

Gabriel Ferreira Zacarias, « Eros et civilisation dans *La Société du spectacle* : Debord lecteur de Marcuse », *Revue Illusio*, n°12/13, « Théorie critique de la crise. Du crépuscule de la pensée à la catastrophe », 2014, p.328-343.

Eros et civilisation dans La Société du spectacle

Debord lecteur de Marcuse

La théorie critique n'a pas toujours reçu un accueil chaleureux dans le milieu académique français. Elle a parfois trouvé un terrain plus fertile en marge de la pensée universitaire. Sortie en 1967, *La Société du spectacle*, du chef de file situationniste Guy Debord, en est une preuve remarquable. En revendiquant le point de vue de la totalité, Debord y analyse la transformation réciproque des formes de production matérielles et des formes de pensée. Le concept de spectacle ne renvoie pas simplement à la passivité du spectateur dans la culture de masse, mais à la passivité du travailleur moderne – spectateur de son propre travail – qui est à la base de la production capitaliste. La théorie de Debord doit ainsi être comprise en dialogue avec la théorie de la réification élaborée par Georg Lukács en 1923 dans *Histoire et conscience de classe* – livre paru en France en 1960, et qui a contribué au développement de la théorie du spectacle¹. Mais si le rapport à Lukács est indéniable, les relations que Debord aurait pu entretenir avec les auteurs de l'École de Francfort restent, jusqu'à nos jours, incertaines.

La récente constitution du Fonds Guy Debord à la Bibliothèque nationale de France nous permet de jeter une nouvelle lumière sur cette question. Dans les archives de Debord nous trouvons une grande quantité de fiches de lecture qui font preuve d'un travail de lecture acharné. Elles ont été classées par Debord lui-même dans des dossiers thématiques, comme « Historique » ou « Poésie, etc ». C'est dans les dossiers intitulés « Marxisme » et « Philosophie, sociologie » que nous trouvons les pistes à propos du rapport de Debord à la théorie critique. Il semble avoir eu un premier contact avec l'École de Francfort grâce aux textes traduits dans la revue *Arguments*, où il a pu lire notamment le texte « Musique et technique, aujourd'hui », de Theodor W. Adorno, paru dans le numéro dix-neuf de cette revue, en 1960. Il suit aussi la collection *Arguments*, que Kostas Axelos

¹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minuit, 1960. À propos du rapport entre la théorie de Debord et celle de Lukács, voir Anselm Jappe, *Guy Debord. Essai*, Paris, Denoël, 2001.

dirigea à l'époque aux Éditions de Minuit. Dans cette collection, outre *Histoire et conscience de classe* de Lukács, il a pu trouver également *Eros et civilisation*, de Herbert Marcuse, paru en 1963.

Bien qu'on ait toujours pu établir des rapports objectifs entre la pensée de Debord et celle de Marcuse, on disposait de fort peu d'indices d'un rapport subjectif entre les deux auteurs. Debord ne cite pas Marcuse dans ses ouvrages, et il ne reprend pas sa terminologie. Les références à Marcuse dans les textes situationnistes ont été rares, et jamais de la main de Debord². Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'*Eros et civilisation* ne s'était vendu qu'à une quarantaine d'exemplaires avant 1968, et que le freudo-marxisme devrait attendre l'après-Mai pour connaître son succès auprès du lectorat français³. Cependant, dans une lettre de la fin de 1964, à la demande d'un lecteur de l'*Internationale Situationniste*, Debord prépare « au hasard » un « programme d'étude », et y inclut, parmi d'autres ouvrages, *Eros et civilisation*⁴. Il avait donc lu l'ouvrage peu après sa parution en France. Les fiches de lecture montrent qu'il avait non seulement lu mais aussi apprécié le livre du philosophe allemand, et que cette lecture avait contribué au travail de rédaction de *La Société du spectacle*. C'est la raison pour laquelle les pistes de cette lecture sont divisées en deux ensembles : le premier ensemble est le résultat de la première lecture de l'œuvre ; le second ensemble, marqué « pour SduS », est un triage composé à partir du premier, où Debord sélectionne ce qu'il voulait utiliser dans l'écriture de sa propre œuvre.

Dans le présent article, je partirai de la lecture que Debord a réalisée d'*Eros et civilisation*, pour chercher à mieux comprendre l'affinité que sa propre théorie critique a gardée avec la pensée du philosophe allemand. J'essaierai également d'interroger l'actualité de la pensée des deux auteurs en question.

² Dans le texte *Les mots captifs*, de 1966, Mustapha Khayati mentionne un autre ouvrage de Herbert Marcuse, *Le Marxisme soviétique. Essai d'analyse critique* (Paris, Gallimard), également paru en France en 1963. Cf. *Internationale Situationniste*, n° 10, mars 1966 ; repris dans *Internationale Situationniste* [texte intégral des douze numéros de la revue, édition augmentée], Paris, Fayard, 2004, p. 466. Après Mai 68, Marcuse deviendrait l'objet d'une attaque de la part de la section américaine de l'I.S., dont témoigne le tract *The recuperation of Marcuse*.

³ *Ibidem*, p. 204.

⁴ Guy Debord, *Correspondance*, volume II, *septembre 1960 – décembre 1964*, Paris, Fayard, 2001, p. 75. Debord y recommande également la lecture de *La Fonction de l'orgasme* (Paris, L'Arche, 1952), de Wilhelm Reich. L'intérêt de Debord pour la rencontre entre marxisme et psychanalyse est certes bien antérieur à 1968, et peut avoir été motivé par l'amitié avec André Franckin, membre de l'Internationale Situationniste, qui déjà en 1960 publia un texte sur Reich à la même revue *Arguments* (Cf. André Franckin, « William Reich et l'économie sexuelle », *Arguments* n°18, 2^e trimestre 1960, p.29-35). Rappelons encore que l'ouvrage de Joseph Gabel, *La Fausse Conscience. Essai sur la réification* (Paris, Minuit, 1962), est cité dans *La Société du spectacle*. Au Fonds Debord, nous rencontrons en effet les fiches de lecture à propos des ouvrages de Marcuse, Reich et Gabel, qui témoignent de l'attention portée par Debord au freudo-marxisme. Curieusement, ces fiches ne se trouvent pas dans le dossier « Marxisme » mais dans celui classé « Philosophie, sociologie ».

Le spectre de la liberté

Dans la lecture de Debord, on voit s'instaurer surtout un rapport de reconnaissance. Ceci peut être résumé par la contradiction suivante pointée par Marcuse, et que dans ses notes Debord considère comme une « thèse I.S. de base » : « Les ressources disponibles rendent possible un changement qualitatif des besoins humains » et « la civilisation doit se défendre contre le spectre d'un monde qui pourrait être libre ».

La contradiction résumée par Debord avec deux phrases de Marcuse synthétise l'essentiel du projet d'émancipation de la pensée critique des deux auteurs à cette époque. Debord et Marcuse partageaient le pari sur les possibilités positives résultant du progrès industriel. Le processus d'automatisation du travail aurait permis à l'homme de se débarrasser de la malédiction d'Adam ; laissant tout le travail aux machines, il serait finalement libre pour jouir du temps de sa vie sans devoir se soucier des problèmes de la survivance. Le fait que la tendance de l'industrialisation était la libération à l'égard du travail était signalé par l'augmentation du temps libre face au temps de travail. Comme l'affirmait Marcuse au début de son ouvrage, « l'automatisation menace de rendre possible l'inversion de la relation entre temps libre et temps de travail sur laquelle repose la civilisation actuelle : elle menace d'offrir la possibilité de voir le temps de travail devenir marginal et le temps libre essentiel »⁵.

Le premier signe de cette inversion, Debord l'identifiait dans « l'augmentation continue et rapide des loisirs », comme il l'écrivait dans le document fondateur de l'Internationale situationniste, le *Rapport sur la construction des situations*⁶. Si, en proclamant la « consommation libre de son temps »⁷, les situationnistes se croyaient alors une avant-garde, c'était bien pour être les premiers à s'adonner à l'usage entièrement non-utilitaire du temps, ce qui deviendrait dans le futur une condition de tout un chacun. Comme le remarquait Marcuse, « le résultat [de cette inversion de la relation entre temps de travail et temps libre] serait une transformation radicale du contenu des valeurs et un mode de vie incompatible avec la civilisation traditionnelle »⁸. Avec leurs recherches psychogéographiques ou bien le projet de la construction de situations, les situationnistes étaient à la quête d'un mode de vie plus adéquat à la civilisation future, c'est-à-dire, à celle qui aurait dépassé le travail.

⁵ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Minuit, 1963, p. 10.

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*, repris dans *Œuvres*, Paris, Quarto/Gallimard, 2006, pp. 309-328.

⁷ Voir le film de Guy Debord, *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps*, 1959.

⁸ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, *op. cit.*, p.10.

Pour Marcuse, cette inversion avait néanmoins des implications plus profondes. Elle mettrait en question la structure instinctuelle de l'homme, au moins telle que Freud l'avait conçue. D'après lui, on doit se demander si la thèse de Freud, selon laquelle la civilisation est fondée sur l'assujettissement des instincts, correspond effectivement au *principe* de la civilisation ou d'une organisation *historique* de l'existence basée sur la nécessité du travail. Marcuse sait bien que « [l]a notion selon laquelle une civilisation non-répressive est impossible est la pierre angulaire de la théorie freudienne », mais il croit en même temps que « sa théorie contient des éléments qui nient cette rationalisation »⁹. Afin de le prouver, Marcuse a recours notamment aux derniers écrits de Freud, qui composent sa « métapsychologie ». Freud y élargit l'horizon de la psychanalyse, délaissant les problèmes purement thérapeutiques pour une réflexion générale sur l'homme et son histoire. Ceci permet à Marcuse de traiter les catégories freudiennes comme des catégories historiquement déterminées, afin de soutenir la possibilité d'une civilisation non-répressive.

La principale thèse freudienne que Marcuse veut mettre en question est celle de l'incompatibilité entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Si l'organisme est initialement orienté par un principe de plaisir primaire, tendant vers la satisfaction, le contact avec le monde extérieur lui apprend que la satisfaction est impossible sans des renoncements et des accommodations. Le principe de plaisir doit alors laisser place au principe de réalité. Mais ce que remarque Marcuse est que l'argumentation de Freud en faveur du principe de réalité a pour fondement l'affirmation de la pénurie (*Lebensnot*) ; c'est-à-dire, le fait que « la lutte pour l'existence se situe dans un monde trop pauvre pour que les besoins humains soient satisfaits sans des restrictions, des renoncements et des reports perpétuels »¹⁰. Raison pour laquelle « pour être possible, toute satisfaction exige du *travail* »¹¹. Toutefois, Marcuse soutient qu'un tel argument est « fallacieux dans la mesure où il applique au fait brut "pénurie" ce qui est en réalité la conséquence d'une *organisation* spécifique de cette pénurie et d'une attitude existentielle spécifique rendue obligatoire par cette organisation »¹².

Marcuse croit donc que la perpétuation de la pénurie est le résultat de la distribution inégale des produits du travail qui résulte de la domination « exercée par un groupe ou un individu particulier en vue de se maintenir dans une situation privilégiée et de s'y élever »¹³. Loin donc d'être un fait naturel, la pénurie serait le résultat d'une organisation historique de

⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

la vie sociale, que Marcuse n'identifie pas avec le capitalisme mais avec la « civilisation occidentale », celle-ci ayant été toujours conduite par une « rationalité de la domination ». Le fait que la pénurie soit surmontable est montré par le développement technique de la société industrielle qui aurait permis aux hommes d'obtenir les biens nécessaires à leur survivance avec peu de peine. La rationalité répressive, jusqu'ici utile au progrès de l'ensemble social, serait ainsi devenue anachronique. Marcuse soutient alors que les conditions matérielles seraient réunies pour une organisation non répressive de la société, capable de réconcilier le principe de réalité avec le principe de plaisir. C'est le sens de la phrase prélevée par Debord, qui fait partie du paragraphe suivant : « Les ressources disponibles rendent possible un changement qualitatif des besoins humains. La rationalisation et la mécanisation du travail tendent à diminuer la quantité d'énergie instinctuelle canalisée vers le labeur (travail aliéné), libérant ainsi de l'énergie pour la réalisation des objectifs fixés par le jeu libre des facultés individuelles »¹⁴.

Comme le note Debord lui-même, ce qu'il rencontre chez Marcuse est une « idée de base I.S., en termes psychanal[ytiques] ». La recherche des « jeux supérieurs » à laquelle s'adonnaient les situationnistes s'avérait justifiée par la libération de l'énergie instinctuelle qui, grâce à la mécanisation, n'était plus canalisée vers le labeur. Mais les situationnistes n'étaient pas les seuls à vouloir donner un nouveau sens aux énergies libérées. Debord s'est vite rendu compte de l'existence d'une gigantesque puissance qui éloignait cette énergie dans le domaine séparé de la représentation, neutralisant les possibilités émancipatrices qui pourraient advenir de la libération du temps. À cette puissance, il a donné le nom de « spectacle ». Et c'est en essayant de la définir qu'il est passé par la lecture de Marcuse. Chez cet auteur, il a rencontré non seulement la constatation que l'augmentation du temps libre générerait une possibilité nouvelle, mais aussi l'idée que, comme nous l'avons vu, « la civilisation doit se défendre contre le spectre d'un monde qui pourrait être libre »¹⁵.

C'est surtout cette dimension qui correspond au contrôle imposé sur le temps libre qui semble avoir intéressé Debord. C'est le cas du passage suivant, où Marcuse parle des « mécanismes de défense par lesquels la société fait face à la menace [de liberté] » : « Cette défense consiste principalement en un renforcement du contrôle, non plus tant sur les instincts que sur la conscience qui, si elle était laissée libre, pourrait déceler le travail de la répression dans une satisfaction des besoins plus grande et meilleure. La manipulation de la conscience qui s'est produite dans l'ère de la civilisation industrielle contemporaine a été décrite dans les diverses interprétations des “cultures populaires” et totalitaires : elle

¹⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵ *Ibid.*, p. 89. Passage prélevé par Debord.

consiste dans la coordination de l'existence privée et publique, des réactions spontanées et conditionnées. La promotion des activités de loisir abêtissantes, l'organisation monopoliste de l'information, l'anéantissement de toute véritable opposition au système établi, le triomphe des idéologies anti-intellectuelles sont des exemples de cette tendance »¹⁶.

Ce passage a dû plaire à Debord, qui a noté, à ce propos : « Marcuse décrit la S[ociété] d[u] S[pectacle] »¹⁷. Ce rapprochement avec Marcuse nous permet donc de comprendre le spectacle dont parle Debord comme une sorte de mécanisme de défense de la société qui permet de neutraliser (ou « récupérer », pour employer le mot des situationnistes) les forces disruptives qui émergent des changements socio-historiques. Peut-être le cas le plus exemplaire est-il celui de la sexualité. La constitution des nouvelles formes de rapports affectifs était au cœur des revendications des soixante-huitards. La théorie même de Marcuse semblait fournir des arguments convaincants en ce sens en soutenant la possibilité d'une libération de l'*Eros* dans une société non-répressive. Mais le même Marcuse anticipait déjà les risques d'une apparente libération de la sexualité à l'intérieur d'une société répressive. Ainsi, dans la suite du paragraphe supra-cité, nous pouvons lire : « Cette extension du contrôle à des régions de la conscience et des loisirs auparavant libres, autorise un relâchement des tabous sexuels (qui étaient avant plus importants parce que les contrôles sur l'ensemble de la personnalité étaient moins efficaces). Si l'on compare la période actuelle aux périodes puritaine et victorienne, la liberté sexuelle a sans aucun doute augmenté [...]. En même temps cependant, les relations sexuelles elles-mêmes ont été bien davantage assimilées à des relations sociales. La liberté sexuelle s'est harmonisée avec un conformisme profitable »¹⁸.

La formulation que Debord donne de l'idée du spectacle comme une sphère représentative séparée qui prend le pas sur l'expérience directe aide beaucoup à comprendre le phénomène décrit par Marcuse. Debord présente toujours le spectacle comme ce qui récupère dans la représentation ce qui se perd de la réalité – il reproduit par exemple une « pseudo-communauté » quand tout lien communautaire a été dissout. Mais ne pourrions-nous pas dire aussi qu'il anticipe certaines aspirations qui n'ont pas encore été effectuées, en les étouffant du même coup ? En approfondissant le parallèle avec la psychanalyse, nous pourrions dire que le spectacle fonctionne à la manière du rêve – d'ailleurs Debord lui-même le caractérise comme un « mauvais rêve ». D'après Freud, le

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dans ce passage, on trouve d'ailleurs les échos des analyses de Theodor W. Adorno à propos de l'industrie culturelle, auxquelles Marcuse se réfère en bas-de-page.

¹⁸ *Ibid.*, p. 89.

rêve possède la fonction psychique de réaliser les désirs inaccomplis dans la réalité¹⁹. De façon analogue, le spectacle réalise dans le plan purement représentatif les promesses de bonheur inachevées dans le monde réel – et il suffirait pour en avoir un exemple de prendre une publicité quelconque, comme celles que Debord détourne dans ses propres films. C'est la raison pour laquelle Debord caractérise le spectacle comme le « gardien » du « mauvais rêve de la société enchaînée »²⁰. Ce passage est en réalité un détournement de Freud, qui écrit dans *Le Rêve et son interprétation* : « À l'inverse de ce qui est admis par l'opinion courante qui veut voir dans le rêve le perturbateur du sommeil, nous arrivons à cette singulière conclusion que le rêve sert au sommeil de gardien »²¹.

Encombrant le temps libre avec des « activités de loisir abêtissantes », l'industrie culturelle empêche que l'individu « laissé à lui-même » puisse devenir « conscient de la possibilité de se libérer de la réalité répressive »²², affirme Marcuse. Mais la théorisation de Debord semble nous donner une piste plus intéressante, au moins si l'on accepte ce fonctionnement du spectacle comme un mécanisme de compensation qui réalise imaginativement des aspirations inachevées dans le réel, et dont l'effectuation serait probablement disruptive à l'ordre social établi. Ceci nous permet de mieux comprendre l'assimilation non problématique de la libération sexuelle, si vite « harmonisée avec un conformisme profitable », comme le dit Marcuse dans le passage que nous venons de citer. L'exemple le plus convaincant serait peut-être celui de l'usage que fait le spectacle de la nudité féminine, et dont les images sont si souvent employées par Debord ; comme ces belles jeunes femmes que Debord désigne dans ses notes par des « filles-marchandises » et qui, dans la version cinématographique de *La Société du spectacle*, défilent devant nos yeux pour représenter le « devenir-monde de la marchandise, qui est aussi bien le devenir-marchandise du monde »²³.

Ce n'est pas par hasard que Debord, qui n'arrête pas de penser à sa pratique cinématographique, même en lisant, note qu'il pourrait utiliser dans un futur film une citation de Marcuse « sur une séquence de filles ». La capture du corps par le spectacle serait alors une bonne image de ce que Marcuse désigne par « désublimation répressive », « c'est-à-dire d'une libération de la sexualité dans des modes et sous des formes qui

¹⁹ Voir Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse* suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Payot, 1966, pp. 39-41.

²⁰ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 21. Puisque le texte de Debord est resté inaltéré dans toutes les éditions de son livre, je me limiterai ici à indiquer le numéro de la thèse.

²¹ Nous trouvons cette phrase parmi les fiches de lecture de Debord à propos de Freud, également conservées au Fonds Guy Debord à la Bibliothèque nationale de France.

²² Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, *op. cit.*, p. 51.

²³ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 66.

diminuent et affaiblissent l'énergie érotique »²⁴. En effet, la libération d'*Eros* imaginée par Marcuse ne refuse pas la sublimation, ni ne s'identifie au renforcement de la sexualité²⁵. Elle ne se résumait pas à un paradigme transgressif qui serait satisfait par la simple suppression de certains tabous. Au contraire, il croit à la possibilité d'une « sublimation non répressive », dans laquelle « les pulsions sexuelles, sans rien perdre de leur énergie érotique, dépassent leur objet immédiat et érotisent les relations non érotiques et anti-érotiques entre les individus, et entre eux et leur milieu »²⁶. Debord ne s'approprie pas la terminologie de Marcuse. Mais il ne serait pas erroné de rapprocher le spectacle de la désublimation répressive, celui-ci permettant une extension de l'érotique dans le domaine de la représentation (produits culturels, expressions langagières, habillement, etc.), mais tout en consolidant l'isolement entre les gens (réunissant le séparé « *en tant que séparé* »²⁷).

Il convient, enfin, de remarquer que la libération préconisée, tant par Debord que par Marcuse, renvoyait à un changement si profond qu'il pointait vers un avenir plutôt incertain. Comme nous l'avons vu, dans le passage prélevé par Debord, Marcuse parle d'un « changement qualitatif des besoins humains ». Il ne s'agirait donc pas d'une satisfaction sans limites des besoins dit « naturels ». Les besoins sont reconnus comme historiquement déterminés et par là modifiables avec les changements sociaux. La « situation construite », imaginée par Debord comme une « unité de comportement dans le temps », serait en ce sens une sorte de laboratoire pour l'apparition confuse de « nouveaux désirs »²⁸.

L'abolition du travail

Le pari de Marcuse et Debord sur le potentiel émancipateur du développement technique nous paraît aujourd'hui plus difficile à accepter – surtout depuis que la constatation d'une crise environnementale, occasionnée par ce même développement technique, est devenue évidente. Il faut remarquer pourtant que les deux auteurs n'ignoraient pas complètement les contradictions inhérentes à l'évolution technologique sous le capitalisme. Dans *La Société du spectacle*, Debord avait souligné le fait que toute la technique du capitalisme spectaculaire était une technique de l'isolement : « L'isolement

²⁴ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, op. cit., p. 12.

²⁵ En ce sens, Marcuse reprend la distinction faite par Freud dans ses derniers écrits, où *Eros* correspond à une pulsion générale de tout l'organisme, tandis que la sexualité ne serait qu'une pulsion partielle et spécialisée. Voir, à ce propos, le développement donné par Marcuse au concept de « désublimation répressive » dans *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968, pp. 82-107.

²⁶ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, op. cit., p. 12.

²⁷ Comme le dit Debord dans *La Société du Spectacle*, § 29.

²⁸ Comme le proposent les situationnistes dans le texte *Problèmes préliminaires à la construction d'une situation*, paru dans *Internationale Situationniste*, n° 1, juin 1958.

fonde la technique, et le processus technique isole en retour »²⁹. Et Marcuse constaterait, dans *L'Homme unidimensionnel*, qu'il « n'est plus possible de parler de "neutralité" de la technologie. Il n'est plus possible d'isoler la technologie de l'usage auquel elle est destinée »³⁰.

Cependant, cela ne les empêchait pas de voir le progrès de l'industrie moderne comme chargé d'une potentialité positive. Ce qui d'ailleurs avait été le cas de Marx lui-même. Mais l'auteur du *Capital* était bien conscient des contradictions que cela comportait au sein d'un système économique dont la forme spécifique de richesse – la valeur – était basée sur l'appropriation du travail vivant et dont la mesure était le temps de travail. Dans les manuscrits de 1857-1858, les *Grundrisse*, Marx relevait déjà que, au lieu de libérer le travailleur des tâches devenues non nécessaires à la production de la valeur, le capital tendait à les incorporer dans la réalisation du « travail superflu » : « Le capital est lui-même la contradiction en procès, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis que d'un autre côté il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse. C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu ; et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition – *question de vie et de mort* – pour le travail nécessaire »³¹.

Debord n'avait probablement pas lu les *Grundrisse* avant de rédiger *La Société du spectacle*³². Il n'était pourtant pas insensible à cette contradiction, dont il situait la solution provisoire dans l'accroissement du secteur tertiaire³³. Marcuse, pour sa part, connaissait le manuscrit de Marx. Dans *L'Homme unidimensionnel*, il cite un passage de la même section du texte, mais toujours pour donner appui à l'argument que l'automatisation signifierait un bouleversement total de la production capitaliste, ce qui rendrait possible la libération du temps du travailleur³⁴. L'insistance sur les potentialités émancipatrices du développement

²⁹ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 28. Il est vrai, cependant, que la critique de la technologie reste là inachevée. Comme l'a montré Patrick Marcolini, ce n'est qu'après la dissolution de l'I.S. que Debord évolue vers une critique frontale de la modernité industrielle. Cf. Patrick Marcolini, *Le Mouvement situationniste, une histoire intellectuelle*, Montreuil, L'Échappée, 2012, p.191-202.

³⁰ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, *op. cit.*, p. 23.

³¹ Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858, « Grundrisse »*, Jean-Pierre Lefebvre (sous la responsabilité de), Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 194.

³² Les *Grundrisse* parurent pour la première fois en France entre les années de 1967 et 1968, édités en deux volumes par Anthropos, sous le titre *Fondements de la Critique de l'Économie politique*. Les fiches de Debord révèlent qu'il n'avait pas l'habitude de lire en allemand.

³³ Voir Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 45.

³⁴ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, *op. cit.*, pp. 61-62. Rappelons que les *Grundrisse* parurent en langue allemande à Moscou entre les années de 1939 et 1941, et furent republiés à Berlin en 1953. Marcuse se réfère à l'édition berlinoise. Voir, à ce propos, le texte de Jorge Semprun, écrit à l'occasion de la parution de l'édition française : « Économie politique et philosophie dans les "Grundrisse" de Marx », in *L'Homme et la société*, volume VII, 1968, pp. 57-68.

technique est, certes, une marque de l'époque et nous semble aujourd'hui étrangère. Il faut néanmoins relativiser le reproche de naïveté, en rappelant que la libération à l'égard du travail n'était pas présentée par ces auteurs comme un résultat spontané du processus de développement industriel, mais restait dépendante de l'opposition consciente au système établi. Et cette opposition devait surtout être consciente des transformations historiques qui altéraient le statut même du travail³⁵.

Il faut convenir alors qu'en préconisant un monde libéré du travail, Marcuse et Debord faisaient figure d'exception dans le cadre de la tradition marxiste. Au lieu de soutenir le triomphe du travail sur le capital, les deux se mettaient du côté de « l'abolition du travail » – ce que Marcuse remarque comme le sujet de Marx³⁶, et ce sur quoi Debord insistait depuis son jeune âge³⁷. Or, comme l'a montré Moïse Postone, le marxisme traditionnel avait formulé une critique du capitalisme « faite du point de vue du travail et non une critique du travail sous le capitalisme »³⁸. Ceci parce que la tradition marxiste avait toujours compris le capitalisme comme un problème de distribution des richesses, prenant la défense des travailleurs en tant que véritables responsables pour la production de la richesse, mais dont le produit serait approprié par les élites. Le travail en tant que tel a donc été érigé en positivité au-delà de tout questionnement. Et, néanmoins, c'est bien là que nous trouvons la spécificité de la production capitaliste, car ce n'est que dans le capitalisme que nous rencontrons une forme de travail qui n'est plus orientée vers la réalisation d'une tâche concrète mais déterminée par un *quantum* de temps abstrait. C'est donc le travail abstrait qui produit de la valeur ; l'un ne va pas sans l'autre. La critique du capitalisme – c'est-à-dire de la domination de toute la vie sociale par la production de la valeur – ne peut alors pas se passer d'une critique du travail.

Bien entendu, cela ne veut pas dire que le problème de distribution de la richesse soit faux, mais juste que le capitalisme ne peut pas être dépassé par une simple distribution plus équitable des produits du travail. Debord semble l'avoir bien compris quand il caractérise l'économie soviétique – à peu près dans les mêmes termes que Castoriadis et *Socialisme ou Barbarie* – comme une forme de capitalisme d'État. Certes, ceci tient d'abord à l'appropriation étatique de la richesse produite par la masse de travailleurs. Mais la critique

³⁵ Cela est une leçon à retenir, au moment où le travailleur est devenu si superflu au point d'être « jeté à la décharge sociale », comme le rappelle le Groupe Krisis, qui plus récemment a mis en évidence « l'absurde » de nos jours : « alors que le travail est devenu superflu, la société n'aura jamais autant été une société de travail ». Cf. Robert Kurz, Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, *Manifeste contre le travail*, Paris, Lignes/Léo Scheer, 2002.

³⁶ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op. cit., p. 41.

³⁷ Comme dans son désormais célèbre graffiti de 1952 « Ne travaillez jamais », ou dans la « Directive n° 4 », tableau de 1963 où nous pouvons lire « Abolition du travail aliéné ». Voir Guy Debord, *Œuvres*, op. cit., p. 655.

³⁸ Moïse Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009, p. 19.

de Debord va plus loin, comme il l'affirme à la thèse 104 de son livre : « elle [la *bureaucratie*] est la continuation du pouvoir de l'économie, le sauvetage de l'essentiel de la société marchande maintenant le travail-marchandise. C'est la preuve de l'économie indépendante, qui domine la société au point de recréer pour ses propres fins la domination de classe qui lui est nécessaire : ce qui revient à dire que la bourgeoisie a créé une puissance autonome qui, tant que subsiste cette autonomie, peut aller jusqu'à se passer d'une bourgeoisie »³⁹.

En présentant le capitalisme comme une puissance autonome qui peut même se passer de sa classe dominante – la bourgeoisie –, Debord s'approche de Marx quand celui-ci caractérise le capitalisme comme un « sujet automate »⁴⁰. Dans le cas de Marcuse, l'argument de la distribution des richesses semble avoir un poids plus important. Comme nous l'avons déjà mentionné, le philosophe soutient que la permanence de la pénurie s'explique par la distribution inégale des produits du travail, qui est le résultat de la domination sociale exercée par un groupe ou par un individu. Cependant, il n'en résulte pas que le capitalisme puisse être réglé par une distribution plus égale. Au contraire, Marcuse situe les contradictions du capitalisme à la profondeur même de la psyché de l'homme.

Bien qu'ils soient critiques à l'égard du travail, il est néanmoins vrai qu'aucun des deux auteurs ne s'est livré à une critique approfondie du travail abstrait en tant que forme de médiation des rapports sociaux. Plutôt qu'au *travail abstrait*, leur critique s'adresse au *travail aliéné*, ce qui revient encore une fois à mettre l'accent sur l'appropriation du produit du travail. Mais le travail abstrait n'est pas simplement un travail dont le produit est soustrait à ses producteurs ; il est tout entier, dans sa forme et dans son contenu, conditionné par la production de la valeur. Ce qui manque dans les pensées de Marcuse et de Debord est peut-être la définition d'une activité positive en dehors de l'opposition simplifiée entre le travail et la liberté. Au lieu de présenter le travail abstrait comme la forme historiquement déterminée de l'activité humaine sous le capitalisme, les deux auteurs tendent à comprendre le travail comme un fardeau lié à la lutte pour la survivance qui pèse depuis toujours sur la civilisation et dont on cherche à se débarrasser par le progrès technique. Le travail tend ainsi à apparaître comme un concept transhistorique, laissant dans l'ombre les différentes formes et fonctions que le *faire* des hommes a acquises dans les

³⁹ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 104.

⁴⁰ C'est-à-dire, comme automouvement de valorisation du capital. Voir Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1981, pp. 172-174. Cette idée a été reprise de nos jours par les auteurs de la critique de la valeur (*wertkritik*). Voir Robert Kurz, *Critique de la démocratie balistique*, édition établie par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 59 ; et Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003, pp. 96 et suivantes. Il faut préciser pourtant que Jappe en fait suivre l'idée d'une « domination sans sujet », ce qui n'est pas le cas chez Debord, qui reste attaché à la thèse de la lutte de classes.

sociétés passées – sociétés qui, à la différence de la nôtre, n'ont pas été des sociétés du travail.

Autour du temps

Si, comme nous venons de le voir, on ne retrouve pas chez les deux auteurs la différenciation marxienne entre travail concret et travail abstrait, que pourrait-on dire à propos de la différenciation entre temps concret et temps abstrait ? L'opposition entre temps de travail et temps libre, fondamentale dans toute la réflexion de Marcuse, implique l'acceptation indiscutée d'une forme d'organisation du temps qui est en fait historiquement déterminée⁴¹. La théorie de Debord est plus intéressante en ce sens, en offrant une distinction entre le temps linéaire et irréversible de la production capitaliste, effectivement émancipé des cycles naturels qui déterminaient la production avant l'industrialisation, et le temps social qu'il appelle pseudo-cyclique, puisqu'il reproduit des alternances cycliques non nécessaires (jour et nuit, période de travail et période de vacances)⁴². En outre, Debord s'approche aussi d'une critique du temps abstrait grâce à la valorisation de la dimension qualitative du temps qui serait donc intrinsèquement opposée à la division homogène et vide du temps abstrait, ou ce qu'il nomme le « temps-marchandise », celui-ci étant « une accumulation infinie d'intervalles équivalents »⁴³. Ainsi, en désignant le temps homogène comme le « temps-marchandise », Debord définit le temps abstrait comme le temps spécifique de la production capitaliste, et donc comme historiquement déterminé.

Il y a pourtant chez Marcuse une autre réflexion sur le temps, qui n'a pas manqué d'intéresser Debord. Pour Marcuse, le temps apparaît comme la limite inévitable aux revendications du principe de plaisir. Tandis que le ça, qui est le domaine originel du

⁴¹ Pour une analyse du caractère historiquement déterminé de cette distinction entre temps de travail et temps libre, voir le texte de l'historien anglais Edward P. Thompson, *Temps, discipline de travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004. Nous trouvons une bonne synthèse sur ce sujet chez Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, op. cit., chapitre V : « Temps Abstrait », pp. 277-333. Il convient de rappeler aussi, dans le cadre de l'École de Francfort, la réflexion livrée par Adorno dans le texte intitulé justement *Temps Libre*. Cf. Theodor W. Adorno, *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, Paris, Payot, 1984, pp. 179-188.

⁴² Voir, à ce propos, le sixième chapitre de *La Société du spectacle*, « Le temps spectaculaire ».

⁴³ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 147. Dans sa caractérisation du temps-marchandise, Debord rattrape aussi la critique bergsonienne de la spatialisation du temps, qui avait été incorporée dans le domaine de la théorie critique par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. Selon Lukács, sous le capitalisme « [l]e temps perd ainsi son caractère qualitatif, changeant, fluide : il se fige en un continuum exactement délimité, quantitativement mesurable, rempli de "choses" quantitativement mesurables [...] : [il se fige] en un espace ». Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, op. cit., p.117. Certes, il y a là une résonance bergsonienne qui se doit, d'après Joseph Gabel, à l'influence des idées de Bergson dans le milieu philosophique hongrois à l'époque d'*Histoire et conscience de classe*. Voir à ce propos Joseph Gabel, *La Fausse conscience. Essai sur la réification*, op. cit.

principe de plaisir, ne connaît pas le temps⁴⁴, le moi, seul à pouvoir réaliser les aspirations du principe de plaisir, est totalement soumis au temps⁴⁵. Les revendications du plaisir éternel doivent donc se mettre en retrait face à l'inexorabilité de la mort. Dans le second ensemble de notes de Debord qui ont servi plus directement à la rédaction de *La Société du spectacle*, l'auteur souligne l'importance du « temps et [de] la mort comme limite », question partiellement reprise à la thèse 160, où il traite de « [l']absence sociale de la mort » dans une société où « il est carrément interdit de vieillir »⁴⁶.

Debord semble pourtant plus intéressé par les conséquences que cela peut avoir sur les possibilités de transformation sociale, comme on le voit dans le passage suivant, qu'il prélève du texte de Marcuse : « Le cours du temps est l'allié le plus naturel de la société dans l'effort pour maintenir la loi et l'ordre, le conformisme, et les institutions qui relèguent la liberté au rang des utopies perpétuelles »⁴⁷. Ceci parce que le passage du temps entraîne l'oubli, faculté mentale nécessaire mais qui est en même temps « la faculté mentale qui aide à la soumission et à la renonciation »⁴⁸. La réflexion sur le temps donne lieu alors à une réflexion sur l'importance sociale de la mémoire, ce qui sera incorporé par Debord dans son ouvrage, notamment à la thèse 158, où il caractérise le spectacle comme « fausse conscience du temps », étant « [l']organisation sociale présente de la paralysie de l'histoire et de la mémoire »⁴⁹.

La lecture de Marcuse a donc joué un rôle non négligeable pour la réflexion à propos du temps spectaculaire tel que Debord l'exprime dans *La Société du spectacle*⁵⁰. En effet, si nous retournons aux manuscrits de l'ouvrage de 1967, nous pouvons observer que, pour la thèse supra-citée, Debord avait initialement prévu un usage plus large des termes psychanalytiques⁵¹. Dans un des rares passages rayés encore lisibles dans le manuscrit conservé dans le fonds, nous pouvons lire : « La répétition du temps spectaculaire est la part névrotique de l'histoire, devenue ici dominante, et organisée comme instrument de domination. La coexistence de deux temps sociaux qui ne se reconnaissent plus,

⁴⁴ Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, *op. cit.*, p. 51. En effet, Sigmund Freud écrit, dans *Au-delà du principe de plaisir*, que « les processus psychiques sont en soi "intemporels" », ce qui nous permettrait même de mettre en question « la proposition kantienne selon laquelle le temps et l'espace sont des formes nécessaires de notre pensée » (Sigmund Freud, *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, p. 70).

⁴⁵ Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁶ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 160.

⁴⁷ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁸ *Ibidem*. Il s'agit toujours d'un passage prélevé par Debord.

⁴⁹ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 158.

⁵⁰ Voir, in *ibidem*, le chapitre VI, « Le temps spectaculaire ».

⁵¹ Dans le Fonds Guy Debord sont conservés trois cahiers autographes qui contiennent le texte de *La Société du spectacle*. Voir la cote 28603, Boîte 13.

l'accumulation irréversible abstraite de la production et la survie pseudo-cyclique des producteurs, culmine dans une histoire psychotique »⁵².

Nous observons alors que Debord prévoyait ici l'emploi métaphorique des termes qui renvoient aux pathologies mentales : névrotiques, psychotiques ; termes lourds qui ne seront pas employés dans la version finale de l'œuvre. Ce qui est intéressant dans ce passage, c'est qu'il met en évidence le rapport que Debord, dans son ouvrage, établit avec la psychanalyse, de manière générale – et qui le distingue irrémédiablement de Marcuse. Car même si Debord a recours à la psychanalyse dans la préparation de son livre, il choisit de ne pas trop se servir directement de ses concepts. Dans un ouvrage qui privilégie comme ossature théorique la critique matérialiste de l'aliénation, les expressions psychanalytiques sont souvent récupérées et utilisées métaphoriquement. Le meilleur exemple est sans doute le célèbre mot de Freud : « Wo Es war, soll Ich werden », qu'on pourrait traduire par « Là où était le *ça*, doit venir le *je* », et que Debord détourne de la façon qui suit : « Là où était le *ça* économique doit venir le *je* »⁵³. La version de Debord nous montre que pour lui, s'il y a une force inconsciente qui détermine les actions des individus, c'est d'abord celle de l'économie, dans son automouvement de valorisation ininterrompu.

Cependant, même si Debord décide de ne pas aller plus loin dans l'usage des concepts psychanalytiques, son intérêt par le croisement entre la théorie freudienne et la critique sociale demeure évident. Le passage par le freudo-marxisme se révèle particulièrement important dans la formation de sa pensée, et fait apparaître un dialogue qui garde encore des potentialités critiques à être dégagées. Sans doute un bon chemin pour mettre à jour la théorie du spectacle serait précisément celui d'approfondir le rapport de cette théorie avec le champ conceptuel de la psychanalyse et du freudo-marxisme. J'en ai offert ici un premier exemple, en rapprochant le « spectacle » de Debord à la conceptualisation freudienne du « rêve » et à la notion de « désublimation répressive » de Marcuse. En revanche, le retour aux dialogues implicites dans *La Société du spectacle* sert également à montrer les liens entre cette théorie et le débat intellectuel propre à son époque, nous permettant ainsi de prendre des distances vis-à-vis des positions moins aptes à une critique du présent.

Gabriel Ferreira Zacarias

⁵² Voir la cote 28603, Boîte 13, cahier n° 3, p. 10. Le passage rayé aurait fait partie de la thèse 158 du livre.

⁵³ Guy Debord, *La Société du spectacle*, § 52.