre dirigeants et exécutants instaurée par la bureaucratisation de la société et la tertiarisation de l'appareil productif: «si la société "intègre" quelque chose», dira Delvaux, «c'est la classe immense des exécutants, dont l'exploitation ne fait que s'intensifier»⁵. L'extension du secteur tertiaire et l'accès aux biens de consommation ne sont pas l'extension aux ouvriers ou l'accès d'une majorité d'individus à l'organisation et à la gestion du système de production capitaliste; tous en sont toujours exclus. Comment parler alors dans les termes d'*Arguments* d'intégration de la classe ouvrière? Pour *Socialisme ou Barbarie*, il ne fait aucun doute qu'il n'y a pas lieu de parler d'intégration des ouvriers dans le système productif de la société, mais bien de l'intégration des élites syndicales et politiques supposées représenter les ouvriers, davantage disposées à les discipliner et à en contrôler les revendications, assurant à l'État une paix sociale stable et au système de production une garantie contre l'usure⁶.

Voilà pourquoi, pour *Socialisme ou Barbarie*, le bien-être du consommateur satisfait ne saurait être autre que slogan publicitaire, car si effectivement s'ouvre à l'exécutant la boîte aux biens de consommation, ce n'est pas exactement pour soulager ses privations ou son exploitation, mais bien parce que toute l'économie du système repose sur la consommation de masse, la sienne y comprise. Et ce système tourne tout seul, sans que l'individu n'y ait un mot à dire, lui apparaissant étranger à toute intervention possible sur son cours, le laissant devant des besoins à satisfaire qu'il n'a pas déterminés mais le système lui-même et aggravant ainsi davantage son aliénation.

Le capitalisme moderne, pour pouvoir développer la consommation toujours davantage, développe dans la même mesure les besoins, l'insatisfaction des hommes reste la même. Leur vie ne prend plus d'autre signification que celle d'une course à la consommation, au nom de laquelle on justifie la frustration de plus en plus radicale de toute activité créatrice, de toute

⁵ Jacques Delvaux, «Les classes sociales de M. Touraine», *op. cit.*, p. 37.

⁶ «La bourgeoisie ne domine pas, elle exploite. Elle soumet peu, elle préfère user», Raoul Vaneigem. *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, p. 70.

initiative humaine véritable. 7

C'est ici que les situationnistes entrent en jeu, et ce, en s'intéressant plus particulièrement que les autres, avec peut-être Henri Lefebvre, au thème de l'aliénation du vécu quotidien. En effet, les situationnistes refusent toute analyse en termes strictement positifs ou négatifs de la consommation dans l'économie des loisirs. Bien entendu, elle est réelle et a une efficace manifeste. Mais les analyses d'*Arguments* —pour qui l'accès à l'abondance par le biais de la consommation a désintégré la classe ouvrière en tant que classe aux intérêts antagonistes à la classe bourgeoise—, et de *Socialisme ou Barbarie* —pour qui l'accès à l'abondance par le biais de la consommation a intensifié l'exploitation et l'aliénation des exécutants—, sont incomplètes. Car elles laissent indemnes les réalités de base qui soutiennent l'économie et l'industrie des loisirs: la société libérale d'Occident a atteint un degré tel de décomposition culturelle⁸ qu'il lui est maintenant rendu possible de produire le spectacle de (et en spectacle) sa propre décomposition sans honte ni conséquence.

Rappelons que pour les situationnistes, la société capitaliste a vidé la vie de toute espèce de valeur autre que celle de l'échange. Qu'il ne saurait donc y avoir de valeur associée aux biens de consommation sauf celle de l'échange. Et qu'en définitive, l'économie et l'industrie du loisir ne sont en mesure de produire que des biens de consommation et des loisirs vides de valeur. «Le vide des loisirs est le vide de la vie dans la société actuelle, et ne peut être rempli dans le cadre de cette société»⁹. Or, précisément parce qu'aucune valeur véritable ne peut réussir à légitimer le système d'exploitation et de domination de la société capitaliste, une fiction est donc nécessaire à cette fin. Cette fiction prend pour nom le *spectacle*. Au chapitre III, nous ferons la genèse de cette fiction. Pour l'instant, nous en ferons l'analyse, ou, si vous voulez, nous verrons de quoi le spectacle est le spectacle. Et la réponse est toute simple: la survie améliorée est l'aliénation de l'individu dans la vie quotidienne.

Nous avons plus haut mentionné que le débat entourant la charge révolutionnaire du prolétariat au sein de la société de consommation eut lieu dans un contexte de redéfinition des forces de gauche en France. Il faut maintenant ajouter que la critique du soviétisme

⁷ Pierre Canjuers, *Socialisme ou Barbarie*, n°27, cité par l'I.S., in «Sur l'emploi du temps libre», I.S., n°4, juin 1960, p. 3.

⁸ Voir «Définitions», *op. cit.*, p. 14; voir également le chapitre I.I, p. 17, de ce mémoire.

⁹ «Sur l'emploi du temps libre», *op. cit.*, p. 3.

s'accompagna d'une profonde révision de la pensée marxiste¹⁰. Cette révision, héritière en cela de la réflexion accomplie durant les années 1920 et 1930 par Lukács, Korsch et Pannekœk, reprit l'analyse du marxisme hégélien qui s'était intéressé aux retards accusés par la société par rapport à l'État et à l'écart entre les progrès techniques et technologiques et la vie quotidienne de millions d'hommes. Ces problématiques, Henri Lefebvre les reprend dans sa *Critique de la vie quotidienne* publiée en deux volumes, le premier en 1947 et le second en 1961.

L'interrogation lefebvrienne prend pour point de départ la préoccupation première de Marx. «Que voulait Marx? En quoi consistait le projet marxiste initial?», demande-t-il: «Marx voulait d'abord transformer la vie quotidienne. Changer le monde, c'était d'abord changer la vie de chaque jour, la vie réelle»¹¹. La pensée de Marx, remarque Lefebvre, lorsqu'on lui fixe pour objectif la transformation de la vie quotidienne, implique une praxis révolutionnaire à mi-chemin entre l'utopie et la pratique. En effet, deux projets sont ici à l'œuvre; d'une part, le projet d'ordre éthique de la fin de l'État, État qui n'incarne ni ne réalise comme pour Hegel l'idée éthique, puisque c'est la vie quotidienne qui est élevée à ce niveau supérieur, et d'autre part, le projet d'ordre esthétique, celui-là, de la fin de l'aliénation, c'est-à-dire de la libération de l'activité créatrice humaine, de la libre création de soi et de récréation du monde. Or, jamais auparavant l'écart entre les possibilités qu'offrent les techniques de la société d'abondance et du bien-être et la vie de tous les jours n'a été si grand. En comparaison avec l'effervescence de la recherche et des découvertes scientifiques, qui, généralement, au lieu d'être à la disposition de l'humanité, conditionnées qu'elles sont par les idéologies de domination, d'Est en Ouest, sont réservées à sa destruction ou au gaspillage, la vie quotidienne apparaît, pour sa part, totalement sous-développée.

En effet, l'homme, exploité et coupé des fruits de son travail dans le processus de production, traîne jusqu'en dehors de ce processus, jusque dans sa vie privée, sa vie de tous les jours, la même impuissance à concevoir d'autres possibles, d'autres possibilités offertes pourtant dès à présent par la technique, en sorte que sa vie, comprimée par le travail et le repos du travail, l'empêche d'entrevoir ce qui est possible contre ce qui apparaît réel. Si bien que pour Lefebvre, et comme nous le verrons, pour les situationnistes

¹⁰ Nous renvoyons le lecteur au chapitre II, «Le révisionnisme philosophique», de l'ouvrage de Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, pp. 51-71.

¹¹ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol 1, cité in Gianfranco Marelli, *L'amère victoire du situationnisme*, op. cit., p. 140.

également¹², seule une révolution de la vie quotidienne pourra briser l'état de sous-développement de l'expérience vécue, et cette révolution devra passer par la réappropriation des techniques dès à présent disponibles pour l'enrichissement de la vie. La société dispose de la capacité de transformer radicalement le monde et la vie de tous les jours, il ne reste qu'à faire apparaître à ceux dont la vie quotidienne est scandaleusement misérable la possibilité de le faire.

À la façon de Lefebvre, les situationnistes affirment aussi que la vie quotidienne est «ce qui reste quand on extrait du vécu toutes activités spécialisées»¹³, c'est-à-dire de classe. Et, à l'inverse des «sociologues de gauche», pour qui elle n'est qu'un concept vide et trivial, la vie quotidienne est pour les situationnistes une catégorie centrale à travers laquelle il faut repenser le présent en fonction de ses possibles.

La vie quotidienne est la mesure de tout: de l'accomplissement ou plutôt du non-accomplissement des relations humaines; de l'emploi du temps vécu; des recherches sur l'art; de la politique révolutionnaire. [...] La vie quotidienne non critiquée signifie maintenant la prolongation des formes actuelles, profondément dégradées, de la culture et de la politique, formes dont la crise extrêmement avancée, surtout dans les pays les plus modernes, se traduit par une dépolitisation et un néo-analphabétisme généralisés. En revanche la critique radicale, et en actes, de la vie quotidienne donnée, peut conduire à un dépassement de la culture et de la politique au sens traditionnel, c'est-à-dire à un niveau supérieur d'intervention sur la vie. 14

La misère de la vie quotidienne, ou décomposition culturelle, est imposée par la violence d'une société divisée en classes. Elle est la conséquence d'un «néo-colonialisme» dont la fonction est de développer un certain progrès technologique à travers la fragmentation et la parcellisation de son savoir, de sorte que le vécu quotidien en est exclu. Cette exclusion, pour Debord, est incontestablement politique, nier ce fait reviendrait à «masquer la profondeur des revendications portant sur la richesse de cette vie; revendications qui ne sauraient mener à moins qu'à une réinvention de la révolution»¹⁵. Pourquoi réinventer la révolution? Tout simplement parce que la «politique révolutionnaire» classique (création du Parti, éducation des ouvriers, prise du pouvoir politique, dictature du prolétariat, collectivisation...) fut un échec sur toute la ligne —en

12 Les points de convergence entre Lefebvre et les situationnistes sont nombreux. Tout comme, d'ailleurs, les influences réciproques. Notons, parmi elles, l'idée selon laquelle l'homme, dans les conditions actuelles de la vie quotidienne, c'est-à-dire dans son temps "libre", devient un spectateur qui vit par personne interposée; Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. I, *Introduction*, L'Arche, Paris, seconde édition, 1958, pp. 41-45.

13 Guy Debord, «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne», *I.S.*, n°6, août 1960, p. 20.

14 *Ibid.*, pp. 21-22.

15 *Ibid.*, p. 24.

cela, elle n'est tributaire que d'un autre échec, celui d'une vision économiciste du matérialisme historique, vision «de ceux qui s'obstinent à supputer l'échéance classique des prochaines crises cycliques de l'économie»¹⁶, et pour qui la crise contemporaine de la vie quotidienne, en tant que nouvelle forme de la crise du capitalisme, passe complètement inaperçue.

Mais qui réinventera *la* révolution? Les artistes? Certes non. L'artiste est passé, par un lent processus, «de l'état d'amuseur» qui meuble joliment quelques loisirs, à l'état de prophète, «qui pose des questions, qui prétend donner le sens de la vie»¹⁷. Les situationnistes ont cherché dans la première phase de leur histoire les nouvelles configurations de la vie quotidienne de demain, mais leurs recherches expérimentales, quand bien même elles révolutionnaient la pratique artistique, laissaient indemne le vécu quotidien. La transformation révolutionnaire de la vie quotidienne ne saurait donc être l'œuvre d'une avant-garde artistico-culturelle, ni celle d'un Parti, quand bien même il voudrait être celui des opprimés. Elle sera l'œuvre «d'une organisation révolutionnaire d'un type nouveau, dès sa formation»¹⁸, l'organisation d'un *nouveau* prolétariat. Qui compose ce prolétariat? À quoi le reconnaître et est-il en mesure de se reconnaître lui-même? Quels sont les conditions de son organisation? Comment s'opérera la transformation de la vie quotidienne? À quoi ressemblera la révolution réinventée? Et qu'advient-il après? Voilà les questions auxquelles ce chapitre est consacré.

Les situationnistes ont accordé au prolétariat la tâche de réaliser l'art, en le dépassant, à travers la révolution de la vie quotidienne. Ils ont entrevu la prochaine société comme étant fondée, non plus sur la production, mais sur l'art réalisé¹⁹, où l'homme, total, poète de sa vie, passionnera, en la désaliénant, la vie quotidienne. Tel un poème de l'avenir, telle une véritable œuvre d'art. Cette synthèse de l'art et de la révolution, nous allons maintenant en examiner le programme en détail.

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷ «Le sens du dépérissement de l'art», *I.S.*, n°3, décembre 1959, p. 4.

¹⁸ Guy Debord, «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne», *op. cit.*, p. 27.

¹⁹ «Les mauvais jours finiront», *I.S.*, n°7, avril 1962, p. 17; lire également, «Le questionnaire», *I.S.*, n°9, août 1964, p. 25: «Nous voulons mettre l'équipement matériel à la disposition de la créativité de tous, comme partout les masses s'efforcent de le faire dans le moment de la révolution.»; lire également, «Réponse à une enquête du Centre d'art socio-expérimental», *I.S.*, n°9, août 1964, p. 41: «Les temps sont révolus. Il s'agit maintenant de *réaliser* l'art, de construire effectivement, à tous les niveaux de la vie, ce qui, auparavant, n'a pu être qu'illusion ou souvenir artistique, rêvés ou conservés unilatéralement».

II.II LE NOUVEAU PROLÉTARIAT

Dans cette section, nous nous intéressons au concept situationniste de prolétaire. Ce concept, comme nous le verrons, s'inscrit dans une interprétation politique de la culture. En effet, la culture, pour l'I.S., se définit « comme l'ensemble des instruments par lesquels une société se pense et se montre à elle-même; et donc choisit tous les aspects de l'emploi de sa plus-value disponible, c'est-à-dire l'organisation de tout ce qui dépasse les nécessités immédiates de sa reproduction »²⁰. Or, ce qui dépasse les nécessités immédiates de sa reproduction, c'est la vie quotidienne qui en est l'héritière. Aussi, est-ce à partir de l'analyse de la vie quotidienne que le concept situationniste de prolétaire se construit. Nous défendrons ici l'idée que ce concept est tributaire d'une lecture subjectiviste de la réalité, une lecture qui trahit une position méthodologique dont l'origine est clairement esthétique. Les situationnistes ont dévolu au prolétariat la tâche de réaliser l'art en le dépassant; nous allons ici montrer que ce que réalise la lecture artiste des situationnistes consiste d'abord en un dépassement du prolétariat, un dépassement hardi, voire même risqué.

Le concept situationniste de prolétariat est loin d'être limpide. Et s'il est difficile à cerner, c'est qu'il est en rupture avec la conception classique de la lutte des classes. Ainsi, le nouveau prolétariat, en opposition avec celui du XIX^{ème} siècle dépeint par Marx, tend-il, dans une société cybernétisée (comme la nôtre), « à englober à peu près tout le monde », puisque les maîtres eux-mêmes sont programmés²¹. Néanmoins, ne seront considérés comme véritables prolétaires que « les gens qui n'ont aucune possibilité de modifier l'espace-temps social que la société leur alloue à consommer (aux divers degrés de l'abondance et de la promotion permises) »²², ce qui exclut d'emblée les dirigeants et spécialistes de tout acabit. Le prolétariat, pour sa part, sera cette « classe historique, élargie à une majorité des salariés de la société moderne, tendant toujours à l'abolition effective des classes et du salariat »²³, c'est-à-dire qu'il sera révolutionnaire ou rien, n'ayant droit à l'existence que lorsqu'en révolte insurrectionnelle, le mouvement des occupations du Mai 1968 français — première grève générale sauvage d'un pays industriellement avancé —,

20 Pierre Canjuers & Guy Debord, «Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire», Paris, Internationale Situationniste, 1960; ce texte rare est reproduit intégralement dans Mirella Bandini, *L'Esthétique, le Politique. De Cobra à l'Internationale Situationniste. (1948-1957)*, Arles, Éditions Sulliver, 1998. pp. 307-13. La définition de la culture que nous citons est tirée de cet ouvrage, à la page 307.

21 «Les mauvais jours finiront», *op. cit.*, p. 13.

22 «Domination de la nature, idéologies et classes», *I.S.*, n°8, janvier 1963, p. 13 et *passim*.

23 «Le commencement d'une époque», *I.S.*, n°12, septembre 1969. p. 3.

faisant ici office d'exemple, avec, bien entendu, le mouvement des Conseils ouvriers de 1905 à 1936, et le soulèvement de Budapest en 1956.

Revenons à la première définition du prolétaire rencontrée, celle qui tend «à englober à peu près tout le monde», les maîtres compris. Cette définition repose sur le principe, longuement débattu dans ce mémoire, de la réduction de la vie, dans la société industrielle d'après-guerre, à la survie augmentée, c'est-à-dire ramenée à des impératifs économiques. À cette société correspond une économie de consommation, économie qui a succédé à l'économie de production. L'économie de consommation instaure un nouveau règne, celui du quantitatif, du consommable. L'économie de consommation n'a pas fait disparaître, tant s'en faut, la production; elle l'a supplantée, l'a subordonnée à ses propres fins. On pourrait même résumer la production dans les sociétés industrielles d'après-guerre à celle du consommable, ou encore, à la production du consommateur.

Nous nous intéresserons ici à trois caractéristiques fondamentales de cette économie de consommation, leur mise en lumière nous permettra alors de faire sens de la proposition situationniste plus haut relevée: d'abord, la parfaite absurdité du travail productif, ensuite l'élimination de toute créativité humaine, et enfin, la compensation illusoire dans la consommation. Pour l'examen de ces caractéristiques, la lecture vaneigemienne est dès plus recommandée. Aussi, nous reproduisons ici un passage du *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, tout simplement sublime, que nous commenterons ci-après.

Dans une société industrielle qui confond travail et productivité, la nécessité de produire a toujours été antagoniste au désir de créer. Que reste-t-il d'étincelle humaine, de créativité possible, chez un être tiré du sommeil à six heures chaque matin, cahoté dans les trains de banlieue, assourdi par le fracas des machines, lessivé, tué par les cadences, les gestes privés de sens, le contrôle statistique, et rejeté à la fin du jour dans les halls de gares, cathédrales de départ pour l'enfer des semaines et l'infime paradis des week-ends, où la foule communique dans la fatigue et l'abrutissement? De l'adolescence à l'âge de retraite, les cycles de vingt-quatre heures font succéder leur uniforme émiettement de vitre brisée: fêlure du rythme figé, fêlure du temps-qui-est-de-l'argent, fêlure de la soumission aux chefs, fêlure de l'ennui, fêlure de la fatigue. De la force vive déchiquetée brutalement à la déchirure béante de la vieillesse, la vie craque de partout sous les coups du travail forcé. Jamais une civilisation n'atteint à un tel mépris de la vie; noyée dans le dégoût, jamais une génération n'éprouvera à ce point le goût de vivre. Ceux qu'on assassine lentement dans les abattoirs mécanisés du travail, les voici qui discutent, chantent, boivent, dansent, baisent, tiennent la rue, prennent les armes, inventent une poésie nouvelle. Déjà se constitue le front contre le travail forcé, déjà les gestes de refus modèlent la conscience future. Tout appel à la productivité est, dans les conditions voulues par le capitalisme et l'économie soviétisée, un appel à l'esclavage. 24

24 Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, op. cit., pp. 68-69.

Vaneigem, dans ce passage, met en relief l'absurde de la production moderne et sa destruction conséquente de l'homme. Ici, l'absurde tient à l'emploi particulier des techniques dans la société d'abondance qui, loin de la promesse de libération de l'homme, renforcent son asservissement et étouffent sa volonté de vivre. Le développement de la société d'abondance n'a abouti qu'à l'abondance des marchandises, et non à l'abondance du bien-être. Cela, quand bien même la «capacité chiffrée de produire et de faire produire, de consommer et de faire consommer» se serait décuplée avec les nouvelles techniques, il n'en demeure pas moins que le seul résultat tangible pour l'homme fut la concrétisation de cette expression «si chère aux philosophes (et par ailleurs si révélatrice de leur mission): la mesure de l'homme»²⁵. L'homme, «assourdi par le fracas des machines, lessivé, tué par les cadences», assiste alors hébété au spectacle de marchandises censées lui donner le change des sentiments, des passions, et des besoins qu'il n'a même plus la force de ressentir. Aussi, de soutenir Vaneigem, «il ne restera bientôt à l'homme que le souvenir d'avoir été». Alors l'histoire, où l'on prendra la mesure de l'homme, et où on ne la prendra que rétrospectivement, car «il n'y a de mesurable que l'objet, c'est pourquoi tout échange réifie», alors l'histoire «consolera de survivre»²⁶. Pour Vaneigem, donc, le travail productif brise l'homme et limite sa vie à la survie: «or les gens veulent désormais vivre, non seulement survivre»²⁷.

La survie augmentée, voilà la troisième caractéristique de la société d'abondance: la compensation illusoire du consommateur. Pour Vaneigem, la survie est «la vie réduite à l'activité de consommation»²⁸. Selon le situationniste belge, cela s'explique par le fait que les biens de consommation ont perdu toute valeur d'usage, leur nature réelle étant d'être consommable à tout prix, il faut maintenant à l'économie actuelle transformer l'homme en consommateur de valeurs vides, fictives ou abstraites.

Après avoir été le «capital le plus précieux», selon l'heureuse expression de Staline, l'homme doit devenir le bien de consommation le plus apprécié. L'image, le stéréotype de la vedette, du pauvre, du communiste, du meurtrier par amour, de l'honnête citoyen, du révolté, du bourgeois, va substituer à l'homme un système de catégories mécanographiquement rangées selon la logique irréfutable de la robotisation. 29

25 *Ibid.*, p. 114.

26 *Idem.*

27 *Ibid.*, p. 69. Cette autre citation: «Le *tripalium* est un instrument de torture. *Labor* signifie "peine". Il y a quelque légèreté à oublier l'origine des mots "travail" et "labeur"», *ibid.*, p. 70.

28 *Ibid.*, p. 104.

29 *Ibid.*, p. 89.

Pour Vaneigem, l'économie de consommation est un système clos, nécessaire et suffisant, où «travailler pour survivre, survivre en consommant et pour consommer», est le cycle infernal de l'homme. Il y est pris. Et, n'a aucune prise autre que compensatoire sur le réel, sur «l'espace-temps social que la société lui alloue à consommer». C'est la raison pour laquelle la classe des hommes de la survie augmentée tend «à englober à peu près tout le monde». Avec ces contours, le prolétaire situationniste ressemble davantage au *consommateur* usiné qu'au travailleur d'usine.

Tâchons, maintenant, d'y voir plus clair, en examinant de plus près le processus d'identification du consommateur aux valeurs consommées analysé par Vaneigem. Ce dernier, partant de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, fait valoir que l'organisation technocratique d'aujourd'hui a permis de hausser «la médiation technique à son plus haut point de cohérence».

On sait depuis longtemps que le maître s'approprie le monde objectif à l'aide de l'esclave; que l'outil n'aliène le travailleur qu'à l'instant où le maître le détient. De même, dans la consommation, les biens n'ont en soi rien d'aliénant, mais le choix conditionné et l'idéologie qui les enrobe déterminent l'aliénation de leurs acheteurs. L'outil dans la production, le choix conditionné dans la consommation deviennent les supports du mensonge, les médiations qui, incitant l'homme, producteur et consommateur, à agir illusoirement dans une passivité réelle, le transforment en être essentiellement dépendant. 30

Pour Vaneigem, la conséquence de cette dépendance vis-à-vis des choix conditionnés de la consommation est la disparition, ni plus ni moins, des désirs, des rêves et de la volonté de vivre même des hommes, disparition qui vient accréditer la légende selon laquelle nul ne peut se passer de la consommation³¹.

«Dans le royaume de la consommation», ajoute Vaneigem, «le citoyen est roi»; seulement, sa royauté est toute démocratique: «égalité devant la consommation, fraternité dans la consommation, et liberté selon la consommation»³². Ainsi, la «dictature du consommable» a-t-elle réussi à effacer les anciennes distinctions de sang, de lignage ou de race; par contre, la logique implacable des *choses* a fini par ne plus tolérer «entre les valeurs et les hommes que des différences de quantité», de sorte qu'entre «ceux qui possèdent beaucoup et ceux qui possèdent peu, mais toujours davantage, la distance n'a pas changé, mais les degrés intermédiaires se sont multipliés, rapprochant en quelque sorte les extrêmes, dirigeants et dirigés, d'un même centre de médiocrité». C'est la raison

30 *Ibid.*, pp. 109-110.

31 *Ibid.*, p. 110.

32 *Ibid.*, p. 89.

pourquoi, parfois, les situationnistes incluent les maîtres dans le concept de prolétaire. Pour eux, même «être riche se réduit aujourd'hui à posséder un grand nombre d'objets pauvres»³³. Pourquoi? Parce qu'être riche ou pauvre consiste à produire et à reproduire certains gestes: à tenir un rôle.

Parce qu'ils se situent sur une ligne unique, tous les gestes, tous les instants prennent une égale importance. C'est cela le prosaïsme. Le règne du quantitatif est le règne du pareil au même. Les parcelles absolutisées ne sont-elles pas interchangeables? Dissociés les uns des autres —et donc séparés de l'homme lui-même— les instants de la survie se suivent et se ressemblent, comme se suivent et se ressemblent les attitudes spécialisées qui leur répondent, les rôles. On fait l'amour comme on fait de la moto. Chaque instant a son stéréotype, et les fragments de temps emportent les fragments d'hommes vers un incorrigible passé. 34

Dans la vie quotidienne, les rôles s'imprègnent à l'individu, le tiennent «éloigné de ce qu'il est et de ce qu'il veut être authentiquement; ils sont l'aliénation incrustée dans le vécu», en soufflant «intimement» à tout un chacun, ce qu'imposent collectivement les idéologies³⁵. Ainsi, l'individu apprend à modeler son existence à partir des stéréotypes que favorise la technique de l'image. Ses tics et ses manies, du prêt-à-porter jusqu'au prêt-à-penser, tout y passe. Son dressage comporte deux volets, le premier comme consommateur actif de stéréotypes, et le second comme spectateur passif des rôles que lui et ses pairs tiennent selon la règle d'usage. Il est donc tout à la fois conditionné par les stéréotypes mais libre de modeler les différentes attitudes que lui inspirent ces derniers. Après quoi, la répétition d'attitudes inspirées par les stéréotypes, amènera l'individu à s'identifier aux rôles correspondants, à s'y investir et à y tirer même, parfois, la satisfaction du rôle bien rempli³⁶. Seulement, cette satisfaction est bien éphémère, les stéréotypes, même les plus populaires, même ceux dont des milliers d'identifications découleront, finiront par tomber en désuétude, voire en disgrâce, les rôles, comme toute autre marchandise, ayant aussi à passer devant le tribunal du consommable, c'est-à-dire présenter un petit côté périssable et un petit côté renouvelable³⁷.

Or, voilà. «Au sein de la société de consommation, l'être de l'homme est de

33 *Ibid.*, p. 90.

34 *Ibid.*, p. 119.

35 *Ibid.*, p. 165.

36 «Les rôles assumés l'un après l'autre lui procurent [à l'homme] un chatouillement de satisfaction quand il réussit à les modeler fidèlement sur les stéréotypes», *ibid.*, p. 173.

37 *Ibid.*, p. 174.

consommer»³⁸. De consommer des rôles, de consommer des choses, pourvu et tant qu'il consomme il ne vit pas, il survit, car «quiconque essaie de vivre est artiste», en cela qu'il obéit «au désir d'accroître sa part de rêves dans le monde objectif des hommes»; en cela encore, qu'il «assigne à la chose créée la mission d'achever sa propre réalisation individuelle dans la collectivité», la créativité étant «par essence révolutionnaire»³⁹. C'est donc que l'incapacité ou l'impossibilité de créer fait le prolétaire, au sens situationniste fort du terme, au sens où, justement, est prolétaire celui dont l'espace-temps social s'est momifié complètement, figé dans la consommation. L'homme se pétrifie dans le rôle de consommateur, dans le rôle singulier, d'ailleurs, de consommateur de rôles, tandis que «la vieille passion labyrinthique de se perdre pour mieux se retrouver» est recouverte par l'identification⁴⁰. Et finalement, au bout de cette course folle, «la volonté de retrouver chez les autres hommes la part la plus riche et la plus authentique de soi», ce que Vaneigem appelle le réflexe et la recherche de l'identité, devient alors identification, et l'identification, un enrichissement et une protection⁴¹.

Reste le changement et la répétition. Le changement est l'impératif catégorique de la société de consommation. Toutefois, c'est la répétition des mêmes gestes qui impose sa monotonie dans la vie de tous les jours. La répétition «est l'invariant des variations qu'il enveloppe», en sorte que les jours se suivent et se ressemblent malgré le fait que tout change⁴². C'est que le changement est programmé, que l'obsolescence est délibérée. «Il faut que les gens changent de voitures, de mode, d'idées. Il le faut pour qu'un changement radical ne vienne mettre un terme à une forme d'autorité qui n'a plus d'autre issue pour s'exercer encore que de s'offrir en consommation, de se consumer en consommant chacun»⁴³. La répétition d'«un passé habillé de neuf à la hâte et jeté dans le futur»

38 *Ibid.*, p. 176. La suite du passage cité n'est sans intérêt: «L'identification à n'importe quoi l'emporte peu à peu, comme la nécessité de consommer n'importe quoi, sur l'importance d'être constant dans le choix d'une voiture, d'une idole ou d'un homme politique. [...] peu importe la forme pourvu que l'on s'y perde», *ibid.*, p. 177.

39 *Ibid.*, p. 147.

40 *Ibid.*, p. 179.

41 «Plus on a de choses et de rôles, plus on est», *ibid.*, p. 180; «appauvrissant l'expérience vécue», le rôle «la protège contre la révélation de son insupportable misère. Un individu isolé ne survit à une révélation aussi brutale», *ibid.*, p. 181.

42 Henri Lefebvre, «Quotidien et quotidienneté», in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1980, vol. 13, p. 410. Lire également ce passage, particulièrement éclairant: «La production prévoit la reproduction, produit les changements eux-mêmes. De sorte qu'une impression de vitesse se superpose à la monotonie. Les uns crient à l'accélération du temps, les autres à la stagnation. Tous ont raison.», *idem*.

43 Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, op. cit., p. 191.

constitue donc, dans l'économie de consommation, la véritable identité du temps; temporalité du renouvellement du même, du gadget aux idées, des rôles aux choses qui, depuis la conversion des usines de guerre (de destruction de masse) en usines de biens standardisés (de consommation de masse), se succèdent «dans cette fuite en avant vers la mort», multipliant les changements de détails et, ce faisant, exacerbant le désir de changement radical⁴⁴. Cette temporalité repose cependant sur du solide: l'idéologie du progrès et du changement, ici, au service de l'immuable. «On voit, dans cet univers en expansion de la technique et du confort, les êtres se replier sur eux-mêmes, se racornir, vivre petitement, mourir pour des détails»⁴⁵. Un espace-temps social momifié, avec pour arrière-scène un décor qui tourne sur lui-même. Et à l'avant-scène, des rôles, des marchandises, qui pratiquent l'humanité, qui pratiquent l'histoire au moyen des hommes, des hommes réduits à l'état de consommateurs, de rôles, de marchandises.

Comment les situationnistes peuvent-ils concevoir, dans ces conditions, le prolétariat comme «classe historique, *élargie* à une majorité des salariés de la société moderne, tendant toujours à l'abolition effective des classes et du salariat»? *Répondre* à cette question, c'est *répondre de* la logique-même de la consommation, c'est-à-dire en résoudre le mystère, car la consommation de biens comporte sa propre destruction et ses conditions de dépassement. D'abord, d'expliquer Vaneigem, la satisfaction du consommateur ne peut ni ne doit jamais être atteinte, la logique économique de la consommation exigeant la création constante de nouveaux besoins. Ensuite, le cumul de besoins conditionnés jamais satisfaits accentue le «manque à vivre» de l'homme, «maintenu, de plus en plus malaisément, dans son unique état de consommateur»⁴⁶. Or, le «manque à vivre» ou le «mal de survie» est l'expression de l'insatisfaction grandissante des hommes. Il est le point de départ du «renversement de perspective». Car «si l'on détruit la passion, elle renaît dans la passion de détruire»⁴⁷. Est-ce à dire que le prolétariat comme «classe historique, *élargie*», aura les contours d'une armée de libération de consommateurs? Certes pas! Il aura plutôt les contours d'un mouvement révolutionnaire de conseils de travailleurs, redécouvrant la possibilité, collective et individuelle, de modifier l'histoire, de refuser radicalement toutes les aliénations, toutes les idéologies, de faire la critique généralisée de l'ensemble de l'organisation et de la gestion de la vie. Un tel mouvement, évidemment, s'appuie d'abord sur le refus du travail aliéné, c'est-à-dire sur la «fête, le jeu,

44 *Ibid.*, p. 192.

45 *Ibid.*, p. 206-207.

46 *Ibid.*, p. 209.

47 *Idem.*

la présence réelle des hommes et du temps»⁴⁸. Un tel mouvement, est également le refus de toute autorité, de toute spécialisation, de toute dépossession hiérarchique, des partis et des syndicats, des sociologues et des professeurs inclus. Un tel mouvement, enfin, est aussi le refus de la consommation comme activité générique humaine, refus de l'identification, des rôles, des stéréotypes, refus de la consommation comme communication humaine. Le prolétariat tel que l'entrevoient les situationnistes, sera la classe qui abolira le salariat, donc les salariés, donc l'exploitation et la domination sociales de classe. Il abolira donc l'économie de consommation sur laquelle repose cette domination de classe. Le prolétariat élargi remplacera l'économie de consommation par une civilisation de libre création de soi et du monde. Il devra alors «fonder un projet de société sur *la jouissance de soi se revendiquant comme jouissance du monde*»⁴⁹. Il réalisera alors l'art en le dépassant.

Ainsi donc, la conception situationniste du prolétariat s'élabore-t-elle à partir d'une critique, d'origine esthétique, extrêmement radicale de la société et de l'économie de consommation. Cette critique, menée au nom de l'irréductibilité de l'homme, «qui change, mais ne s'échange pas»⁵⁰, dévoile l'aliénation du vécu quotidien envahi et colonisé par l'activité de consommation, seule activité humainement praticable, cela, malgré l'immense richesse possible de la vie que nous permet d'entrevoir l'accumulation sans cesse croissante des découvertes scientifiques et techniques de la société d'abondance⁵¹. Aussi, à cette richesse possible de la vie, correspond la pauvreté misérable du quotidien, le monde de la consommation, du consommateur de rôles. Cette pauvreté consiste, pour le consommateur, en la croyance d'acquérir, par et dans la consommation, une autonomie,

48 «Le commencement d'une époque», *op. cit.*, p. 4.

49 Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, p. 12.

50 *Ibid.*, p. 145.

51 Avec 1 436 000 000\$, le coût d'un sous-marin Trident, on peut mettre en place un programme sur cinq ans d'immunisation universelle contre six maladies infectieuses, permettant de sauver la vie à un million d'enfants par année; avec 3 900 000 000\$, le coût d'un porte-avion (classe Nimitz), on peut donner une éducation primaire à 1 400 000 enfants en Amérique latine; avec 280 000 000\$, le coût de deux frégates, on peut éliminer de façon définitive la variole sur toute la Terre; avec 423 000 000\$, le coût d'un sous-marin Trafalgar, on peut installer 3 000 000 de pompes manuelles dans les villages du Tiers Monde, et ainsi, donner accès à de l'eau potable à la population du globe. Il apparaît parfois intéressant de mesurer les coûts de l'aliénation. Voilà pourquoi réhabiliter le problème de l'aliénation, c'est réhabiliter la critique de l'aliénation; c'est réhabiliter également la critique de l'occultation de l'aliénation en philosophie. Et, par voie de conséquence, c'est faire la critique de la philosophie comme entreprise en voie d'aliénation. C'est, pour faire court, désigner ceux qui, en philosophie, ont déserté le problème de l'aliénation parce que le problème de l'aliénation aliénait les subventions, ceux qui ont préféré faire de la science, du discours scientifique, leur petite philosophie. La sophistique réinventée.

une singularité, une libre détermination de son individualité, alors qu'au contraire, la consommation est toute conditionnée, alors que tous les consommateurs vont tendancieusement pencher vers les mêmes produits, vers la consommation des mêmes rôles, des mêmes marchandises, de sorte qu'une uniformisation des comportements tiendra lieu d'autonomie et d'auto-affirmation individuelles. À l'infinie diversité des identités promises par la *libre personnalisation* du consommateur, répond, lorsque l'illusion tombe, l'infime petit nombre de rôles à sa disposition. Le consommateur célèbre alors l'originalité de sa personnalisation, de son identité, au lieu de taire une identification pauvre et banale à un rôle que partagent pourtant quelques dizaines de millions d'autres hommes.

La pauvreté misérable du quotidien recoupe également une autre réalité, celle de l'illusion communautaire de la participation à l'abondance. En effet, croyant consommer librement ensemble, pour le plus grand bien de tout un chacun, les consommateurs ont le sentiment de faire partie d'une communauté d'intérêts, la communauté de ceux qui jouissent des fruits de l'abondance. La communauté des consommateurs est une collectivité dont l'unité repose uniquement sur l'identité de la consommation, ou plutôt sur l'uniformité de l'identité de ses membres qui, en consommant, communiquent à leurs semblables leur appui et leur participation aux rôles (esthétiques, politiques, sexuels...) leur permettant de se connaître et de se reconnaître. Ainsi, la communication, dans ces communautés de consommateurs, se ramène-t-elle à la consommation.

Nous reviendrons sur ce phénomène à la section III.V, avec l'analyse de la *consommunication*. Pour l'instant, retenons que pour l'I.S., le consommateur est un nouveau prolétaire, qu'il se distingue de l'ancien en ce qu'il a été colonisé jusque dans sa vie quotidienne par l'aliénation. Que cette colonisation a pour objectif de masquer la décomposition culturelle de la société d'abondance, c'est-à-dire l'écart entre la vie réelle et ses possibles eu égard aux avancées techniques et technologiques présentes. Que la colonisation du vécu quotidien, s'appelle pour les situationnistes la «survie augmentée». Que cette survie augmentée consiste pour l'homme à chercher la richesse de la vie du côté de la pauvreté des marchandises. Mais que cette pauvreté laisse insatisfait l'homme, puisqu'il lui faut, pour les consommer, les détruire aussitôt, puisque, de toute manière, l'économie de la société d'abondance commande la création continue de nouveaux besoins à satisfaire. Pour Marx, le prolétaire était celui qui devait vendre sa force de travail pour survivre, pour les situationnistes, le prolétaire est celui qui doit acheter son repos du travail pour survivre.

L'homme dont la vie quotidienne est telle, est un prolétaire. Pour qu'il ait conscience

de son état, de sa nature aliénée, il lui faudra acquérir et/ou devenir une subjectivité radicale. Et lorsque lui et ses semblables auront atteint ce degré de conscience, ils n'auront d'autre choix que de vouloir abolir leurs conditions misérables d'existence. Ils s'associeront. Ils discuteront. Ils aboliront. Ils seront alors classe révolutionnaire, c'est-à-dire prolétariat. L'homme qui n'aura point conscience de son état, restera un prolétaire et n'entendra jamais parler de prolétariat. Il continuera à survivre. Il survivra même aux situationnistes. Mais voyons maintenant à quelle hauteur les situationnistes avaient promu la subjectivité radicale.

II.III LA SUBJECTIVITÉ RADICALE

L'I.S. abandonne son programme urbanistique-architectural parce que l'art n'est plus cette sphère d'activité autonome, avec ses spécificités légitimes; il doit maintenant être dissout dans une praxis révolutionnaire unitaire. À partir de l'analyse de la vie quotidienne, les situationnistes réinvestissent la théorie de la praxis révolutionnaire. Ils commencent par redéfinir le prolétariat, en additionnant au producteur du XIX^{ème} siècle le consommateur du XX^{ème}. Ensuite, ils s'attaquent à redéfinir les conditions de son émancipation, le «renversement de perspective». Or, la première condition relevée, concerne l'origine de toute transformation radicale future de la société et de l'économie de consommation. Cette origine ne saurait être autre que la subjectivité, en sorte que le projet de révolution de la vie quotidienne, de réalisation d'une société nouvelle, nécessite d'abord et avant tout que la subjectivité individuelle véritable devienne une exigence collective.

Cette exigence n'est pas sans incidences sur le concept de lutte des classes. En effet, dorénavant, ce concept exprimera un processus de libération individuelle cristallisée autour d'une conscience de classe également nouvelle, et en cela, non plus attachée aux rapports de domination économiques de production mais aux nouveaux rapports sociaux de domination dans la vie quotidienne. L'aliénation s'étant étendue à la vie sociale toute entière, ceux qui parlent encore «de révolution et de lutte de classes sans se référer explicitement à la vie quotidienne, sans comprendre ce qu'il y a de subversif dans l'amour et de positif dans le refus des contraintes, ceux-là ont dans la bouche un cadavre»⁵². Ceux-là, ajoutera Vaneigem, croient «lutter pour le prolétariat», mais meurent «pour ses dirigeants», de la même manière qu'en croyant «bâtir pour l'avenir», ils entrent «avec l'acier dans un plan quinquennal»⁵³.

Dans cette section, nous ferons donc l'examen de cette subjectivité radicale, de ses forces et faiblesses, de son orientation foncièrement individualiste, de son mode, parfois, nihiliste d'expression, comme lorsque la «volonté de puissance» transforme en force destructrice la force créatrice de la «volonté de vivre» de la subjectivité. Nous verrons donc ici l'exigence de transformation immédiate et radicale de la vie quotidienne, si chère aux avant-gardes artistico-culturelles et aux mouvements des Conseils ouvriers du début du siècle, soumise à une condition nouvelle de réalisation, à savoir une prise de conscience subjective unitaire. Ainsi, conscients d'être animés d'une même volonté d'accomplissement, les hommes renforceront, radicaliseront, leur subjectivité dans cette

⁵² Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, op. cit., p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 141.

conscience subjective perçue chez leurs semblables. Ainsi, la subjectivité radicale, confortée dans son identité parce que partie prenante d'une conscience subjective unitaire, sera en mesure de s'opposer au gouffre incessant de l'identification aux rôles, véritable bête noire de la libre création de soi et de recréation du monde. La réalisation de la subjectivité sera donc la première condition à remplir, et probablement la plus difficile, pour qu'advienne enfin la communauté libre des créateurs, des constructeurs de situations collectivement vécues⁵⁴.

En première approximation, nous partirons de l'idée, toute simple, selon laquelle la théorie radicale émane de l'individu, «de l'être en tant que sujet».

Elle pénètre les masses par ce qu'il y a de plus créatif en chacun, par la subjectivité, par la volonté de réalisation. Au contraire, le conditionnement idéologique est le maniement technique de l'inhumain, du poids des choses. Il change les hommes en objets qui n'ont d'autre sens que l'ordre où ils se rangent. Il les assemble pour les isoler, fait de la foule une multiplication de solitaires. 55

Cette foule de solitaires, dans la civilisation «technicienne», est condamnée à ne rien créer, à vivre une liberté d'apathie, «un bonheur dans la passivité». Par contre, que chacun en prenne conscience et le «chacun pour soi» mené à ses conséquences ultimes débouchera sur le «tous pour chacun»⁵⁶. En effet, dans l'esprit artiste des situationnistes, la communauté humaine prochaine sera celle où «la liberté de l'un sera la liberté de tous». Cette communauté devra s'ériger, dès le départ, sur les exigences individuelles et sur leur dialectique⁵⁷, sans quoi, elle reproduira les mécanismes de hiérarchie du pouvoir, de domination de classe. C'est pourquoi la théorie de la subjectivité radicale s'élabore comme théorie de la praxis révolutionnaire. Elle veut transformer la conscience de l'homme, humilié par le vide du rôle tenu, brisé dans son isolement, et dépossédé des moyens de changer la vie en transformant le monde. Elle veut être le catalyseur de l'abolition de l'illusion communautaire des consommateurs et «l'amorce d'une vie collective authentique», de la communauté véritable à créer⁵⁸.

⁵⁴ «L'émancipation prend désormais l'allure d'un préalable pour quiconque découvre qu'apprendre à vivre n'est pas apprendre à survivre», Raoul Vaneigem, «Préface à la deuxième édition», in *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, op. cit., p. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁷ «L'Autre où je ne me saisis pas n'est qu'une chose et c'est bien à l'amour des choses que l'altruisme me convie. À l'amour de mon isolement.», *ibid.*, pp. 63-64.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

Le sentiment d'humiliation d'abord. «Le sentiment d'humiliation n'est rien que le sentiment d'être objet»⁵⁹. Pour les situationnistes, et plus particulièrement pour Vaneigem, le sentiment d'humiliation provient de la croyance au bonheur des autres, «source inépuisable d'envie et de jalousie qui fait éprouver par le biais du négatif le sentiment d'exister», ce qui, consécutivement, stimule à vif le besoin d'identification aux rôles. Seule une subjectivité lucide et combative, exigera une organisation autre de la vie que celle présente, sans quoi survivra le réflexe de l'identification. L'homme continuera de «se saisir au départ des autres», c'est-à-dire de «se saisir autre». Et l'autre, pour les situationnistes, demeurera toujours l'objet, le rôle. Aussi, la subjectivité radicale, parce que se reconnaissant associée à une conscience subjective unitaire, se rira alors de l'économie de la société d'abondance, abondance «fondée sur un *échange* permanent d'humiliations et d'attitudes agressives»⁶⁰. Pour déjouer la jalousie et l'envie donc, l'authenticité. Cette authenticité, toute esthétique soit-elle, et telle une véritable subjectivité mise à nue —et en cela invincible—, est au centre de la conception vaneigemienne de la subjectivité radicale, ou de l'homme total à venir; elle lui permet de soutenir que «toutes les revendications sont réalisables dans l'immédiat, mais par lui seul»⁶¹.

D'ailleurs, cette part d'authenticité subjective radicale, Vaneigem la retrouve, dans le mouvement des Conseils, par ce qu'il y avait de passions individuelles dans leurs insurrections. «En dépit de leurs erreurs et de leur pauvreté, je veux voir dans l'expérience historique des conseils ouvriers (1917, 1921, 1934, 1956), comme dans la recherche pathétique de l'amitié et de l'amour, une seule et même exaltante raison de ne pas désespérer des évidences actuelles»⁶².

L'authenticité radicale de la subjectivité brisera également l'isolement de l'homme. Car pour «que les autres m'intéressent», de clamer Vaneigem, «il faut d'abord que je trouve en moi la force d'un tel intérêt». Or, cet intérêt ne peut être connu sans que ce «qui me lie aux autres apparaisse à travers ce qui me lie à la part la plus riche et la plus exigeante de ma volonté de vivre», de sorte que «dans les autres, c'est toujours moi que je cherche, et mon enrichissement, et ma réalisation»⁶³. Sans subjectivité radicale, «on se côtoie sans se

59 *Ibid.*, p. 42.

60 *Ibid.*, p. 35.

61 Raoul Vaneigem, «Avis aux civilisés relativement à l'autogestion généralisée», *I.S.*, n°12, septembre 1969, p. 75.

62 Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, pp. 37-38.

63 *Ibid.*, p. 64.

rencontrer», car l'isolement s'additionne, il «ne se totalise pas»⁶⁴. Exclut alors de la participation «authentique», d'une libre créativité de soi et du monde, «les gestes de l'homme se dévoilent dans la frêle illusion d'être ensemble ou dans son contraire, le refus brutal et absolu du social»⁶⁵. Aussi, tout comme à l'identité aliénée correspondait l'identification, ici, à l'individualité aliénée correspond l'individualisme. L'individualisme est cette aliénation qui «se fait passer pour un bien inaliénable», positif. Elle n'est rien que «la conscience de l'isolement», que «la conscience privée», inaccessible, «que les braves gens traînent avec eux comme leur propriété»⁶⁶, alors que le capitalisme n'a aucunement besoin d'individualisme mais de conformisme. Contre la conformité, contre la conscience privée aussi, la subjectivité radicale brandit l'égalité révolutionnaire, indissolublement individuelle et collective. «Pour moi, je ne reconnais d'autre égalité que celle que ma volonté de vivre selon mes désirs reconnaît dans la volonté de vivre des autres»⁶⁷.

Mais ce n'est pas tout. La subjectivité radicale représente aussi, mais surtout, le préliminaire indispensable pour quiconque désire changer la vie en transformant le monde; elle est la médiation nécessaire, la présence d'une même volonté chez la plupart des hommes de se construire une vie passionnante. Cette volonté regroupe trois passions —celle de la création, celle de l'amour et celle du jeu—, dont la cohérence «donne son unité pratique à l'enrichissement du vécu»⁶⁸. Sans cette volonté, nous continuerons à «vivre moins de haine que de mépris, moins d'amour que d'attachement, moins de ridicule que de stupidité, moins de passions que de sentiments, moins de désirs que d'envie, moins de raison que de calcul et moins de goût de vivre que d'empressement à survivre»⁶⁹. Cependant, cet empressement à survivre, même avec les meilleurs rôles, expose la société de consommation à une surenchère de l'ennui. Et de l'ennui, peut naître «à chaque instant l'irrésistible refus de l'uniformité», les révoltes de Watts, de Stockholm et d'Amsterdam ayant montré «de quel prétexte infime pouvait jaillir le trouble salutaire».⁷⁰

Le trouble salutaire, le nihilisme, est le dernier thème de cette section. Il est l'énergie dépensée par l'individu pour se réaliser, pour se prolonger dans le monde selon ses désirs et ses rêves, mais sans la conscience révolutionnaire: il est la force destructrice, la créativité

⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 117.

négative. Additionnée de conscience révolutionnaire, cette énergie devient alors force créatrice, devient subjectivité radicale. Elle ne se donne pour règle que de «vivre intensément, pour soi, dans le plaisir sans fin et la conscience que ce qui vaut radicalement pour soi vaut pour tous»⁷¹, elle est «la force d'identité», celle où chacun se reconnaît et se trouve; «là, personne ne décide pour moi ni en mon nom, là, ma liberté est celle de tous»⁷². Cette liberté, détachée du poids des rôles, du poids des choses, acquiert alors la légèreté de mouvement nécessaire à la création, à l'amour et au jeu. À l'assaut de l'aliénation étendue maintenant à toutes les activités de l'homme. les usant, les dissociant à l'extrême même, la subjectivité radicale, sous l'émiettement de soi, sous l'usure, retrouve l'unité. «Plus s'épuise ce qui a pour fonction de dessécher la vie quotidienne, plus la puissance de vie l'emporte sur le pouvoir du rôle»⁷³. Ainsi procède la subjectivité radicale, tirée par les chevaux de la passion.

Collectivement, il est possible de supprimer les rôles. La créativité spontanée et le sens de la fête qui se donnent libre cours dans les moments révolutionnaires en offrent de nombreux exemples. Quand la joie occupe le cœur du peuple, il n'y a ni chef ni mise en scène qui puisse s'en emparer. C'est seulement en affamant leur joie que l'on se rend maître des masses révolutionnaires; en les empêchant d'aller plus loin et d'étendre leurs conquêtes. ⁷⁴

Voilà pourquoi, pour Vaneigem, «l'accroissement de la dose de radicalité» est «le seul traitement valable pour les autres et pour soi»⁷⁵. Ce principe agit comme un dissolvant sur la société présente, la subjectivité étant ici la revendication essentielle de la prochaine collectivité. Ou bien la théorie révolutionnaire devra se fonder non plus «sur le bas du communautaire» mais sur la subjectivité, ou bien elle reproduira en son sein les bases d'où naîtrons un futur patron, un prince, un rôle. Il lui faudra donc tabler sur les «cas spécifiques», «sur le vécu particulier». Ainsi seulement, la nouvelle collectivité révolutionnaire pourra advenir, «par une explosion en chaîne, de subjectivité à subjectivité»⁷⁶. Elle sera l'héritière en cela des princes du nihilisme passé.

Depuis un siècle et demi, la part la plus lucide de l'art et de la vie est le fruit d'investigations libres dans le champ des valeurs abolies. La raison passionnelle de Kierkegaard, l'ironie vacillante de Nietzsche, la violence de Maldoror, la froideur mallarméenne, l'Umour de Jarry, le négativisme de Dada, voilà les forces qui se sont déployées sans limites pour introduire dans la conscience des hommes un peu de la moisissure des valeurs pourrissantes. Et avec elle, l'espoir

⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

⁷² *Ibid.*, p. 177.

⁷³ *Ibid.*, p. 193.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 214-215.

d'un dépassement total, d'un renversement de perspective. 77

Les situationnistes ont reconnu dans les manifestations des blousons noirs les héritiers potentiels des princes du nihilisme passé. «Même mépris de l'art et des valeurs bourgeoises, même refus des idéologies, même volonté de vivre. Même ignorance de l'histoire, même révolte rudimentaire, même absence de tactique»⁷⁸. Cependant, il manque au nihilisme la conscience du dépassement possible. Car la conscience claire de la survie augmentée, entraîne le désir de retrouver la vie, de la rejouer, de mener à bien, et jusqu'au bout, le combat pour la vie quotidienne et la transformation radicale du monde. Et seule une subjectivité radicale a la conscience aussi claire. Pour augmenter son efficacité, il lui faut néanmoins s'associer dans une unité collective, cela sans altérer son identité. Elle s'associera donc à d'autres subjectivités qui, tout comme elle, présentent cette volonté de réalisation intégrale. L'unité opérationnelle sera alors atteinte, sans que pour autant la multiplicité en souffre. Nous sommes à ce moment de la démonstration, placés devant une unité des subjectivités radicales fédérées⁷⁹. Nous sommes, dès lors, pendant et après la révolution. Nous sommes en suspens. En fait, dira Vaneigem, dans l'espace de la création, le temps se dilate»⁸⁰. Nous sommes alors dans le vif du présent. Nous le maîtrisons, en extrirons «la vraie richesse, celle de la construction des possibles»⁸¹. Nous sommes alors, incontestablement, arrivés au bout de l'histoire, «dans l'espace-temps unitaire de l'amour, de la poésie, du plaisir, de la communication... C'est le vécu sans temps mort»⁸². C'est la société de Seigneurs sans esclaves, l'horizon recouvert de la vie sociale-historique de l'être-libre-ensemble, l'horizon de l'homme total réalisé, l'horizon romantique d'une esthétisation essentialiste *mais* révolutionnaire de la vie. C'est le Millénium ici et maintenant. C'est presque amusant.

Bien entendu, la subjectivité radicale vaneigemienne souffre de l'ivresse, de l'inflation du verbe propre au révolutionnarisme, ici incarné dans un esthétisme révolutionnaire. Faire «passer la violence des blousons noirs sur le plan des idées»⁸³, n'ajoutera rien à cette inflation, sauf, peut-être, un éclairage plus net sur l'impatience eschatologique situationniste à régénérer l'humanité. Nous en mesurerons toute l'étendue, et la

77 *Ibid.*, p. 228.

78 *Ibid.*, p. 229.

79 *Ibid.*, p. 318.

80 *Ibid.*, p. 302.

81 *Ibid.*, p. 303.

82 *Ibid.*, p. 293.

83 «Les mauvais jours finiront», *op. cit.*, p. 20.

surenchère, dans la prochaine section, avec le Conseil ouvrier, véritable creuset millénariste de la génération de l'homme total à venir.

II.IV LES CONSEILS OUVRIERS ET L'AUTOGESTION GÉNÉRALISÉE

Nous avons vu que pour les situationnistes, seule une révolution de la vie quotidienne pourra sortir le vécu humain de son état de sous-développement. L'homme, colonisé, aliéné dans la production et dans la consommation, c'est-à-dire prolétaire dans tous les secteurs de la vie sociale, doit acquérir la conscience du dépassement possible de la société présente s'il veut devenir son propre maître. Cette conscience se communiquera sous forme de subjectivité radicale, volonté de réalisation *in extenso* de tous les possibles présente en chaque homme. Forts de cette conscience, les hommes s'en prendront au monde, voudront s'en faire les seigneurs. Cette aspiration, pour les situationnistes, aboutit tout naturellement à l'autogestion généralisée de la vie, à sa libre reconstruction immédiate.

Dans cette section, nous verrons quelle sera la forme d'organisation révolutionnaire à qui incombera l'autogestion du monde, les conseils. Nous verrons que le communisme de conseils s'oppose au communisme de parti. Nous verrons, enfin, combien l'esthétisme révolutionnaire des situationnistes pénètre leur théorie des conseils, combien ces conseils, qui constituent pour les situationnistes «un type nouveau d'organisation sociale par lequel le prolétariat met fin à la prolétarianisation de l'ensemble des hommes»⁸⁴, témoignent du romantisme propre à leur modernité, cette espérance salutaire que les hommes puissent un jour ne devoir la détermination de leur existence qu'à eux-mêmes. Voyons d'abord, puisqu'il nous faut partir d'elle, la théorie de l'organisation des prolétaires.

Ni Marx ni Engels n'ont fait de théorie de l'organisation prolétarienne. Lénine, cependant, en fit une. Dans son *Que faire?* de 1902, il soutient que la classe ouvrière n'accède, laissée à elle-même, qu'à la conscience de ses intérêts corporatistes et salariaux. On ne peut donc attendre d'elle une prise de conscience socialiste, et conséquemment, de la nécessité de la révolution. La classe ouvrière devra alors s'en remettre à ceux dont la conscience est claire, aux membres du Parti, lesquels auront à éclairer de leur lumière la conscience ouvrière de la réalité de sa situation et de la nécessité d'abattre l'État et la société bourgeoise.

À l'opposé du parti dépositaire de la conscience de classe, se trouve le prolétariat organisé en conseils ouvriers, gardien de son indépendance d'esprit et de mouvement. En ce sens, les conseils ouvriers sont toujours-déjà le mode de destruction de la société présente et de gestion de la société émancipée; ils sont en quelque sorte le processus menant au et le contenu du communisme. Ils sont les subjectivités radicales fédérées

⁸⁴ «La pratique de la théorie», *I.S.*, n°12, septembre 1969, p. 75.

vaneigemiennes. Ils sont cet horizon de Seigneurs sans esclaves recouvert. Ils sont la réalisation de la vie sociale-historique de l'être-libre-ensemble. Ils sont le communisme. Ils sont donc à la fois, l'organisation du mouvement révolutionnaire des prolétaires à l'assaut de la société capitaliste, et la réorganisation révolutionnaire de la société post-capitaliste et post-étatique. La théorie des conseils propose ainsi le modèle révolutionnaire du prolétariat et le modèle révolutionnaire de son dépassement. En cela, donc, le conseil est d'emblée une critique et une alternative à l'État. En tant que critique, il continue la révolte contre l'État et la société dont il est issu. En tant qu'alternative, au moment où les conseils fédérés triomphent, il cesse alors sa critique pour faire place à la gestion du monde. Et comme cette gestion est celle de l'ensemble des hommes et de l'ensemble des secteurs de la vie sociale, la gestion des conseils prend alors nom d'autogestion généralisée.

Cette conception des conseils est celle, succincte, qu'Anton Pannekœk a forgée sur plus d'un demi siècle⁸⁵ de pratique militante et que lui inspirèrent les expériences révolutionnaires des conseils, de 1917 à 1920, en Russie, en Allemagne, en Autriche et en Hongrie. Pour Pannekœk, le conseil représente d'une part le mode de gestion politique et économique de la société communiste réalisée, et d'autre part, l'organe de lutte révolutionnaire qui apparaît à un stade historique donné, celui où le prolétariat s'est hissé à la conscience de ses tâches. Au sein des conseils, la séparation entre politique et économique est abolie, de même que la division entre spécialiste et producteur, chaque ouvrier pouvant être élu délégué de son conseil, avec un mandat impératif et révocable à tout instant.

Héritière de cette conception, l'I.S., dès 1961, clame haut et fort que la révolution est à réinventer. Cet effort de réinvention devra cependant tenir compte du «courant le plus radical», celui qui se regroupe «sur le mot d'ordre des Conseils de Travailleurs»⁸⁶. Ce qui intéresse les situationnistes dans ce courant concerne la question de la participation. En effet, seul le conseil comme organisation révolutionnaire d'un type nouveau, semble permettre l'élaboration de nouveaux rapports humains dans pareille organisation. Pas de chefs, pas de spécialistes, seulement des délégués révocables. La participation de tous, et non plus le suivisme de militants serviles, voilà ce que le conseil offre, et ce, dès

⁸⁵ Anton Pannekœk est né en 1873 et est mort en 1960. Il publie en 1950 *Worker's councils*, à Melbourne, qu'édite la Southern Advocate for Worker's Councils. La traduction française de *Worker's councils* a paru sous le titre *Les Conseils ouvriers*, Paris, Éditions Spartacus, 1982, Tome I et II. Ses thèses et la plupart des écrits de Pannekœk se retrouvent dans l'ouvrage de Serge Bricanier, *Pannekœk et les conseils ouvriers*, Paris, E.D.I., 1969. On peut également consulter le chapitre 4, «La théorie du communisme des conseils», *Des origines du gauchisme*, de Richard Gombin, *op. cit.*, pp. 114-125.

⁸⁶ «Instructions pour une prise d'armes», *I.S.*, n°6, août 1961, p. 3.

maintenant. Cette participation est jugée indispensable par les situationnistes, parce qu'elle seule permet de dépasser la passivité du vieux monde, de retrouver tout de suite la créativité nécessaire à la révolution de tous les aspects du vécu⁸⁷.

L'I.S. ne se conçoit pas comme un conseil ouvrier. Mais elle entend toutefois tenir le rôle de théoricien, «rôle indispensable mais non dominant», en apportant les «éléments de connaissance et les instruments conceptuels»⁸⁸ qui permettront d'insuffler aux prolétaires la conscience de leur condition, et ensuite, la volonté d'y mettre fin. L'I.S. ne veut être elle-même qu'un état-major «qui ne veut pas de troupes», qui ouvrira le «passage au Nord-Ouest» d'une révolution à la conquête de la vie quotidienne. «Nous n'organisons que le détonateur: l'explosion libre devra nous échapper à jamais, et échapper à quelque autre contrôle que ce soit»⁸⁹.

Le contenu du communisme situationniste, nous l'avons vu, consiste en la révolution de la vie quotidienne à travers la transformation consciente du monde et de soi. Il s'agit d'un communisme artiste. Gardons en mémoire que «l'œuvre-d'art à venir, c'est la construction d'une vie passionnante»⁹⁰. Aussi, par l'autogestion généralisée, le prolétariat réalisera l'art en le dépassant; car l'autogestion ici entendue concerne la totalité de la société. «Les prochaines révolutions ne peuvent trouver d'aide dans le monde qu'en s'attaquant au monde, dans sa totalité»⁹¹. Et s'attaquer au monde dans sa totalité, c'est le recréer entièrement. Et recréer le monde, c'est donner libre cours à ce qui fonde l'individu, sa créativité, ses désirs, ses rêves, ses passions. En somme, l'art réalisé dans son dépassement, comme reconstruction globale du monde et comme libre création de soi.

L'I.S., après avoir reformulé le contenu du communisme à venir, après avoir identifié le sujet révolutionnaire au prolétariat élargi —et en cela plus proche de la réalité que Marcuse pouvait l'être en identifiant les étudiants comme sujet révolutionnaire—, après avoir distingué le type d'organisation révolutionnaire la plus susceptible de rencontrer, non pas après l'émancipation, mais dès maintenant, les objectifs de dépassement de la non-participation, de l'apathie, de la langueur, de la passivité, de l'inertie de notre époque, l'I.S. donc, a qui tout sourit, et puisqu'il lui faut bien s'occuper, raffinera sa conception des conseils, dans l'attente qu'éclate le vieux monde.

87 *Idem.*

88 «Domination de la nature. idéologies et classes», *op. cit.*, p. 13.

89 «L'opération contre-situationniste dans divers pays», *I.S.*, n°8, janvier 1963, pp. 28-29.

90 Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, p. 260.

91 «Adresse aux révolutionnaires d'Algérie et de tous les pays». *I.S.*, n°10, mars 1966, p. 47.

Ainsi, elle tirera de l'expérience des révolutions prolétariennes de ce siècle, le projet immédiat d'«abolition des classes existantes par une voie qui n'entraîne pas une nouvelle division de la société»⁹², projet qui devra regrouper toute organisation poursuivant «avec conséquence la réalisation internationale du pouvoir absolu des Conseils Ouvriers». Une organisation telle, devra pouvoir présenter une «critique unitaire du monde», une critique «prononcée globalement contre tous les aspects de la vie», c'est-à-dire de la survie existante. Car le pouvoir des Conseils Ouvriers ne saurait être autre que l'ennemi absolu de la survie existante. Cela signifie qu'il «ne peut donc lui-même jamais survivre longtemps, sauf en pariant et en gagnant son pari sur la transformation complète de toutes les conditions d'existence»⁹³ de la vie présente.

Or, jusqu'ici, le bilan des conseils est des plus désastreux; ils ont été si tragiquement massacrés (makhnovchtchina, Cronstadt, Kiel, Asturies, Budapest) ou si rapidement récupérés (Mai 1968), et ce, à une vitesse si rapide, que nous pouvons soutenir, non sans cynisme d'ailleurs, que du moment où un mouvement s'organise en conseil, sa fin est imminente. Car même s'il est hors de tout doute raisonnable que, dans les révoltes où ils sont apparus, les conseils ont été les émanations d'une offensive, ils se sont plutôt comportés par la suite comme des concessions à l'ordre nécessaire, comme des freins, plutôt que comme accélérateurs de l'offensive et de la critique. Assurant ses arrières, défendant la révolution, reprenant en charge les tâches de l'État, voilà à quoi se sont souvent arrêtées leurs actions, au lieu de continuer à en formuler le négatif et à en chercher le dépassement.

Néanmoins, cela n'a nullement empêché les situationnistes de croire en l'immanence du devenir historique des conseils. Au contraire! Leurs espérances ne se sont pas même taries après 1968. «L'autogestion généralisée aura un jour prochain son *code des possibles*, destiné à liquider la législation répressive et son emprise millénaire»⁹⁴; «Plus d'idées du pouvoir séparé, plus de pouvoir des idées séparées. L'autogestion généralisée de la transformation permanente du monde par les masses, fera de la science une banalité de base, et non plus une vérité d'État»⁹⁵. La raison de cet entêtement ne tient pas tant à un manque de lucidité des situationnistes, qu'à un manque de distance vis-à-vis de leur

92 «Définition minimum des organisations révolutionnaires», *I.S.*, n°11, octobre 1967, p. 54.

93 «Contribution au programme des Conseils Ouvriers en Espagne», *I.S.*, n°10, mars 1966, p. 39.

94 «Avis aux civilisés relativement à l'autogestion généralisée», *op. cit.*, p. 79.

95 Eduardo Rothe, «La conquête de l'espace dans le temps du pouvoir», *I.S.*, n°12, septembre 1969, p. 81.

esthétisme révolutionnaire.

Ainsi, lorsque l'I.S. trace le bilan du Mai 1968 français, qu'elle demande si ces événements ont constitué une victoire ou une défaite révolutionnaire, elle ne manque aucunement de lucidité: aucune révolution, depuis les révolutions bourgeoises, n'a encore réussi à abolir les classes. Son analyse de la révolution prolétarienne qui n'a su jusqu'ici vaincre nulle part, malgré le fait que son projet ait créé nombre de «moments révolutionnaires d'une extrême importance historique», est également limpide. Tout comme l'est aussi le contenu donné à ces moments révolutionnaires: «chaque fois il s'agit d'une interruption essentielle de l'ordre socio-économique dominant, et de l'apparition de nouvelles formes et de nouvelles conceptions de la vie réelle». Mais c'est la signification de ces phénomènes qui «n'est pas elle-même séparable de l'avenir historique qu'elle peut avoir»⁹⁶ qui trahie l'injonction situationniste. Car cette signification, c'est l'espérance messianique. Voilà le fardeau que traînent les situationnistes derrière eux depuis Cosio d'Arroscia. La conscience du possible, des possibles, de l'anéantissement des aliénations, de l'accomplissement de l'homme total, perspective exceptionnelle et inattendue d'une fin prochaine de la misère renforçant, ainsi, la conviction que tout peut encore se jouer... Voilà toute la richesse du communisme utopique de l'I.S.; voilà aussi toute la pauvreté de son esthétisme eschatologique.

Parce qu'elle a cherché l'organisation révolutionnaire qui pourrait (lui) faire advenir la communauté des créateurs le plus immédiatement possible, parce qu'elle a cru possible de faire coïncider cet avènement *hic et nunc* avec la fin des classes sociales, parce qu'en somme, l'exaltation du combat, des barricades valait déjà amplement le coup, l'I.S. est restée prisonnière de son révolutionnarisme artiste. Elle a nourri, tel un mythe, l'espoir d'un renversement complet de l'ordre du monde et de sa recréation ludique sans fin, cela, parce qu'on «ne remplace pas impunément le grand rut du salut éternel par de petites masturbations privées»⁹⁷.

Toutefois, c'est la poétique de la révolution qui remporte la palme d'or de l'eschatologie situationniste. Parce qu'ici, plus de vie quotidienne, ni prolétariat, ni subjectivité radicale, ni conseils ouvriers; ici, c'est la guerre civile, comme jeu, qui est élevée au rang de poésie, «point zéro où tout peut vraiment commencer»⁹⁸. Et c'est exactement ce que nous allons faire, commencer.

⁹⁶ «Le commencement d'une époque», *op. cit.*, p. 13.

⁹⁷ Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 103.

II.V LA POÉTIQUE DE LA RÉVOLUTION

Il arrive parfois que sous les coups du possible ardemment espéré, le réel cède et que les peuples se libèrent. Les peuples sont souvent étonnés quand ils réussissent à prendre la Bastille, ou à se libérer de l'esclavage, ou à abolir les privilèges des seigneurs. D'ailleurs, ils en sont souvent les premiers étonnés. C'est qu'on ne peut prédire les résultats du jeu avant d'avoir entamé la partie. Du jeu de la vie, de son emploi s'entend. Pourquoi alors ne pas faire les prochaines révolutions au nom de la poésie, au nom de la prose de la vie quotidienne à refaire? Pourquoi ne pas faire de la révolution elle-même la poésie du monde à construire? Les aspirations libertaires de l'artiste ne se sont jamais entièrement tues chez les situationnistes, soucieux qu'ils étaient de rendre chacun poète de sa vie, poète du changement du monde et de la transformation du vécu. C'est de cela que nous traiterons dans cette section: de poésie, de révolution mais avant tout de jeu.

L'I.S. a consacré deux textes expressément au jeu en tant qu'activité générique de l'humanité, le premier, *Contribution à une définition situationniste du jeu*, date de 1958, et le second, *Moyens et buts actuels du jeu*, de 1966. L'intervalle de huit années qui sépare ces deux textes n'est pas sans importance. Dans cet intervalle, en effet, l'I.S. passe d'une phase de recherche urbanistique-architecturale de réalisation de l'art, autour du projet artistico-culturel de construction de situations, à une phase de recherche poétique-révolutionnaire de dépassement de l'art, ici, autour du projet socio-politique de transformation de la vie quotidienne. Dans cet intervalle, l'I.S. effectue un virage extrêmement radical. Elle s'épure, en tant qu'organisation, par l'expulsion et la démission forcée, des éléments trop artistes ou trop contemplatifs en son sein. Elle abandonne la révolution de l'art au profit d'une esthétisation de la révolution. Le ton monte. Les interlocuteurs, de moins en moins nombreux. L'I.S. est convaincue que ses théories sont dans la tête de tous, et que l'explosion est toute proche. Elle en veut pour preuve d'ailleurs les événements de Watts⁹⁹. Et lorsqu'enfin éclate le mouvement des occupations de Mai 1968, c'est l'apothéose, les théories sont confirmées¹⁰⁰. Parmi celles-ci, la théorie situationniste du jeu est du lot. Voyons cela de plus près.

Dans *Contribution à une définition situationniste du jeu*, l'I.S. fait valoir que la notion de jeu s'est abâtardie depuis les deux derniers siècles, et à un point tel qu'il est maintenant

⁹⁹ Lire à ce sujet l'apocalyptique article intitulé: «Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire marchande», *I.S.*, n°10, mars 1966, pp. 3-11.

¹⁰⁰ «Ce qu'il y a d'apparemment osé dans plusieurs de nos assertions, nous l'avancions avec l'assurance d'en voir suivre une démonstration historique d'une irrécusable lourdeur», in «Socialisme ou Planète», *I.S.*, n°10, mars 1966, p. 77.

convenu de la circonscrire dans la sphère privée (mais aliénée) de l'existence, sphère supposée hors de la production, à savoir celle de la consommation, mais qui, dans l'économie de consommation, est totalement intégrée à l'organisation actuelle de la production. Le jeu, pour l'I.S., est devenu le pendant de ce qu'est l'appropriation des biens, un moment de haute compétition. Ce pendant, «le sentiment de l'importance du gain», est exploité «pour masquer la monotonie et l'atrocité des conditions de vie» qu'imposent «les forces conservatrices»¹⁰¹. Ce sentiment est en autres exploité par le sport de compétition dont les foules s'identifient aux joueurs, aux clubs, tout comme aux vedettes de cinéma qui, du reste, sont amenées de plus en plus à assumer un rôle mythique dans la société, contribuant ainsi au maintien des masses dans la contemplation. Les situationnistes en appellent donc à l'abolition de l'élément de compétition «au profit d'une conception réellement collective du jeu: la création commune d'ambiances ludiques choisies»¹⁰². Mais ce n'est pas tout. Pour l'I.S., le plus fondamental, c'est que le jeu cesse d'être une activité coupée de la vie quotidienne, c'est-à-dire une «exception isolée et provisoire», «une perfection temporaire et limitée» dans la confusion de la vie. Le jeu doit envahir la vie toute entière.

La vie courante, conditionnée jusqu'ici par le problème des subsistances, peut être dominée rationnellement —cette possibilité est au cœur de tous les conflits de notre temps— et le jeu, rompant radicalement avec un temps et un espace ludiques bornés, doit envahir la vie entière.

103

Mais comment le jeu pourrait-il envahir toute la vie? Pour répondre, faisons un saut dans l'ethnologie de Johan Huizinga dont l'hypothèse, dans *Homo Ludens*, est que le jeu est plus ancien que la culture. D'abord, partons de l'idée que notre société est construite autour du besoin de subsistance, pour les situationnistes, la survie. Cette société humaine construite autour du besoin de subsistance est appelée, merci Engels, patriarcat, et aurait, selon toutes les apparences, remplacé une société construite autour du besoin de reproduction appelée matriarcat. Le passage de l'une à l'autre société aurait été contemporain de la révolution primitive du néolithique, révolution caractérisée par l'apparition de l'agriculture, de l'élevage et de l'esclavage. Quel intérêt pour le jeu? Le passage du matriarcat au patriarcat, passage d'un besoin dominant à un autre, mais où le besoin lui-même reste dominant, ne prouve-t-il pas que, de toute éternité, c'est le besoin qui a été le facteur déterminant dans l'organisation des sociétés humaines? Et là où le besoin organise la société, le jeu peut-il être autre chose qu'une activité séparée, et non une

101 «Contribution à une définition situationniste du jeu», *I.S.*, n°1, juin 1958, p. 9.

102 *Ibid.*, p. 10.

103 *Idem.*

activité générique?

Or voilà. La société matriarcale, que nous avons dit, avec Engels, organisée autour du besoin de reproduction, la reproduction étant ici le besoin qui garantit en priorité la survie de l'espèce, n'était pas, malgré les apparences, une société construite autour du besoin, mais du jeu, c'est-à-dire explicitement organisée autour du jeu. Le jeu y dominait toute autre activité, y compris les activités destinées à satisfaire les besoins de subsistance et de reproduction. Ces activités y étaient subordonnées; manger, tout comme procréer, dépendaient ici des palabres, des pourparlers, des discours, en somme, de la communication, et non l'inverse comme on retrouve dans la société qui lui succéda. Est-ce que cette société a réellement existé? Qu'importe! Car notre société a atteint, aujourd'hui, la capacité de dominer rationnellement les problèmes de subsistance, en sorte qu'il est grand temps de remettre à l'ordre du jour le jeu, c'est-à-dire la communication à propos de cette possibilité.

L'appropriation de la nature par les hommes est précisément l'aventure dans laquelle nous sommes embarqués. On ne peut la discuter; mais on ne peut discuter que sur elle, à partir d'elle. Ce qui est en question toujours, au centre de la pensée et de l'action modernes, c'est l'emploi possible du secteur dominé de la nature. 104

Le jeu pour l'I.S. est, d'une part, la discussion sur la possibilité de mettre la domination de la nature au profit de l'humanité, une discussion qui devrait normalement en venir aux coups, et, d'autre part, la discussion qui s'ensuivra, ou, si vous préférez, qui suivra la réalisation de cette possibilité. Le jeu est à la fois la révolution à venir, et le communisme de l'avenir. Le jeu, «dans cette perspective historique», n'apparaît aucunement en dehors «de la question du sens de la vie»¹⁰⁵. Il s'agit donc de discuter des moyens pour que le jeu *reste* un jeu. Il faut d'abord des joueurs, les prolétaires, un périmètre de jeu, la vie quotidienne, un langage, la subjectivité, des équipes, les conseils, et un but, «envahir la vie entière». Les situationnistes ne veulent plus d'une société dominée par le besoin, ils exigent une société qui dominera le besoin.

La société où l'homme, pourvoyeur de nourriture, garantit mieux la continuité de l'espèce que la femme, pourtant matrice de celle-ci mais réduite au simple statut de relais biologique, est une société humaine construite autour du besoin, celui du travail. Les situationnistes veulent retrouver celle d'avant, la société qui n'était pas construite autour du besoin, mais autour du jeu, celle où l'on discutait de l'emploi de la vie. C'est pourquoi «le désir reconnu du dialogue, de la parole entièrement libre, le goût de la communauté

104 «Domination de la nature, idéologies et classes», *op. cit.*, p. 3.

105 «Contribution à une définition situationniste du jeu», *op. cit.*, p. 10.

véritable», rencontrés lors du mouvement français de Mai 1968, constituent «déjà sa victoire»¹⁰⁶. On y avait recommencé à jouer. À y débattre l'humanité. Le jeu situationniste est donc la discussion sur l'emploi total de la vie. Or, la révolution aussi doit être sur la table. Le débat sur la révolution ne doit pas être monopolisé par les professionnels de la révolution, car «un révolutionnaire spécialisé ne sait pas jouer»¹⁰⁷, de même qu'une révolution aujourd'hui ne saurait faire l'économie d'une critique de la révolution, critique qui «doit avoir le sens d'une défense du jeu». Un révolutionnaire qui joue «incarne la contradiction dialectique», tandis que le révolutionnaire spécialisé bloque cette contradiction en devenant un nouveau pouvoir séparé. Aussi, lorsque le meneur du jeu «se mue en dirigeant, le principe hiérarchique sauve sa peau, la révolution s'assied pour présider au massacre des révolutionnaires»¹⁰⁸.

Pour déjouer ce tour, il faut jouer la révolution, sans jeu de mot; il faut que la révolution soit un jeu, le jeu historique. Pour cela, il lui faut être poésie, c'est-à-dire art du langage. La poésie doit informer la praxis révolutionnaire au sens fort du terme. Elle doit la pétrir et l'éclairer. «Il ne s'agit pas de mettre la poésie au service de la révolution, mais bien de mettre la révolution au service de la poésie. C'est seulement ainsi que la révolution ne trahit pas son propre projet»¹⁰⁹, celui d'une recreation immédiate, consciente et révolutionnaire de la vie quotidienne, celui d'une poétisation intégrale de l'existence. Qu'est-ce que la poésie «sinon le moment révolutionnaire du langage, non séparable en tant que tel des moments révolutionnaires de l'histoire, et l'histoire de la vie personnelle?»¹¹⁰

Poésie et révolution réunies, réalisation de l'art dans la transformation révolutionnaire de la vie quotidienne, la synthèse situationniste porte l'espérance du dépassement des révolutions inachevées du passé. La poétique de la révolution est la médiation, le jeu, le passage qui mène de la critique de la colonisation du vécu, à la poétique de la réalisation de l'homme total. La vie est alors poésie, l'homme, son libre créateur, le jeu, l'activité du genre. «La prochaine société ne sera pas fondée sur la production industrielle. Elle sera

¹⁰⁶ «Le commencement d'une époque», *op. cit.*, p. 3.

¹⁰⁷ Uwe Lausen, «Répétition et nouveauté dans la situation construite», *I.S.*, n°8, janvier 1963, p. 57.

¹⁰⁸ Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁹ «All the King's man», *I.S.*, n°8, janvier 1963, p. 31.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 30. Aussi, ce passage de la page 32: «Fourier et Pancho Villa, Lautréamont et les dinamiteros des Asturies — dont les successeurs inventent maintenant de nouvelles formes de grèves— les marins de Cronstadt ou de Kiel, et tous ceux qui, dans le monde, avec et sans nous, se préparent à lutter pour la longue révolution, sont aussi bien les émissaires de la nouvelle poésie.»

une société de l'*art réalisé*»¹¹¹.

Dans l'article plus haut cité, *Moyens et buts actuels du jeu*, l'auteur analyse la vaste reconstruction d'un territoire par l'armée américaine au printemps 1965. L'opération "Silver Land" consistait à expérimenter, par une série d'événements, l'application de son effort de guerre au Vietnam. Avec la reconversion de la côte ouest américaine en Asie du sud-est, avec ses régions d'obédience chinoise et d'autres soviétique, avec ses zones sous contrôle américain, d'autres neutres, et d'autres enfin incontrôlables, avec ses déplacements de troupes, des dizaines de milliers d'hommes, plus de 80 navires, des sous-marins nucléaires, des porte-avions même, les Américains avaient là l'opportunité de ne plus improviser au Vietnam. Ils avaient le jeu de la guerre pour eux, véritable *Kriegspiel* américain, qu'ils ont compliqué à souhait. À ce point, semble-t-il, «que nombre de chefs d'unité n'en dormaient plus»¹¹². Cette reconstruction était l'inverse de la notion de situation construite que l'I.S. avait forgée «pour traiter des possibilités libératrices de ce temps»¹¹³. Véritable aliénation du ludique, et ce, sans dire mot de l'ignominie pratique des objectifs poursuivis.

Le jeu révolutionnaire rejoint, par la poésie, la fête, «l'art impopulaire du peuple»¹¹⁴. Le prolétariat régénéré, créateur, faisant sa fête de toutes choses, à travers une récréation continue, il n'y aura plus assez de place dans vécu quotidien pour le temps mort. «Les moments révolutionnaires sont les fêtes où la vie individuelle célèbre son union avec la société régénérée»¹¹⁵. Plus d'inauthentique, plus de survie, plus de besoin, seuls resteront le vrai, le créatif, la totalité recouvrée. L'Esthétique absolue.

Hegel avait sans doute raison de croire que l'on ne peut être conscient de n'être pas libre sans préalablement croire que l'on doit ne pas l'être; et Marx, à son tour, de croire que l'on ne peut être libre sans être libéré des conditions de production matérielle de notre existence. Pourtant, c'était oublier qu'en transférant du monde divin au monde séculier la détermination de l'existence humaine, c'était précisément oublier que «les idées ont de la puissance»¹¹⁶. C'était oublier l'idée chrétienne de la Rédemption et la résonance extra-déiste qui l'attendait: de Hegel, par la Révélation-Réconciliation de la Raison dans

¹¹¹ «Les mauvais jours finiront», *op. cit.*, p. 17.

¹¹² «Moyens et buts actuels du jeu», *I.S.*, n°10, mars 1966, p. 66.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ Raoul Vaneigem, «Banalités de base I», *I.S.*, n°7, avril 1962, p. 39.

¹¹⁵ Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, *op. cit.*, p. 143.

¹¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris, Vrin, 1963, p. 15.

l'histoire avec elle-même, à Marx, par la Révolution-Désaliénation du monde dans et par l'histoire, aux situationnistes, par la Régénération-Poétisation de l'homme dans la révolution de la vie quotidienne. Comme quoi, Hegel n'était certainement pas le dernier des philosophes de l'histoire à être le dernier.

CHAPITRE III

La théorie situationniste du spectacle

III.I INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE SITUATIONNISTE DU *SPECTACLE*

Nous avons achevé le chapitre précédent avec Hegel et Marx. Ce n'était pas sans raisons. Il s'agissait pour nous de mettre la double synthèse situationniste (de la praxis esthétique-culturelle des avant-gardes du début du XX^{ème} siècle à la praxis révolutionnaire du prolétariat moderne élargi), dans un horizon plus large, celui ouvert par les réflexions de Hegel et de Marx sur l'aliénation. C'est là que nous en sommes maintenant rendus. Pour nous, le concept situationniste de *spectacle* vient accomplir et achever le processus global et total de réification marchande que le courant minoritaire du marxisme a, depuis Lukács, recoupé sous le problème de l'aliénation. Le projet situationniste d'Esthétique absolue dans (et par) la Régénération-poétisation du monde est l'antipoison tout indiqué contre l'aliénation. Par lui, avec lui et en lui, tout honneur et toute gloire, pour les siècles et les siècles, rien de moins. Ce projet de politisation de l'esthétique et d'esthétisation du politique, de réalisation de l'art par le prolétariat à travers la transformation consciente et révolutionnaire de la vie quotidienne, est un projet sorti directement de la modernité; il est, en fait, la modernité-même comme projet. Pour nous, nous l'avons plus haut dit, la modernité est cette espérance que les êtres humains puissent un jour ne devoir la détermination de leur existence qu'à eux-mêmes. Hegel et Marx furent des penseurs de cette modernité qui, pour plusieurs, est derrière nous, ce projet s'étant depuis réalisé ou révélé irréalisable.

Les situationnistes ont pourtant cru ce projet réalisable, à notre portée. Et s'ils y ont cru, c'est parce qu'ils avaient la certitude d'avoir, mieux que tout autre, saisi leur époque, de l'avoir pensé dans ce qu'elle avait de plus fondamental, de plus abominable aussi, d'en avoir perçu, dégagé et exposé le fondement: le *spectacle*. Et parce qu'ils croyaient avoir mieux que tout autre saisi leur époque, ils en avaient déduit qu'il leur était aussi possible, mieux qu'à tout autre, toujours, de nous donner du problème de notre époque le traitement. Ils avaient découvert l'origine du mal, l'aliénation spectaculaire, et en avaient préparé le remède, la révolution. Jusqu'ici nous nous sommes attardés au remède, voici venue l'heure du mal.

Nous avons pu, jusqu'à maintenant, et relativement sans trop de difficultés, indiquer les limites de la théorisation situationniste de l'esthétique et du politique, aussi radicale fut-elle, ou plutôt aussi radicale s'est-elle voulue. Il nous a suffi de faire une lecture qui

mettait en relief l'esthétisme millénariste de l'I.S. pour la prendre en défaut, pour en présenter la radicalité sous son véritable jour, à savoir une radicalisation romantique absolue de la (ré)créativité humaine. Maintenant, le plat de résistance. Car, ce que l'I.S. a considéré comme l'aspect le plus sérieux de sa pensée, la théorie du spectacle, il ne nous sera pas suffisant pour la mettre dans son tort, pour en faire apparaître les limites, de lui administrer la même médecine, la même lecture. Par contre, si la théorie situationniste du spectacle est bel et bien une théorie de l'aliénation mais que l'aliénation n'est pas un problème sérieux, ou un problème tout court, alors la théorie situationniste du spectacle n'est pas sérieuse, et il ne nous reste plus qu'à nous intéresser à autre chose. Comme à l'épistémologie ou aux sciences de l'esprit, par exemple. Car accorder quelque crédit à la théorie du spectacle, c'est accepter de débattre de la question de l'aliénation. C'est, d'abord, reconnaître que le mot aliénation lui-même est un mot malade, un mot qui souffre d'une inflation sémantique, d'une surcharge de sens qui, à force de signification, finit par ne plus rien signifier du tout. La philosophie allemande n'est pas étrangère à cette surenchère. Aussi, si nous avons terminé le chapitre précédent avec Hegel et Marx, c'était pour mieux leur ouvrir celui-ci.

Hegel, en effet, fut le premier philosophe allemand à avoir thématiqué l'aliénation, comme devenir-autre. Pour Hegel, l'aliénation porte tour à tour le nom d'*Entäußerung* et d'*Entfremdung*. Chez Marx aussi, l'aliénation porte ces deux noms. Pour Lukács, l'aliénation est abordée à partir de la théorie du fétichisme de la marchandise élaborée par Marx, et porte le nom de réification, ou *Verdinglichung*. L'analyse de Lukács sur le fétichisme de la marchandise est reprise ensuite par l'I.S. qui, avec la théorie du spectacle, croit la compléter. Continuité? Dérapage? Surenchère? Inflation? C'est ce que nous verrons ici.

Jusqu'à Hegel, le concept d'aliénation recouvre un type de contrat passé entre individus. Le concept a ici un sens positif, quand bien même il implique une perte. Dans les philosophies du contrat social, par exemple, l'aliénation (dérivée de l'*alienatio*) est intimement liée au problème de l'acte fondateur qui engendre le corps politique. Comment concevoir, en effet, un acte volontaire qui constituerait l'origine du pouvoir politique? Par l'association, la sujétion? Mais aussi comment le concevoir de manière à ce que cet acte puisse instituer une véritable souveraineté en regard de laquelle l'individu se sentira contraint? La réponse de Rousseau: que chacun aliène sa liberté sauvage et mortelle en faveur de la volonté générale; et celle de Hobbes: que chacun fasse de même, qu'il s'en désiste, mais en faveur d'un tiers non contractant, le souverain.

Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, héritant de cette acception de

l'aliénation-contrat, voudra restreindre la portée politique du contrat-échange en le tirant du côté d'une philosophie de la volonté. Il fera valoir que le droit d'aliénation doit s'en tenir au strict domaine du droit et non plus au domaine politique. Et le domaine du droit est un domaine de la volonté, ou plutôt, un domaine où ce sont les volontés qui interagissent, qui s'échangent des choses possédées. Le contrat entre volontés échangeant transpose en droit la possession privée. En fondant le fait en droit, la possession devient alors propriété, puisque, à proprement parler, il n'y a pas de propriété avant la fondation du droit. «La propriété, dont le côté d'existence et d'extériorité ne se borne plus à une chose, mais contient aussi le facteur d'une volonté (par suite étrangère), est établie par le contrat»¹.

Intervient alors l'aliénation: «Non seulement je peux me défaire de ma propriété comme d'une chose extérieure, mais encore je suis logiquement obligé de l'aliéner (*entäussern*) en tant que propriété pour que ma volonté devienne existence objective pour moi. Mais à ce point, ma volonté comme aliénée (*entäusserte*) est du même coup une autre»². L'essentiel de ce type de contrat-aliénation, ce n'est pas tant le pouvoir que l'individu a de se défaire de la chose, mais plutôt qu'il atteste de sa maîtrise sur la chose en pouvant s'en défaire, en se la rendant, de plein gré, étrangère³. Car cela signifie alors que cette chose devient pour celui qui l'a, qui la possède, la chose de sa volonté. Ainsi, la même chose qui constituait l'existence de mon vouloir, lorsque mienne, se retrouve, lorsqu'échangée, constituer l'existence d'un autre vouloir. Pour *La Philosophie du droit*, la notion d'aliénation est donc un instrument particulier de la rationalité, ou dit autrement de la réalisation de la liberté. Elle est une extériorisation nécessaire à l'avènement de la rationalité.

Comment Marx a-t-il donc pu retourner le concept d'aliénation contre Hegel? En fait, il ne l'a pas renversé; il s'est tout simplement intéressé à l'acception du concept telle qu'il l'a rencontrée dans les œuvres du jeune Hegel. Dans ces œuvres en effet, le concept d'aliénation à un tout autre sens. Dès ses *Écrits théologiques de jeunesse*, Hegel transforme l'acception de l'aliénation, en lui attribuant, pour la première fois, un sens péjoratif. Hegel y critique Dieu en tant qu'étranger à l'homme, c'est-à-dire en tant qu'il est séparé de lui tout en le dominant comme un maître, mais comme un maître étranger cependant, car rien en lui ne participe de l'humain, du créé. C'est la racine allemande *fremd* qui importe ici. Elle désigne le moment de transcendance, le contraire de la

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], *Principes de la philosophie du droit*, traduction de A. Kaan, Paris, NRF-Gallimard, 1940, coll. Idées, § 72. Nous utiliserons le signe «§» pour indiquer le numéro de la thèse dont la citation est tirée.

² *Ibid.*, § 73.

³ *Ibid.*, § 65.

participation du fini et de l'infini. Hegel l'utilise pour faire valoir l'extériorité qui écrase et opprime l'homme dans sa relation à Dieu. Il s'en servira encore dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où la célèbre relation maître-esclave est installée au lieu exact de la rencontre du fini et de l'infini. L'aliénation est dans ce rapport bien différente de l'instrument de liberté que nous avons vu plus haut. Elle est ici la scission avec soi-même, telle qu'on la rencontre dans la «conscience malheureuse». L'aliénation n'est plus cet avènement de la rationalité, elle est plutôt l'avènement de l'étrangéité (terme que nous préférons à celui d'étrangeté, le premier renvoyant à l'être de l'étranger, le second, à celui de l'étrange). Dans la conscience malheureuse en effet, elle exprime le malheur, voire l'irrationalité.

Aussi, est-ce dans le chapitre sur la conscience malheureuse, que Hegel introduit l'aliénation pour désigner le moment où la conscience religieuse intériorise la relation maître-esclave. Dieu y est cet Autre, cet Absolu que la conscience s'oppose à soi-même et en face de qui elle ne peut rien sinon se tenir justement pour rien⁴. La conscience se perd alors dans son Autre, devenant ainsi étrangère à elle-même⁵. Le devenir-autre, nécessaire à la rationalité, glisse ici au devenir-étranger, conduisant à l'irrationalité. Le devenir-autre, en tant que dessaisissement d'avoir, équivalait à une promotion de l'homme, tandis que le devenir-étranger, en tant que dessaisissement d'être, équivaut ici à une diminution ou déperdition de l'homme.

Pourquoi le jeune Hegel attribua-t-il un sens péjoratif à l'aliénation pour ensuite lui en attribuer un, disons, mélioratif? Difficile question, réponse impossible —si l'on conserve cette coupure entre le jeune Hegel et le Hegel de la maturité. Aussi, une certaine interprétation de Hegel veut que la phénoménologie de l'esprit ait été une préparation de la conscience à son absolutisation au sein du savoir absolu, au sein du système dialectique des Sciences philosophiques. Aussi, assiste-t-on dans *La Raison dans l'histoire*, à la réconciliation de ces deux acceptions, tout comme d'ailleurs, à la réintégration à l'histoire du rationnel et de l'irrationnel.

En effet, la rationalité véritable advient dans l'histoire par la médiation de l'irrationalité, à titre de moyen terme du syllogisme du Savoir Absolu, c'est-à-dire comme condition nécessaire. Et ce que cette médiation dans l'histoire a en commun avec la préparation de la conscience vers son absolutisation, c'est son caractère péjoratif-mélioratif. C'est que la raison s'effectue à travers son contraire. «La raison mène le monde, fonde l'être. Tout ce

⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I et II, traduction de J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, coll. philosophie de l'esprit. Lire les pages 174-175 du Tome I.

⁵ *Ibid.*, Tome I, p. 178.

qui est à une raison d'être: serait-ce par une ruse de la raison que la raison se réalise à travers la déraison»⁶. Qu'est-ce que cela signifie? En fait, cela signifie que l'histoire a un sens unique qui se confond avec sa finitude: celui de réaliser l'idée de raison. Le projet de Hegel sera alors de rationaliser le réel, l'histoire passée, présente et future, de manière à faire apparaître la réalisation de la Raison dans l'histoire comme la finalité humaine dernière, finalité enfin révélée à la conscience universelle: «C'est la fin de l'histoire que le monde soit raisonnable, en profondeur comme en réalité, et que la philosophie sache cela»⁷. Cette histoire moderne de la raison, Hegel la fait débiter par le croisement entre la Renaissance de l'Antiquité et la Réforme de la Chrétienté dans le monde occidental. Et il la fait s'achever par la Révolution libératoire universelle, non pas la Révolution Française ou Américaine ou Anglaise, mais la révolution humaine du Monde comme réalisation mondaine de la Raison.

Dans cette histoire révolutionnaire, le statut de l'aliénation est en quelque sorte la conjonction des deux acceptions que nous avons vues, celle d'*Enttäusserung* et celle d'*Entfremdung*. Pour se réaliser, en effet, la Raison a dû et devra toujours déraisonner, ruser avec pulsions et passions⁸, user de violence contre la violence qu'elle combat par la personne interposée des grands hommes⁹. Car c'est en devenant le propre de la Raison que cette violence génératrice d'Histoire rend possible une réconciliation définitive.

Hegel nomme Esprit absolu la figure de cette réconciliation des tendances antagoniques qui surgissent dans l'histoire. Avec lui, la Substance se dépasse en Sujet et l'individualité libre se réconcilie avec la communauté nécessaire, ou dit autrement, le sujet moral avec le sujet politique grâce à un sujet spéculatif qui les synthétise. Cet Esprit est devenu absolu en se niant lui-même, et par suite, en niant cette auto-négation, auto-négation et négation de cette auto-négation s'effectuant à travers l'histoire sociale des hommes en lutte contre la nature et entre eux. Cette histoire est en quelque sorte l'aliénation de cet Esprit, mais elle est aliénation de cet Esprit qu'elle incarne afin qu'il accède, sur le chemin du retour qui va de la conscience à la Science, au Savoir absolu de soi. C'est que l'Esprit

⁶ G.W.F. Hegel, *Hegel: Die Vernunft in der Geschichte* [1830], (édité par J. Hoffmeister, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, ive édition), *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction de K. Papaioannou, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1991, coll. 10/18. Notre citation est à la page 111.

⁷ G.W.F. Hegel, *Vorselungen über die Philosophie des Geschichte* [1837], *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Tome I et II, traduction de J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954. Notre citation, Tome I, page 204.

⁸ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit.*, pp. 104-106.

⁹ *Ibid.*, pp. 121-129.

ne saurait prendre conscience de soi sans préalablement se mettre au dehors, sans auparavant se rendre étranger à soi, pour se réapproprier et réintégrer soi-même à partir de son autre. à la manière de l'œil qui ne se voit que par l'entremise du miroir.

L'Esprit ne se pose que parce qu'il s'oppose à soi comme à une nature, ou dit autrement que parce qu'il est un Sujet dont la substance ou l'essence devient autre que soi, qu'elle devient Objet opposé à soi, lorsqu'elle se fait objectivation. Lorsque l'Esprit fait retour à soi depuis l'empirie où il s'était aliéné, il y a alors Histoire. Avec l'Histoire, l'aliénation perdure mais elle est en voie de suppression, puisque la subjectivité de l'esprit s'y délivre de l'emprise de la nature, bien qu'elle ait encore à conquérir une substance qui lui demeure toujours objectivement opposée. Toute l'activité historique tient à cette dialectique où le soi personnel de l'Esprit se substantialise en esprit des peuples¹⁰, et ainsi s'universalise¹¹, tandis qu'à l'inverse la substance universelle se personnalise¹² et se concrétise subjectivement¹³.

C'est cette dialectique qui est à l'œuvre dans le progrès de l'histoire du monde comme progrès, dans la conscience de soi, de la liberté. Hegel pose la forme fatale du combat pour la liberté comme état jamais tout à fait supprimé de non-liberté et pour lequel état le progrès de l'histoire du monde s'achèvera lorsque chacun prendra conscience de la nécessité de sa libre détermination de soi. Possibilité que Napoléon personnifia. Possibilité que Hegel formula dans ces termes:

Les Orientaux ne savent pas que l'esprit ou l'homme est libre en soi. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas. Ils savent uniquement qu'un seul est libre. Chez les Grecs et les Romains existe le savoir que quelques-uns sont libres, et c'est seulement dans le christianisme qu'on est arrivé à la conscience que l'homme en tant qu'homme est libre. 14

Hegel formule ainsi le schème de l'histoire parce qu'il se trouve à la fin de celle-ci, parce qu'il en comprend le sens depuis son état final, état qu'il nous révèle en nous en dévoilant le sens. La fin de l'histoire ne veut cependant pas dire que l'histoire est dorénavant terminée, mais que ce qui surviendra suite à cette fin sera en fait l'actualisation en droit de cette finalité, dit autrement que l'homme en tant qu'homme sera de plus en plus conscient de son essentialité, de sa substantialité: la liberté. Cependant, le combat de

¹⁰ *Ibid.*, pp. 80-83.

¹¹ *Ibid.*, pp. 95-100 et 134-135.

¹² *Ibid.*, pp. 120-129.

¹³ *Ibid.*, pp. 130-134.

¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

l'histoire pour la réalisation de la liberté ne s'accompagne pas simplement d'une augmentation de liberté dans le monde, elle s'accompagne aussi, bien souvent, des pires inhumanités qui, plus souvent encore, sont perpétrées au nom même de la liberté. Mais la philosophie hégélienne de l'histoire aura toujours le dernier mot, car elle pourra toujours [dé]montrer la nécessité qui commande le développement historique de l'humanité en supprimant, conservant et sublimant constamment les hasards de l'histoire et les régularités absolues de lois naturelles, c'est-à-dire en les subsumant toutes deux sous la logique de la réalité du rationnel et de la rationalité du réel qui les domine depuis toujours.

La raison dans l'histoire réunit donc nos deux acceptions du concept d'aliénation; cependant, elles sont réunies dès la *Phénoménologie*. Ici, *Entäußerung* et *Entfremdung* sont utilisées par Hegel dans la détermination du problème de la culture: «Cependant, nous dit-il concernant ce double mouvement de sortie en l'autre de soi et de retour par l'autre en soi, cette opération et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'extranéation (*Entfremdung*) même de la personnalité, car le Soi valant en soi et pour soi immédiatement, c'est-à-dire sans extranéation, est sans substance [...] sa substance est donc son aliénation (*Entäußerung*) même et l'aliénation est la substance»¹⁵. Dans cet esprit, ou pour l'Esprit hégélien, se cultiver se ramène donc à s'opposer à soi, à se séparer de soi, à s'aliéner pour se libérer, se perdre pour se retrouver, en sorte qu'au bout du compte l'absolutisation de l'Esprit reste suspendue au dépassement de son aliénation au sein de la Science philosophique dont Hegel, assez étrangement d'ailleurs, écrit le livre.

Finalement, la philosophie hégélienne de l'histoire réunit et réconcilie «une possibilité (l'histoire) avec une fatalité (la raison)»¹⁶. À la fin de l'histoire, parce que «la raison ne peut admettre une satisfaction qui lui serait opposée»¹⁷, et parce que «le cours du monde a été rationnel»¹⁸, advient enfin cette «unité du fini et du divin»¹⁹. Alors, une fois l'idéal réalisé, «ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel»²⁰; l'histoire se clôture enfin, et prend fin avec la révélation universelle de ce sens qui en rend raison, qui nous le rend universellement conscient. Après cette Révélation, quelques événements nouveaux, certes, mais plus aucun sens nouveau à leur conférer, Hegel nous en ayant révélé

15 G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., Tome II, p. 51.

16 Gilbert Laroche, *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 1995, p. 176.

17 G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., Tome I, p. 225.

18 *Ibid.*, Tome II, p. 159.

19 G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 154.

20 G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 41.

l'essentiel dans sa théodicée.

Marx, cependant, refusa le sens de cette révélation; pour lui, pas question de lier à la conscience de la liberté la réalité de l'histoire. Contre Hegel, il soutint que «ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience»²¹. Et contre les philosophes de son temps, «qui n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières», il plaida «que ce qui importe, c'est de le transformer»²². Entre Hegel et Marx, il y a un renversement de la conscience. Pour Hegel: seule l'intériorité du sujet accomplit son extériorité; pour Marx: seule l'extériorité du sujet nous permet une compréhension de son intériorité. Mais la méthode est la même, il s'agit toujours d'une réconciliation-désaliénation dans les deux cas. Au centre de la philosophie de l'histoire de Hegel, nous rencontrons l'activité de l'Esprit en vue de sa réalisation-réconciliation à la fin de l'histoire. La philosophie hégélienne de l'histoire est fondée à partir de, mais également par, la praxis; ici par la réalisation conscienciente mais également empirique de l'Esprit à la fin de l'histoire: «la fin du monde consiste à penser l'Absolu comme Esprit»²³. Chez Marx, cette praxis n'est plus celle de la conscience, mais de l'homme en tant qu'être dont la conscience est historiquement déterminée par le monde social-historique, y compris la conscience philosophique, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

Pour Marx, il faut rapporter la conscience à l'existence tout comme la théorie à la pratique, les conditions historiques-sociales de production des discours étant déterminées par leur situation institutionnelle d'effectivité dans le monde. Quant à la praxis, c'est par et dans l'activité en vue de leur libération historique, que l'individu et les collectivités pourront se desserrer, se désaliéner et se libérer. Lorsque les hommes reconnaîtront les conditions qui les aliènent, ils reconnaîtront que ces conditions sont objectives, historiques, et que l'histoire et le monde objectif sont transformables. Marx rapporte les structures du monde objectif à l'action des sujets, mais des sujets réels, empiriques, concrets, et leur libération sera conçue sur une base matérialiste. Le devenir-sujet de l'humanité sera possible par une libération historique de la domination objective du monde naturel et culturel. Tout comme pour Hegel, pour Marx aussi l'histoire a à voir avec un devenir-revenir de l'être-sujet, un retour à soi en et par un détour de l'autre où il s'objective et se chosifie. L'Histoire, chez ces deux auteurs, a à voir avec une sorte de désaliénation-réconciliation. En ce sens, on peut soutenir que le Proletariat de Marx n'a pas renversé de bout en bout l'Esprit de Hegel sur le terrain de la mondanité et qu'il en est plutôt le

21 K. Marx & F. Engels, *L'idéologie allemande. Première partie. Feuerbach* [1846], traduction de R. Cartelle & G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 37.

22 *Ibid.*, p. 142.

23 G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit.*, Tome II, p. 45.

continuateur, un moment, une phase du mouvement qui va de l'anthropothéisme chrétien du Moyen Âge à l'humanisme athée de l'Âge moderne. À ce titre, l'esthétisme absolu des avant-gardes et le purisme révolutionnaire des conseils représentent le dernier sursaut de ce mouvement, véritable crépuscule de la modernité, avant les dures ténèbres du nihilisme sceptique post-moderne qui les prolonge.

Ce mouvement de désaliénation-réconciliation, tantôt théodicée hégélienne, tantôt téléologie marxienne, tantôt eschatologie vaneigemienne, représente, nous en convenons, une fidèle continuation de la lubie rousseauienne de la transparence. Mais le romantisme utopique, avec ses espoirs pour l'avenir, avec son principe espérance, constitue-t-il d'emblée un obstacle épistémique empêchant toute compréhension lucide et féconde de la réalité du présent? Est-ce que le crime utopie est nécessairement inapte à saisir de façon mordante et pénétrante la réalité? Est-ce que, dit autrement, l'espoir des possibles aveugle l'implacable réalité présente? Nous croyons que non. Nous sommes d'avis que les espérances romantiques de Rousseau à Debord, même si elles sont effectivement pour nous des chimères, n'ont en rien ôté du sérieux à leurs observations et à leurs critiques, et ce, même si ces critiques et observations ont été faites au nom de ces chimères. C'est pourquoi nous proposons ici une lecture de la théorie situationniste du spectacle qui soit en droite ligne avec les développements de la réflexion marxienne sur l'aliénation et le fétichisme de la marchandise. Et ce, même si l'esthético-communisme de construction de situations ou de communication de passions, nous semble devoir être classé parmi ces chimères. Sûr que l'utopie situationniste qui «ne propose aux hommes aucune autre raison de vivre que la construction par eux-mêmes de leur propre vie», était pour nous hors de portée. Elle l'est toujours d'ailleurs. Toutefois, elle n'en est pas moins légitime, car elle permet l'amorce d'une «projection de désirs sans laquelle la vie libre serait vide de contenu»²⁴. Mais ce n'est pas à cette utopie qu'il faut s'en prendre, toute légitime soit-elle. Il faut s'en prendre à la critique situationniste du spectacle. Dans ce que l'I.S. a conservé d'actualité.

²⁴ Pierre Canjuers & Guy Debord, «Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire», *op. cit.*, pp. 311-312.

III.II L'ALIÉNATION (MARX)

Dans les écrits de Marx, l'aliénation occupe une place prépondérante. Aussi, proposons-nous pour cette section une lecture de la pensée de Marx qui soit centrée sur la question de l'aliénation, en tant que cette question communique avec les développements ultérieurs de la réflexion sur la réification marchande, chez Lukács et l'I.S., et en tant que cette question consiste à revenir au fondement même de la philosophie hégélienne. La théorie de l'aliénation de Marx, celle qu'il expose dans ses *Manuscrits de 1844*, conçoit l'aliénation comme un processus social-historique double, d'abord, de déshumanisation de l'homme dans le travail aliéné, de déréalisation de soi, et ensuite de réduction de l'homme en tant que travailleur aliéné, en marchandise.

Mais commençons par le début, si vous voulez bien. Karl Marx arrive à Berlin en 1836 à l'âge de dix-huit ans. Il a l'intention d'y étudier le droit. À cette époque, l'Université de Berlin était un des foyers de la philosophie idéaliste allemande. Hegel, qui avait occupé la chaire de philosophie, était mort cinq années plus tôt, mais son esprit et son enseignement lui survivaient, dominant les discussions et la réflexion philosophiques à l'Université. Marx y fait la rencontre de Feuerbach. Ce dernier fera une grande impression sur Marx par sa critique de la philosophie de la religion de Hegel, et par ses conceptions philosophiques matérialistes. En 1838, Marx abandonne le droit pour la philosophie. En 1841, sa thèse de doctorat est publiée. Marx y discute des différences dans les philosophies de la nature des écoles grecques de Démocrite et d'Épicure. Marx, dans sa préface, y reconnaît l'influence de la méthode de Hegel sur sa pensée, mais prend également une distance critique vis-à-vis de la philosophie de Hegel. La même tendance d'attachement à la méthode mais de critique de la philosophie de Hegel est aussi à l'œuvre dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843). Un texte cependant s'enracine au cœur même de la problématique philosophique de Hegel: les *Manuscrits économique-philosophiques* ou *Manuscrits de 1844*. En effet, le concept fondamental marxien de travail aliéné est issu directement de la discussion de la catégorie hégélienne d'objectivation, telle qu'elle est développée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* à propos de la notion de travail. Examinons de plus près ces manuscrits.

Deux mouvements de pensée traversent les *Manuscrits de 1844*. Marx y fonde d'abord une anthropologie, en faisant reposer la détermination de l'essence humaine sur le travail en tant qu'activité vitale. Et, fort de cette anthropologie, Marx fait alors la critique de l'économie politique comme science de la légitimation, de l'occultation d'une aliénation et d'une dévalorisation totales de la réalité humaine. En mettant au centre de sa conception de l'homme le travail, Marx se trouve à s'opposer directement au rationalisme classique qui

expliquait l'homme par la seule raison. Ce qui intéresse Marx c'est l'homme agissant, non pas l'homme raisonnant. L'être humain est avant tout un être de praxis. C'est la praxis qui exprime, selon Marx, l'unité nécessaire de la pensée et de la pratique, du savoir et du vouloir de l'action. L'homme est donc un être de praxis au sens où, à la fois, il agit concrètement dans la réalité et possède une connaissance théorique de son action. Et c'est à travers le travail, comme caractéristique spécifiquement humaine, en tant qu'activité libre et consciente, que l'homme s'unit à la nature et aux autres hommes. C'est par le travail que l'homme agit sur la nature, la transforme et transforme du coup ses rapports avec elle et ses pairs, qu'il se transforme donc lui-même également. C'est en fabricant un monde d'objets, en façonnant la nature à son image, que l'homme s'affirme comme être conscient qui s'actualise dans le réel. Le travail, activité propre de l'homme, doit lui permettre d'exprimer ses capacités intellectuelles et physiques, doit lui permettre de se réaliser en tant qu'homme. En travaillant, l'homme satisfait non seulement ses besoins, mais, et surtout, il satisfait à sa propre nature de créateur, en réalisant et en se réalisant en tant qu'*homo faber*. Le travail, on le voit, est une catégorie ontologique pour Marx.

À l'ouverture des *Manuscripts*, Marx annonce vouloir faire une critique «positive»²⁵ de l'économie politique, c'est-à-dire une critique qui lui permette de relever l'inadéquation de fait et les insuffisances de l'économie politique, tout en posant les principes pouvant édifier cette "science" sur des bases solides. La critique positive a pour but de fournir un fondement critique à l'économie politique, fondement qui, selon Marx, lui fait terriblement défaut. Marx accuse l'économie politique de ne pas expliquer le fait de la propriété privée²⁶. L'économie politique prétend rendre compte du processus économique par des formules générales auxquelles elle donne force de loi mais ces lois, aux dires de Marx, «elle ne les comprend pas»²⁷. Les économistes classiques, soutient Marx, reconnaissent bien que le travail est la seule source de richesse mais ils déclarent en même temps que «le propriétaire foncier et le capitaliste qui, parce que propriétaire foncier et capitaliste ne sont que des dieux privilégiés et oisifs, sont partout supérieurs à l'ouvrier et lui prescrivent des lois»²⁸. Ils soutiennent de même que le travail est le seul prix immuable des choses mais que le prix du travail est soumis aux plus grandes fluctuations. Ils sont d'avis aussi que si la division du travail augmente la force productive du travail, l'enrichissement de la société appauvrit l'ouvrier jusqu'à en faire une machine et que si le travail entraîne l'accumulation

²⁵ Karl Marx, *Die Frühschriften von Karl Marx* [1844], *Les Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, traduction d'E Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968, (II^{ème} édition), p. 2.

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 12.

des capitaux «il fait de plus en plus dépendre l'ouvrier du capitaliste, le place dans une concurrence accrue, le pousse dans le rythme effréné de la production à laquelle fait suite un marasme tout aussi profond»²⁹.

Or, pour Marx, cette misère de l'ouvrier qui contraste si fortement avec la prospérité générale de la société «résulte... de l'essence du travail actuel», et c'est justement l'essence du travail que les économistes sont incapables d'expliquer³⁰. Mais pour rendre compte de l'essence du travail, il faut à Marx rendre compte de l'essence de qui travaille, l'homme. Voilà pourquoi la critique de Marx visera à faire apparaître l'économie politique comme cette science qui prend pour objet un être humain dépossédé de son humanité, réduit à l'état de «monstre»³¹. Et Marx de fonder une onto-anthropologie humaniste.

Marx soutient que l'économie politique se limite à sanctionner l'inversion du monde historique-social des hommes en un monde de l'argent et de la marchandise, monde qui se présente à l'homme comme une puissance hostile et étrangère, monde où la plus grande partie de l'humanité n'existe plus que sous la forme de travailleurs «abstraits», c'est-à-dire arrachés à la pleine réalité de l'existence humaine, séparés de l'objet même de leur travail, contraints de se vendre eux-mêmes comme des marchandises simplement pour se maintenir en vie³².

Précisons maintenant comment s'opère ce phénomène. En nous concentrant sur deux passages essentiels des *Manuscrits*, passages où Marx donne expressément une détermination ontologique de l'homme, nous identifierons cette détermination englobant la totalité de l'essence humaine. Se situant dans le prolongement de l'humanisme feuerbachien, l'anthropologie de Marx se sépare toutefois de celle de Feuerbach, le fondateur «du vrai matérialisme et de la science réelle»³³, par le concept de praxis humaine. D'abord, le premier passage. Pour Marx, l'homme possède un «monde objectif» donné par rapport auquel il se «comporte» d'une manière «universelle» et «libre» qui lui permet de se réaliser en tant qu'«être objectif». Mais voyons plutôt ces caractéristiques telles qu'elles se présentent dans le texte.

L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il

29 *Ibid.*, p. 11.

30 *Ibid.*, p. 12.

31 *Ibid.*, p. 81.

32 *Ibid.*, pp. 55-57.

33 *Ibid.*, p. 126.

fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres choses, son objet, mais encore —et ceci n'est qu'une autre façon d'exprimer la même chose— parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre. 34

Marx détermine l'homme comme un être générique, c'est-à-dire comme être qui a pour objet le genre, le sien mais aussi celui de tous les autres étants. Qu'entend Marx par celui qui «fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres étants, son objet»? Veut-il signifier que l'homme peut prendre pour objet le genre de n'importe quel étant? Que le genre d'un étant est ce qui constitue cet étant selon son principe, et que le principe de l'homme est de pouvoir prendre le genre de n'importe quel étant? Si tel est le cas, c'est que Marx veut faire remarquer que l'homme peut considérer l'être général de n'importe quel étant comme ce qu'il est selon sa propre nature, en tant qu'il est le genre qui détermine tous les autres en se comportant «vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre.» Qu'entend Marx par ce comportement? Le comportement de l'homme vis-à-vis de lui-même et des autres étants est libre pour Marx en ce sens qu'il n'est ni limité par la (ou les) détermination(s) de fait des étants, ni limités dans ses rapports avec ces étants, pouvant, parce que libre, modifier, transformer, façonner, produire n'importe quel étant selon sa propre nature, en tant qu'*homo faber*, et surtout en tant qu'être libre de produire le monde des étants à son image³⁵.

Le travail n'est donc pas seulement une catégorie économique; il est d'abord et avant tout une «activité vitale» spécifiquement humaine par laquelle l'être de l'homme vient au monde, se réalise et s'effectue. Le pouvoir qu'a l'homme de se comporter vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis des autres étants constitue donc pour Marx ce que recouvre fondamentalement le concept de liberté chez l'homme. L'homme se réalise et s'engendre comme être libre de par son libre pouvoir de faire du monde son monde propre. L'être de l'homme, en tant qu'être universel, sera donc d'assumer dans sa praxis, que la nature entière —au sens où tout ce qui existe en dehors de l'homme est le moyen de la vie humaine— que la nature entière est ce qui permet à l'homme de vivre, que la nature entière est le donné que l'homme doit façonner dans sa praxis. Pour Marx, l'homme ne peut pas seulement s'accommoder de la nature, il doit se l'approprier, en transformer les objets et les façonner comme des organes prolongeant son universalité.

L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans la mesure où, deuxièmement, elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le

34 *Ibid.*, p. 61.

35 *Ibid.*, p. 64.

Marx ne veut pas simplement faire de la nature un moyen pour l'homme, car ceci ne le différencierait pas de l'animal. C'est pourquoi il ajoute à ce passage: «la nature intellectuelle non-organique», les «moyens de subsistance intellectuelle» et «la vie physique et intellectuelle de l'homme»³⁷, parce que pour Marx, l'universalité de l'homme, c'est la liberté, ce qui n'est pas le cas de l'animal. En effet, ce dernier, dira Marx, est essentiellement limité parce qu'il ne produit «que sous l'empire du besoin physique immédiat», tandis que l'homme «ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré»³⁸. L'homme au contraire de l'animal ne produit pas de façon unilatérale, c'est-à-dire pour «lui et son petit», mais il produit d'une façon universelle, tous les objets de la nature, tout ce qui est, peut tomber sous sa main et être façonné par elle³⁹. L'homme, parce que libre, reproduit la nature entière en la transformant, même et surtout parce qu'il la transforme sans toujours chercher à satisfaire des besoins; et c'est précisément là qu'il se réalise en tant qu'être libre, en suspendant ses besoins au-dessus de son activité. Et Marx de conclure que l'homme est nature, en ce sens où la nature est son «extériorisation», «son œuvre et sa réalité», et que, peu importe où se pose le regard de l'homme, il y retrouve l'œuvre de sa propre nature d'*homo faber*⁴⁰.

Le second passage maintenant. Marx soutient que la nature de l'homme est celle d'un «être-naturel». Quel sens attribuer à cette caractéristique? La naturalité de l'homme? Son intimité avec la nature? La liberté comme nature propre? Marx introduit la caractéristique de l'homme «être-naturel» en même temps qu'il introduit la caractéristique «être objectif». Et ce qu'est l'homme comme être naturel, ou comme être objectif, cela signifie pour Marx «doué et pourvu de forces essentielles objectives, c'est-à-dire matérielles»⁴¹. Un être est tel lorsqu'il se comporte et agit objectivement à l'égard des objets réels, c'est-à-dire lorsqu'il «ne peut manifester sa vie qu'à l'aide d'objets réels, sensibles»⁴². Ce que veut dire Marx, c'est que l'homme, essentiellement, vit de manière objective tout ce qui l'entoure, et qu'il ne se réalise que parce qu'il «pose un monde objectif réel, mais qui se présente sous la

36 *Ibid.*, p. 62.

37 *Idem.*

38 *Ibid.*, p. 62.

39 *Ibid.*, p. 63.

40 *Ibid.*, p. 64.

41 *Ibid.*, p. 135.

42 *Ibid.*, pp. 136-137.

forme de l'extériorité, n'appartenant donc pas à son espèce et le dominant»⁴³. Le monde objectif est donc nécessaire à l'homme pour qu'il se l'approprie et le dépasse, appropriation et dépassement dont dépend la réalisation de l'homme. Le monde objectif participe donc à la détermination de l'essence humaine en ce sens où qu'il constitue une condition nécessaire à sa réalisation. Marx dira que le monde est une objectivation de l'homme.

Or, il se peut que le monde objectif, que cette objectivation humaine, apparaisse à l'homme comme un donné échappant à son pouvoir, le dominant et lui semblant ne pas appartenir à son essence de se l'approprier. C'est ce qui arrive, dira Marx, lorsque l'objectivation du monde se mue en réification. Lorsque l'homme perd le monde objectif, lorsqu'il le laisse devenir un monde indépendant de lui, lorsqu'il le laisse devenir autre que le sien, c'est que l'homme s'est aliéné le monde. Et c'est précisément ce qui se produit dans le travail aliéné et dans la propriété privée.

Dans le travail, l'homme abolit et dépasse la simple extériorité des objets qu'il façonne; il en fait ses moyens d'existence; il les humanise. Toute l'œuvre humaine est en ce sens une œuvre objective en ce qu'elle se dispose et se transpose objectivement dans le monde réel. Cette œuvre est sa réalité en quelque sorte. Mais inversement, l'homme est tel qu'il se réalise à son tour dans cette œuvre, c'est-à-dire dans et par son travail. Le travail est «l'acte d'engendrement ou d'objectivation de l'homme par lui-même»⁴⁴. Marx dira que c'est dans l'objet de son travail que l'homme prend conscience de lui-même, que l'homme devient objectif pour lui-même, qu'advient un pour-soi, et qu'il se contemple en tant qu'homme dans son objet travaillé; «le travail est le devenir-pour-soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné»⁴⁵.

L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme: car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans le monde qu'il a

⁴³ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 133. On remarquera, ici, la terminologie hégélienne qu'emprunte Marx: «[...] Le travail, au contraire, est désir *réfréné*, disparition *retardée*: le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque, justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de *soi-même*.», in G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, Tome I, p. 165.

Or, tout travail s'effectue avec, pour ou contre d'autres hommes, de sorte que tout travail, en tant qu'activité vitale, sera une activité sociale. La société humaine est envisagée par Marx comme un monde social objectif, c'est-à-dire comme une objectivation humaine. Et bien que le monde social pré-existe à l'homme, il ne lui pré-existe que parce que la réalité humaine est essentiellement historique. Qu'est-ce à dire? Simplement que le monde objectif qui pré-existe à l'homme est toujours celui qui a été façonné par ses prédécesseurs. Et c'est pour cette raison que le monde objectif est toujours en transformation, et que l'histoire de cette transformation est histoire sociale et économique, donc matérielle. Marx dira que «l'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme», qu'elle constitue son «acte de naissance»⁴⁷, en somme, que «l'homme produit l'homme»⁴⁸ et que son essence est historique.

Il faut ici spécifier que pour que l'activité vitale de l'homme puisse advenir, pour que l'homme puisse se distinguer par son travail de la détermination immédiate de son existence, il lui faut être libre. Et pour que le travail soit l'expression de la liberté humaine, pour que cette production libre de l'homme par lui-même puisse advenir, pour que l'homme puisse se comporter vis-à-vis des objets du monde comme vis-à-vis de lui-même en tant qu'être générique, il faut absolument qu'il se reconnaisse dans l'objet de son travail. C'est ce que ne permettent pas les conditions d'exploitation capitalistes modernes et contemporaines.

Dans les conditions du capitalisme, la dépossession du travailleur de son objet rend manifeste sa dépossession essentielle. Ici, le travail n'est plus cette activité universelle et libre d'auto-réalisation de l'homme, mais bien plus un asservissement et une perte de réalité de l'homme lui-même. Dans le *travail aliéné*, catégorie fondamentale pour le Marx de 1844, l'homme devient un non-homme, et l'activité vitale s'invertit en activité de survivance.

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, la parure, etc., et que, dans ses fonctions d'homme, il ne se sent plus qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain le bestial. 49

46 Karl Marx, *Les Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie, op. cit.*, p. 64.

47 *Idem.*

48 *Ibid.*, p. 89.

49 *Ibid.*, pp. 60-61.

Il s'ensuit cette autre inversion: ce n'est plus en tant que producteur que le travailleur se rapporte à l'objet de son travail, mais bien en tant qu'objet aliéné lui-même du travail. Marx: «l'ouvrier est à l'égard du produit de son travail dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet étranger»⁵⁰. Et c'est dans cette relation de l'homme à l'objet que prend racine l'aliénation.

L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger de lui et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère. 51

Reprenons. Le procès fondamental qui est à l'œuvre dans toutes les sociétés est celui d'objectivation, ou tentative consciente de l'homme de créer des objets qui satisfassent ses désirs. Le processus d'objectivation sera considéré normal s'il est l'expression de l'activité vitale de l'homme, et sous certaines conditions, à savoir lorsque le travail est créateur. Le travail est créateur si l'homme fait de son activité vitale un objet de sa volonté et de sa conscience, si l'homme peut par son travail exprimer ses possibilités d'une façon compréhensible, s'il peut dans son travail exprimer sa nature sociale et si son travail n'est pas un simple moyen pour survivre, s'il n'est pas purement instrumental. De sorte que l'idéal du travail consiste dans la réalisation active et consciente de l'homme par lui-même dans un processus d'auto-crédation qui constitue un but en lui-même. Un idéal que la société capitaliste, avec sa propriété privée des moyens de production ne favorise pas.

Marx attribue une double fonction à la propriété privée. D'abord, il fait dériver du travail aliéné la propriété privée, elle est *conséquence* de l'aliénation: «la propriété privée est le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné, du rapport extérieur de l'ouvrier à la nature et à lui-même.»⁵² Ensuite, parce que l'existence de la propriété privée accélère et approfondit le processus d'aliénation dans la société, elle devient aussi *cause* de l'aliénation.

[...] ce n'est qu'au point culminant du développement de la propriété privée que ce mystère, qui lui y propre, reparaît de nouveau, à savoir d'une part qu'elle est le produit du travail aliéné et d'autre part qu'elle est le moyen par lequel le travail s'aliène, qu'elle est la réalisation de cette aliénation. 53

50 *Ibid.*, p. 57.

51 *Ibid.*, p. 58.

52 *Ibid.*, p. 67.

53 *Idem.*

Pour Marx, dans la mesure où l'homme se donne sa réalité propre dans la création, dans la mesure où «son rapport à l'objet» constitue «la manifestation de la réalité humaine»⁵⁴, la réalité humaine objective devient pour lui l'objectivation de lui-même. Ce qui n'est pas le cas dans le travail aliéné. L'ouvrier n'est pas l'homme dans la totalité de ses manifestations vitales, c'est-à-dire libre, mais un sujet astreint à une activité de survivance. L'existence de l'ouvrier, dans le travail aliéné, n'est plus le moyen qui réalise son essence, au contraire, c'est son essence qui devient le moyen lui assurant sa subsistance, c'est-à-dire sa conservation physique⁵⁵. La propriété privée des moyens de production fait en sorte de déposséder l'ouvrier des fruits de son travail, soit. Mais plus fondamentalement encore, elle fait en sorte de déshumaniser la vie toute entière, en ce sens qu'elle contrecarre l'humanisation de la nature⁵⁶.

Cette propriété privée matérielle, immédiatement sensible, est l'expression matérielle sensible de la vie humaine aliénée. Son mouvement —la production et la consommation— est la révélation sensible du mouvement de toute la production passée, c'est-à-dire qu'il est la réalisation ou la réalité de l'homme. 57

La «production» dont il est fait mention ici n'est pas la production économique. Elle est la production, l'engendrement de toute la vie humaine, la production du genre humain, la production *générique*. Elle est la «réalisation de l'homme», pour employer les termes de Marx. La propriété privée matérielle est en quelque sorte l'expression et le mouvement de la vie humaine aliénée. C'est elle qui fait que «l'homme devient à la fois objectif pour lui-même et en même temps au contraire un objet étranger pour lui-même», qui fait de la réalisation de l'homme «une privation de réalité»⁵⁸. Aussi, lorsque la propriété privée sera abolie, il n'y aura pas seulement qu'une abolition économique, il y aura aussi, mais surtout, une réappropriation positive de la réalité humaine, une restauration de la propriété humaine. Quelle est cette propriété véritable, adéquate à l'homme? Elle est «l'existence des objets essentiels pour l'homme, tant comme objets de jouissance que comme objets d'activité»⁵⁹, elle est l'existence et la disposition de tous les objets dont l'homme a besoin pour réaliser son être. Elle est l'appropriation universelle et libre que le travail (non aliéné) de l'homme permet, son auto-réalisation, son objectivation naturelle, nécessaire, non-réifiée. L'homme recouvrant son essence.

54 *Ibid.*, p. 91.

55 *Ibid.*, pp. 62-63.

56 *Ibid.* p. 62.

57 *Ibid.*, p. 88.

58 *Ibid.*, p. 90.

59 *Ibid.*, p. 119.

L'homme recouvre donc son essence. Mais la recouvre-t-il après en avoir été dessaisi ou après s'en être lui-même dessaisi? La détermination de l'essence de l'homme comme objectivation n'est-elle pas déjà une tendance à l'aliénation? Pour Marx, par son aliénation, l'ouvrier engendre le non-ouvrier et, dans le même mouvement, l'abolition de la propriété privée. L'ouvrier a donc son destin en main non pas seulement dans le moment de son émancipation mais, plus fondamentalement, dans le moment de son aliénation⁶⁰. Qu'est-ce à dire? Cela: pour Marx, l'aliénation est une auto-aliénation qui procède de l'essence de l'homme.

Le rapport réel, actif, de l'homme à lui-même en tant qu'être générique [...] n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses formes génériques [...], qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation. 61

C'est ici que les *Manuscripts* se réfèrent explicitement au résultat final de la *Phénoménologie* de Hegel. L'aliénation est donc nécessaire, ou du moins incontournable puisqu'issue directement du comportement humain. Il est dans l'essence de l'homme, une essence objective, d'avoir des objets extérieurs à lui, qui n'appartiennent pas à son essence, et en face desquels il doit se comporter comme en face d'objets extérieurs, bien que ces objets ne deviennent, par la suite, de véritables objets que par lui et pour lui. Ces objets lui sont d'abord extérieurs, étrangers. Mais à travers une appropriation sociale-historique consciente, ils deviennent alors des objectivations de l'homme. Le parcours, la manifestation du comportement de l'homme tend donc à l'aliénation, son objectivation à la réification, en sorte que sa réalisation universelle et libre n'est rendue possible que comme négation de la négation, comme abolition d'un dessaisissement, comme retour à soi. Comme *Aufhebung*. La possibilité de l'aliénation participe donc de l'essence humaine, comme condition nécessaire à son objectivation. Nous sommes les deux pieds dans la *Phénoménologie*.

Marx reconnaît la grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final: «la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur». Elle consiste «en ceci que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation; en ceci donc qu'il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif [...] comme le résultat de son

60 *Ibid.*, p. 66-67.

61 *Ibid.*, p. 132.

propre travail»⁶². C'est Hegel, en effet, qui expose dans la *Phénoménologie* «l'engendrement de l'homme par lui-même», à savoir qu'il devient ce qu'il est selon son essence, un être humain. Pour Marx, la *Phénoménologie* décrit l'histoire de la naissance de l'être humain⁶³, l'histoire de son essence. L'acte de naissance de l'être humain est un «acte d'auto-engendrement de l'homme par lui-même», l'homme se donnant à lui-même son essence⁶⁴. Hegel conçoit cette histoire comme un processus dont les moments sont l'aliénation et son dépassement, processus qui est recoupé sous le concept d'objectivation. L'histoire de l'homme advient et s'accomplit en tant qu'objectivation; la réalité de l'homme, c'est la production de ses forces génériques, essentielles, l'action de produire des objets réels, de poser un monde réel, objectif, et de le transformer conformément à sa nature, de l'humaniser. Hegel traite ce processus comme une aliénation de la conscience, ou du savoir, comme comportement de la pensée abstraite, tandis que Marx la conçoit comme la réalisation pratique sociale-historique de l'homme.

Néanmoins, Hegel, aux dires de Marx, n'en saisit pas moins l'essence humaine, même s'il la conçoit comme savoir: Hegel saisit «l'aliénation de soi, l'aliénation de l'essence, la perte d'objectivité et de réalité de l'homme comme la prise de possession de soi, la manifestation de l'essence, l'objectivation, la réalisation»⁶⁵. L'essence humaine doit s'aliéner, elle doit s'objectiver pour se désobjectiver, elle doit se perdre dans son objet pour mieux revenir à soi, elle doit effectuer, par un détour dans son autre, un retour à soi, un retour pour soi. C'est de cela que Marx discute dans ses *Manuscrits*, de la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur. C'est ce principe qui permet à Hegel de concevoir «le travail comme acte d'auto-engendrement de l'homme par lui-même», qu'il lui permet d'appréhender «le travail comme l'essence, comme l'essence avérée de l'homme»⁶⁶. Pour Marx, le mérite de la *Phénoménologie*, c'est d'avoir mis à jour le sens originel de l'histoire ontologique de l'homme, peut-être maladroitement confinée dans l'histoire de la conscience de soi, mais néanmoins exposée dans son véritable processus, celui d'une praxis, d'une auto-réalisation de soi, sans cesse dépassant la facticité immédiate du donné. Ce que Marx exprime en disant que Hegel «a trouvé l'expression spéculative du mouvement de l'histoire»⁶⁷.

62 *Idem.*

63 *Ibid.*, p. 128.

64 *Ibid.*, p. 144.

65 *Idem.*

66 *Ibid.*, p. 132.

67 *Ibid.*, p. 128.

En réalité, la réflexion qui a cours au sein des *Manuscrits*, est une interprétation du concept hégélien d'objectivation comme prise de possession de soi dans l'aliénation, à partir de la catégorie du travail, de la praxis sociale-historique humaine de transformation de la nature. On a vu aux chapitres précédents à quelle hauteur les situationnistes ont eux-mêmes placé «l'acte d'auto-engendrement de l'homme par lui-même»: il devient acte d'auto-crédation de soi par le jeu de la vie. Ils en ont fait la base radicale de leur esthético-communisme de construction de situations et de reconstruction ludique du monde. Il est le fondement absolu au nom duquel est mené le programme situationniste de désaliénation-réconciliation de soi et du monde. Il est le principe, enfin, qui guide leur théorie de notre époque. Mais avant de s'attaquer à cette théorie, il nous faut d'abord examiner les développements que Lukács a apportés à la théorie de l'aliénation. Il nous faut donc traiter de la réification.

Dans ses *Manuscrits*, Marx a fondé une théorie de l'aliénation comme double processus social-historique de déshumanisation-déréalisation de l'homme dans le travail aliéné, et de réduction de l'homme en marchandise dans les conditions d'exploitation capitaliste du travail, comme devenir-autre et devenir-étranger. Lukács reprendra une de ces tendances, celle où l'homme devient une marchandise parmi d'autres, le phénomène de la réification.

III.III LA RÉIFICATION (LUKÁCS)

Lukács reprend l'analyse du processus de réduction de l'homme en marchandise, la réification, qu'avait plus tôt identifiée Marx dans sa théorie de l'aliénation, comme objectivation humaine chosifiée. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács entreprend de démontrer que l'essence de la forme marchande —qui repose sur le fait qu'un rapport, une relation entre personnes, prend le caractère d'une chose, d'une objectivité extérieure—, a maintenant pénétré l'ensemble des manifestations vitales de la société. Pour Lukács, la forme marchande est devenue la forme universelle d'échange, de communication des hommes entre eux, elle est devenue la forme de domination réelle sur l'ensemble de la société, en tant que «catégorie universelle de l'être social total»⁶⁸.

La théorie de la réification débute avec l'analyse de Lukács du «fétichisme de la marchandise» du chapitre I^{er} du livre I du *Capital*. Selon nous, elle se poursuit et s'achève avec la théorie situationniste du spectacle. Nous croyons que le concept situationniste de spectacle vient accomplir et achever le processus global et total de réification marchande en reconstituant l'unité réifiée du monde dans l'apparence, étape finale du devenir-musée de l'être-ensemble des sociétés économiquement avancées comme de l'être-humain individuel ou social qui, après être passés de l'être à l'avoir, passent maintenant de l'avoir au paraître. Nous reviendrons plus loin nuancer notre position, à la section III.IV, mais pour l'heure, revenons-en à Marx.

C'est Marx qui, le premier, a étudié le processus de réification, le «caractère fétiche de la marchandise et son secret»⁶⁹. Il s'agit d'un processus historique à travers lequel le produit du travail se transforme en marchandise en même temps que la valeur du produit devient elle-même valeur d'échange. Marx a remarqué que la constitution de la marchandise allait de pair avec la prédominance de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, constitution impliquant l'élaboration de l'équivalence générale: la forme argent. Marx s'intéressa tout particulièrement aux transformations engendrées par la généralisation de l'échange, non seulement sur la chose échangée, la marchandise, mais également sur les acteurs mêmes de l'échange, les producteurs-acheteurs. C'est à ces derniers que pense Marx lorsqu'il dit que «les rapports de leurs travaux privés apparaissent ce qu'ils sont, c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des

⁶⁸ György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [1922], *Histoire et conscience de classe*, traduction de K. Axelos et de J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 113.

⁶⁹ Il s'agit du titre du quatrième paragraphe du premier chapitre du livre I de Karl Marx, *Oeuvres, Économie I*, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, édition sous la direction de M. Rubel.

personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des *rappports sociaux entre les choses*»⁷⁰. Examinons plus en détail ce phénomène.

Pour Marx, en effet, ce n'est qu'à partir du moment où la forme *marchandise* est devenue la forme générale des produits du travail qu'apparaissent l'égalité et l'équivalence de tous les travaux en tant que travaux humains. Il faut selon Marx, attendre l'avènement de la société bourgeoise échangiste et capitaliste pour que le contenu réel de la valeur puisse être connu. L'économie marchande provoque justement une transformation profonde des rapports sociaux. Auparavant, la dépendance générale des partenaires sociaux était la règle: serfs-seigneurs, vassaux-suzerains, clercs-laiques. Cette dépendance caractérisait tout à la fois les rapports sociaux de la production matérielle et les autres sphères de la société. Et, pour Marx, «c'est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes»⁷¹. À cette époque, il ne se produisait pas ce qui se produit avec la marchandise aujourd'hui, à savoir que sa valeur sociale d'usage se double d'une valeur sociale d'échange. Et c'est de ce double caractère que procède le phénomène du «fétichisme de la marchandise».

Pour Marx, au cours de l'échange, les marchandises acquièrent une «existence sociale identique et uniforme, distincte de leur existence matérielle, et multiforme comme objets d'utilité»⁷². Ce qui s'effectue au cours de l'échange, c'est une occultation de la différence des produits sous le couvert d'une pseudo-équivalence, la valeur générale du produit comme marchandise échangeable. S'attache alors au produit lui-même, du moins dans la conscience que les producteurs-acheteurs en ont, une valeur (marchande) propre qui, bien qu'abstraite, vient effacer presque entièrement l'utilité concrète du produit. Ce processus, que Marx qualifie tour à tour de «métaphysique», de «fantasmagorie», de «mystique», d'«énigmatique», de «bizarre», fait apparaître la valeur d'échange comme inhérente à la nature même du produit, et non pas comme la pure expression du travail dépensé pour le produire.

D'où vient donc le caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il revêt la forme marchandise? Évidemment de cette forme même. [...] Le caractère d'égalité des travaux acquiert la forme de valeur des produits du travail; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport

⁷⁰ *Ibid.*, p. 607.

⁷¹ *Ibid.*, p. 611.

⁷² *Ibid.*, p. 607.

Voilà pourquoi le caractère *fétiche* de la marchandise, le caractère énigmatique du produit du travail sous la forme marchandise, est ce qui, dans les rapports des producteurs, acquiert la forme inversée d'un rapport social des produits du travail —au lieu de s'affirmer correctement comme les caractères sociaux de leurs travaux. Le rapport social déterminé des hommes entre eux revêt, pour eux, c'est-à-dire dans leur conscience, la «forme fantastique d'un rapport des choses entre elles»⁷⁴. Or, dans la mesure où la forme marchande domine la société toute entière, les rapports sociaux se réduiront tendanciellement, et ce dans tous les domaines, à des rapports sociaux entre les choses.

Aussi, ce n'est pas un hasard si Marx compare le phénomène du fétichisme à «la région nébuleuse» du monde religieux. «Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux»⁷⁵. Marx s'explique:

Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme marchandise, et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits, et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., [cette société est] le complément religieux le plus convenable. 76

L'échange des marchandises repose donc sur le caractère abstrait de la valeur des produits du travail humain les plus divers, tous réduits à une équivalence abstraite comme *travail humain également échangeable*. Sur le plan philosophique, ce processus est analysé par Lukács comme processus de réification ou *Verdinglichung*, terme qui caractérise un phénomène qui se situe au niveau de la conscience. En fait, Lukács utilise deux termes, réification, *Verdinglichung*, et chosification, *Versachlichung*, termes construits sur les mots allemands *Ding* et *Sache*, et signifiant en français tous deux 'chose', mais avec des connotations différentes: le premier, signifiant une dés-humanisation, et le second une pétrification.

Pour Lukács, c'est l'activité humaine elle-même qui est d'abord transformée en chose. La force de travail, note Lukács, devient une marchandise que le travailleur possède et qu'il

73 *Ibid.* p. 606.

74 *Idem.*

75 *Idem.*

76 *Ibid.* pp. 613-614.

est appelé à échanger sur le marché du travail⁷⁷. La transformation de l'activité humaine en force de travail, en chose, au cours de l'histoire du développement du capitalisme échangiste, entraîne la création de ce que Lukács appelle «une catégorie sociale qui influence de façon décisive la forme d'objectivité tant des objets que des sujets de la société»⁷⁸. la forme marchande comme «catégorie universelle de l'être social total». La forme marchande donc, transforme les producteurs tout comme les produits du travail en choses, elle les chosifie.

Pour Lukács, l'emprise de la forme marchande s'étend à tous les éléments de la structure sociale propre à l'économie capitaliste échangiste. L'État, le droit, l'administration et la bureaucratie en sont des conditions particulières⁷⁹. Pour Lukács, l'élimination du caractère individuel, personnel et humain du travail, et par là, du produit du travail, provoque une véritable quantification rationnelle abstraite, non seulement de la production mais encore de tous les actes sociaux. Le taylorisme constitue une manifestation concrète du processus de réduction du travail à des paramètres quantitatifs, réduction qui ne peut donner alors accès qu'à des formes de conscience également abstraites, réifiées⁸⁰.

Toutefois, selon Lukács, la réification ne pénètre pas totalement toutes les sphères de la société, bien que dans le domaine économique elle y atteigne son développement intégral⁸¹. Ainsi en est-il de la vie privée, où la réification ne règne pas totalement, bien qu'elle s'y insinue subrepticement sous divers atours, comme pour l'amour vénal ou le mariage d'argent. Il s'ensuit donc, pour Lukács, une certaine forme de clivage au sein des sociétés capitalistes échangistes entre vie privée et vie publique, dans la première se rencontrant encore quelques poches de résistance d'anciennes valeurs telles que la solidarité et le désintéressement, tandis que dans la seconde triomphe l'égoïsme. Les situationnistes étendent la catégorie réificationnelle de Lukács à toutes les sphères de la société capitaliste échangiste, société qu'ils appelleront spectaculaire-marchande.

Pour les situationnistes, nous l'avons vu, «tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation»⁸². Produit de la pratique humaine, le spectacle produit

⁷⁷ György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 112.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 180.

⁸¹ *Ibid.*, p. 137.

⁸² Guy Debord, *La Société du Spectacle*, op. cit., §1.

une pseudo-unité marquée par le manque, l'absence de réalité humaine. Il traduit une réification totale et finale de la conscience, introduisant entre les êtres la médiation universelle des objets dans lesquels l'être ne reconnaît plus sa pratique réelle. Pour Debord, en effet, l'aliénation du spectateur au profit de l'objet contemplé «est le résultat de sa propre activité inconsciente»⁸³.

Pour les situationnistes, le spectacle est «la négation visible de la vie», une négation qui se serait incarnée et qui caractériserait l'existence contemporaine. Il a sa source dans la séparation de la production matérielle de l'existence, objectivée et développée aujourd'hui jusqu'à l'extrême de ses conséquences: «le spectacle se soumet les hommes vivants dans la mesure où l'économie les a totalement soumis. Il n'est rien que l'économie se développant pour elle-même»⁸⁴. Signe de la soumission, le spectacle est aussi la preuve que le sujet individuel-social contemporain n'est pas encore sorti des aliénations ancestrales, de la soumission au besoin, et ce même dans une société d'abondance; sa présence universelle atteste que l'homme n'est pas prêt à prendre en main son destin, à le maîtriser. Faute alors de réaliser la réalité de sa condition, et les possibilités de liberté qu'elle offre, l'homme contemporain préfère s'aliéner dans un pseudo-concret d'où sont exclues les possibilités d'une existence différente: «le spectacle, dira Debord, est le mauvais rêve de la société moderne enchaînée, qui n'exprime finalement que son désir de dormir. Le spectacle est le gardien de ce sommeil»⁸⁵. Le spectacle, étape finale-totale de la réification des pratiques humaines, tant de la sphère publique que de la sphère privée, réduit ces pratiques à une stricte dimension économique, à une valeur universelle d'échange, où disparaît la signification même de ce qu'est l'usage:

Le spectacle est l'autre face de l'argent: l'équivalent général abstrait de toutes les marchandises. Mais si l'argent a dominé la société en tant que représentation de l'équivalence centrale, c'est-à-dire du caractère échangeable des biens multiples dont l'usage restait incomparable, le spectacle est son complément moderne développé où la totalité du monde marchand apparaît en bloc, comme une équivalence générale à ce que l'ensemble de la société peut être et faire. Le spectacle est l'argent que l'on regarde seulement, car en lui déjà c'est la totalité de l'usage qui s'est échangée contre la totalité de la représentation abstraite. ⁸⁶

Pour Lukács, nous l'avons vu, la forme marchande est la «catégorie universelle de l'être social total». La marchandise, de simple médiation entre des processus productifs qu'elle était, dans les conditions modernes et contemporaines du capitalisme, se transforme

83 *Ibid.*, §30.

84 *Ibid.*, §16.

85 *Ibid.*, §21.

86 *Ibid.*, §49.

en élément central de la production dont elle détermine alors le caractère⁸⁷, dont elle fonde la nature. Elle structure alors la société humaine dans la totalité de ses objectivations.

Lukács n'est cité qu'une seule fois dans les nombreuses pages de la revue *Internationale Situationniste*, mais cette unique fois est caractéristique: «le règne de la catégorie de la totalité est le porteur du principe révolutionnaire dans la science»⁸⁸. Cette catégorie est centrale pour Lukács; la catégorie de la totalité, de la domination du tout sur les parties, est «déterminante dans tous les domaines», et elle constitue «la méthode que Marx a empruntée à Hegel», qu'il a transformée de manière «originale» et «révolutionnaire»⁸⁹. Pour Lukács, le caractère révolutionnaire de la méthode de Hegel est transformé en une science révolutionnaire par Marx, science qui consiste à poser tous les phénomènes partiels comme des moments d'un tout, «du processus dialectique», saisi comme unité de la pensée et de l'histoire, processus qui seul permet une connaissance de la société comme totalité, comme praxis humaine matérielle historique. Cependant, pour que le sujet puisse poser et appréhender la société comme totalité, il lui faut être lui-même une totalité, c'est-à-dire un sujet posant. Or, dans la société moderne, le point de vue de la totalité, «seules les classes le représentent»⁹⁰.

Les situationnistes reprendront cette idée. Dans *La Société du Spectacle*, Debord écrit que le degré d'aliénation est rendu tel qu'il place les ouvriers «dans l'alternative de refuser la totalité de leur misère, ou rien»⁹¹. Cette alternative ne laisse pas beaucoup de place pour les partis politiques ou les syndicats, pas plus d'ailleurs pour quelque style de vie que ce soit. D'ailleurs, les situationnistes feront de cette alternative un principe épistémique absolu: «la compréhension de ce monde ne peut se fonder que sur la contestation. Et cette contestation n'a de vérité, et de réalisme, qu'en tant que contestation de la totalité»⁹².

Pour Lukács, la pensée bourgeoise (l'économie politique classique) est incapable de saisir la totalité de la vie sociale. Elle réussit à comprendre des «faits» particuliers de la vie sociale mais échoue à en réunir le sens global, incapable qu'elle se trouve de reconnaître dans tous ces faits isolés les moments d'un seul et même processus total historique, à

87 György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 110 et passim.

88 Guy Debord, «À propos de quelques erreurs d'interprétation», *I.S.*, n°4, juin 1960, p. 31, citant Lukács, dans *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 48.

89 György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 47.

90 *Ibid.*, p. 49.

91 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, op. cit., §122.

92 «Du rôle de l'I.S.», *I.S.*, n°7, avril 1962, pp. 9-10.

savoir de la réification, celui de la réalisation de l'essence de la marchandise dont l'être social total s'est universalisé.

La réification, pour Lukács, se produit tant sur un plan objectif que sur un plan subjectif; sur le plan objectif, un monde de choses fait face à l'individu qui ne le reconnaît plus comme participant de sa nature, comme son objectivation humaine propre. Ce monde est celui des marchandises et de leur mouvement sur le marché, avec ses propres lois qui se manifestent à l'homme «comme autant de puissances insurmontables», et sur lesquelles il ne peut exercer par son activité une influence; sur le plan subjectif, l'activité de l'homme s'objective par rapport à lui, non pas que l'homme s'objective dans le monde naturel et social pour faire de ce monde le sien, s'y reconnaître et s'y réaliser comme étant celui qui humanise le réel, non, l'activité de l'homme s'objective par rapport à lui en ce sens précis qu'il ne la reconnaît plus comme étant sienne; sa propre activité se sépare de lui, son essence de son existence —suspendue qu'elle est à l'activité de subsistance—; son activité devient elle-même une marchandise soumise aux lois du monde naturel et social, à l'objectivité, force étrangère aux hommes, sous le conditionnement de laquelle, d'ailleurs, il devra accomplir des mouvements «tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien», l'activité humaine étant devenue avec le salariat une chose marchande⁹³. L'universalité de la forme marchande, tant sur le plan objectif que subjectif, conditionne donc «une abstraction du travail humain qui s'objective dans les marchandises»⁹⁴, réalisant ainsi l'essence de la forme marchande et déréalisant l'activité humaine.

Les conséquences de cette réification, pour l'homme, sont repérables également sur les plans objectifs et subjectifs. Dans son comportement à l'égard du processus du travail, en effet, l'homme n'apparaît plus comme étant le véritable porteur de ce processus, et s'il s'y retrouve quelque peu, c'est parce qu'il s'y trouve incorporé, partie prenante mécanisée d'un mécanisme qui est placé devant lui, achevé et clos, qui fonctionne en totale indépendance par rapport à lui, mais aux lois duquel il doit se soumettre, aux lois duquel il doit soumettre son corps, son activité et sa conscience. Plus la rationalisation et la mécanisation du processus du travail s'accroît, et plus l'activité de l'homme-ouvrier perdra son caractère d'activité au profit d'une attitude contemplative de soumission.

L'attitude contemplative vis-à-vis du processus mécaniquement conforme à des lois et qui se déroule indépendamment de la conscience et sans l'influence possible d'une activité humaine, qui autrement dit, se manifeste comme un système clos et achevé, transforme aussi les catégories fondamentales de l'attitude immédiate des hommes vis-à-vis du monde: elle ramène l'espace et le

⁹³ György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 114.

⁹⁴ *Idem.*

temps à un même dénominateur, elle ramène le temps au niveau de l'espace. 95

Les situationnistes aussi développeront cette notion de contemplation. Pour eux, le spectacle est une «objectivation infidèle des producteurs»⁹⁶, qui ramène l'activité de l'individu à un seul acte, celui de contemplation: «plus il contemple, moins il vit; plus il accepte de se reconnaître dans les images du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir». Et l'activité de l'homme réduite à la contemplation, se manifeste «en ce que ses propres gestes ne sont plus à lui, mais à un autre qui les lui représente», entraînant ainsi une déréalisation totale de l'univers humain, le «spectateur» ne se sentant nulle part chez lui, «car le spectacle est partout»⁹⁷.

Le temps ramené au niveau de l'espace est un autre thème dont Lukács reprend le développement, après Marx⁹⁸, qui est également traité par les situationnistes. Debord appelle le temps de la production le «temps-marchandise», accumulation infinie d'intervalles équivalents, «abstraction du temps irréversible, dont tous les segments doivent prouver sur le chronomètre leur seule égalité quantitative»⁹⁹. Le temps-marchandise, pour le situationniste, est une abstraction, une objectivation, qui domine tout l'espace social. Le temps-marchandise est divisé illusoirement en deux moments, celui de la production et celui de la consommation, illusoirement parce qu'incorporés l'un à l'autre dans un continuum appelé «temps pseudo-cyclique», illusoirement parce qu'en fait, le «temps pseudo-cyclique» n'est rien sinon le «déguisement consommable du temps-marchandise de la production»¹⁰⁰. En effet, le «temps pseudo-cyclique», avec ses moments de production et de consommation supposés séparés, présente les caractéristiques du vieux rythme naturel des sociétés pré-industrielles jour-nuit, travail-repos, mais il ne les présente qu'illusoirement, le temps-marchandise ayant été conquis et colonisé par l'industrie et le commerce du loisir, le temps social hors de la production étant considéré et traité comme n'importe quelle autre matière première à exploiter. À cet effet, le «temps pseudo-cyclique», réification humaine sociale-historique du temps, trouve dans la consommation

95 *Ibid.*, p. 117.

96 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, *op. cit.*, §16.

97 *Ibid.*, §30.

98 «[...] il ne faut pas dire qu'une heure [du travail] d'un homme vaut une heure d'un autre homme. mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien; il est tout au plus la carcasse du temps», Karl Marx, *La misère de la philosophie*, in *Œuvres philosophiques, politiques et économiques de Marx et Engels*, traduction de M. Molitor, Paris, Éditions Costes, 1946, Tome I, pp. 56-57.

99 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, *op. cit.*, §147.

100 *Ibid.*, §§148-149

du temps, comme activité générique réifiée, toute son extension: la preuve, chaque gain de temps que la société civile occidentale réalise, soit par la vitesse des transports ou par la déshydratation des aliments, se traduit, en définitive, par l'extension de l'activité de contemplation par excellence: "regarder" la télévision, l'homme d'Occident y dépensant entre trois et six heures de son "temps libre" par jour.

Pour Hegel, le temps est l'aliénation nécessaire. Il est le milieu dans et par lequel le sujet, l'esprit, doit se réaliser en se perdant, doit devenir autre pour revenir à la vérité de lui-même¹⁰¹. Pour Debord, l'aliénation dominante, la forme marchande du temps, le «temps pseudo-cyclique», est le contraire de l'aliénation nécessaire hégélienne. La forme marchande du temps «est subie par le producteur» comme un «présent étranger»¹⁰², le producteur coupé de sa propre activité humaine, s'aliène aussi son temps comme espace de réalisation de soi. Pour Hegel, l'aliénation du sujet dans le temps et l'aliénation de cette aliénation constitue l'histoire. Pour Debord, le temps réifié, le temps soustrait de la réalité humaine, le temps des choses, de leur production et de leur consommation, le temps pseudo-cyclique obstrue l'aliénation de cette aliénation nécessaire, et, ainsi, bloque, entrave, le devenir historique en retenant et éternisant le temps présent des choses. Il en résulte que l'histoire humaine toute entière se réifie, qu'au devenir-monde de l'humanité se substitue un devenir-chose déshumanisé, et au mouvement de l'histoire, «une nouvelle immobilité dans l'histoire»¹⁰³.

Enfin, de dire Lukács, plus le système capitaliste se produit et se reproduit, plus il étend sa domination, et plus la «structure de la réification» s'enfoncera «profondément, fatalement, constitutivement, dans la conscience des hommes»¹⁰⁴. La relation marchande imprimera sa structure à toute la conscience de l'homme, de façon telle que «les propriétés et les facultés de cette conscience» ne se relieront plus seulement «à l'unité organique de la personne», elles apparaîtront «comme des choses que l'homme possède et extériorise», «comme les divers objets du monde extérieur»¹⁰⁵.

Pour mettre fin à la réification, à la réalité immédiate du monde capitaliste, Lukács reprend l'idée hégélienne d'une synthèse dialectique de l'objectivité et de la subjectivité, qu'il intègre et transpose dans l'élément de la «conscience de classe» et de la pratique

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., Tome II, pp. 311-313.

¹⁰² Guy Debord, *La Société du Spectacle*, op. cit., §161.

¹⁰³ *Ibid.*, §§142-143.

¹⁰⁴ György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 122.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 129.

révolutionnaire du prolétariat. La réification ne peut être surmontée que dans:

[...] la tendance ininterrompue et sans cesse renouvelée à faire éclater pratiquement la structure réifiée de l'existence, par une relation concrète aux contradictions se faisant concrètement jour dans l'évolution d'ensemble, par une prise de conscience du sens immanent de ces contradictions pour l'évolution d'ensemble. 106

Pour Lukács, l'éclatement de la réification ne sera possible que si la conscience du prolétariat est en mesure de saisir les contradictions immanentes du processus de réification propre au développement de la forme marchande, que si elle devient consciente que le développement de la réification est historiquement déterminé, et surmontable, que si elle découvre, enfin, que le processus qui l'aliène est aliénable à son tour. Il faut qu'apparaisse à la conscience réifiée du prolétariat que le processus de réification est objectivement surmontable, en sorte que la conscience du prolétariat devienne «la conscience du processus lui-même», c'est-à-dire que le prolétariat apparaisse comme le sujet-objet identique de l'histoire, «que sa praxis devien[ne] transformation de la réalité»¹⁰⁷. Il faut, tout comme pour Hegel, que l'aliénation du sujet dans le temps et l'aliénation de cette aliénation adviennent pour que se constitue l'histoire, ici, l'histoire toute mondaine de la fin de la lutte des classes. Encore une fois, la discussion sur l'aliénation nous semble être une discussion avec Hegel. Voyons comment l'I.S. y contribuera.

106 *Ibid.*, p. 243.

107 *Idem.*

III.IV LA SPECTACULARISATION (I.S.)

Nous avons à maintes reprises fait valoir que le concept situationniste de *spectacle* désigne ce qui vient accomplir et achever le processus global et total de réification marchande. Pour discuter de notre proposition, nous avons d'abord placé la discussion sur le terrain de l'aliénation ouvert par Hegel et Marx. Nous avons ensuite, avec Lukács, poursuivi cette discussion à partir du thème de la réification. Maintenant, l'I.S.

D'abord, si le concept situationniste de spectacle doit être reçu, ce que nous croyons, comme une catégorie co-extensive du processus de réification, il faut alors aux situationnistes faire la preuve (si une telle chose est possible) qu'effectivement la réification s'est étendue à toutes les sphères de l'activité de l'homme; qu'elle (la réification) ne se limite plus à un ou à un ensemble de domaines de l'expérience mais qu'elle les englobe dorénavant tous. C'est ce qu'a tenté de démontrer Guy Debord dans *La Société du Spectacle*, pour qui le monde contemporain a bel et bien franchi cette étape finale-totale de la réification de l'expérience.

Or, il n'est pas difficile de faire valoir que la proposition situationniste est auto-réfutante. Voici de quelle manière. Si: [1] «tout est réifié»; [2] «alors la proposition que 'tout est réifié' est elle-même réifiée en vertu de [1]»; [3] «conclusion: on ne peut donc rien dire de sensé sur la réification à cause de [2] sans être entraîné dans une régression infinie»; [4] «il en résulte alors: ou bien [1], ou bien [3], mais dans les deux cas nous ne pouvons sortir de la réification pour en parler, car pour en parler, il faudrait qu'elle ne s'étende pas à la pensée, au langage et à la conscience, hypothèse que nous ne pouvons faire sans contrevenir à [1]». Il s'ensuit que la proposition situationniste à l'effet que la réification ait atteint toutes les sphères de l'expérience vécue est fautive parce qu'auto-réfutante. Bien entendu, voilà la façon de raisonner des philosophes du langage, pour qui résoudre un problème consiste à liquider le langage, à liquider le contenu d'un problème en le privant de langage. À philosopher à coups de marteau. Bien entendu, nous procéderons autrement.

Pour nous, le contenu réel du concept situationniste de spectacle, c'est la réification, et rien d'autre. Tout le reste, pour nous, n'est qu'inflation, que surenchère, que *Debordement*. Cette surenchère est particulièrement criante dans la critique de la réification comme représentation. Cette critique souffre d'un *présentisme* d'épouvante qui prend appui sur le fantasme d'un "je-origine", d'une présence initiale et plénière à soi-même et au monde, d'un état de nature où l'homme baignerait dans l'épanouissement d'une donation première (le monde pré-socratique pour Heidegger). Nous reviendrons plus loin sur cette question. Pour nous, tout le sérieux du concept situationniste de spectacle tient

dans ce qu'il recoupe un développement final-total de la forme-marchandise. Or, l'*inflation présentiste* vient parfois confondre le lecteur. Nous proposerons donc ici une interprétation du concept de spectacle qui, nous l'espérons, saura éviter cette confusion.

Debord écrit que «le spectacle se présente à la fois comme la société même, comme une partie de la société, et comme *instrument de réunification*»¹⁰⁸. Si donc le spectacle «se présente comme la société même», c'est bien qu'il n'est pas alors la société même mais seulement une partie de la société qui veut se faire passer pour la société ou qui se charge de représenter la société à elle-même. Dans les dictatures, cette partie est la propagande, dans les sociétés libérales, cette partie est dévolue à la publicité et au journalisme (ce qui est encore, si vous voulez, de la propagande), ou, plus généralement, à l'industrie et au commerce du loisir.

Cependant, l'aspect mass-médiatique du spectacle est pour Debord sa «manifestation superficielle la plus écrasante», celle qui apparaît comme une instrumentation envahissante de et dans la société, mais qui n'est rien d'autre que «l'instrumentation même qui convient à son auto-mouvement»¹⁰⁹. L'auto-mouvement dont il s'agit ici, est, bien entendu, celui des marchandises, du fétichisme des marchandises, de la forme réifiée que prend tout rapport social dans une société totalement dominée par la marchandise. C'est le fameux spectaculaire-marchand, ou, devrait-on dire, du *marchand-spectaculaire*, étant donné qu'ici la forme marchande est première, tandis que la forme spectaculaire, seconde.

Cette forme particulière de la réification marchande est-elle pour autant totale et finale? Selon Debord, la forme-spectacle de la réification marchande, est «à la fois le résultat et le projet du mode de production existant»¹¹⁰. Nous pouvons, sans trop de mal, convenir que la société libérale contemporaine, avec son triomphe de la marchandise, soit le «résultat» du triomphe de l'économie dite de marché. Nous pouvons aussi convenir que l'économie de marché, avec ses propres règles, «tend» à s'emparer de tous les domaines possibles du monde et à les transformer en source inépuisable de matières premières à exploiter¹¹¹. Mais pourquoi ce triomphe de la réification marchande devrait-il avoir atteint sa pleine extension, sa pleine expansion avec la forme-spectacle? Serait-ce dû au fait que la société dépeinte par Debord est la première dans l'histoire des sociétés humaines à avoir eu la

¹⁰⁸ Guy Debord, *La Société du Spectacle*, op. cit., §3.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §24.

¹¹⁰ *Ibid.*, §6.

¹¹¹ Aujourd'hui, un site internet offre à quiconque, avec brevet et certificat d'exploitation à l'appui, moyennant une certaine somme, de se porter acquéreur de terrains sur la Lune! À faire se retourner dans sa tombe le Petit Prince.

télévision? Serait-ce parce que l'objectivation de l'activité humaine réifiée, une fois portée à l'écran, réaliserait alors le devenir-final-total de la forme-marchande? Serait-ce parce que l'activité humaine, d'abord transformée en chose, puis transposée en images, à la télévision, constituerait l'ultime étape dans la marche conquérante de la forme-marchandise? Nous croyons, à l'encontre de Debord, que tel est le cas —à l'encontre de Debord, parce que pour Debord, cette interprétation serait jugée, sans aucun doute, trop restrictive.

Exposons, d'abord, la conception debordienne de la société du spectacle. Commençons avec l'idée voulant que, par rapport à l'évolution historique de l'aliénation, caractérisée par le passage de l'être à l'avoir, le spectacle correspondrait à cette ultime dégradation de l'avoir au paraître¹¹². Nous avons examiné aux sections II.I, II.II et II.III l'analyse effectuée par les situationnistes de l'appauvrissement de la vie quotidienne, de sa fragmentation, de sa colonisation, de sa réification ainsi que de la perte de tout aspect unitaire de la vie dans la société de consommation. Pour Debord, le spectacle (forme ultime de la réification marchande) consiste en la recomposition des aspects séparés de la vie, sur le plan de l'image. «Dans l'image de l'unification heureuse de la société par la consommation, la division réelle est seulement *suspendue* jusqu'au prochain non-accomplissement dans le consommable»¹¹³. Si la division n'est que momentanément suspendue, c'est que «la *séparation* est l'alpha et l'oméga du spectacle»¹¹⁴. Les individus, séparés les uns des autres, ne retrouvent leur unité que dans le spectacle, «où les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun»¹¹⁵. Cette unité n'est cependant qu'illusoire, les individus ne s'y trouvant réunis qu'en tant séparés¹¹⁶, isolés dans la foule atomisée¹¹⁷, tous devant leur téléviseur à consommer les images de l'unification heureuse de l'humanité recouvrée.

Pour Debord, l'unité de l'activité humaine ne peut plus être rétablie, si bien qu'à cette unité perdue une immense accumulation de spectacles s'est substituée, tout ce qui était directement vécu s'étant, comme nous savons, éloigné dans une représentation¹¹⁸. L'activité sociale, l'expérience vécue, la vie quotidienne, toute forme d'objectivation

¹¹² Guy Debord, *La Société du Spectacle*, op. cit., §17.

¹¹³ *Ibid.*, §69.

¹¹⁴ *Ibid.*, §25.

¹¹⁵ *Ibid.*, §3.

¹¹⁶ *Ibid.*, §29.

¹¹⁷ *Ibid.*, §221.

¹¹⁸ *Ibid.*, §§2 et 1.

humaine nécessaire à l'auto-réalisation du genre, se retrouve maintenant remplacée par l'image, par la forme réifiée de la réalité, son double chosifié. Bien entendu, il n'y a rien dans l'image en elle-même qui soit réifiant, c'est l'indépendance atteinte par l'image —par le monde des choses se soustrayant au contrôle des hommes, apparaissant comme autant d'êtres autonomes—, qui réifie, qui abuse tout regard, qui aliène toute conscience. Et ce n'est qu'à notre époque qu'a pu être accumulée une production matérielle qui permette à «la plus vieille spécialisation sociale, la spécialisation du pouvoir»¹¹⁹, de produire et de reproduire sans cesse les moyens de maintenir et de renforcer l'isolement et la séparation, de l'automobile à la télévision.

Le spectacle, ainsi compris, traduit donc la victoire de la catégorie universelle de l'être social total, pour reprendre les termes de Lukács, la forme-marchande, sur tous les autres aspects de la vie. La production économique, à notre époque, n'est plus un moyen de domination de la nature, ou de réalisation des potentialités humaines, elle s'est transformée d'un moyen en une fin, celle de la perpétuation de la domination de l'homme et de la déréalisation accrue de la vie sociale. À ce stade de développement, l'économie de libre marché, comme elle s'appelle encore, n'a d'autre raison d'être que de créer des pseudo-besoins, obéissant ainsi au seul besoin réel auquel elle répond adéquatément, celui du maintien de sa domination¹²⁰. Le monde des marchandises est devenu le monde dont la domination globale, totale et finale s'est étendue à toute activité humaine, et le spectacle, comme catégorie réificationnelle, est son règne advenu; le règne d'un monde de choses que l'homme ne peut plus reconnaître comme étant sa propre objectivation, et qui lui apparaît donc comme une puissance étrangère et hostile; mieux encore, qui lui apparaît, maintenant qu'elle domine les moyens de maintenir et renforcer l'isolement et la séparation, non plus comme un monde hostile de choses, mais plus abstraitement encore, comme un monde d'images.

Pour Debord, en effet, «le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social médiatisé par des images»¹²¹. Ici, pour nous, *commence l'inflation*. Debord: «Le spectacle est le capital à un tel degré d'accumulation qu'il est devenu image»¹²². Pour Debord, les marchandises et leur consommation sont des promesses de bonheur, «le spectacle n'est qu'une promesse d'unification heureuse»¹²³, car «là où le réel se change

¹¹⁹ *Ibid.*, §23.

¹²⁰ *Ibid.*, §51.

¹²¹ *Ibid.*, §4.

¹²² *Ibid.*, §34.

¹²³ *Ibid.*, §63.

en simples images, les simples images deviennent des êtres réels»¹²⁴.

Pourtant, où donc se change le monde réel en simples images? Nous répondons à la télévision. À la télévision nous voyons des images qui se prétendent images du monde ou même qui sont tenues par certains pour des images du monde. Mais, à moins d'hypostasier avec force et conviction ces images, cela ne signifie pas que le monde (même celui des marchandises) se transforme en images. Nous sommes d'accord avec le fait que le monde des marchandises, le nôtre, produise, contienne et diffuse beaucoup d'images, mais ce n'est pas pour autant que le monde se transforme en images (sauf dans la *Matrice*). Selon notre point de vue, le monde réel ne se change en rien du tout, il continue d'être, tranquillement, le monde des marchandises.

Ensuite, où pouvons-nous voir des images, qu'elles soient d'unification heureuse ou autre, qu'elles se prétendent images du monde ou non, qu'elles soient tenues pour telles ou pas? Où, sinon à la télévision? Nulle part ailleurs. Le seul endroit où les marchandises sont un spectacle, le seul endroit où leur consommation est une image d'unification heureuse, le seul endroit où les marchandises sont des images, c'est à la télévision. Ailleurs qu'à la télévision, dans les corridors des supermarchés notamment, les marchandises et leur consommation ne sont pas une image d'unification heureuse, ni aucune autre image, mais un spectacle de désolation et d'épouvante¹²⁵, celui, affamé, du grouillement humain à l'assaut, le salaire à la main, des indulgences de la consommation. Il n'y a rien là qui soit un spectacle, c'est la réalité. Ou s'il y a là spectacle de quelque chose, c'est celui d'une vision d'horreur et non celui d'une représentation. Encore une fois, le seul endroit où l'on peut voir une image d'unification heureuse, c'est à la télévision, partout ailleurs c'est une vision de désolation et d'épouvante, et il ne s'agit pas d'image. Même Debord reconnaît que «l'image d'unification heureuse est environnée de désolation et d'épouvante», que l'image de cette unification a lieu au milieu de quelque chose qui n'est pas une image, ni un spectacle, ni une représentation, ni une unification heureuse, mais une désolation. Cette désolation est la réification et passe d'ordinaire inaperçue, sa réalité étant invisible pour la plus grande part de l'humanité. Et la misère de la réification, quand elle apparaît, c'est précisément sous une forme spectaculaire, à la télévision. À *Vision mondiale*, entre autres, ou à *La Poule aux œufs d'or*.

Pour nous, contre Debord, donner au concept de spectacle une plus grande extension que celle de la réification, équivaut à une inflation qui le vide complètement de son sens,

¹²⁴ *Ibid.*, §18.

¹²⁵ Les mots «de désolation et d'épouvante» sont de Debord lui-même, *ibid.*, §63.

équivalait à créer un fétiche avec la réification. Pour notre part, nous ne croyons pas que «tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation». D'ailleurs, quoi donc? La seule chose qui nous semble, effectivement, s'être éloignée dans une représentation, c'est l'idéologie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production. Rien d'autre. Seule l'idéologie —qui était écrite, orale, dansée, photographiée, filmée, chantée même—, seule l'idéologie est devenue audiovisuelle, interactive, participative. Seule l'idéologie est devenue une représentation, au sens précis des situationnistes, une image. Et seulement à la télévision. Toutefois, l'idéologie, nous semble-t-il (enfin, nous le souhaitons fortement), n'est pas le monde, l'idéologie n'est que le discours sur le monde. C'est seulement dans l'idéologie à la télévision que la marchandise est image d'unification heureuse, encore que les reportages de *Vision mondiale* ne soient pas tellement souriants. Aujourd'hui, l'idéologie est audiovisuelle, télévisuelle, informationnelle, elle est dans la culture, dans la publicité, au cinéma, sur le web, à la télévision. Tout cela, nous le répétons depuis le début, n'est que le secteur dévolu au commerce et à l'industrie du loisir, secteur spécialisé du monde et non pas monde lui-même, ni «rapport social entre des personnes médiatisés par des images». *Disneyland*, nous l'espérons, n'est pas le monde.

Pour nous, s'il est bien vrai que l'idéologie ne devient un spectacle comme secteur séparé de la société que lorsque le commerce et l'industrie du loisir ont envahi tous les aspects de l'expérience vécue, il n'est pas vrai, pour autant, que tous les aspects de l'expérience vécue soient devenus spectacles, images, ni que la marchandise soit devenue image, ni que leur consommation soit devenue image «d'unification heureuse». Debord est un bien un cinéaste, il voit des images partout... Le spectacle au sens de Debord, est l'endroit où les marchandises deviennent des images, et le seul endroit où cela se produit, c'est à la télévision. C'est pourquoi il faut attendre l'apparition de la télévision pour voir apparaître le spectacle.

Voilà pourquoi nous avons fait valoir que le spectacle accomplit et achève le processus global et total de réification marchande. Le spectacle, même au sens restreint où nous l'entendons, recoupe une efficace réificationnelle inédite jusqu'à maintenant dans l'histoire des sociétés humaines. Une efficace réificationnelle qui doit tout à la télévision.

D'abord, l'efficace. Nous partageons l'avis de Pierre Lévy pour qui une véritable sidération s'opère sur le spectateur de la communication télévisuelle, tout spécialement, du spectateur du direct d'actualité¹²⁶. L'effet de sidération du spectateur tient à ce que la

¹²⁶ Pierre Lévy, «L'hyperscène. De la communication spectaculaire à la communication tous-tous», in *Les Cahiers de médiologie I. La Querelle du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 137-142.

communication télévisuelle «se présente comme une perception *directe* de la réalité»¹²⁷. Ainsi, la télévision ne montre pas les choses, car elle prétend faire surgir les choses elles-mêmes, «toutes palpitantes», sorties du four. Cet effet de sidération du spectateur, ne vient pas tant de ce que la télévision transmet des images, mais du fait que ses images sont reçues simultanément par des millions de gens. C'est donc le dispositif (la communication télévisuelle), et non l'image (le mode symbolique), qui fait *de* l'image télévisuelle *une* réalité partagée, commune, objective, et bien entendu, objectivée. C'est donc la télévision comme support de l'idéologie, comme courroie de transmission, qui communique l'image des marchandises. C'est donc le fait que l'image soit reçue par tous, et qu'elle soit reçue comme une réalité partagée, à la télévision, qui permet de faire sens de la proposition situationniste.

Comme l'exprime Lévy, «Être, c'est être perçu par tous»¹²⁸. À la télévision, ce que nous regardons constitue *plus* que le réel au sens où ce que nous voyons de nos propres yeux est cela même qui a été regardé, partagé et confirmé par tous. C'est donc que le dispositif de la télévision, la communication télévisuelle en elle-même, surdétermine le caractère symbolique de l'image.

Maintenant, quel type de réalité ou de rapport au réel la communication télévisuelle fabrique-t-elle? Notre réponse: la communication télévisuelle est réificationnelle. La thèse de Lévy, plus nuancée que la nôtre, est que le dispositif télévisuel est «un inducteur puissant de sentiment d'irréalité». Voici sa démonstration.

La télé me fait partager le même œil. la même oreille que des millions de gens, et la perception partagée est, nous l'avons dit, une garantie de réalité. Mais cette perception commune est d'une espèce particulière, parce qu'elle ne s'accompagne pas de communication entre ceux qui perçoivent ensemble la même réalité. Nous avons le même tympan sans pouvoir nous parler. Nous voyons le même spectacle sans pouvoir nous regarder. Plus grave, la rétine et l'oreille télévisuelle ne sont pas reliées à notre cerveau par une boucle sensori-motrice. Nous y voyons avec l'œil de quelqu'un d'autre, sans être capable de porter le regard où nous le désirons. 129

Pour Lévy, la télévision est une source majeure de réalité puisqu'elle organise une perception commune, mais elle est aussi «un inducteur puissant de sentiment d'irréalité», étant donné que la perception qu'elle produit n'est reliée à aucune communication véritable. La perception produite par la communication télévisuelle reste unidirectionnelle, et les spectateurs restent séparés. Dans la communication télévisuelle, donc, c'est tout le

¹²⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 140-141.

processus de production de sens, de réalité, de cohérence qui est réificationnel, c'est là qu'est produite la sidération du spectateur. Elle est la communication de la réification, pourrait-on dire, de même que son contraire, la réification de la communication.

En conclusion, si nous nous accordons avec le concept situationniste de spectacle, c'est d'abord parce qu'il nous semble coller à notre époque, parce qu'une époque se définit par cela qu'elle s'accorde à tenir pour réel, et le réel n'a jamais été davantage qu'à notre époque une catégorie technique, dépendant des moyens de représentation du réel, c'est-à-dire des moyens de production, de diffusion et de communication du réel. Et notre époque est celle de la réification du spectateur par la communication télévisuelle. Elle est l'époque de la réification de la communication, et de la communication de la réification. Nous avons annoncé en introduction, que le concept critique de spectacle tire sa réalité du temps historique qui l'accouche: l'avènement de la société de consommation-communication mass-médiatique, la société de *consommunication*, disions-nous. Si vous voulez, nous allons maintenant examiner de plus près de quoi il retourne.

III.V LA CONSOMMUNICATION

Nous présenterons dans cette section une petite contribution à la réflexion sur le concept situationniste de spectacle, à partir de ce que nous avons appelé la *consommunication*, c'est-à-dire l'activité sociale-historique de réduction de la communication à la consommation, et de résorption de la communication dans la consommation. Cette contribution, originale, est présentée ici pour la première fois aux lecteurs.

À la section précédente, nous avons tenté de restreindre la portée du concept de spectacle à une catégorie co-extensive de la réification marchande, catégorie que nous avons voulue finale-totale. Nous avons défendu l'idée que seule la société de consommation pouvait accoucher de cette forme-spectacle de la réification. Nous voulions limiter ainsi le concept de spectacle de façon à ce qu'il ne puisse être reporté que sur un seul objet, la société de consommation. En cela, nous nous opposons à l'acception que Debord en avait donnée. Debord avait identifié l'origine du "spectacle" dans la séparation du pouvoir¹³⁰. Or, la séparation du pouvoir étant de toute éternité, toutes les séparations du pouvoir antérieures à notre modernité tombent alors sous la coupe du "spectaculaire", si bien, qu'à force de trop vouloir signifier, le concept de spectacle finissait par ne plus rien signifier du tout, à force de généralité, de transcendance, il finissait par ne plus rien désigner de précis. Nous avons donc tenté de tirer de ce concept génial ce qui nous en apparaissait relever du génie.

Dans l'introduction de notre mémoire, nous proposons deux sens au concept de spectacle, un sens courant, et un sens élargi. Au sens courant du terme, un spectacle ne peut être regardé et apprécié qu'à distance, et dans l'effet de distance. Cette forme de spectacle, qui correspond au théâtre, inclut un certain type de participation du spectateur, mais cette participation demeure toutefois prédéterminée par l'espace scénique, par le contexte théâtral. Le concept situationniste de spectacle généralise, universalise ce sens courant. La spectacularisation de l'existence humaine au monde, de l'expérience humaine du monde qu'opère la forme-marchande est une généralisation de la spectacularité restreinte au sens courant. Nous avons toutefois montré que le seul endroit où le capitalisme a réellement fait du monde un théâtre, une salle de spectacle, avec tout ce qui s'ensuit, à commencer par la séparation scène/salle, acteurs/spectateurs, ce n'est qu'à la télévision.

Justement, la télévision. À la section précédente, nous avons mis l'accent sur le

¹³⁰ Guy Debord, *La Société du Spectacle*, op. cit., §23.

dispositif, la communication télévisuelle, en tant qu'«inducteur puissant de sentiment d'irréalité». Nous ne pouvons pas, toutefois, ne pas réfléchir sur le statut ambigu de son contenu: l'information, qui est à la fois une marchandise et une production de l'esprit, de sens, de réalité. Dans les sociétés où règnent les conditions modernes de communication, le marché conditionne le contenu même de ce qui est tenu réel. Sera tenue pour vraie une information qui trouvera un marché, et pour fausse une vérité qui n'en trouvera pas, le marché étant une instance à la fois économique, qui exploite des canaux, et une instance qui conditionne la vérité, au sens où l'on conditionne un produit. Il en résulte que, tant le dispositif que le contenu, tant la communication télévisuelle que son information conditionnent le réel.

Les situationnistes ont cependant identifié avec justesse l'attitude qui en résulte pour l'homme: la contemplation béate et apathique. Lorsque cette contemplation est plus active, lorsqu'elle devient inter-active ou participative, c'est que le sujet est agent, c'est qu'il consomme. *Nous appelons consommunication l'activité de consommation du réel, de la communication, c'est-à-dire de la réalité du monde.* La guerre du Golfe est chassée par les problèmes d'Afrique, qui sont à leur tour chassés par les problèmes des sœurs du *Marché central*. Qu'importe, l'effet d'actualité, d'informations nouvelles, qui fait qu'insensiblement un problème chasse l'autre, voilà ce qui est recherché, voilà ce qui s'appelle une consommunication bien remplie. La consommunication est la consommation de la communication; ici, la communication est élevée en principe générique, (nous nous en excusons, et nous nous en expliquerons plus bas).

La consommation de la communication, pour reprendre les mots de Debord, ne doit pas être comprise au sens restreint de consommation vulgaire des instruments de communication, tels les sans-fil, les télé-avertisseurs, les ordinateurs-portables, le cinéma-maison, l'Inforoute, le Minitel, le WWW, le Nintendo, les Windows 1995, 1998, 2000, etc... Cette consommation triviale mais très lucrative, des instrumentalités de la communication ne doit pas occulter le phénomène fondamental derrière la "révolution de l'information". Bien entendu, l'effervescence créée autour de ces moyens de communication a quelque chose de sidérant, c'est d'ailleurs un effet recherché par les ingénieurs de Silicone Valley et les boursicotiers du Nasdaq. Derrière ce Klondike de la fibre optique, se cache pourtant un secret: la consommunication.

La consommunication, comme activité générique de consommation du réel, de la communication, a vu le jour avec les années 1950-1955, avec l'avènement de l'ère des communications. Et si les années 1980-1990, avec la révolution informationnelle ou digitale, ont semblé transformer en profondeur le monde des communications, le monde de

la forme-marchande, le monde réel, quant à lui, est resté tout aussi tranquillement le même. C'est que déjà s'était effectué l'essentiel, la transformation du citoyen en télé-consommateur. Bien entendu, aujourd'hui, le télé-consommateur fait piètre figure devant le télé-digitali-municateur. Tout comme demain, ce dernier passera pour un arriéré devant le bio-téléporta-municateur. Pour reprendre les mots de Hegel, après cette Révélation, quelques événements nouveaux, certes, mais plus aucun sens nouveau à leur conférer, l'essentiel: la déterritorialisation du réel par la (et au profit de la) consommation télévisuelle s'étant accomplie depuis les années 1950-1955.

La consommation est *toujours-déjà* la consommunication. Étrange formule, dites-vous? Pourtant, elle est toute simple. L'histoire de l'homme, nous l'avons vu plus haut avec Hegel, advient et s'accomplit en tant qu'objectivation; la réalité de l'homme c'est la production de ses forces génériques, essentielles, c'est de produire des objets réels, c'est de poser un monde réel, objectif, et de le transformer conformément à sa nature, de l'humaniser. L'aliénation, puis l'aliénation de cette aliénation. Or, comme l'a démontré Lukács, la forme marchande —qui repose sur le fait qu'un rapport, une relation entre personnes, prend le caractère d'une chose, d'une objectivité extérieure—, a maintenant pénétré l'ensemble des manifestations vitales de la société, de sorte que, maintenant, ce sont les marchandises qui pratiquent l'humanité, qui pratiquent l'histoire, qui pratiquent la communication, l'humaine communication, au moyen des hommes, des hommes réduits à l'état de consommateurs, et dont l'état de consommateur commande, conditionne la consommation des marchandises, des marchandises qui sont la communication. En croyant suivre le goût du jour, c'est-à-dire en consommant, les hommes ne font qu'obéir à leur nature réifiée, ne font que suivre le cours normal de la consommunication.

Les marchandises seraient alors la communication? Oui. Ne serait-ce là pas confondre les instrumentalités, les outils de la communication (sans-fil, télé-avertisseurs), c'est-à-dire les moyens de la communication avec la communication, les phénomènes avec le noumène? Non. Les marchandises sont, de notre point de vue, bel et bien la communication, et ce, parce que, de notre point de vue, la communication est bel et bien le principe générique de l'humanité. Pour nous, c'est la communication comme activité du genre, et comme but de l'espèce qui prime. Nous avons vu, avec Huizinga, que la société matriarcale était une société construite non pas autour du besoin, mais du jeu, explicitement organisée autour du jeu. Le jeu y dominait toute autre activité sociale, tout y était subordonné; manger, tout comme procréer, dépendaient ici de la communication. La communication était le fondement de cette société, tout comme aujourd'hui nos sociétés ont pour fondement la communication, sauf qu'aujourd'hui, la communication n'est plus une activité pratiquée par les hommes. La communication est donc au fondement des

toutes les sociétés, sauf qu'il arrive, comme c'est le cas pour nous, que ce soit les marchandises qui la pratiquent, qui pratiquent l'échange universel. La communication est donc l'activité qui détermine l'espèce, qui la fonde. Mais elle est aussi son but. Les situationnistes avaient pour but «la vérité pratique», le rêve d'une communication pleine et entière, celle de la passion de l'amour, celle de la poésie aussi. Et leur rêve se réalisa, du point de vue de la communication comme but de l'espèce, lors des événements de Mai 68. Mais depuis, c'est les marchandises qui ont repris en main le but de l'espèce.

Depuis, la consommunication a repris son cours normal. La consommunication est donc la consommation de la communication, c'est-à-dire du réel conditionné, réifié, la communication de la marchandise. Non pas la communication marchande, qui serait le commerce, mais la communication de la forme-marchande, qui est encore la catégorie universelle de l'être social total. Pour Jean-Pierre Voyer¹³¹, la communication est la substance de la liberté. C'est elle qui permet de distinguer les riches des pauvres, seuls ceux qui communiquent étant libres. Pour nous, la consommunication est alors l'activité des pauvres, de la classe la plus nombreuse, celles des télé-consommunicateurs.

¹³¹ Jean-Pierre Voyer, «Pourquoi, dans un monde si beau, où abondent les camps de concentration et les missiles de croisière, la communication est-elle impossible», in *L'Imbécile de Paris*, n°1, juin 1991, p. 8. Jean-Pierre Voyer a signé, avec Jean-Jacques Raspaud la toute première anthologie sur l'I.S.: *L'Internationale situationniste. Protagonistes / chronologie / bibliographie / (avec un index des noms insultés)*, Paris, Éditions Champ Libre, 1972. Il a aussi tenu une correspondance avec Guy Debord, publiée in *Champ Libre, Correspondance*. Tome I, 1978. Tome II, 1981, Paris, Éditions Champ Libre.

CONCLUSION:

L'ëidesthétique situationniste

Ce mémoire aura atteint son objectif s'il vous a insufflé l'envie de lire, ou de relire, (ou de rejouer) le projet et/ou le programme situationniste de poétisation-désaliénation révolutionnaire de la vie quotidienne.

Nous avons entrepris de présenter dans ces pages la théorie situationniste du spectacle. Nous avons tenté de lui rendre ce qu'elle avait de plus sérieux. Nous avons donc placé cette théorie de la société dans l'horizon philosophique qui était le sien, celui tracé par Hegel et Marx. Cependant, cette théorie du spectacle, avant d'aboutir sous sa forme achevée dans le livre de Debord *La Société du Spectacle*, est l'objet d'une longue maturation au sein de l'organisation situationniste. En cela, son développement est conjoint, simultané, avec les phases que traversa l'Internationale Situationniste. Aussi, nous vous avons présenté ces deux phases, distinctement, de la théorie du spectacle.

Dans la première phase de l'I.S., qui correspond au premier chapitre dans ce mémoire, les situationnistes effectuent une reprise de la praxis artistique de la contestation telle qu'ils en héritent des avant-gardes culturelles du début du XX^{ème} siècle. Cette reprise de la praxis artistique s'ancre dans la problématique toute avant-gardiste de la réalisation de l'art dans la vie quotidienne. Pour les situationnistes la dégénérescence de l'art qui fut précipitée par l'offensive dadaïste et surréaliste a achevé l'histoire pluri-millénaire de l'art comme activité spécialisée. Simultanément à cette dégénérescence de l'art, les situationnistes remarquent l'effervescence qui entoure les découvertes techniques et technologiques. Les situationnistes ont la conviction qu'une nouvelle société est en émergence, qu'elle sera une société où la question du temps libre sera centrale, les promesses de libération du temps de travail par la mécanisation et l'automatisation leur apparaissant alors réalisables. Aussi, cherchent-ils pour cette société en émergence un art qui lui convienne, qui soit unitaire, qui ait à voir avec l'expérience vécue, qui ne soit plus une activité spécialisée. Ainsi, les situationnistes proposent d'organiser supérieurement la vie au travers d'une révolution de la culture.

Cette période de recherche artistique de l'I.S., nous l'avons appelée urbanistique-architecturale. Elle s'échelonne de 1957 à 1962. Durant cette période, les situationnistes élaboreront un programme de construction de situations dans le but de libérer la créativité des formes du passé. À la construction de situations sera dévolue la tâche de réaliser l'art. La construction de situations, sera la création d'un temps et de l'espace ludiques qui

permettra l'expression la plus concrète de la créativité.

Où construire? Que construire? La ville apparut aux situationnistes comme le lieu et l'espace de l'organisation dominante de la vie. Aussi, ils voudront s'en emparer, s'emparer du temps et de l'espace urbains. Pour les situationnistes, lorsque le temps et l'espace de la ville seront coordonnés et unifiés, il deviendra alors possible de poser la question de la maîtrise et de la révolution du vécu quotidien. L'homme pourra se faire son propre créateur, en expérimentant les circonstances qui le créent, qui lui permettent de produire les conditions de son expérience immédiate du monde. Dans ces villes que les situationnistes voudront conquérir, ils expérimenteront la dérive psychogéographique, véritable jouissance du temps comme passage, comme totalité vécue et éphémère. De pair avec ces recherches expérimentales, les situationnistes produisent les plans architecturaux et urbanistiques des prochaines villes à venir. La généralisation du comportement ludique est le principe qui guide leurs maquettes. Par tous les moyens possibles, les situationnistes chercheront à faire advenir la création et la récréation permanente d'un milieu et d'une ambiance de vie ludiques. Les situationnistes rédigeront le programme d'un urbanisme libérateur et d'une architecture émancipatrice dans le champ social, un urbanisme à la reconquête de la ville, à la reconquête de l'existence.

Mais ce programme de recherche est abandonné en 1962. Les situationnistes expulsent ou acculent à la démission tous les individus de l'organisation qui expriment le souhait de poursuivre leurs recherches artistiques, seul le renversement de la société capitaliste pouvant réellement permettre à une culture unifiée, à un art unitaire de trouver son espace et son temps de réalisation.

Débute la deuxième phase de recherche des situationnistes, ici celle d'une reprise de la praxis révolutionnaire du mouvement des Conseils ouvriers du début du siècle. Cette période de recherche politique de l'I.S., nous l'avons appelée poétique-révolutionnaire.

Cette phase de recherches s'ouvre dans le contexte de la déstalinisation en URSS, et de la critique du stalinisme en Occident. Cette critique s'accompagne d'une révision philosophique du marxisme orthodoxe. Et cette révision de Marx, s'attachera à démontrer que ce que Marx avait voulu pour l'humanité était à des lieux de ce qu'était devenu "le pays du socialisme réel". C'est ainsi que la critique de la vie quotidienne comme colonisation de la sphère privée de l'existence par l'économie devint le problème qui préoccupa les intellectuels de gauche en France. On se demanda si l'accès à la consommation de masse avait fait disparaître le prolétariat en tant que classe aux intérêts antagonistes à ceux de la bourgeoisie. L'I.S. allait, elle aussi, contribuer à la révision des

catégories sclérosées du marxisme.

D'abord, les situationnistes reprirent la critique de la misère de la vie quotidienne. Ils la reprirent en mettant en lumière l'impossibilité dans laquelle l'individu se trouve de réaliser sa nature créatrice dans l'abondance des marchandises. La société de consommation leur apparut comme l'organisation de la survie augmentée, redoublant dans la sphère du vécu quotidien, l'aliénation vécue et subie sur les lieux du travail. Les situationnistes partiront de cette analyse pour étendre la catégorie du prolétariat à l'immense majorité de ceux à qui échappe le contrôle de leur vie, de la production à la consommation. Ensuite, et en bonne partie dû au fait de son origine esthétique, l'I.S. critiqua tous les partis et représentants des travailleurs qui ne faisaient que recréer en leur sein les conditions nécessaires à un renouveau du suivisme. Contre le gréganisme, le militantisme et le suivisme, les situationnistes poseront une subjectivité radicale, une subjectivité cristallisée autour d'une conscience de classe nouvelle, et en cela, non plus attachée aux rapports de domination économiques de production mais aux nouveaux rapports sociaux de domination dans la vie quotidienne. Cette subjectivité radicale sera confortée dans son identité parce qu'elle se saura partie prenante d'une conscience subjective unitaire. C'est d'elle que partira le désir de changer la vie en transformant le monde, car elle est cette médiation nécessaire, la présence d'une même volonté chez la plupart des hommes de se construire une vie passionnante. L'organisation qui semble la plus apte à réunir des subjectivités radicales, des hommes libres et désirant transformer le monde en passionnant la vie, pour les situationnistes, c'est une fédération de conseils ouvriers.

En effet, les conseils ouvriers, en tant que mode de destruction de la société présente et de gestion de la future société émancipée, se présentent en quelque sorte comme le processus développant le contenu du communisme. Ils sont l'organisation du mouvement révolutionnaire des prolétaires à l'assaut de la société capitaliste, et la réorganisation révolutionnaire de la société post-capitaliste et post-étatique. La théorie des conseils propose ainsi le modèle révolutionnaire du prolétariat et le modèle révolutionnaire de son dépassement.

Pour les situationnistes, il ne manque alors qu'un élément à cette révision globale du projet de Marx, éliminer le besoin en tant que principe fondateur de la société à venir. Et l'éliminer par le jeu et pour le jeu. Mieux, le remplacer dans le jeu et par le jeu, par la fête parousique du jeu historique, par la communication généralisée et sans temps morts. Cette autogestion du temps historique de tous par tous, poétisation absolue de la vie sociale-historique ayant enfin recouverte l'être-libre-ensemble de la communauté des créateurs, sera l'avènement de la construction intégrale de la vie, de la réalisation de l'art dans la

critique de la vie quotidienne et dans la transformation révolutionnaire de la société par tous.

Ce double projet, issu de la reprise de la praxis esthétique-culturelle des avant-gardes et de la reprise de la praxis révolutionnaire du mouvement des conseils du début du siècle, nous avons tenté, le plus fidèlement possible, de vous le rendre dans son originalité. Nous espérons que l'interprétation eïdesthétisante à laquelle nous avons soumis l'entreprise situationniste, tout le long de ce mémoire, ne vous a pas gêné. Pour nous, la synthèse situationniste de la vitalisation de l'esthétisme et de l'onto-esthétisation, ou eïdesthétisation révolutionnaire de la vie doit être rattachée comme épilogue au romantisme révolutionnaire de notre modernité. Avec ses utopies, et ses écueils.

L'interprétation eïdesthétisante des situationnistes, nous l'avons transposée jusque dans la théorie du spectacle. L'acception debordienne du spectacle comme monde devenu image, nous semblait devoir être critiquée et rejetée "aux poubelles de l'histoire" pour cause d'eïdesthétisme galopant. D'ailleurs, toutes les affirmations de Debord concernant le devenir-image de la forme marchandise ont été dans ce mémoire prises à partie. Et ce que nous avons fait subir au concept de spectacle, constitue une cure d'actualisation; rien de plus, nous n'avons pas cherché à surdéterminer comme Debord, le concept de spectacle; rien de moins, nous avons, tout en en réduisant et limitant la portée, tenté d'en conserver la négativité dont était si fier Debord. Nous avons tenté, enfin, à partir du concept de consommunication, d'identifier le mode de réification propre à la forme-spectacle de la marchandise. Nous avons suggéré qu'il s'agit d'une consommation de la réalité comme moment de la communication des choses.

Nous espérons avoir suscité en vous le désir de relire les situationnistes. Nous savons notre interprétation hasardeuse par moment. Nous ne croyons pas avoir tout dit, nous sommes de ceux qui se corrigent. La pensée des situationnistes nous est apparue devoir être rattachée au projet romantique d'une eïdesthétisation de l'être-libre-ensemble ayant un horizon à recouvrer, horizon dans lequel l'homme total se réalisera, dans l'infini du temps présent vivant, là où tout le monde jouera sans cesse avec le temps historique du communisme libertaire, là où chacun pourra concrètement réaliser ses désirs, *jouer* la vie, et idéalement toute sa vie, abolissant une fois pour toutes la misère de la vie quotidienne, là où, enfin, l'art sera réalisé par la communauté historique créatrice de tous pour tous.

Mais est-ce que le concept de spectacle que nous avons restreint est encore le concept de spectacle tel que le voulait Debord? Est-ce que nous l'avons dénaturé à ce point qu'il lui semblerait étranger? Est-ce que nous avons mis trop d'emphase sur l'onto-esthétisation

dans notre interprétation du concept de spectacle? Nous nous y consacrerons, pour sûr, lors d'un prochain ouvrage.

Montréal, septembre 2000.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PRIMAIRES

(ouvrages de ou d'ex-situationnistes)

INTERNATIONALE SITUATIONNISTE. 1957—1972

Internationale situationniste 1958-69, Paris, Éditions Champ Libre, 1975, 600 p., ill. (Première édition, Amsterdam, Van Genneep, 1970).

AFQES.

Membres de l'Internationale situationniste et des étudiants de Strasbourg, *De la misère en milieu étudiant, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel, et de quelques moyens d'y remédier*, A.F.Q.E.S., 1966, brochure reproduite dans R. Viénet (1968), et éditée à Paris, Édition Champ Libre, 1976, 59 p.

GUY E. DEBORD. 1931—1994

La Société du Spectacle, Paris, Gallimard, 1992, 209 p., (première parution en 1967, aux Éditions Buchet-Chastel, Paris).

[en collaboration avec Gianfranco Sanguinetti] *La véritable scission dans l'Internationale. Circulaire de l'Internationale situationniste*, Paris, 1972, Éditions Champ Libre, 147 p.

Œuvres cinématographiques complètes, Paris, Éditions Champ Libre, 1978, 278 p.

Préface à la quatrième édition italienne de 'La Société du Spectacle', Paris, Éditions Champ Libre, 1979, 41 p.

Textes rares: 1955-1970, Paris, [s.n.], 1981

Ordures et décombres déballées à la sortie du film 'In girum imus nocte et consumimur igni', Paris, Édition Champ Libre, 1982, 61 p.

Considérations sur l'assassinat de Gérard Lebovici, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1985, 111 p.

[en collaboration avec Alice Becker-Ho] *Le 'Jeu de la guerre': relevé des positions successives de toutes les forces au cours d'une partie*, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1987, 160 p., ill.

Commentaires sur la société du spectacle, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1988, 97 p.; réédition Paris, Gallimard, 1992.

«Notre histoire. Matériaux pour servir à l'histoire intellectuelle de la France (1953-1987)», in *Le Débat*, no. 50, mai-août 1988, pp. 239-40.

Panegyrique I, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1989, 79 p.

«Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale», in *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps: à propos de l'Internationale Situationniste, 1957-1972*, le Musée national d'art moderne, Galeries contemporaines, Paris, Centre Georges Pompidou, 1989, 20 p., ill.

«Avertissement pour la troisième édition française», in *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, pp. ix-xii.

Guy Debord présente Potlatch (1954-1957), Paris, Éditions Gallimard, 1996, 293 pages.

NIEUWENHUIS CONSTANT. 1920—

Constant, Hague, Gemeentemuseum, 1965, 25 p., ill., catalogue de l'exposition tenue du 1^{er} octobre au 21 novembre 1965.

«Auto-dialogue à propos de New Babylon», *Opus International*, n°27, septembre 1971, pp. 29-30, ill.

New Babylon, Den Haag, Gemeentemuseum, 1974, 120 p., ill.

Constant: schilderijen 1969-1977, Amsterdam, éd. Stedelijk Museum, 1978, 24 p., ill., œuvres d'art de Constant de 1969 à 1977.

Constant; schilderijen 1940-1980, La Haye, éd. Staatsuitgeverij, 1980, 127 p., ill., œuvres d'art de Constant 1940-1980.

Constant: werk uit de periode 1975-1985, Utrecht, Central Museum, 1985.

ASGER JORN. 1914—1973

[en collaboration avec Guy E. Debord] *Fin de Copenhague*, Paris, Éditions Allia, 1985, 45 p., ill., (première édition publiée par le Mouvement pour un Bauhaus

imaginiste. 1957).

La langue verte et la cuite: étude gatrophonique sur la marmythologie musiculinaire, Paris, Éditions J.J. Pauvert, 1968, 343 p.

La luxure de l'esthésie, décembre 1970-janvier 1971, Galerie Jeanne Bucher.

Katalog over arbej der tilhorende Silkeborg Kunstmuseum (A Catalog of Works in Silkeborg Museum), Silkeborg, éd. Silkeborg Kunstmuseum, 1974.

The Crucial Years 1954-1964 Paintings, Exposition tenue du 2 novembre au 3 décembre 1977, New York, Gruenebaum Gallery, 24 p., ill.

Exposition tenue au Musée des Beaux-arts de Nîmes, du 30 avril au 21 juin 1987, Nîmes, éd. Carré d'Art, Musée d'art contemporain de Nîmes, 87 p., ill.

GIUSEPPE PINO-GALLIZIO. 1902—1964

Pinot-Gallizio: le situationnisme et la peinture: du 13 février au 4 mars 1989, *Gallerie 1900-2000*, Paris, M. Fleiss, 1989, 40 p., ill.

GIANFRANCO SANGUINETTI.

Du terrorisme et de l'État: la théorie et la pratique du terrorisme divulguée pour la première fois, Paris, Gamma, 1980, 139 p.

ALEXANDER TROCCHI. 1925— 1984

My life and loves: fifth volume, Paris, Olympia Press, 1955, 186 p.

Cain's book, New York, Grove Press, 1960, 252 p.

Young Adam, Londres, Heinemann, 1961, 161 p.

The outsiders, New York. New American Library of World Literature, 1961, 160 p.

School for wives, North Hollywood, Brandon House, 1967, 207 p.

The carnal days of Helen Seferis, North Hollywood, Brandon House, 1967, 191 p.

Helen and desire, North Hollywood, Brandon House, 1967, 208 p.

Thongs, North Hollywood, Brandon House, 1967, 191.

White Thighs, North Hollywood, Brandon House, 1967, 208 p.

Man at Leisure, Londres, Calder and Boyars, 1972, 90 p.

Sappho of Lesbos: the autobiography of a strange woman, translated from the medieval latin, Londres, W.H. Allen, 1986 (1^{ère} édition en 1960), 220 p.

RAOUL VANEIGEM. 1934—

Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations, Paris, Gallimard, 1992, 361 p., coll. Folio/Actuel, (première parution aux Éditions Gallimard, en 1967, Paris).

«Terrorisme ou Révolution», in Cœurderoy, Ernest (1825-1862), *Pour la Révolution*, Paris, Éditions Champ Libre, 1972, pp. 8-44.

[écrit sous le pseudonyme de Ratgeb] *De la grève sauvage à l'autogestion généralisée*, Paris, Union générale d'éditions, 1974, 45 p.

[écrit sous le pseudonyme Jules François Dupuis] *Histoire désinvolte du surréalisme*, Nonville, Éditions Paul Vermont, 1977, 164 p., coll. Le rappel au désordre.

Le livre des plaisirs, Paris, Encre, 1979, 208 p.

Le mouvement du Libre-Esprit, Paris, Éditions Ramsey, 1986, 263 p.

Adresse aux vivants: sur la mort qui les gouverne et l'opportunité de s'en défaire, Paris, éd. Seghers, 1990, 261 p.

La résistance au christianisme. Les hérésies des origines au XVIII^e siècle, Paris, Fayard, 1993, 490 p.

Lettre de Staline à ses enfants réconciliés, Lagrasse, éditions Verdier, 1998, 90 p.

RENÉ VIÉNET. 1944—

Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations, Paris, Gallimard, 1968, 316 p., ill., coll. Témoins.

[en collaboration avec Gérard Cohen] *La dialectique peut-elle casser des briques?*, film couleur, produit par L'Oiseau de Minerve, 1973, 90 minutes.

II. SOURCES SECONDAIRES

(monographies traitant des situationnistes)

ARCHIVES SITUATIONNISTES

Volume 1. Documents traduits 1958-1970, traduction et notes de Luc Mercier, Paris, Contre-Moule / Parallèles, 1997, 191 pages, ill.

BANDINI, Mirella, *L'Esthétique, le Politique, De Cobra à l'Internationale situationniste*, traduit de l'italien par Claude Galli, Arles, Éditions Sulliver, 1998.

BERREBY, Gérard, *Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste: 1948-1957*, Paris, Éditions Allia, 1985, 651 p., ill.

BIRTWISTLE, Graham Michael, *Living Art: Asger Jorn's Comprehensive Theory of Art Between Helhesten and Cobra (1946-1949)*, Utrecht, Hollande, Reflex, 1986, 258 p.

BRAU, Éliane, *Le situationnisme ou la nouvelle Internationale*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1968, 189 p., Collection Révolte.

BRAU, Jean-Louis, *Cours camarade, le vieux monde est derrière toi: histoire du mouvement révolutionnaire étudiant en Europe*, Paris, Albin Michel, 1968, 346 p.

CLARK, Timothy James, *The painting of modern life: Paris in the art of Manet and his followers*, Londres, Thames and Hudson, 1990.

COMBES, Patrick, *La littérature & le mouvement de mai 68*, Paris, éd. Seghers, 1984, 318 p.

CORRIVEAU, Bruno, *Idéologie et avant-garde: l'Internationale situationniste, 1957-1972*, Mémoire de maîtrise, UQAM, octobre 1988, 137 p.

CÔTÉ, François, *Approche de l'Internationale situationniste 1957-1972*. Mémoire de D.E.A., Université de Lyon, Institut d'études politiques, 1986, 129 p.

DEMONET, Michel et als., *Des tracts en mai 68*, Paris, Éditions Champ Libre, 1978, 491 p., ill.

DUFFIEUX, Marc, *L'Internationale situationniste: une praxis révolutionnaire moderne*, Mémoire de D.E.A., Université de Toulouse 1, 1983, 210 p.

DUMONTIER, Pascal, *Les situationnistes et mai 68. Théorie et pratique de la révolution*

- (1966-1972), Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1990, 307 p.
- FORD, Simon, *The realization and suppression of the situationist international: an annotated bibliography, 1972-1992*, Édinbourg / San Francisco, AK Press, 1995, 150 p.
- GONZALVEL, Shigenobu, *Guy Debord ou la beauté du négatif*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 1998, 143 p., ill.
- GOUPIL, Sylvie, *L'Internationale situationniste dans la mouvance de la modernité*, Thèse de doctorat, UQAM, avril 1994, 338 p., ill.
- GRAY, Christopher (sous la direction de), *Leaving the Twentieth Century: the incomplete work of the Situationist International*, Londres, Free Fall Publications, 1974, 167 p., ill.
- GREIL, Marcus, *Lipstick traces, A Secret History of the Twentieth Century*, Londres, Secker & Warburg, 1989.
- GROLLIER, Bernard, *Les situationnistes: vie et mort d'une avant-garde*, Mémoire de D.E.A., Université de Bordeaux, Institut d'études politiques, 1982, 182 p.
- HOME, Stewart, *The assault on culture: utopian currents from Lettrism to Class War*, Londres, Aporia Press & Unpopular Books, 1988, 115 p.
- *What is Situationism? A reader*, Stewart Home (sous la direction de), AK Press, Edimbourg/San Francisco, 1996, 203 p., ill.
- JAPPE, Anselm, *Guy Debord*, traduction de l'italien par Claude Galli, Arles, Éditions Sulliver, 1998, 251 p.
- KAUFMANN, Vincent, *Poétique des groupes littéraires. (Avant-gardes 1920-1970)*, Paris, PUF, 1997, 200 p.
- KNABB, Ken (sous la direction de), *Situationist International anthology*, Berkeley, Bureau of Public Secrets, 1981, x, 406 p.
- LEFORT, Claude et Edgard Morin, *Mai 68: la brèche; suivi de vingt ans après*, Bruxelles, Éditions Complexes, 1988, 212 p.
- MARELLI, Gianfranco, *L'amère victoire du situationnisme. Pour une histoire critique de l'Internationale situationniste (1957-1972)*, traduit de l'italien par David Bosc, Arles,

Éditions Sulliver. 1998, 427 p.

MARTOS, Jean-François. *Histoire de l'Internationale situationniste*, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1989, 281 p.

PLANT, Sadie. *The most radical gesture. The Situationist International in a Postmodern Age*. Londres et New York, éd. Routledge, 1992, 226 p. (γ)

RASPAUD, Jean-Jacques et Jean-Pierre Voyer, *L'Internationale situationniste. Protagonistes / chronologie / bibliographie / (avec un index des noms insultés)*, Paris, Éditions Champ Libre. 1972. 168 p., ill.

ROMILD, Laura et Jacques Vincent, *Échecs situationnistes*, Paris, Imprimerie de Copédith, 1988, 36 p.

SUSSMAN, Elisabeth (sous la direction de) *On the passage of a few people through a rater brief moment in time: the Situationist International 1957-1972*, Boston, M.I.T. Press, Institute of Contemporary Art, 1989, vii, 200 p., ill.

VIOLEAU, Jean-Louis, *Situations construites: était situationniste celui qui s'employait à construire des situations: 1952-1968*, Paris, Sens & Tonka, 1998, 98 p.

VOYER, Jean-Pierre. *Une enquête sur la nature et les causes de la misère des gens*, Paris, Éditions Champ Libre, 1976, 120 p.

III. SOURCES TERTIAIRES

(articles sur les situationnistes)

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie, «Du Surréalisme à l'Internationale Situationniste: la question de l'image», in *Modern Language Notes*, no 105 (4), 1990, pp. 727-749.

BALL, Edward, «The great show of the Situationist International», in *Yale French Studies*, no 73, novembre 1987, pp. 21-37, ill.

BANDINI, Mirella. «An enormous and unknown chemical reaction: the experimental laboratory in Alba», in E. Sussman (1989) *On the passage of a few people through a rater brief moment in time: the Situationist International 1957-1972*, pp. 67-71, ill.

BARROT, Jean, «Critique of the Situationist International», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 24-63, ill.

- BEARD, Steve, «Situationism», in John Godfrey (ed.) *A decade of i-deas: the encyclopædia of the '80s*, Londres, Penguin, 1990, pp. 195-197.
- BEST, Steven, «The Commodification of Reality and the Reality of Commodification», in D. Kellner (éd.) *Baudrillard: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell, 1994.
- BERCOFF, André, Patrice Bollom et Jean-Pierre George, «Nos ancêtres les situs», in *Globe*, no. 34, février 1989, pp. 88-96.
- BLACK, Bob, «The Realization and Suppression of Situationism», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 143-152, ill.
- BONNETT, Alastair, «Situationism, geography and poststructuralism», in *Environment and Planning D: Society and Space*, no 7, 1989, pp. 131-146.
- «Art, ideology, and everyday space: subversive tendencies from Dada to postmodernism», in *Environment and Planning D: Society and Space*, no 10, 1992, pp. 62-86, ill.
- «The Situationist Legacy», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 192-202.
- BOUGNOUX, Daniel, «Bis! ou l'action spectrale», in *Les Cahiers de médiologie I. La Querelle du spectacle*, (sous la direction de Daniel Bournoux), Paris, Gallimard, 1996, pp. 15-27, ill.
- CHATELET, François, «La dernière Internationale», in *Le Nouvel Observateur*, 3 janvier 1968, pp. 28-9.
- COSGROVE, Stuart, «Spectacle: a guide through the menu of Situationism», in *I.D. Magazine*, no 58, mai 1988, pp. 52-56, ill.
- CÔTÉ, François, «Quand l'anti-spectacle devient spectacle. L'Internationale situationniste au musée», in *L'Événement du jeudi*, 2-8 mars 1989, p. 95.
- CRARY, Jonathan, «Eclipse of the spectacle», in B. Wallis (ed.) *Art after modernism: rethinking representation*, Boston, New Museum of Contemporary Art, 1984, pp. 283-294, ill.
- «Spectacle, attention, counter-memory», in *October*, no 50, automne 1989, pp. 97-

107. ill.

DEBRAY, Régis, «Pourquoi le spectacle?», in *Les Cahiers de médiologie I. La Querelle du spectacle*, (1996), pp. 5-13, ill.

DUNBAR, David, «The picturesque ruins of the Situationist International», in *Performance* (58), Été 1989, pp. 30-43, ill.

DURAND, Régis, «Sémiologie et relations dans le champ spectaculaire», in *Dégrés. Revue de synthèse à orientation sémiologique*, no 29, hiver 1982, pp. d1-d5.

ESTIVALS, Robert, «De l'avant-garde esthétique à la révolution de mai», in *Communication*, no. 12, décembre 1968, pp. 84-107.

GOMBIN, Richard, «Le révisionnisme philosophique» & «La critique de la vie quotidienne»: ch. II et III de *Les origines du gauchisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, ch. II pp. 51-71 & ch. III pp. 74-98.

—«The critique of Marxist reification», in *The radical tradition: a study in modern revolutionary thought*, Londres, Methuen, 1978, pp. 119-125.

GREIL, Marcus, «How extreme was it? The long walk of the Situationist International», in *Voice Literary Supplement*, no 7, mai 1982, pp. 13-19.

HAHN, Pierre, «Les situationnistes», in *Planète*, no. 22, juin 1971, pp. 78-99.

HEYNEN, Hilde, «Architecture under the regime of the Spectacle», in *Forum International*, no 3 (14), 1992, pp. 50-55, ill.

HOME, Stewart, «Basic Banalities», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 103-106, ill.

—«Aesthetics and Resistance: Totality Reconsidered», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 140-142, ill.

ISOU, Ididore, «L'Internationale situationniste. un degré plus bas que le jarrivisme et l'englobant», in *Poésie Nouvelle*, no. 13, octobre-décembre 1960, pp. 2-137.

KAPLAN, Alice et Kristin Ross, «Introduction», (*Everyday life special issue*), *Yale French Studies*, no 73, 1987, pp. 1-4.

- LEFORT, Claude, «Le parti situationniste», in *La quinzaine littéraire*, 1^{er} au 15 février 1968, pp. 2-3.
- LÉVY, Pierre, «L'hyperscène. De la communication spectaculaire à la communication tous-tous», in *Les Cahiers de médiologie I. La Querelle du spectacle*, (1996), pp. 137-142, ill.
- MAAYAN, Myriam D., «From aesthetic to political vanguard: the Situationist International, 1957-1968», in *Arts Magazine*, no 63 (5), janvier 1989, pp. 49-53, ill.
- MARTIN, Jim, «Orgone Addicts: Wilhelm Reich versus the Situationists», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 173-191, ill.
- PLANT, Sadie, «When Blowing the Strike is Stiking the Blow», in *Here and Now*, no 10, 1990, pp. vi-vii.
- «Nomads and Revolutionaries», in *Journal of British Sociology and Phenomenology*, no 24 (1), janvier 1993, pp. 88-101.
- «The Situationist International: a case of spectacular neglect», in Stewart Home (1996) *What is Situationism? A reader*, pp. 153-172, ill.
- POINT-BLACK!, «Situationism», in Andrea Juno and V. Vale (éds.), *Pranks!*, San Francisco, Research Publications, 1987, pp. 176-179.
- ROBERTS, John, «Eleven theses on the Situationist International», in J. Roberts (ed.) *Selected errors: writings on art and politics 1981-1990*, Londres, Pluto Press, 1992, pp. 114-125.
- ROY, Jean, «Millénarisme et situationnisme», in *Philosophiques*, vol. 8, no 1, 1981, pp. 3-48.
- SAKOLSKY, Ron, «Toward a participatory culture: Creating Democracy by Democratising Creativity», in *The Anarchist Papers 2*, sous la direction de Dimitrios Roussopoulos, Montréal-New York, Black Rose Books, 1989, pp. 33-50.
- SHIPWAY, Mark, «Situationism», in M. Rubel & J. Crump (ed.) *Non-market socialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Londres, Macmillan Press, 1987, pp. 151-172.
- THOMAS, M.J., «Urban Situationism», in *Planning Outlook*, no 17, 1975. pp. 27-39.

- VAGUE, Tom, «The 20th century and how to leave it: the boy scout's guide to the Situationist International», in *Vague*, no 16/17, 1984, pp. 13-46.
- WARD, Tom, «The Situationists reconsidered: part 1', in *Anarchy: a journal of desire armed*» no 29, été 1991, pp. 22-23.
- WOLLEN, Peter, «The Situationist International», in *New Left Review*, no 174, mars / avril 1989, pp. 67-95.

IV. SOURCES PÉRIPHÉRIQUES

(ouvrages sur les avant-gardes culturelles et autour du marxisme)

- BACHMAYER, H.M., «The *Spur* Group: on art, fun and politics», in K. Schrenk (éd.) *Upheavals, manifestos, manifestations: conceptions in the arts at the beginning of the sixties: Berlin, Düsseldorf, Munich, Köln*, Dumont, 1984, pp. 134- 154.
- BAUDRILLARD, Jean, *Les système des objets: la consommation des signes*, Paris, Denoël-Ganthier, 1968.
- La société de consommation*, Paris, NRF Gallimard, 1970, 318 p.
- De la séduction*, Paris, Galilée, 1979, 248 p., coll. L'Espace critique.
- Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981, 235 p.
- BRETON, André, «Manifestes du surréalisme», in *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1988, tome I.
- CURTAY, Jean-Paul, *La poésie lettriste*, Seghers, Paris, 1974.
- DEBRAY, Régis, «Les critères de crédibilité de l'information», in *Les Mensonges du Golfe*, Arléa, Reporters sans frontières, 1992, pp. 48-56.
- EGBERT, Donald D., *Social Radicalism and the Arts*, New York, Knopf, 1970.
- GIBSON, Michael, *Duchamp, Dada*, Paris, Casterman, 1991, 263 p.
- GOTTRAUX, Philippe, *Socialisme ou Barbarie, un engagement politique et intellectuel dans*

la France de l'après-guerre, Payot, Lausanne, 1997.

HEGEL. G.W.F., «Phänomenologie des Geistes», *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I et II, traduction de J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, coll. philosophie de l'esprit.

—«Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Principes de la philosophie du droit*, traduction de A. Kaan, Paris, NRF-Gallimard, 1940, coll. Idées.

—«Die Vernunft in der Geschichte», (édité par J. Hoffmeister, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, ive édition), *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction de K. Papaioannou, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1991, coll. 10/18.

HABERMAS, Jürgen, «Préhistoire de la subjectivité et affirmation de soi effrénée», in *Profils philosophiques et politiques*, Paris, NRF Gallimard, 1974 (éd. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971), pp. 241-258.

—«Modernity versus postmodernity», in *New German Critique*, no 22, 1981, pp. 3-14.

—«Questions and Counterquestions», in R.J. (éd.) *Habermas and Modernity*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1985, pp. 192-216.

—«Trois perspectives: les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche», in *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, NRF Gallimard, 1988 (éd. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985), pp. 61-101.

HORKHEIMER, Max et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, 281 p.

HUELSENBECK, Richard, *En avant Dada: l'histoire du dadaïsme*, Paris, Éditions Allia, 1983, 81 p.

INTERNATIONALE LETTRISME, *Potlatch: 1954-57*, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1985, 242 p.

KORSCH, Karl, *Marxisme et philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, 187 p.

LAROCHELLE, Gilbert, *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 1995, 275 p.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne*. vol I: «Introduction». Paris, L'Arche, 1947.

—vol II: «Fondements d'une sociologie de la quotidienneté». Paris, L'Arche, 1958.

—vol III: «De la modernité au modernisme» Paris, L'Arche, 1981.

LES LÈVRES NUES, *Collection complète 1954-1958*, Paris, Plasma, 1978, 600 p., ill, coll. Table rase.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, 246 p.

LÆWY, Michæl, *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Paris, Éditions Le Sycomore, 1979, 224 p.

LUKÁCS, György, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, tr. de l'allemand K. Axelos et J. Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, 417 p.

LYOTARD, Jean-François. *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, 156 p.

MARCUSE, Herbert, «L'univers clos du langage» & «De la pensée négative à la pensée positive: la rationalité technocratique et la logique de la domination», in *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 119-61 & pp. 185-213.

—«Les manuscrits économique-philosophiques de Marx» in *Philosophie et révolution*, Paris, Éditions Denoël-Gonthier, 1969, pp. 41-120.

MARIËN, Marcel. *L'activité surréaliste en Belgique (1924-1950)*, Bruxelles, Éditions Leber Hossmann, 1979, 508 p., ill., coll. Le Fil rouge.

MARX, Karl. «Économie et philosophie. (Manuscrits parisiens)» (1844), in (éd. M. Rubel) *Œuvres. Économie II*, Paris, NRF Gallimard, 1968, pp. 5-141, coll. de la Pléiade.

—(en collaboration avec F. Engels) *L'idéologie allemande. Première partie. Feuerbach* (1846), traduction de R. Cartelle & G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1970, 154 p.

—«Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon» (1847), in (éd. M. Rubel) *Œuvres. Économie I*, Paris, NRF Gallimard, 1965, pp. 1-

136, coll. de la Pléiade.

—«Le Manifeste communiste» (1848), in (éd. M. Rubel) *Œuvres. Économie I*, pp. 159-195.

—«La marchandise» (1867), in (éd. M. Rubel) *Œuvres. Économie I*, pp. 561-619..

—«Extraits de la seconde postface de la seconde édition allemande» (1873), in (éd. M. Rubel) *Œuvres. Économie I*, pp. 552-559.

NADEAU, Maurice, *Histoire du Surréalisme, suivie de documents surréalistes*, Paris, Seuil, 1964, 525 p.

NANCY, Jean-Luc & Phillippe Lacoue-Labarthe, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

PANNEKOEK, Anton, *Lénine Philosophe*, Paris, Spartacus, 1970, 122 p.

POUVOIR OUVRIER, (1952-1978) journal du groupe Socialisme ou Barbarie.

QUÉAU, Philippe, *Éloge de la simulation. De la vie des langages à la synthèse des images*, Paris, Champ Vallon, 1986.

REDDING, Paul, «Absorbed in the spectacle of the world: Hegel's criticism of romantic», in *Clio*, no 16, été 1987, pp. 297-315.

RIBEMONT-DESSAIGNES, Georges, *Dada. Manifestes, poèmes, articles, projets (1915-1930)*, Paris, Éditions Champ Libre, 1974, 191 p.

—*Dada 2. Nouvelles, articles, théâtre, chroniques littéraires (1919-1929)*, Paris, Éditions Champ Libre, 1978, 306 p.

RUSSELL, Charles, *Poets, Prophets and revolutionaries. The literary avant-garde from Rimbaud through postmodernism*, New York, Oxford University Press, 1985, 303 p.

SARTRE, Jean-Paul, «Être et faire: la liberté», ch. I^{er} de «Avoir, faire et Être», IV^{ème} partie de *L'Être et le néant*, Paris, NRF Gallimard, 1943, pp. 508-642.

STOKVIS, Willemijn, *Cobra: Mouvement artistique international de la seconde après-guerre mondiale*, Paris, Éditions Albin Michel, 1988, 128 p.

VATTIMO, Gianni, *La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Paris, Éditions du Seuil, 1987.

VOYER, Jean-Pierre, *Rapport sur l'état des illusions dans notre parti, (suivi de) Révélation sur le principe du monde*, Paris, Institut de préhistoire contemporaine, 1979, 183 p.

WILSON, Elizabeth, *These new Components of the Spectacle in Postmodernism and Society*, New York, St Martin's Press, 1990.