

L'aliénation chez Guy Debord

Par David B. Hyppia

Mémoire soumis à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise

Études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

Remerciements

Tout d'abord, j'aimerais remercier Jean-Pierre Couture pour avoir accepté de diriger ce projet de recherche. Ses révisions et ses contributions ont grandement amélioré la qualité et la profondeur du projet. De plus, je lui suis grandement reconnaissant pour avoir été le premier à m'exposer la fabuleuse pensée de Guy Debord, il y a de cela quelques années, ainsi que pour m'avoir introduit au monde de la pensée politique.

Je tiens aussi à remercier le professeur Dimitri Karmis pour le partage de ses connaissances, ainsi que le professeur David Grondin pour avoir lu et commenté ce texte.

En poursuivant, je me dois de remercier le Département d'études politiques de l'Université d'Ottawa, ainsi que la province de l'Ontario. Leur appui administratif et financier m'ont permis de consacrer le temps requis à la réalisation de ce mémoire.

Finalement, il m'aurait été impossible de compléter ce projet sans le soutien continu de mes parents et de mes amis. Je remercie particulièrement Danika pour son écoute et son amour.

Résumé

La pensée parfois énigmatique de Guy Debord pousse la réflexion sur un thème qui n'a pas eu une vie facile dans le monde de la pensée marxiste : l'aliénation. Guy Debord est reconnu pour avoir inventé le concept de spectacle, qui est très souvent reconnu comme le stade ultime de l'aliénation. Ce qualificatif ne vient cependant pas de lui, mais de plusieurs de ses lecteurs. Partant d'une généalogie du concept de l'aliénation, suivie d'une analyse de l'utilisation du concept dans l'ouvrage phare de Guy Debord *La Société du Spectacle*, il sera question de savoir ce qui advient de la structure conceptuelle de l'aliénation dans le spectacle pour remettre en question la description du spectacle comme stade ultime de l'aliénation.

Mots-clés : Debord, aliénation, spectacle, Marx, Feuerbach, Lukacs, marxisme, situationnisme, séparation, réification, capitalisme, société

Table des matières

Introduction	2
Chapitre 1 : Le concept de l'aliénation	7
1.1 Les deux concepts de l'aliénation chez Hegel	9
1.2 L'aliénation religieuse chez Feuerbach	11
1.3 L'aliénation sociale chez Marx	13
1.4 L'aliénation économique chez Marx	15
1.5 L'aliénation chez Lukacs	18
Chapitre 2 : L'aliénation chez Debord	23
2.1 Le concept de séparation	25
2.2 L'aliénation totale	28
2.3 Le mouvement réel de l'abstraction	34
2.3.1 Le temps	34
2.3.2 L'espace	37
2.3.3 Le passage dans l'opposé et l'aliénation réciproque	39
Chapitre 3 : L'aliénation et le Spectacle	42
3.1 Abstraction, contemplation et représentation	44
3.2 Marchandises et images	48
3.3 Stade ultime de l'aliénation	52
3.4 Concrétisation de l'aliénation	55
Conclusion	61
Bibliographie	67

Introduction

« Toute ma vie, je n'ai vu que des temps troublés, d'extrêmes déchirements dans la société, et d'immenses destruction ; j'ai pris part à ces troubles. De telles circonstances suffiraient sans doute à empêcher le plus transparent de mes actes ou de mes raisonnements de n'être jamais approuvé universellement. Mais outre plusieurs d'entre eux, je le crois bien, peuvent avoir été mal compris. »

Debord, *Panegyrique*

La première question que l'on se pose lorsqu'on aborde Debord, consiste à déterminer ce que signifie le concept de spectacle. Qu'est-ce donc que le concept de spectacle ? Il est agréablement rempli d'une complexité géniale, ce terme de spectacle. Cela est certainement dû au fait que Debord est un auteur d'une plume et d'une intelligence incroyable et qui a voulu formuler une théorie critique à la hauteur de sa vision du monde. Définir le spectacle n'est donc pas une tâche facile, il faut à la fois respecter l'auteur et le sens, mais il faut aussi le résumer sans lui faire perdre trop de sens. Effectivement, c'est un exercice que nous allons tenter. Le présent mémoire portera sur le spectacle et plus particulièrement sur l'utilisation par Debord du concept marxiste d'aliénation. Il est évident que la notion de spectacle élaborée par Guy Debord découle directement des théories marxistes et que ce concept est intrinsèquement lié aux concepts d'aliénation tel qu'élaboré par Marx. Le lien entre Marx et Debord est incontestable. Cependant, Debord n'est en rien un nouveau Marx : *« Quoique l'aliénation générale à l'Ouest et à l'Est soit effectivement fondée sur l'exploitation des travailleurs, il est certain que l'évolution du capitalisme moderne – et plus encore l'idéologie bureaucratique – ont largement réussi à masquer, et à rendre d'un maniement moins*

précis, les analyses marxistes de l'exploitation au stade de la libre concurrence. En revanche, ces évolutions parallèles ont porté l'aliénation – concept d'origine philosophique – à la réalité de toutes les heures de la vie quotidienne » (IS, n 10, p.81).

Le postulat sur lequel nous dirigerons notre recherche est celui qui, grandement accepté à propos de la thèse debordienne du spectacle, veut que le spectacle soit le stade ultime du fétichisme de la marchandise. Basé sur la formule écrite à la thèse 36 de l'ouvrage *La société du spectacle* par Guy Debord : « *C'est le principe du fétichisme de la marchandise, la domination de la société par "des choses suprasensibles bien que sensible", qui s'accomplit absolument dans le spectacle, où le monde sensible se trouve remplacé par une sélection d'images qui existe au-dessus de lui, et qui en même temps s'est fait reconnaître comme le sensible par excellence.* » (Debord, 1992, p. 36) Elle est reprise ensuite par Anselm Jappe : « [...] *la domination de l'économie sur la société entière entraîne cette diffusion maximale de l'aliénation qui constitue justement le spectacle* » (Jappe, 1998, p. 175) et, enfin, par Daniel Bensaïd dans son livre intitulé *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*. Nous pensons qu'il s'agit là d'une bonne conclusion, mais qui demande d'être remise en question.

S'ensuit alors une incompréhension de notre part sur le rôle de l'aliénation dans le spectacle, tel que défini par ses auteurs. Cela fait paraître le spectacle comme l'aboutissement de l'aliénation, ce que nous pensons être une définition incomplète du spectacle. L'accomplissement de l'aliénation n'est en rien une définition du spectacle, mais plutôt une définition du moment historique qui fait apparaître le spectacle, qui lui ne concerne pas le spectacle en soi, mais bien le capitalisme dans sa forme totale. Le capitalisme dans sa forme totale fait donc apparaître l'aliénation dans sa forme totale, ce

qui fait naître le spectacle. C'est la naissance du spectacle qui est décrite par la formule du stade ultime de l'aliénation. Nous arrivons donc à la formulation de notre question de recherche spécifique : De quelle aliénation est-il question lorsqu'on affirme le spectacle comme stade ultime de l'aliénation ?

Le saut qui est fait entre la phrase de Debord : « *C'est le principe du fétichisme de la marchandise qui s'accomplit absolument dans le spectacle (...)* », celle de Jappe : « *diffusion maximale de l'aliénation qui constitue justement le spectacle* » et la formulation de Bensaïd, qui demeure : *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*, brouille la place véritable de l'aliénation dans le spectacle. Effectivement, nous pensons que ces auteurs font référence à une définition particulière du spectacle qui le veut comme un moment historique. Cela n'est pas faux en soi, mais nous pensons que réduire le spectacle à cette définition masque le rôle de l'aliénation dans ce moment historique. Effectivement, nous pensons que l'aliénation se transforme dans le spectacle. Certes, elle atteint un stade ultime, mais ce stade ultime met en scène une aliénation particulière auquel le qualificatif de *stade ultime* ne définit en rien sa structure et sa fonction dans le spectacle. L'utilisation du terme *ultime* porte ici à confusion, car il sous-entend une finitude, ce qui entraîne plusieurs problèmes avec d'autres définitions données au spectacle. Il est vrai que Debord utilise le terme *absolument* pour annoncer clairement qu'il s'agit de la victoire de l'aliénation qui se produit sans aucune limitation, restriction ou concession, à un degré tel qu'il s'accomplit totalement et c'est là que nous croyons qu'il y a une première interprétation sur l'état du spectacle, créant une ambiguïté sur ce qu'est le spectacle. Nous allons tenter de définir ce qui, dans le spectacle, devient ultime. Il s'agit certainement de l'aliénation, mais de quelle aliénation exactement ? Du

fétichisme ? De la réification? De l'aliénation? Mais alors qu'est-ce que l'aliénation ? De ce fait, nous répondrons à ces questionnements tout au long des trois chapitres de ce mémoire.

Effectivement, le premier chapitre traitera de l'aliénation comme concept. Partant de Hegel, en passant par Feuerbach, Marx et Lukacs, ce chapitre traitera d'une manière généalogique du concept d'aliénation. Ainsi, il sera possible de voir comment le concept de l'aliénation se transforme au travers des époques et des penseurs qui l'interprètent. Ensuite, le deuxième chapitre portera spécifiquement sur l'utilisation et les transformations théoriques que Debord fait avec l'aliénation. Nous commencerons tout d'abord par définir l'aliénation selon Guy Debord ; le concept reste essentiellement celui défini par Marx, mais donne une importance particulière à l'idée de séparation.

Nous démontrerons ensuite comment Debord développe le concept de l'aliénation dans sa forme et non dans son contenu. Nous élaborons le concept d'aliénation réciproque qui est le moteur du spectacle et qui est essentiel pour comprendre la pensée complexe de Debord. Ce chapitre ne traitera pas du tout du spectacle. Il sera spécifiquement consacré au concept de l'aliénation et à sa structure. Dans le troisième chapitre, nous allons démontrer l'importance du concept de l'aliénation dans la théorie du spectacle, tel que formulé par Guy Debord. Partant de l'idée préconçue que le spectacle est un stade particulier de l'aliénation, nous tenterons de définir l'aliénation dans le spectacle et comment ce concept arrive à se compléter dans le spectacle. En adressant le rôle particulier de l'aliénation dans le spectacle, nous tenterons alors de nous rendre au point tel où la formulation de Bensaïd et de Jappe nous paraîtra évidente et éclairante, pour ensuite démontrer comment cette définition réduit le spectacle à son statut donné.

Effectivement, nous allons démontrer que ces auteurs n'avaient pas forcément tort, mais que la définition qu'ils font du spectacle laisse un flou sur le rôle de l'aliénation dans le spectacle.

Ainsi, nous allons démontrer que ces auteurs parlent spécifiquement du spectacle comme « *moment où la marchandise est parvenue à l'occupation totale de la vie sociale* » (Debord, 1992, p. 39). Nous démontrerons que cela n'est pas faux, mais qu'on y aborde seulement le spectacle comme un moment, sans démontrer ce qu'est le spectacle dans sa forme active. Nous allons nous servir de la thèse 32 : « *Le spectacle dans la société correspond à une fabrication concrète de l'aliénation* » (Debord, 1992 p. 32) pour démontrer qu'il s'agit là du véritable état du spectacle en mouvement. Pour Debord, le spectacle est effectivement le stade ultime de l'aliénation, mais pas seulement parce qu'il occupe totalement l'espace. Ce que nous allons démontrer, c'est que le spectacle dans sa phase d'occupation totale fait apparaître une nouvelle forme d'aliénation, qui constitue l'aliénation dans une nouvelle forme : concrète. Ainsi donc, il sera possible de comprendre ce qu'est le stade ultime de l'aliénation prenant place dans le spectacle. La recherche effectuée sera spécifique à l'ouvrage *La Société du Spectacle (SDS)* par Guy Debord. Quelques autres textes de Debord ainsi que des extraits de la revue de l'International situationniste (IS) seront cités, mais la majorité de l'analyse sera faite à partir du livre phare de la théorie debordienne. Nous traiterons du sujet en s'appuyant sur le livre intitulé *Guy Debord* d'Anselm Jappe, le texte *De la « séparation » au « spectacle »*, *Guy Debord et l'aliénation sociale* de Pierre-Ulysse Barranque qui se retrouve dans le recueil *In situs*, ainsi que le livre posthume de Daniel Bensaïd déjà cité.

Chapitre 1 : Le concept de l'aliénation

Ce chapitre portera sur l'histoire du concept de l'aliénation. Cela peut sembler être une étape inutile, voire encombrante, mais elle reste cependant essentielle pour comprendre Guy Debord. L'auteur donne un sens particulier à l'aliénation et il est difficilement compréhensible sans la connaissance de la complexité conceptuelle de l'aliénation. Ce chapitre portera donc sur le cheminement qu'a vécu le concept d'aliénation de Hegel jusqu'à Georg Lukacs.

Pierre-Ulysse Barranque affirme que l'étude de l'aliénation et du spectacle : « *vise plutôt à répondre à un problème théorique précis : le problème de la forme historique de l'aliénation dans les sociétés contemporaines* » (Barranque, 2013, p. 81). Ce problème de l'aliénation historique reste essentiellement un dilemme de compréhension des thèses marxistes. S'il existe une aliénation propre au mode de production moderne, qu'arrive-t-il à cette aliénation quand ce mode de production se transforme ? Pour Guy Debord, c'est le cœur même du capitalisme qui est aliénation. L'aliénation se transforme, mais elle ne cesse jamais d'être, peu importe sa forme.

L'idée de forme est centrale chez Debord ; le spectacle n'est pas un nouveau capitalisme, mais une nouvelle forme du capitalisme. Cette forme apparaît comme une réorganisation des forces productives, ce qui pour lui, signifie la nécessité d'analyser une fois de plus, le rôle de l'aliénation dans le capitalisme. Le premier chapitre tentera donc de faire une étude généalogique du concept d'aliénation pour répondre au problème noté par Barranque. Cela permettra une compréhension des diverses transformations conceptuelles qu'a subies l'aliénation. De cette manière, il sera possible de saisir

contextuellement, dans le chapitre suivant, la relation entre le jeune Guy Debord et le très vieux concept. Le présent chapitre convoquera quatre penseurs et leur critique respective du concept d'aliénation. Premièrement, sera exposé le concept d'*Entfremdung* développé par Hegel. Deuxièmement, une critique de la religion de Feuerbach sera faite pour démontrer comment le concept d'*Entfremdung* a été utilisé contre Hegel. Troisièmement, il sera question de la critique de Marx de l'aliénation ; c'est dans cette partie que sera développé le concept d'aliénation et de fétichisme de la marchandise. Quatrièmement, la pensée de George Lukacs sera invoquée pour faire apparaître l'idée de réification en lien avec le concept d'aliénation. Tout cela dans le but de faire comprendre au lecteur la lente transformation du concept jusqu'à Guy Debord (chapitre 2).

Les limites de ce chapitre seront flagrantes quoique inévitables pour le but de l'exercice. Nous ne parlerons pas de l'immense philosophie d'Hegel, seuls quelques éléments de base seront utilisés (*Entausserung* et *Entfremdung*) pour donner le coup d'envoi. Nous n'entrerons pas dans un approfondissement de la critique feuerbachienne de la religion ; seuls les éléments essentiels mettant en lumière l'aliénation dans sa pensée seront utilisés. Nous n'entrerons pas dans un approfondissement de ce qu'est le matérialisme historique ou encore comment Marx en est venu à l'économie politique. Ce sur quoi nous allons nous pencher, concerne ce que Marx fera du concept d'aliénation dans sa forme concrète. Ce chapitre est entièrement fait pour garantir au lecteur une compréhension ciblée du concept d'aliénation. Nous mettrons d'ailleurs l'accent sur les concepts importants à saisir comme l'*Entfremdung*, la séparation et la distanciation puisque ce sont des concepts essentiels chez Guy Debord qui, d'une certaine manière, poursuivent l'œuvre du jeune Marx là où ce dernier a cessé de s'y intéresser (*nous*

considérons Guy Debord comme – et la terminologie n'est pas très poétique – un jeune Marx mature). Nous n'irons pas non plus dans le passé néo-kantien de Lukacs, ni dans la polémique entourant l'ouvrage *Histoire et conscience de classe*. L'entièreté de ce chapitre servira à poser les bases de la compréhension de l'aliénation pour comprendre où se situe conceptuellement Guy Debord.

Les deux concepts de l'aliénation selon Hegel

Déjà, il est possible de dégager un premier sens général à l'aliénation : l'aliénation apparaît comme un acte de détachement. Cela reste essentiellement neutre jusqu'à la critique de Hegel, qui donne une propension fondamentalement philosophique au concept d'aliénation. Selon le dictionnaire critique du marxisme : « *Hegel transpose, dans les Principes de la philosophie du droit, le sens juridico-économique, celui du contrat d'échange, ou l'acte d'aliénation fait passer la volonté arbitraire au raisonnable* » (Dictionnaire critique du Marxisme, p. 16). Cette formulation de l'aliénation défait d'une certaine manière, la forme purement juridique de l'aliénation. Hegel explique donc qu'il existe une double spécification au concept d'aliénation. La première : « *Entausserung ; extériorisation, dessaisissement ou extranéation (...)* » (Dictionnaire critique du Marxisme, p. 16). Ici, l'aliénation garde son sens strictement contractuel malgré son nouveau sens philosophique. L'aliénation reste attachée à la construction de la réalité par le don de soi. Elle n'acquiert pas de sens négatif puisqu'elle reste essentiellement participative et rationnelle. Quant à la deuxième, « *Entfremdung ; Alienatio latine, le devenu étranger, le divorcé* » (Dictionnaire critique du Marxisme, p. 17), l'aliénation apparaît ici comme le résultat de l'acte d'aliénation. Ce résultat permet au philosophe de lier l'aliénation à l'état d'être et de lui donner un sens négatif du fait qu'elle est passive.

Le concept philosophique, contrairement à l'interprétation juridique, prend conscience de l'état dans lequel l'humain se retrouve pendant et après l'acte d'aliénation. C'est ainsi qu'il est possible d'affirmer que l'aliénation reste essentiellement brisure, dessaisissement de soi dans l'autre, ainsi que perte de propriété.

Ce qui est mis de l'avant dans la deuxième définition de l'aliénation, qui est également présent dans la première tout en demeurant spectral, c'est l'idée d'une séparation. Guy Debord va en faire l'un de ses concepts primordiaux, qui sera abordé au chapitre suivant. Il reste que l'idée d'éloignement demeure présente, sans être aussi importante que l'idée de brisure et constitue essentiellement une séparation lente ; la brisure étant une séparation brusque et violente. Cependant, il reste tout de même que la séparation, comprise dans son sens général comme une division ou encore comme la création de deux entités différentes, auparavant unies ou du moins proches, est reliée à une compréhension essentielle de l'humain face au monde. C'est un rapport au monde que la définition négative de l'aliénation fait apparaître, à la différence de la première, qui n'explique que le phénomène lui-même indépendamment de sa conséquence. Chose certaine, l'aliénation est un acte. Un acte qui prend forme dans un rapport entre l'individu et le monde. Quant au *Dictionary of Marxist Thought*, il définit l'*Entausserung* et l'*Entfremdung* comme actes distincts :

« 'alienation'[*Entausserung*], which mean 'a surrender or sacrifice of particularity and wilfulness, in connection with the overcoming of alienation, and the reattainment of unity (...) and 'Alienation'[*Entfremdung*], which mean 'a separation or discordant relation, such as might obtain between the individual and the social substance, or (as 'self-

alienation’) *between one’s actual condition and essential nature*’ » (A Dictionary of Marxist Thought, p. 12)

La première définition reste positive (*Entausserung*), dans la mesure où la perte est récompensée par la création de quelque chose d’extérieur. Dans ce sens, la définition positive de l’aliénation se fait dans le but d’un retour, d’un « *re attainment* » (A Dictionary of Marxist Thought, p. 1) que l’on pourrait traduire par (ré)obtention. Il n’y a pas de perte véritable puisque l’acte d’aliénation positif est justement d’accepter de se défaire de quelque chose que l’on possède en échange d’une participation à quelque chose de plus grand : le social. Cela pose alors l’aliénation comme un acte rationnel, comme dans la théorie du contrat social. La deuxième définition est négative (Aliénation, *Self-alienation*, *Entfremdung*), dans la mesure où elle sous-entend l’idée que l’aliénation se fait malgré l’individu, en plus d’être commise par lui comme une autoaliénation. La relation entre le monde social et l’individu ne garantit pas un retour de la perte comme dans la première définition. Cela fait de l’aliénation une séparation réelle et arbitraire entre l’individu et le social, en raison du fait que l’aliénation peut être comprise comme une perte de soi dans quelque chose d’extérieur. C’est ainsi qu’on retrouve la perte d’être comme étant la source de l’aliénation. On constate à présent que la définition négative a porté fruit, car elle deviendra un outil essentiel chez les jeunes hégéliens, plus particulièrement chez Feuerbach et Marx.

L'aliénation religieuse selon Feuerbach

Marx reconnaît chez Feuerbach l'accomplissement de l'entreprise d'une « *réelle révolution théorique (...) Feuerbach est en somme le vrai vainqueur de la vieille philosophie* » (Axelos, 1961, p. 43). Effectivement, Feuerbach développe une théorie critique de la philosophie et de l'aliénation de l'humain dans son rapport avec certaines de ses productions. Pour Feuerbach, l'exemple le plus flagrant de cette aliénation se produit dans la religion. Effectivement, l'humain « s'est objectivé, mais il n'a pas reconnu l'objet comme son essence (...). L'homme a adoré sa propre essence » (Feuerbach, 1968, p. 130). La religion n'est alors rien d'autre que l'essence humaine extériorisée dans une force reconnue comme supérieure et surtout « séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivé, c'est-à-dire contemplés et honorés comme un autre être (...) » (Feuerbach, 1968, p. 131). Ainsi, Feuerbach reconnaît que « l'homme expulse de lui-même sa propre essence, il se chasse, se rejette lui-même (...) » (Feuerbach, 1968, p. 149). Le projet de Feuerbach reste essentiellement ancré dans la philosophie de l'essence humaine, mais cela permet à Marx d'aller puiser dans Feuerbach l'idée de l'aliénation de l'essence humaine.

Marx reconnaît à Feuerbach d'avoir fourni la preuve que « *la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise en pensées et développée* », d'avoir fondé « *le vrai matérialisme et la science réelle, en faisant du rapport social de l'homme à l'homme également le principe fondamental de la théorie* » et d'avoir « *opposé à la négation de la négation, qui prétendait être le positif absolu, le positif reposant sur lui-même et positivement fondé sur lui-même* » (Axelos, 1961, p. 43). Feuerbach réussit en critiquant l'argumentaire de Hegel, à démontrer que l'aliénation comme dessaisissement d'être

apparaît particulièrement dans la philosophie et dans la religion chrétienne, faisant de ces dernières, des aliénations. Pour lui, la religion chrétienne aliène l'essence humaine vers Dieu : « *L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine, ou, mieux, l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectif, c'est-à-dire contemplée et honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui (...)* » (Dictionnaire critique du Marxisme, p. 17). Par ce renversement, la religion devient vétuste et elle apparaît comme une aliénation. L'essence perdue en Dieu doit donc être redirigée vers l'être humain. Le même discours s'applique à la philosophie où l'être humain « *dans son existence concrète, n'est qu'une forme phénoménique de l'Esprit et de l'universel* » (Jappe, 1998, p. 30).

L'aliénation sociale chez Marx

L'aliénation négative acquiert une puissance théorique certaine chez Feuerbach et chez Marx, qui va cependant rapidement commencer à critiquer Feuerbach. Pour Marx, Feuerbach ne réussit pas à faire de la critique de la philosophie et de la religion, une critique de l'individu social. Marx lui reproche de n'accomplir qu'une substitution de « *l'amour de Dieu [à] l'amour de l'homme et à la foi en Dieu la foi en l'homme* » (Axelos, 1961, p. 43-44). Il laisse l'humain dans une individualité « *abstraite et isolée* » (Axelos, 1961, p. 43-44) au sens strict. Pour Marx, Feuerbach « *est incapable de voir que le sentiment religieux est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme sociale déterminée* » (Axelos, 1961, p. 43-44). Marx veut donc dépasser Feuerbach en faisant apparaître l'aliénation comme une aliénation de l'humanité et non pas seulement de l'humain individuel : « *ce n'est guère l'homme individuel qui est surtout aliéné ; ce sont les hommes, tous les hommes ; ce qui constitue*

que l'humanité de l'Humanité est aliénée » (Axelos, 1961, p. 43-44). Marx voit dans l'histoire humaine, une humanité qui s'est oubliée dans ce qu'elle a engendré. L'homme dans l'humanité est aliéné « *quand il devient l'attribut d'une abstraction qu'il a posée lui-même, mais qu'il ne reconnaît plus comme telle et qui lui apparaît donc comme un sujet* » (Jappe, 1998, p. 30).

Contrairement à Hegel, qui n'a trouvé que « *l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire qui n'est pas encore la réelle histoire de l'homme en tant que sujet (...)* » (Marx, 2011, p.159), Marx cherche à comprendre l'humain dans l'histoire par une méthode contraire à celle d'Hegel : le matérialisme. Pour lui, Hegel a seulement été capable de prouver « *l'acte d'engendrement, l'histoire de l'apparition de l'homme* » (Marx, 2011, p. 159), sans avoir compris le fonctionnement réel de l'humain dans l'histoire, puisqu'il le détache de sa réalité matérielle. Il présente donc l'humain comme un être abstraitement aliéné. Marx s'annonce ainsi ouvertement contre la pensée abstraite, ce qu'il va aussi reprocher à Feuerbach, dans le sens qu'il ne la renverse pas complètement : « *Feuerbach, que ne satisfait pas la pensée abstraite, veut l'intuition ; mais il ne saisit pas le sensible comme activité sensible humaine de caractère pratique* » (Marx, 2011, p. 173). Marx rejette l'idée que l'essence humaine soit une abstraction « *inhérente à l'individu pris à part* » (Marx, 2011, p. 173). Comprise concrètement, l'essence humaine apparaît comme « *l'ensemble des rapports sociaux* » (Marx, 2011, p. 173).

Ce que Marx est capable de faire apparaître en formulant ainsi l'essence humaine, c'est une définition qui est reliée à la manière dont se vit l'essence humaine, dans la réalité nécessairement dépouillée de son rapport abstrait. Marx nous donne même un

exemple concret : « *Ainsi, une fois découvert par exemple que la famille terrestre est le secret de la Sainte Famille, c'est de la première même qu'il s'agit alors de ne ramener à rien en théorie et en pratique* » (Marx, 2011, p. 173). C'est la critique de cette essence réellement exposée dont Marx veut faire sa pratique : « *Toute vie humaine est par essence pratique* » (Marx, 2011, p. 174). C'est ainsi que Marx veut fonder une étude de l'essence humaine par le matérialisme qui, contrairement à Feuerbach, saisirait « *le sensible comme activité pratique* » (Marx, 2011, p. 174). Cette critique abrasive de la philosophie arrive à sa conclusion qui est encore plus prodigieuse : « *Les philosophes n'ont qu'interprété diversement le monde, ce qui importe est de le transformer* » (Marx, 2011, p. 174). Ainsi, Marx vient non seulement de jeter à terre Hegel et ses prédécesseurs, mais il vient aussi de poser la base et la direction de sa nouvelle méthodologie. Ce faisant, Marx est capable de poser le problème de l'aliénation de l'essence humaine d'une manière concrète et pratique, ancrée dans l'histoire humaine ; il s'agit là de la naissance du matérialisme historique.

L'aliénation économique chez Marx

Selon Jappe, « (...) *Marx identifie dans l'état et dans l'argent deux autres aliénations fondamentales, deux abstractions auxquelles l'homme s'aliène dans ses qualités de membre d'une communauté et de travailleur* » (Jappe, 1998, p. 30). Marx affirme d'ailleurs que l'être humain s'aliène dans toutes ses formes d'activités : « *spiritual activity, philosophy, common sense, art, morals. (...)* » (A Dictionary of Marxist Thought, p. 1). Mais, que l'ensemble des activités humaines reste cependant subordonné à la pratique productive, c'est-à-dire la création de biens. Marx affirme alors que l'humain « *also alienates products of his economic activity from himself and makes*

*of them a separate, independant and powerful world of objects to which he is related as a slave, powerless and dependent (...) » (A Dictionary of Marxist Thought, p. 11). Cela reste cependant encore l'aliénation comprise comme un résultat de l'activité humaine, qui n'est pas propre à la période moderne. Marx prétend alors que le mode de production moderne fait connaître à l'être humain une double aliénation : « (...) *He also alienates himself from the very activity through which these products are produced, from the nature in which he lives and from other men* » (A Dictionary of Marxist Thought, p. 11).*

Le travail s'interpose comme relation entre les humains et « *dès lors que les humains travaillent de quelque façon les uns pour les autres, leur travail acquiert aussi une forme sociale* » (Marx, 2011, p. 253). Marx établit donc qu'il y a une aliénation propre au travail, puisque le travailleur n'est aucunement propriétaire de son produit et que la marchandise est « *le noyau* » (Jappe, 1998, p. 31) de la production capitaliste. Le travail industriel moderne reproduit donc la marchandise sous plusieurs formes « *et cela dans la mesure même où il produit de façon générale des marchandises* » (Marx, 2011, p. 141), au point tel où même le travail devient une marchandise. L'ouvrier est ainsi aliéné de son travail parce que « *plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital* » (Marx, 2011, p. 142). La perte réelle de l'ouvrier est sa force de travail ainsi transformée en marchandise, qui ne lui appartient pas. La marchandise est donc le résultat concret du travail devenu aliéné. Son résultat apparaît comme un « *être étranger, comme une puissance indépendante du producteur* » (Marx, 2011, p. 141). Cet être étranger, c'est le capital.

La marchandise acquiert donc un aspect concret, mais tout de même énigmatique, dans ce sens qu'elle apparaît comme une image de la production. Cette image fait

apparaître la réalité concrète du travail par son existence même. La marchandise écarte l'ouvrier de sa position centrale et le relègue à n'être qu'une partie du système de production où cette production n'est pas faite pour lui, mais bien seulement faite par lui. L'humain est réduit à sa forme la plus objective : une simple force de travail. Cela fait apparaître le caractère social du travail sous la forme « *d'un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets* » (Marx, 2011, p. 253). On remarque alors que se dresse devant l'ouvrier une force extérieure qui lui est essentiellement sienne, semblable à celle de Dieu, et qui lui est tout puissamment extirpée. Le travailleur subit une aliénation profonde et cette fois-ci, elle n'est pas abstraitement reproduite dans un monde spirituel, mais dans un rapport concret avec le monde matériel.

Ainsi, le mode de production industrielle moderne se constitue dans une double aliénation où « *le dessaisissement du travailleur dans son produit signifie non pas seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe extérieurement à lui, indépendant étranger et devenu puissance autonome face à lui, que la vie qu'il a prêté à l'objet s'oppose à lui en étranger hostile (...)* » (Marx, 2011, p. 143). Cela fait du rapport social entre l'ouvrier et le travail, un rapport objectifiant, dans ce sens que l'ouvrier n'est sollicité que pour sa force de travail ; il devient une machine parmi des machines. La machine apparaît comme la forme ultime du « *développement et du perfectionnement constant et progressif des instruments de production* » (Axelos, 1961, p. 79). Selon Axelos, la machine « *parachève* » (Axelos, 1961, p. 79) le rapport aliénant que les humains entretenaient avec les instruments de production.

Par aliénation du produit et ensuite du travail lui-même, l'ouvrier acquiert concrètement le statut d'objet, tandis que son produit aliéné acquiert abstraitement le statut de sujet. Ce phénomène est propre au mode de production capitaliste qui fait des humains « *des caractères objectaux des produits de ce travail* » (Axelos, 1961, p. 79). Marx conçoit donc l'aliénation comme un état où l'humain « *devient l'attribut d'une abstraction qu'il a posée lui-même* » (Jappe, 1998, p. 30). Dans la production, le pouvoir réel de l'homme est traduit en marchandise qui, par accumulation, génère une forme abstraite de l'ensemble des pouvoirs humains, le capital apparaissant à l'ouvrier comme quelque chose sur lequel il n'a aucun pouvoir réel. Ainsi, l'ouvrier transfère son statut par aliénation dans son produit et acquiert le statut concret de son produit. L'aliénation ainsi comprise, n'est plus qu'une simple dépossession, elle prend la forme du fétichisme de la marchandise. Elle apparaît comme le processus de l'inversement du statut humain, comme le processus d'objectification. Axelos formule poétiquement que « *[ce] rapport inhumain qui lie les hommes à la machine rend mécanique l'essence de l'homme. Aujourd'hui, la machine s'adapte à la faiblesse de l'homme pour faire de l'homme une machine faible* » (Axelos, 1961, p. 79).

L'aliénation chez Lukacs

Le penseur Georg Lukacs va reprendre le concept d'objectivation développé par Marx et va tenter d'expliquer son fonctionnement. Selon lui, les rapports de production moderne font apparaître une réalité qui n'était pas concrètement apparente auparavant : la totalité « *concrète [comme] la catégorie fondamentale de l'histoire* » (Lukacs, 1960, p. 28). Cette compréhension particulière fait apparaître la conscience dans l'histoire comme un « *rapport au tout* » (Lukacs, 1960, p. 32), comme une compréhension de

l'objet « *à partir de sa fonction dans la totalité déterminée dans laquelle il fonctionne* » (Lukacs, 1960, p. 32), faisant de l'objet une chose qui est constamment en rapport avec la totalité des autres objets. Cette « *dialectique de la totalité* » (Lukacs, 1960, p. 32) permet de comprendre la réalité en tant que devenir social et permet de faire apparaître les illusions que le fétichisme de la marchandise impose sur les ouvriers en tant que produits abstraits de la classe qui possède les moyens de production (Lukacs, 1960, p. 33). Ce que Lukacs veut affirmer, c'est que le mode de production moderne crée du réel : « *il produit et reproduit le rapport capitaliste lui-même : d'un côté le capitaliste, de l'autre le salarié. (...) Se poser soi-même, se produire et se reproduire soi-même, c'est cela justement la réalité* » (Lukacs, 1960, p. 35).

Cette prise de conscience de l'existence d'une réalité concrète découle de ce que Marx veut de l'humain : « *qu'il prenne conscience de lui-même comme être social, comme simultanément sujet et objet du devenir historique et social* » (Lukacs, 1960, p. 39). La classe prolétaire achève cette prise de conscience, car c'est une question de « *vie ou de mort que d'atteindre à la vision la plus parfaitement claire de sa situation de classe ; parce que sa situation de classe n'est compréhensible que dans la connaissance de la société totale ; parce que ces actes ont cette connaissance pour condition préalable, inéluctable* » (Lukacs, 1960, p. 40). Pour la classe dominante, il n'est pas de nécessité vitale que de comprendre sa position de classe. Cela s'impose toutefois au prolétariat qui doit devenir ce que Marx voulait des humains : « *[être] en même temps sujet et objet de sa propre connaissance* » (Lukacs, 1960, p. 40). La classe prolétaire en vient alors à prendre conscience de son rôle dans la société capitaliste et développe ce que Lukacs va appeler une conscience de classe.

Cette réalisation permet aux prolétaires de saisir que la relation entre eux et la classe dominante en est une de domination concrète et dévoile ainsi les mécanismes d'exploitation qui leur sont imposés. Lukacs reprend l'idée d'objectivation posée par Marx et la développe de manière à faire apparaître une fonction particulière du processus d'objectivation de l'ouvrier dans le travail : la réification. La réification est le phénomène de « *transforma[tions] [d]es êtres et [d]es choses en res, ontologiquement, humainement et pratiquement vides de toute essence, de tout sens vivifiant* » (Axelos, 1961, p. 8). Lukacs va reprendre l'idée de Marx selon laquelle les relations entre les hommes objectifiés sont tout aussi réduites à l'objectification derrière un ensemble « *"d'objectivité illusoire", qui, par son système de lois propre, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre hommes* » (Lukacs, 1960, p. 110). Ici, Lukacs reprend l'idée posée par Marx que le capitalisme est une relation sociale, mais y intègre la particularité de l'illusion, d'un appareil de mystification objective. Cela reste encore très près du fétichisme de la marchande développé par Marx. Cependant, Lukacs va faire de son concept de réification, la conséquence de ce fétichisme.

Comme l'explique Allard, « *[c]'est par la répétition du processus de reproduction que la réification parvient à s'enraciner de plus en plus profondément dans la conscience, allant de pair avec l'évolution du capitalisme. Cela fait en sorte que le producteur ne peut que demeurer contemplatif à l'endroit du monde réifié* » (Allard, 2010, p. 38). Ainsi, l'ouvrier devient contemplatif quand son activité est soumise à une quantification agressive de son environnement, dans une quotidienneté temporelle elle-même réduite à un statut quantitatif. Lukacs affirme alors que l'ouvrier se retrouve dans

une position triviale où il est considéré comme le propriétaire de sa force de travail, où cette même force ne lui appartient qu'en étant « *cachée[s] dans la relation marchande immédiate (...)* » (Lukacs, 1960, p. 121). La force de travail apparaît alors comme une marchandise, ce qui fait de la marchandise « *pour la conscience réifiée la forme d'apparition de sa propre immédiateté, qu'elle n'essaie pas – en tant que conscience réifiée – de dépasser, qu'elle s'efforce au contraire, par un "approfondissement scientifique" des systèmes de lois saisissables, de fixer et de rendre éternelle* » (Lukacs, 1960, p. 122).

Cette répétition additionnée à l'objectivation incessante des relations humaines, fait de la réification à la fois un processus et un état. La conscience réifiée est donc le produit même de la réification des relations humaines. C'est la réification qui donne alors l'illusion d'un système complètement indépendant de ceux qui le font fonctionner. Bref, l'aliénation prend une forme concrète puisqu'elle devient une vision du monde réifiée, prouvée par l'état des choses et des objets qui l'entourent : « *En posant que l'aliénation est avant tout économique, la réification devient pour Lukacs la manifestation concrète de la vie non authentique* » (Allard, p. 45). La réification est la confirmation de l'aliénation, son accusé de réception.

Le concept d'aliénation, de Hegel à Lukacs, subit plusieurs transformations conceptuelles, mais il reste tout de même que l'idée négative de dépossession et d'étrangeté demeure centrale. Avec Feuerbach et Marx, le concept d'aliénation quitte l'univers purement philosophique de Hegel pour entrer dans le monde social, ce qui fait du concept d'aliénation un concept critique puissant. Cela permet aux penseurs de l'aliénation de réfléchir aux engrenages de cette dernière et ainsi pour Marx, l'aliénation

engendre une fétichisation alors que pour Lukacs, une réification. Debord, comme nous allons le démontrer dans le deuxième chapitre, ne fera pas comme eux. Il fera du concept d'aliénation l'élément d'un plus grand phénomène social, qu'il qualifiera de spectacle. Celui-ci qui englobe à la fois la réification de Lukacs et l'aliénation marxienne. Pour lui, c'est le concept de séparation qui sous-tend l'aliénation sans exclure les concepts développés par les autres penseurs de l'aliénation. Debord mettra en œuvre une critique englobant toutes celles qui avaient été faites avant lui et qu'il tentera de dépasser en y intégrant l'entièreté des éléments théoriques des penseurs qui sont venus avant lui et de nouveaux éléments sociaux qui avaient été négligés par ces mêmes penseurs marxistes classiques. Le deuxième chapitre traitera donc de l'interprétation de Debord du concept de l'aliénation.

Chapitre 2 : L'aliénation chez Debord

« Notre époque accumule des pouvoirs, et se rêve rationnelle. Mais personne ne reconnaît comme siens de tels pouvoirs. Il n'y a nulle part d'accès à l'âge adulte : seulement la transformation possible, un jour, de cette longue inquiétude en sommeil mesuré. C'est parce que personne ne cesse d'être tenu en tutelle. La question n'est pas de constater que les gens vivent plus ou moins pauvrement ; mais toujours d'une manière qui leur échappe. »

Guy Debord, *Critique de la séparation*

Avec Lefebvre, Bourdieu, Baudrillard, Pérec et surtout Marcuse, Debord fait partie des penseurs qui auront critiqué la société dans sa forme *« close, intégrant toutes les dimensions de l'existence privée ou publique (...) [où] la domination (...) intègre toute opposition réelle, elle absorbe toutes les alternatives historiques »* (Bensaïd, 2011, p. 28). Effectivement, ce moment où la société se referme est reconnu chez Debord : il y a reconnaissance d'un moment abstrait qui vient faire de la domination écrasante du capital sur la vie sociale, une occupation subtile de la vie sociale elle-même. Ce moment sera nommé spectacle par Debord. Ainsi, pour Debord *« la généralisation de l'aliénation se traduisait (...) par une extension du prolétariat, mais au prix d'une dissociation de la conscience et de la condition, de la critique artiste et de la critique sociale »* (Bensaïd, 2011, p. 43). Cette extension du prolétariat, du rapport social soumis au rapport marchand, complète ce que Debord va qualifier de séparation achevée ; l'ultime

dépossession de l'humain sur son monde. Pour Rancière, Debord vient compléter le raisonnement sur l'aliénation :

« C'est cette idée de la séparation et de son abolition qui lie la critique debordienne du spectacle à la critique feuerbachienne de la religion à travers la critique marxiste de l'aliénation. Dans cette logique, la médiation d'un troisième terme ne peut être qu'illusion fatale d'autonomie, prise dans la logique de la dépossession et de sa dissimulation » (Rancière, 2008, p. 21).

Effectivement, Debord formule la séparation comme conceptuellement précurseur à l'aliénation et comme le résultat effectif de l'aliénation propre au moyen de production capitaliste. Comprise comme telle, la séparation est à la fois *« l'alpha et l'oméga »* (Debord, 1992, p. 27) du spectacle. Pour Barranque, *« toute la richesse et la finesse de la pensée debordienne de l'aliénation peuvent se résumer dans la résolution théorique de ce paradoxe »* (Barranque, 2013, p. 84). Il apparaît alors primordial d'expliquer ce qu'est la séparation pour bien comprendre le paradoxe de la société capitaliste moderne. Il va s'en suivre une généalogie conceptuelle de l'aliénation chez Debord qui démontrera les transformations de l'aliénation dans ce stade particulier de la société capitaliste. Puis, il sera question de l'aliénation dans sa forme totale, de la consommation, d'espace, du temps et du concept d'aliénation réciproque. Ce sont bien entendu tous des concepts qui ne sont pas propres à Debord, sauf le concept d'aliénation réciproque, mais que Debord interprète d'une manière particulière pour formuler sa critique.

Le présent chapitre démontre comment Debord formule l'aliénation et ses métamorphoses dans la société capitaliste moderne, le but étant de comprendre comment

l'aliénation apparaît dans sa dite complétion et comment l'aliénation acquiert un sens nouveau. Par ailleurs, nous allons unilatéralement séparer le concept de l'aliénation de celui du spectacle, malgré le fait que Jappe considère les deux comme des synonymes (Jappe, 1998, 29). De cette manière, ce chapitre ne portera que sur l'aliénation et surtout sur les transformations que celle-ci fait au monde. Il est évident que nous allons aborder de très près le concept de spectacle, mais nous réserverons ce concept pour le troisième chapitre, qui portera spécifiquement sur lui. Le but de ce chapitre est de faire apparaître à la fois les germes et le terreau du spectacle.

Le concept de séparation

Pour Barranque, le concept de séparation se définit ainsi : « *un individu subit un phénomène de séparation quand son activité, qui normalement devrait être ce qu'il possède le plus en propre, et ce qui s'identifie le plus authentiquement avec son identité et ses désirs, devient la propriété d'un autre* » (Barranque, 2013, p. 85). De ce phénomène de séparation vient une aliénation « *car ce qui devrait être mien, à savoir mon activité libre, devient étranger à moi-même, du fait de son appropriation par autrui* » (Barranque, 2013, p. 85). La séparation est donc le mouvement précurseur de l'aliénation, le phénomène de dépossession exclusif. Cette différence notable entre séparation et aliénation vient surtout du fait que c'est la séparation qui fait de l'activité une chose expropriée, tandis que l'aliénation fait de l'activité expropriée une chose reconnue comme telle. La séparation est violente dans le sens qu'elle est subie inconsciemment et que sa reconnaissance se produit trop tard ; l'aliénation est l'état conscient de la séparation.

La séparation ne s'arrête pas seulement à l'activité libre d'un individu, mais aussi au moyen que cet individu possède. Ce qui est propre à l'individu libre, c'est le caractère autonome (Jappe, 1998, p. 93) de cet individu ; « *autrement dit, la seule et unique propriété de l'être humain* » (Jappe, 1998, p. 93), se traduisant matériellement par le corps. L'appropriation de la liberté d'un individu par un autre se fait par une « *expropriation des conditions matérielles de la liberté de l'individu* ». L'individu est aliéné matériellement parce que ce qui lui est nécessaire pour accomplir sa liberté est la propriété d'un autre ; « *Il y a séparation entre l'acte libre de l'individu aliéné et le résultat de son acte du fait même que les moyens nécessaires à la réalisation de cette liberté lui manquent (...)* » (Jappe, 1998, p. 88). Donc, un individu socialement aliéné est un individu qui est dépossédé de ses moyens, sociaux comme matériels, pouvant lui permettre de construire une vie libre : « *Et c'est justement cette absence des moyens nécessaires à la réalisation de la liberté qui fait de l'aliénation sociale chez Marx et Debord une aliénation matérielle* » (Jappe, 1998, p. 89).

La séparation, tout comme l'aliénation, est à la fois concrète et abstraite. C'est pourquoi l'individu est dépossédé de sa seule propriété réelle, qui est à la fois son autonomie et son corps, ainsi que sa volonté d'agir comme bon lui semble avec ce qui lui est propre, « *en séparant cette activité des conditions matérielles et sociales qui permettent l'usage de cette liberté* » (Jappe, 1998, p. 89). L'individu subissant la séparation devient un être fondamentalement aliéné envers lui-même et envers le monde, car rien ne lui appartient réellement, tant et aussi longtemps qu'il est dépossédé. La transformation des volontés humaines en servitude garantit à la séparation son existence et cela dans toutes les sphères d'activités humaines ; c'est la spécialisation du pouvoir qui

est « *la plus vieille spécialisation sociale* » (Debord, 1992, p. 26) et c'est la perte du pouvoir de l'individu sur son autonomie qui garantit la servitude. La spécialisation du pouvoir, comprise comme une dépossession de l'autonomie s'accumulant dans les mains de ceux qui deviennent à la fois propriétaires des moyens matériels comme sociaux, apparaît comme la première forme de la séparation (forme alpha). Chaque période de l'histoire humaine apparaît alors comme une incessante spécialisation du pouvoir, où la dépossession est de plus en plus puissamment abstraite.

Comme l'affirme Barranque, Debord développe « *avec le concept de séparation un dispositif théorique permettant de comprendre l'histoire de l'aliénation de l'Humanité, avec ses permanences et ses métamorphoses historiques* » (Barranque, 2013, p. 95). Effectivement, comme Marx l'avait démontré, chaque période historique précapitaliste appliquait de manière particulière une forme de séparation spécifique au moyen de production. L'Antiquité faisait de l'esclave un être totalement dépossédé de liberté. Le Moyen Âge faisait du serf un être dépossédé de la terre (Barranque, 2013, p. 94). Bien que l'exemple de l'esclave soit le plus radical (dans le sens premier du terme ; le plus aliéné), la période moderne fait apparaître une forme tout aussi aliénée : le prolétaire. Le concept de prolétaire au sens purement marxiste serait celui d'un ouvrier qui vend sa force de travail, car il n'a rien d'autre en sa possession. Debord quant à lui, affirme que le prolétaire est « *l'immense majorité des travailleurs qui ont perdu tout pouvoir sur l'emploi de leur vie* » (Debord, 1992, p. 113-114) ou encore « *l'ensemble des gens qui n'ont aucune possibilité de modifier l'espace-temps social que la société leur alloue à consommer* » (Debord, 1992 p. 13). Le prolétaire est alors à la fois dans l'obligation de participer, il doit vendre sa force de travail comme une marchandise à

quelque chose qu'il ne reconnaît pas comme sienne et de reconnaître cette même chose comme la seule manière de vivre ; cela par la consommation. Contrairement à l'esclave, le prolétaire doit se rendre lui-même sur la place du marché pour se vendre.

Debord partage avec Lukacs l'idée que la société moderne calque la forme prolétarienne sur son organisation sociale où « *le destin de l'ouvrier, c'est-à-dire la réification* » devient le « *destin typique de toute la société* » (Jappe, 1998, p. 52). La séparation moderne arrive alors à accomplir une « *prolétarisation du monde* » (Debord, 1992, p. 28) où la majorité du travail se fait dans des conditions salariées et où la division des tâches est omniprésente.

Cette division des tâches qui sépare l'unité de la masse de travailleurs confirme la production séparée comme forme générale de la production moderne. C'est elle qui garantit l'unité en tant que séparé, en tant « *qu'institutionnalisation de la division sociale du travail (...)* » (Debord, 1992, p. 27) où « *la séparation généralisée du travailleur et de son produit se perd tout point de vue unitaire sur l'activité accomplie, toute communication personnelle directe entre les producteurs* » (Debord, 1992, p. 28). Ainsi, la séparation à proprement dit moderne, est la production séparée « *en tant que production du séparé (...)* » (Debord, 1992, p. 29). Dans ce moment historique, la séparation s'achève¹, elle est à la fois alpha et oméga de l'époque qui lui garantit son autoréalisation et forme alors ce que Debord va appeler le spectacle (chapitre trois).

¹ Référence au titre de la première partie de la SDS.

L'aliénation totale

La séparation achevée s'accorde avec le concept de totalité tel que formulé par Lukacs. Les deux concepts sont interreliés, voire même tautologiques ; le stade total du capitalisme est à la fois le résultat et le moment dans lequel la séparation s'achève. La séparation s'achève quand la totalité de la société est soumise au mouvement du quantitatif (Debord, 1992, p. 40). Le concept de totalité est donc omniprésent chez Debord ; il est presque impossible de concevoir l'aliénation comme le formule Debord, sans sous-entendre le stade dans lequel se retrouve le capitaliste à son époque.

La conception de l'aliénation comme l'avait formulée Marx : « *plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital* » (Marx, 2011, p. 142) a été reprise par Debord. Il développe le concept d'aliénation en y intégrant le concept de totalité. Cela permet à Debord de formuler la thèse 33 : « *L'homme séparé de son produit, de plus en plus puissamment produit lui-même tous les détails de son monde, et ainsi se trouve de plus en plus séparé de son monde* » (Debord p. 32). Pour Jappe, 1998, Debord dépasse à la fois Marx et Lukacs lorsqu'il affirme que : « *la société fragmentée est illusoirement recomposée (...) [où] les lois abstraites ont cessé d'être une pure médiation, et se sont recomposées dans un système cohérent (...) comme fausse reconstruction de la totalité, comme dictature totale du fragment* » (Jappe, 1998, p. 46-47). L'aliénation apparaît donc sur un tout autre niveau. Cette fois-ci, elle n'est pas une relation avec le travail, mais avec le monde lui-même, compris comme un résultat de ce travail aliéné. Effectivement, Debord ne considère pas l'aliénation comme « *l'épiphénomène du développement capitaliste, mais comme son noyau même* » (Jappe, 1998, p. 19). Jappe affirme : « *il s'agissait là d'une*

authentique redécouverte, si l'on considère que le marxisme, tout comme la science bourgeoise, ne faisait pas de critique de l'économie politique, mais se bornait à faire de l'économie politique ne considérant que les côtés abstrait et quantitatif du travail sans en voir la contradiction avec son côté concret » (Jappe, 1998, p. 38).

L'économie, comme science de la production de la marchandise, en vient à transformer le monde « *mais seulement en monde de l'économie* » (Debord, 1992, p. 38). La séparation et l'aliénation inhérente à l'économie marchande font alors en sorte que « *les progrès de cette dernière sont nécessairement les progrès des deux premières* » (Jappe, 1998, p. 38). Pour Debord, l'aliénation qui est au cœur du capitalisme est une force qui se révèle suite à son accumulation, qui engendre une « *abondance de la dépossession* » (Debord, 1992, p. 31), où « *les forces mêmes qui nous ont échappé se montrent à nous dans toute leur puissance* » (Debord, 1992, p. 31). Ce que Marx avait décrit comme « *un être d'étranger* » (Marx, 2011, p. 142), en parlant de l'ensemble des forces aliénées s'opposant aux humains eux-mêmes, Debord le nomme spectacle. À la différence des *spectacles* de la thèse 1 : « *toute vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles (...)* » (Debord, 1992, p. 15), ces *spectacles* ne font pas référence au spectacle comme ensemble, mais bien plutôt à l'accumulation d'aliénations, puisqu'il s'agit en fait d'un détournement de la fameuse phrase de Marx : « *La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de marchandises* » (Marx, 1968, p. 109), d'où le pluriel. Le résultat ultime de cette accumulation est le spectacle, tout comme le résultat ultime de l'accumulation de marchandise est le capital. Cela permet à Debord de confirmer que : « *Ce qui croit avec*

l'économie se mouvant pour elle-même ne peut être que l'aliénation qui était justement dans son noyau originel » (Debord, 1992, p. 32).

Debord résume les conséquences d'un tel système de production à la thèse 17 : « *La première phase de la domination de l'économie sur la vie sociale avait entraîné dans la définition de toute réalisation humaine une évidente dégradation de l'être en avoir. (...)* » (Debord, 1992, p. 22). Cela fait clairement référence à l'idée de réification (Lukacs) et à la domination du capital (Marx). Debord poursuit avec la deuxième phase : « *La phase présente de l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie conduite à un glissement généralisé de l'avoir au paraître, dont tout "avoir" effectif doit tirer son prestige immédiat et sa fonction dernière* » (Debord, 1992, p. 17). Les *spectacles* de la thèse 1 sont des apparences, des représentations du monde réel dans des formes-images² aliénées. Il est intéressant de noter les termes utilisés pour décrire chaque phase : la première est décrite comme *la domination de l'économie sur la vie sociale* et la deuxième *comme l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie*. La première décrit un acte (la domination) et la deuxième décrit un effet (l'occupation). Debord fait de la deuxième phase, non pas une étape de plus d'accomplie par la domination de l'économie sur la vie sociale, mais plutôt sa réussite, sa victoire totale de l'économie sur la vie sociale.

Cette période *d'occupation*, ce que Debord va appeler le spectacle, mais que nous allons seulement décrire comme l'aliénation dans sa forme totale pour l'instant, est celle où la transformation lente du sujet en objet atteint son paroxysme : le produit des rapports

² Pareil à la forme-marchandise de Marx, mais pour distinguer l'image de la marchandise elle-même. Nous allons revenir plus longuement sur le concept d'image dans le chapitre trois.

sociaux extérieurs aux rapports économiques en vient lui-même à être en proie à la marchandisation. Pour Debord, la domination de l'économie sur la vie sociale libère un « *artificiel illimité, devant lequel le désir vivant reste désarmé* », (Debord, 1992, p. 22) qui se reproduit par l'accumulation incessante de forme-marchandise au point d'engendrer une « *falsification de la vie sociale* ». Le *paraître* apparaît alors comme l'existence aliénée de l'avoir, où : « *En ceci seulement qu'elle n'est pas, il lui est permis d'apparaître* » (Debord, 1992, p. 22). Vraisemblablement, c'est le capital qui apparaît réellement dans le monde, non plus sous forme proprement abstraite, mais comme véritable mouvement concret de l'abstrait. Cette translation de la valeur qualitative à la valeur quantitative était observée par Marx, qui affirme : « *la subordination de la qualité à la quantité et du concret à l'abstrait fait partie de la structure de la marchandise (...)* » (Jappe, 1998, p. 33). Effectivement, ce que Marx voyait comme une structure inhérente à la marchandise, Debord la voit structurer effectivement l'entièreté du monde. C'est ainsi que l'idée de représentation prend sens chez Debord : « *Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation* » (Debord, 1992, p. 15). La totalité des rapports sociaux, qui sont soumis aux rapports marchands, apparaissent comme falsifiés puisqu'ils sont réifiés.

Les rapports sociaux réifiés affectent particulièrement le rapport que la production entretient avec la marchandise et le prolétaire. Ce qui confirme la victoire du rapport marchand comme principe structurant, est que la totalité du « *travail vendu d'une société (...)* devient globalement la marchandise totale dont le cycle doit se poursuivre » (Debord, 1992, p. 40). Pour Debord, cela ne peut se faire que si « *cette marchandise totale revient fragmentairement à l'individu fragmentaire, absolument séparée des forces*

productives opérant comme un ensemble » (Debord, 1992, p. 40). Cette poursuite de la division structurelle annonce l'accomplissement de la séparation. La falsification des rapports sociaux se confirme par la nécessité de faire des rapports sociaux des rapports segmentés, c'est seulement ainsi que la perte totale de l'unité apparaît concrètement à l'individu.

Pour Debord, l'aliénation du prolétaire ne s'arrête pas à sa transformation en marchandise, mais bien à sa transformation en consommateur ; en acteur de sa propre dépossession. S'il est vrai que l'abondance de marchandise a su répondre au problème de la survie humaine, l'économie n'étant rien d'autre qu'« *un processus de développement quantitatif (...), la pseudo-nature dans laquelle le travail humain s'est aliéné exige de poursuivre à l'infini son service (...). L'abondance des marchandises, c'est-à-dire du rapport marchand, ne peut être plus que la survie augmentée* » (Debord, 1992, p. 38). L'accumulation de marchandise crée des besoins nouveaux, qui n'ont que pour raison d'être consommés. Cela vient conclure le paradoxe dans lequel est tombé l'individu dépossédé, que Marx avait présagé : « *La quantité de l'argent devient de plus en plus l'unique et puissante propriété de celui-ci ; de même qu'il réduit tout être à son abstraction, il se réduit lui-même dans son propre mouvement à un être quantitatif. L'absence de mesure et la démesure deviennent sa véritable mesure* » (Marx, 1972, p. 92). Pour Debord, la consommation confirme que la production capitaliste s'est retournée sur elle-même, « *il n'y a donc plus, pour le système capitaliste, de véritable extérieur* » (Bensaïd, 2011, p. 100). Debord va même jusqu'à qualifier la consommation comme la « *deuxième révolution industrielle [où] la consommation aliénée devient pour les masses un devoir supplémentaire à la production aliénée* » (Debord, 1992, p. 40).

Cette aliénation dans la consommation sied à la classe qui possède les moyens de production, dans la mesure où la consommation lui apparaît comme allant de soi. Cette classe possédante « *se reconnaît dans cette aliénation de soi de sa propre puissance et possède en elle l'apparence d'une existence humaine* » (Debord, 1992, p. 41) et peut alors réaliser ses plus obscurs désirs, tandis que les classes dépossédées se retrouvent à la fois dépossédées de leurs produits et de leurs désirs.

Ce sont les désirs qui sont aliénés dans la consommation et ce qui apparaît étranger aux consommateurs, est à la fois la nécessité de combler un besoin naturel et l'accumulation incessante de nouveau désir propre à la panoplie de nouvelles marchandises. C'est la volonté, « le vouloir », qui est aliénée dans la consommation et ainsi : « *l'homme réifié affiche la preuve de son intimité avec la marchandise* » (Debord, 1992, p. 62). Effectivement, la consommation est le symptôme de la conquête « *des loisirs, de l'humanité* », où l'ouvrier acquiert le statut de consommateur « *apparemment traité comme une grande personne, avec une politesse empressée* ». Ainsi, l'économie en vient à dominer le loisir en le réduisant en une simple dépense des marchandises, où « *l'usage de la marchandise se suffit à lui-même* » (Debord, 1992, p. 66).

Le mouvement réel de l'abstraction

Le temps

Pour Debord, la soumission des rapports sociaux au rapport marchand n'est pas la seule transformation effective du rapport entre le monde et les humains, car le temps et l'espace sont aussi altérés. Le temps, force abstraite toute-puissante et l'espace, la base de ce qui est concret, vont aller jusqu'à s'échanger leurs caractéristiques dans la

modernisation. Effectivement, le temps indissociable de l'histoire devient un outil dans le remodelage de l'espace, qui garantit le passage de l'abstrait au réel. La concrétisation effective de cette vision du monde comme « *Weltanschauung (...) matériellement traduite* » (Debord, 1992, p. 17) sont à la fois le résultat et le but de la société moderne. Bien que le temps et l'espace ne soient pas des termes proprement marxistes (mais le sont devenus), Debord veut démontrer que le rapport marchand s'applique à des formes plus abstraites que ce sur quoi il est fondé. Le mouvement réel de l'abstraction est une autoréalisation où encore une tautologie de la société capitaliste, qui débute par la prise de pouvoir politique par la bourgeoisie et de fait, par la saisie de l'histoire : « *le mouvement réel qui supprime les conditions existantes gouverne la société à partir de la victoire de la bourgeoisie dans l'économie, et visiblement depuis la traduction politique de cette victoire* » (Debord, 1992, p. 69).

Le mouvement chez Debord est historique, il apparaît avec la sédentarisation des peuples nomades et atteint son apogée avec la victoire de la bourgeoisie, qu'il va qualifier de « *victoire du temps profondément historique, parce qu'il est le temps de la production économique qui transforme la société, en permanence et de fond en comble* » (Debord, 1992, p. 144). Les peuples humains qui s'organisaient autour des saisons, « *selon son expérience immédiate avec la nature (...)* » (Debord, 1992, p. 126), appartenaient à une conception du temps cyclique selon l'auteur. Ce qui se produit dans l'histoire humaine est que le temps gagne une plus-value historique sous forme de « *connaissance et de jouissance des événements vécus* » (Debord, 1992, p. 128). Debord fait un historique de la conception du temps à travers les différents âges de l'histoire humaine, pour démontrer essentiellement qu'il existe deux formes de temps : l'un vécu par les paysans et les

ouvriers, celui qui est cyclique ; l'autre vécu par les « *possesseurs de l'histoire [qui] ont mis dans le temps un sens : une direction qui est aussi une signification* » (Debord, 1992, p. 131), qui est une forme voulue irréversible. Ce temps des maîtres compris comme un raisonnement sur l'histoire « *est, inséparablement, raisonnement sur le pouvoir* » (Debord, 1992, p. 133).

La période qui nous intéresse ici est celle où la bourgeoisie prend contrôle du pouvoir politique. La bourgeoisie fait naître, pour la première fois dans l'histoire, un « *temps du travail, pour la première fois affranchi du cyclique (...) Le travail est devenu, avec la bourgeoisie, travail qui transforme les conditions historiques* » (Debord, 1992, p. 140). La valeur première de ce temps est celle reconnue par la bourgeoisie comme le travail même, et elle « *ne reconnaît aucune valeur qui ne découle de l'exploitation du travail, a justement identifié au travail sa propre valeur comme classe dominante, et fait du progrès du travail son propre progrès* » (Debord, 1992, p. 140). On reconnaît ici l'aspect dominateur propre à la bourgeoisie, où le temps historique de la classe dominante devient mouvement général de l'histoire. Elle reconnaît alors l'évènementiel comme la séquence qui détermine réellement l'histoire, à l'extérieur de ceux qui y participent. Debord affirme que « *l'histoire qui découvre sa base dans l'économie politique sait maintenant l'existence de ce qui était son inconscient, mais qui pourtant reste encore l'inconscient qu'elle ne peut tirer au jour. C'est seulement cette préhistoire aveugle, une nouvelle fatalité que personne ne domine, que l'économie marchande a démocratisée* » (Debord, 1992, p. 141).

Effectivement, dans le temps irréversible de la bourgeoisie fondée sur l'économie, « *le travailleur, à la base de la société, n'est pas matériellement étranger à l'histoire, car*

c'est maintenant par sa base que la société se meut irréversiblement » (Debord, 1992, p. 143). Ce temps irréversible apparaît alors comme le temps de l'économie, faussement interprété par la classe dominante comme l'histoire « *unifiée mondialement* » (Debord, p. 144) sous le capitalisme. Le temps irréversible de la bourgeoisie fait apparaître la mesure propre à la forme du pouvoir qu'il représente. Le temps de la bourgeoisie est un temps-marchandise « *découpé en fragments abstraits égaux* », où la reconnaissance de sa division n'est plus possible, puisqu'il se montre dans toute sa puissance par le « *marché mondial* » (Debord, 1992, p. 144).

L'espace

Tout comme le temps, l'espace apparaît alors comme unifié, mais il n'est réellement que soumis à la puissance qui l'a uni. Debord affirme qu'il se produit alors un « *processus extensif et intensif de banalisation* » (Debord, 1992, p. 163), lorsque l'unification se fait par la conquête du rapport marchand. Ainsi, l'abondance de la marchandise a déjà : « *brisé toutes les barrières régionales et légales, et toutes les restrictions corporatives du moyen âge qui maintenaient la qualité de la production artisanale [elle] devait aussi dissoudre l'autonomie et la qualité des lieux* » (Debord, 1992, p. 163). Il est évident que la *banalisation* dont parlait Debord, est une disparition lente des particularités de chaque espace, s'étant créée extérieurement les uns envers les autres et en bref, la notion même de qualité particulière à l'espace. La notion d'espace ainsi soumise à un remodelage, transforme l'espace lui-même en décor, en marchandise, ce qui affirme que la logique capitaliste « *se développant logiquement en domination absolue, peut et doit maintenant refaire la totalité de l'espace comme son propre décor* » (Debord, 1992, p. 165). Comprise de cette manière, la relation que l'humain entretient

avec les espaces comme les villes et les villages, mais aussi des espaces immenses comme des pays, s'altère lentement en se soumettant au dictat du rapport marchand. L'exemple donné par Debord est celui de l'urbanisme ou du tourisme.

Pour Debord, la base concrète sur laquelle se fonde la société capitaliste reste essentiellement « *son territoire même* » (Debord, 1992, p. 165), c'est pourquoi l'urbanisme « *est l'accomplissement moderne de la tâche ininterrompue qui sauvegarde le pouvoir de classe : le maintien de l'atomisation des travailleurs que les conditions urbaines de production avaient dangereusement rassemblés* » (Debord, 1992, p. 166). C'est ainsi que l'urbanisme est « *la technique même de la séparation* » (Debord, 1992, p. 166). Effectivement, le rapport que l'urbanisme entretient avec la ville reste une spécialisation du contrôle des citoyens sur la ville, comme « *mouvement général de l'isolement* », qui veut « *une réintégration contrôlée des travailleurs, selon les nécessités planifiables de la production et de la consommation* » (Debord, 1992, p. 166). Le rôle de l'urbanisme est alors de maintenir l'isolation de l'individu, mais « *en tant qu'individu isolé ensemble (...)* » (Debord, 1992, p. 167). Pour Debord, la concrétisation de cette réalité se traduit dans la création d'un espace où « *la même architecture apparaît partout où commence l'industrialisation des pays à cet égard arriéré, comme terrain adéquat au nouveau genre d'existence sociale qu'il s'agit d'y implanter* » (Debord, 1992, p. 17). Il est assez évident ici que Debord parle des banlieues. Pour lui, l'urbanisme créant des « *masses informes de résidus urbains* » est directement lié aux « *impératifs de la consommation* » (Debord, 1992, p. 167-168).

Le passage dans l'opposé et l'aliénation réciproque

Il apparaît donc que ce qui était réel, c'est-à-dire l'espace, se retrouve vidé de sa qualité et réduit à l'abstraction ; tandis que ce qui était abstrait, le temps, apparaît quantitativement et devient réellement vécu. Il y a chez Debord ce phénomène du passage, qui nous apparaît comme fondamental pour comprendre l'inversement du monde. On se rapproche de très près de la notion de spectacle comme force sociale, lorsque la question de ce qui cause de tels changements est posée. Avant de passer à l'étude du concept du spectacle, il faut comprendre ce qui se produit dans le temps et l'espace. La thèse 9 de la SDS peut apporter une réponse, quoiqu'elle puisse aussi porter à confusion en raison de sa simplicité : « *Dans le monde réellement inversé, le vrai est un moment du faux* » (Debord, 1992, p. 19). Or, la thèse 8 permet de comprendre encore mieux ce phénomène d'inversion de la qualité à la quantité, du vrai et du faux, du concret et de l'abstrait :

« On ne peut opposer abstraitement le spectacle et l'activité sociale effective ; ce dédoublement est lui-même dédoublé. Le spectacle qui inverse le réel est effectivement produit, en même temps la réalité vécue est matériellement envahie par la contemplation du spectacle, et reprend en elle-même l'ordre spectaculaire en lui donnant une adhésion positive. La réalité objective est présente des deux côtés. Chaque notion ainsi fixée n'a pour fond que son passage dans l'opposé : la réalité surgit dans le spectacle, et le spectacle est réel. Cette aliénation réciproque est l'essence et le soutien de la société existante » (Debord, 1992, p. 19).

Encore une fois, Debord donne à un phénomène un (double) rôle tautologique. L'aliénation est à la fois *essence* et *soutien*. Ce qui semble être tautologique, c'est que l'aliénation soit deux choses à la fois et que ces deux choses soient des opposés par leur situation. Cependant, Debord comprend l'essence et le soutien comme des phénomènes qui vont de pair : l'essence étant abstraitement la force de l'aliénation apparaissant dans la réalité et le soutien, qui est concrètement la force de l'aliénation et qui produit cette réalité. Il est juste de dire que ce qui vient en premier est ce qui produit le réel, il n'y a donc pas de tautologie. Ce qui donne l'illusion de tautologie est le fait que Debord donne au produit les mêmes caractéristiques que ce qui le produit : le produit qui *inverse le réel* donne au réel son aspect tautologique. Le phénomène qui explique cette tautologie est mentionné par Debord comme l'aliénation réciproque.

Il y a donc trois étapes pour que l'aliénation réciproque s'actionne. Il faut tout d'abord que la production de marchandise et le rapport marchand soient totaux et que la « *réalité vécue [soit] matériellement envahie (...)* », pour qu'apparaisse la production « *qui inverse le réel [et soit] effectivement produit* ». Lorsque ce stade est atteint, ce qui est produit s'investit dans ce qui l'a produit. Plus elle produit de la marchandise, plus elle produit graduellement ce qui *inverse le réel*. Ainsi donc, les deux vont de pair malgré le fait qu'un vienne avant l'autre : plus le concret apparaît abstraitement, plus l'abstrait apparaît concrètement. L'aliénation réciproque prend ainsi forme comme le « *passage dans l'opposé (...)* ». Ainsi, l'illusion de tautologie apparaît dans la répétition infinie de cette réciprocité. Cela vient confirmer le fait que « *le caractère fondamentalement tautologique du spectacle découle du simple fait que ses moyens sont en même temps son but* » (Debord, 1992, p. 21). Ainsi, l'aliénation réciproque développée par Debord

annonce l'étourdissant « *discours ininterrompu que l'ordre présent tient sur lui-même, son monologue élogieux* » (Debord, 1992, p. 26).

De cette manière, nous avons démontré que Debord dépasse le concept de l'aliénation purement marxiste d'étrangeté et de dépossession, lorsqu'il la conçoit comme un phénomène s'étant réalisé concrètement. La lente progression de l'aliénation comme phénomène abstrait reconnu par les marxistes classiques prend fin avec Debord : « *c'est une vision du monde qui s'est objectivée* » (Debord, 1992, p. 17). Effectivement, Debord est témoin d'une époque où la totalité, encore abstraite à l'époque de Lukacs, devient réelle. Contrairement à Marx, qui ne pouvait qu'entrevoir le rapport aliénant que l'ouvrier entretenait avec la production elle-même, Debord est capable de formuler le rapport que la marchandise (le résultat de la production) entretient avec l'ouvrier même et avec son monde. L'aliénation abstraite décrite par Marx comme Lukacs, reste essentiellement un rapport abstrait avec l'économie elle-même. Pour Debord, l'aliénation devient concrète quand l'économie sort de son champ propre et soumet les autres champs à sa logique marchande. Le spectacle, compris comme le gardien du passage de l'aliénation abstraite à l'aliénation totale, « *correspond à une fabrication concrète de l'aliénation* » (Debord, 1992, p. 32) puisqu'il est lui-même le produit cette aliénation.

Chapitre 3 : L'aliénation et le Spectacle

Le spectacle n'est pas le concept d'aliénation, de réification ou de fétichisme. Il est plutôt un amalgame des trois, puisque chacun de ces concepts trouve dans le spectacle un rôle particulier. Ce qui caractérise le spectacle est la reconnaissance de l'autonomisation totale d'un système d'aliénation, de réification et de fétichisation et plus particulièrement de l'aliénation réciproque, qui se veut un passage dans l'opposé, comme une « *inversion concrète de la vie* » (Debord, 1992, p. 16). On peut donc répondre à la question « Qu'est-ce que le spectacle ? » d'une manière simple, en affirmant : « *Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant* » (Debord, 1992, p. 16). Le spectacle est donc, au sens large, ce qui est reconnu comme le capitalisme dans sa phase totale, où tout est réduit à son aspect quantitatif. Ici, capitalisme et spectacle se côtoient. Cependant, répondre à la légère à cette question de définition peut porter à confusion.

Effectivement, le spectacle est souvent présenté comme un stade avancé du capitalisme par Debord : « *Dans le spectacle, image de l'économie régnante (...)* » (Debord, 1992, p. 21), ou encore « *Il n'est rien que l'économie se développant pour elle-même* » (Debord, 1992, p. 22). Mais le spectacle prend plusieurs autres sens, ce qui fait qu'il devient difficile de bien comprendre ce qu'il est exactement. Il prend aussi un sens temporel et historique, par exemple : « *le sens de la pratique totale d'une formation économique-sociale, son emploi du temps. C'est le moment historique qui nous contient* » (Debord, 1992, p. 20), ou encore « *le moment où la marchandise est parvenue à l'occupation totale de la vie sociale* » (Debord, 1992, p. 39). Le spectacle peut également prendre des définitions très pointues comme : « *Le spectacle est la carte de ce nouveau*

monde, carte qui recouvre exactement son territoire » (Debord, 1992, p. 31), ou encore « *Le spectacle est l'argent que l'on regarde seulement* » (Debord, 1992, p. 45). De surcroît, le spectacle est souvent référé comme étant un langage ou un discours : « *le spectacle est le discours ininterrompu que l'ordre présent tient sur lui-même, son monologue élogieux* » (Debord, 1992, p. 26) et où « *l'unification qu'il accomplit n'est rien d'autre qu'un langage officiel de la séparation généralisée* » (Debord, 1992, p. 16). Malgré toutes ces définitions, toutes plus vraies les unes que les autres, ce dont ce chapitre va traiter est du spectacle tel qu'expliqué à la thèse 32 de la SDS : « *Le spectacle dans la société correspond à une fabrication concrète de l'aliénation* » (Debord, 1992, p. 32).

Ce chapitre traitera donc du phénomène du spectacle compris comme une fabrication concrète de l'aliénation. L'aliénation concrète est en quelque sorte la forme ultime que peut prendre l'aliénation. Considérant la première forme d'aliénation que l'on retrouve chez Hegel et Feuerbach, comprise comme totalement abstraite, Debord veut démontrer que par le phénomène d'aliénation réciproque, l'aliénation abstraite apparaît concrètement, car un mode de production basé sur l'aliénation abstraite en vient à faire un monde de l'aliénation concrète. Nous allons donc expliquer comment Debord développe le concept de spectacle pour faire apparaître l'aliénation dans sa forme ultime, concrètement réalisée. De plus, nous tenterons de démontrer que pour Debord, le spectacle est le règne de l'aliénation réciproque où l'abstrait et le concret s'inversent. Les transformations sociales causées par le capitalisme avancé viennent altérer le rapport social entre les humains et leur monde, surtout par le contrôle réel des images et de la représentation, ainsi que par la contemplation. Le spectacle est une machine de

communication, cependant, nous tenterons de démontrer que le spectacle n'est pas seulement un stade ultime de l'aliénation, mais bien sa fabrication concrète, ce qui ne sous-entend pas le rôle purement passif de ce dernier. L'idée de stade ultime que prend la forme du spectacle est souvent mentionnée chez certains auteurs, et nous pensons en fait qu'il s'agit d'une généralisation sur certains passages, que nous allons mentionner plus bas. Nous tenterons donc de démontrer comment Debord articule l'aliénation dans le spectacle, le spectacle étant compris comme la fabrication concrète de l'aliénation. Ainsi, le chapitre sera divisé en quatre sous-sections : la première traitera de l'abstraction, la contemplation et la représentation ; la deuxième, des marchandises et des images ; la troisième, du spectacle comme stade ultime de l'aliénation ; et la quatrième, de la concrétisation de l'aliénation.

Abstraction, contemplation et représentation

La thèse 29 de Debord nous permet de comprendre plus en profondeur ce qu'est le spectacle :

« L'origine du spectacle est la perte de l'unité du monde, et l'expansion gigantesque du spectacle moderne exprime la totalité de cette perte : l'abstraction de tout travail particulier et l'abstraction générale de la production d'ensemble se traduisent parfaitement dans le spectacle, dont le mode d'être concret est justement l'abstraction »
(Debord, 1992, p.30).

La notion de passage, à l'opposé de ce que l'aliénation réciproque incarne, apparaît vivante dans le spectacle. Ce que nous entendons par là, est que le spectacle est le mouvement lui-même, le passage paradoxal entre le concret ainsi que l'abstrait, et

vice-versa. C'est ainsi que le spectacle peut avoir l'abstraction comme mode d'être concret. Le spectacle est la puissance concrète de l'abstraction de la production d'ensemble. Il n'est pas ce qui cause l'abstraction, mais bien ce qui la maintient. Ainsi, comme Jappe le mentionne, le spectacle devient le « *stade suprême de l'abstraction* » (Jappe, 1998, p. 21). Cette abstraction concrète, aussi paradoxale que cela puisse paraître, mais qui est le fruit de l'aliénation réciproque, est le mode d'être du spectacle. Debord l'affirme à la thèse 216 :

« Au contraire du projet résumé dans les Thèses sur Feuerbach (la réalisation de la philosophie dans la praxis qui dépasse l'opposition de l'idéalisme et du matérialisme), le spectacle conserve à la fois, et impose dans le pseudo-concret de son univers, les caractères idéologiques du matérialisme et de l'idéalisme. Le côté contemplatif du vieux matérialisme qui conçoit le monde comme représentation et non comme activité – et qui réalise finalement la matière – est accompli dans le spectacle, où des choses concrètes sont automatiquement maîtresses de la vie sociale. Réciproquement, l'activité rêvée de l'idéalisme s'accomplit également dans le spectacle, par la médiation technique de signes et de signaux – qui finalement matérialisent un idéal abstrait » (Debord, 1992, p. 206).

Ainsi, le spectacle acquiert une puissance remarquable : l'idéal abstrait qui veut que des choses concrètes gouvernent le monde est matérialisé. Le spectacle est « *une vision du monde qui s'est objectivée* » (Debord p. 17). Ainsi, Debord constate que l'aliénation, qui était à la base de la religion, s'est reproduite, mais cette fois-ci en prenant d'assaut le monde matériel. « *Le spectacle est la reconstruction matérielle de l'illusion religieuse (...). Le spectacle est la réalisation technique de l'exil des pouvoirs humains*

dans un au-delà ; la scission achevée à l'intérieur de l'homme » (Debord, 1992, p. 20). Debord voit dans le spectacle ce que Feuerbach a vu dans la religion, la différence notable est que l'au-delà n'est plus acceptable, il est nécessairement irréel. Ainsi, il est déjà possible d'affirmer que le spectacle est l'aliénation dans sa forme concrète, car cette dernière est matériellement traduite. Pour Jappe, « *le spectacle n'est donc pas lié à un système économique déterminé, mais il traduit la victoire de la catégorie de l'économie en tant que telle, à l'intérieur de la société. (...) La production économique s'est transformée, d'un moyen en une fin, et le spectacle en est l'expression* » (Jappe, 1998, p. 28). Ainsi, le spectacle est le représentant d'une « *économie devenue indépendante* » et qui veut soumettre l'entièreté des activités humaines à sa fin : se perpétuer indéfiniment.

Le spectacle acquiert un rôle actif comme l'« *instrument d'unification* » (Debord, 1992, p.20), qui réunit ce qui était séparé, mais qui « *réunit en tant que séparé* » (Debord, 1992, p.30). Effectivement, le but du spectacle est de faire apparaître la réalité comme objectivement occupée par le capitalisme avancé. La *substitution* (Jappe, 1998, p. 23) accomplit donc la transformation spectaculaire de la réalité séparée en image de la réalité unifiée. Le spectacle apparaît alors « *comme une visualisation du lien abstrait que l'échange institue entre les hommes, de même que l'argent en était la matérialisation* » (Jappe, 1998, p. 39). Debord affirme que 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* » (Debord, 1992, p. 45).

Ainsi, le spectacle apparaît comme le règne de la contemplation, où « *tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation* » (Debord, 1992, p. 15). Comme l'affirme Jappe : « *La contemplation est évidemment liée à la séparation, étant*

donné que le sujet ne peut contempler que ce qui s'oppose à lui comme séparé de lui » (Jappe, 1998, p. 45). C'est l'aliénation au jour le jour qui se reproduit dans la quotidienneté, où *« tout ce qui manque à la vie se retrouve dans cet ensemble de représentations indépendantes qu'est le spectacle »* (Jappe, 1998, p. 22). De cette manière, Debord peut affirmer que *« la réalité considérée partiellement se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde à part, objet de la seule contemplation »* (Debord, 1992, p. 24). Debord veut dénoncer l'ampleur de l'état contemplatif qui s'empare de la vie et surtout des activités humaines, comme le travail et éventuellement les loisirs. Les activités humaines, tranquillement soumises au rapport marchand, se transforment en *« non-activité, [en] inactivité »* (Debord, 1992, p. 29). Pour Debord, l'activité est synonyme de liberté, mais dans le spectacle *« toute activité est niée (...) »* (Debord, 1992, p. 29), et celle-là même qui serait considérée comme à l'extérieur du travail. Cette *« libération du travail »* (Debord, 1992, p. 29), comprise comme loisir, n'est en rien une libération réelle du travail, car elle n'est pas une libération du monde façonné par le travail aliéné. Effectivement, le spectacle se situe aussi dans *« ce qui échappe à l'activité des hommes »* (Debord, 1992, p.23) et où ce qui échappe aux humains, *« se représente devant le monde, et lui est supérieur »* (Debord, 1992, p. 30).

Les représentations produites par le spectacle de ce qui était vécu directement par l'activité humaine, s'additionnent au fait que *« le monde sensible se trouve remplacé par une sélection d'images qui existe au-dessus de lui, et qui en même temps s'est fait reconnaître comme le sensible par excellence »* (Debord, 1992, p.36). Effectivement, c'est le monde de la vue qui est monopolisé par le spectacle et qui devient le vecteur de l'imagerie spectaculaire. Pour Debord, la vue est le sens le plus mystifiable et ainsi, peut

« *faire voir par différentes médiations spécialisées le monde qui n'est plus directement saisissable* » (Debord, 1992, p. 23). Ainsi, dans le spectacle, ce qui était vécu devient représentation et ce qui était senti devient image. Il suffit de représenter la vie pour la vivre et il suffit d'imager le sensible pour le sentir. Les images et les représentations qui découlent de l'expropriation de la vie par le spectacle deviennent des marchandises-spectaculaires. De ce fait, le spectacle opérationnalise « *la substitution de la réalité par son image* » (Jappe, 1998, p. 23) et c'est ainsi que Debord peut affirmer que « *dans le monde réellement inversé, le vrai est un moment du faux* » (Debord, 1992, p. 19). L'inversement du vrai et du faux est le résultat ultime de l'aliénation réciproque.

Marchandises et images

À la thèse 34, Debord confirme que le spectacle est « *le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image* » (Debord, P.32). L'accumulation incessante de marchandise créer un monde de la marchandise où le capital apparaît comme transformé en rapport social total : « *Non seulement le rapport à la marchandise est visible, mais on ne voit plus que lui : le monde que l'on voit est son monde* » (Debord, 1992, p. 40). Le spectacle fait apparaître la falsification de la vie sociale, signifiant la négation d'un devenir individuel indépendant d'un constant rapport marchand, médiatisé par des images. Le potentiel de réification de l'image vient de son caractère commodifiant, qui n'est rien d'autre que la confirmation de la réification de la vie sociale. La marchandise acquiert un nouveau statut ; elle est à la fois chose, entretenue par le résultat de la production et par le travail ouvrier, ainsi qu'image, puisqu'elle apparaît par la contemplation de l'objet produit par l'ouvrier. Ainsi, l'image générale de la société qui

est projetée dans le spectacle est « *l'usage de la marchandise se suffisant à elle-même* » (Debord, 1992, p. 61).

L'image dans une société spectaculaire apparaît au même titre que la marchandise, c'est-à-dire comme un « *un rapport social entre des personnes* »³ (Debord, 1992, p. 16), qui possède à la fois une forme et un contenu identique « *à la justification totale des conditions et des fins du système existant* » (Debord, 1992, p. 17). De cette manière, l'image devient simultanément l'image d'un objet et l'image d'une image (Baum, 2008, p. 33). Cependant, Debord nous met en garde : « *Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images* » (Debord, 1992, p. 17). Effectivement, le spectacle ne doit pas être simplement traduit en une technique de diffusion des images, mais plutôt comme un phénomène traduit en image. La production capitaliste avancée s'annonce donc comme n'étant plus « *une immense accumulation de marchandise* », mais comme une « *immense accumulation de spectacles* » (Debord, 1992, p. 5), *spectacles*⁴ s'affichant comme l'ensemble des images contemplées aliénées. Ainsi, pour Zagdanski : « *Une image aux informations télévisées ou dans un magazine n'est pas un témoignage, mais d'abord une marchandise, avec son coût de production et sa plus-value* » (Zagdanski, 2008, p. 141). Cela se rapproche beaucoup de l'idée de Walter Benjamin sur le rôle de la production dans l'œuvre d'art : « *Dans une mesure toujours accrue, l'œuvre d'art reproduite devient reproduction d'une œuvre d'art destinée à la reproductibilité (...). La reproductibilité*

³ La citation complète, qui est un détournement de Marx, va comme suit : « Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images ».

⁴ Ici, le terme de « spectacles » que nous avons précédemment qualifié comme synonyme à « des aliénations », prend son sens particulier. Les spectacles sont spécifiquement des représentations d'images aliénées.

mécanisée des films est inhérente à la technique même de leur production » (Benjamin, 1991, p. 185).

Dans le cas d'une image, comme dans l'exemple de Zagdanski, cette dernière est produite pour servir la logique marchande et apparaît comme une marchandise parmi tant d'autres, pouvant être remplacées ou modifiées. Voilà un exemple précis de la puissance de production industrielle et de marchandisation qui se produisent à l'extérieur de la sphère de l'économie. Dans l'exemple choisi par Benjamin, on remarque que l'œuvre d'art est soumise à une technique de production qui, en quelque sorte, donne à l'œuvre d'art à la fois une valeur d'échange et une valeur de reproduction. Ainsi, Benjamin entrevoit que *« dès l'instant où le critère d'authenticité cesse d'être applicable à la production artistique, l'ensemble de la fonction de l'art se trouve renversé. À son fond rituel doit se substituer un fond constitué par une pratique autre : la politique »* (Benjamin, 1991, p. 186). Cela s'accorde parfaitement avec la formulation suivante de Debord sur le pouvoir *« C'est la plus vieille spécialisation sociale, la spécialisation du pouvoir, qui est à la racine du spectacle. Le spectacle est ainsi une activité spécialisée qui parle pour l'ensemble des autres »* (Debord, 1992, p. 25). Ainsi, le pouvoir qui se traduit dans la politique et qui trouve sa place dans la production d'image, engendre une spécialisation des images qui *« se retrouve, accomplie, dans le monde de l'image autonomisée où le mensonger s'est menti à lui-même »* (Debord, 1992, p.16). Ainsi, le spectacle représente à la fois l'accumulation de marchandise arrivée à un certain stade, mais aussi l'unification des activités humaines sous le règne de la marchandise, *« justement parce que tout ce que l'ensemble de la société peut faire est devenu une marchandise »* (Jappe, 1998, p.39).

Le spectacle remplace la vie elle-même. La vie qui avant était directement vécue par l'expérience, est falsifiée par l'image que le spectacle fait de la vie. De cette manière, le spectacle est l'aliénation radicale de la vie⁵ (Stracey, 2014, p. 6). Effectivement, le spectacle parle pour la totalité de la vie sociale par supercherie. Il n'est en fait qu'un instrument qui diffuse « *les images selon les intérêts d'une partie de la société ; et ceci n'est pas sans effet sur l'activité sociale réelle de ceux qui contemplant les images* » (Jappe, 1998, p 23-24). Cette *partie de la société* est bien entendu la sphère économique dominée par la forme-marchandise. Pour Jappe, « *le problème réside dans l'indépendance atteinte par ces représentations qui se soustraient au contrôle des hommes et leur parlent sous forme de monologue, éliminant de la vie tout dialogue* » (Jappe, 1998, p. 24). C'est aussi ce que remarque Zagdanski : « *Debord ne rapportera pas tant le monde des images au monde sophistiqué de production et de diffusion des reflets reproductibles qu'aux rapports socio-économique entre les humains, médiatisés par des chimères et esclavagisés par l'argent – soit par la spéculation du vivant – devenu autonome sous la forme saturée de l'image* » (Zagdanski, 2008, p. 74). L'autonomie apparaît avec le règne de l'image, qui n'est alors que « *la négation visible de la vie ; comme négation de la vie qui est devenue visible* » (Debord, 1992, p. 19), où « *les forces mêmes qui nous ont échappés se montrent à nous dans toute leur puissance* » (Debord, 1992, p. 31). Ainsi donc, l'image fonctionne comme la marchandise, elle réduit les particularités multiples que peut prendre la vie à une « *forme unique, abstraite et égale* » (Jappe, 1998, p. 38) et se place entre l'humain et son monde, créant une réalité soumise à la dépossession spectaculaire. Plus spécifiquement, l'image spectaculaire aliène une forme particulière d'activité humaine : l'aliénation du désir (Baum, 2008, p.

⁵ Traduit de l'anglais par moi-même : « The Spectacle is a radical alienation of life. »

25). Effectivement, en fusionnant l'image de la marchandise avec la marchandise du désir, représentée par une femme, elle instaure un éros dans la marchandise elle-même. La consommation, comme rapport à la marchandise, « *trains the consumer to predicate happiness on consumption alone* » (Baum, 2008, p.37). Tout peut donc être traité de cette manière, même la révolution : « *À l'acceptation béate de ce qui existe peut aussi se joindre comme une même chose la révolte purement spectaculaire : ceci traduit ce simple fait que l'insatisfaction elle-même est devenue une marchandise dès que l'abondance économique s'est trouvée capable d'étendre sa production jusqu'au traitement d'une telle matière première* » (Debord, 1992, p. 55).

Ainsi, le spectacle est « *monopole de l'apparence* » (Debord, 1992, p. 20) et fournit à la marchandise concrète une « *parure* » (Debord, 1992, p. 21) abstraite, tout comme l'image abstraite obtient une parure concrète. C'est le processus d'aliénation réciproque qui est le moteur de cette inversion : « *Là où le monde se change en simples images, les simples images deviennent des êtres réels, et les motivations efficaces d'un comportement hypnotique* » (Debord, 1992, p. 23). De ce fait, dans le spectacle « *ce qui paraissait le plus concret était en fait le plus abstrait ; une rationalisation formelle, une illusion. Mais une telle illusion (...) une fois qu'elle a acquis son autonomie, agit, comme une incitation à la résignation, sur le monde réel* » (IS, n.10, p. 36). Effectivement, le spectacle se forme là où prend place le rapport entre les individus et leur monde. Il est le « *new lubricant for the mechanism of commodity and social exchange* » (Stracey p. 5).

Stade ultime de l'aliénation

Pour Jappe, le spectacle est le « *stade ultime de l'abstraction* » (Jappe, 1998, p.21) ; pour Bensaïd, « *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise* » (Bensaïd, 2011, p. 2). Pour Apostolidès, le spectacle consiste en « *l'unité du monde reconstituée dans l'apparence ; c'est la dernière étape d'un mouvement social qui a passé de l'être à l'avoir et de l'avoir à l'apparaître, chaque stade marquant une nouvelle étape dans l'aliénation* » (Apostolidès, 1990, p.737). Pour Stracey, le spectacle est « *the completion of alienation, the perfection of alienation, the perfected denial of man* » (Stracey, p. 6-7). Pour Zagdanski, le spectacle est « *la forme parachevée de la séparation, autrement dit – en un sens largement plus radical que chez Feuerbach – de la dépossession, de la spoliation chez chacun de tous ses choix de vie* » (Zagdanski, 2008, p. 68). Pour Barranque, c'est la thèse 36 qui définit correctement le spectacle, la seule thèse où Debord fait allusion à la réalisation ultime du fétichisme dans le spectacle comme (Barranque, 2013, p. 99) : « *le principe du fétichisme de la marchandise, la domination de la société par « des choses suprasensibles bien que sensibles qui s'accomplit absolument dans le spectacle, où le monde sensible se trouve remplacé par une sélection d'images qui existe au-dessus de lui, et qui en même temps s'est fait reconnaître comme le sensible par excellence* » (Debord, 1992, p. 35-36). Le terme *ultime* n'est d'ailleurs jamais employé par Debord pour parler du spectacle dans la SDS⁶.

De fait, les thèses 20, 36 et 43 sont les seules à définir ce qui s'achève dans le spectacle. La thèse 20 affirme « *Le spectacle est la réalisation technique de l'exil des*

⁶ Sauf à la thèse 89, mais il s'agit d'une citation de Marx qui contient le terme « ultime » que Debord commente. La citation ne porte pas sur le spectacle.

pouvoirs humains dans un au-delà ; la scission achevée à l'intérieur de l'homme » (Debord, 1992, p. 24). Ici, Debord fait référence à Feuerbach. La thèse 36 citée précédemment, fait référence à la notion de marchandise développée dans le *Capital* par Marx et la thèse 43 : « *Alors l'humanisme de la marchandise prend en charge "les loisirs et l'humanité" du travailleur, tout simplement parce que l'économie politique peut et doit maintenant dominer ces sphères en tant qu'économie politique. Ainsi "le reniement achevé de l'homme" a pris en charge la totalité de l'existence humaine »* (Debord, 1992, p. 41). Elle fait référence à la formule moins connue que Marx avait développée dans les manuscrits de 1844 : « *Sous couleur de reconnaître l'homme, l'économie politique, dont le principe est le travail, ne fait donc au contraire qu'accomplir avec conséquence le reniement de l'homme, car il n'est plus lui-même dans un rapport de tension externe avec l'essence extérieure de la propriété privée, mais il est devenu lui-même cette essence tendue de la propriété privée »* (Marx, 1972, p. 76).

Effectivement, ce que Debord veut démontrer comme s'étant achevé, complété ou encore réalisé, peu importe le terme, est « *l'immense accumulation de marchandise »* (Marx, 1916, p. 109). Ce qui semble s'accomplir dans le spectacle, ce n'est pas la réussite du spectacle même, mais bien du capital dans sa forme antérieure, considérant que le spectacle est sa nouvelle forme. Ce que Debord constate, c'est que le capitalisme est en mesure de saisir l'entièreté du monde matériel et de le soumettre à sa logique marchande. Debord affirme qu'« *avec la révolution industrielle, la division manufacturière du travail et la production massive pour le marché mondial, la marchandise apparaît effectivement occuper la vie sociale. C'est alors que se constitue l'économie politique, comme science dominante et comme science de la domination »* (Debord, 1992, p. 39). Ainsi, l'entièreté

des marchés mondiaux se retrouve dominée par le mouvement de production, d'accumulation, de consommation et de gaspillage. La conquête du monde par l'économie politique et la marchandise fait du capitalisme matériel un capitalisme spectaculaire, où la marchandise subit un changement notable dans sa représentation et par conséquent, dans sa valeur.

Pour Debord, le spectacle est « *le moment où la marchandise est parvenue à l'occupation totale de la vie sociale* » (Debord, 1992, p. 39). Ainsi, la marchandise omniprésente, résultat d'une accumulation incessante, qui déjà avait substitué la valeur d'usage par la valeur d'échange, en vient à faire disparaître la valeur dans la valeur d'usage des marchandises ; la valeur d'échange s'accaparant de la véritable valeur. Debord affirme alors qu'à la base du spectacle, se produit une transformation de la valeur d'usage qui « *doit être maintenant explicitement proclamée, dans la réalité inversée du spectacle, justement parce que sa réalité effective est rongée par l'économie marchande surdéveloppée ; et qu'une pseudo-justification devient nécessaire à la fausse vie* » (Debord, 1992, p. 44). Ainsi donc, ce qui est explicitement démontré dans le spectacle, c'est la marchandise traduite en image. Ce que Debord démontre par cela, c'est que c'est l'aliénation matérielle qui s'accomplit réellement et totalement dans le spectacle. L'entièreté du monde matériel a succombé au règne de la marchandise au point tel où la marchandise n'est représentée que pour son image, résultat du vide intrinsèque à la marchandise créé par l'aliénation. Ainsi, « *toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation* » (Debord, 1992, p. 15). Ce qui reliait la marchandise au monde réel, la

valeur d'usage, est cooptée par le mouvement d'aliénation réciproque. Ainsi, ce qui s'accomplit dans le spectacle, c'est la domination « *des choses suprasensibles bien que sensibles, où le monde sensible se trouve remplacé par une sélection d'images qui existe au-dessus de lui, et qui en même temps s'est fait reconnaître comme le sensible par excellence* » (Debord, 1992, p. 36). Jappe affirme donc que le spectacle « *est la forme la plus développée de la société fondée sur la production des marchandises et sur le fétichisme de la marchandise qui en découle (...)* » (Jappe, 1998, p. 20), ce qui lui permet d'affirmer que le spectacle est « *stade suprême de l'abstraction* » (Jappe, 1998, p. 20). Cela rejoint de très près le titre de Bensaïd : « *le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise* », qui affirme effectivement la même chose.

Concrétisation de l'aliénation

Debord ne s'arrête cependant pas à définir le spectacle comme stade ultime de l'aliénation, bien qu'il soit correct de le définir ainsi. Il y a, dit Barranque, « *une sorte de transsubstantiation maléfique : le spectacle est le moment où la Chair du capital s'est faite Verbe* » (Barranque, 2013, p. 105). Cette métaphore est vraie, mais seulement en partie, car elle ne comprend pas l'aliénation réciproque propre à Debord. Effectivement, l'idée du passage dans l'opposé est réciproque, elle ne fonctionne pas dans un sens. Ainsi donc, par aliénation réciproque, c'est la vie concrète qui est réduite à une image abstraite d'elle-même et c'est l'aliénation abstraite qui se concrétise dans le réel. Le spectacle, compris comme le moment de cette aliénation réciproque, est défini comme le stade ultime de l'aliénation. Cependant, Debord veut aussi expliquer que l'aliénation réciproque n'est pas la forme ultime de l'aliénation. Cette forme ultime est le projet du spectacle et constitue l'aliénation concrète.

Dans le dernier chapitre de la SDS, intitulé *L'idéologie matérialisée*, Debord confirme que « *d'autant plus la matérialisation de l'idéologie qu'entraîne la réussite concrète de la production économique autonomisée, dans la forme du spectacle, confond pratiquement avec la réalité sociale une idéologie qui a pu retailler tout le réel sur son modèle* » (Debord, 1992, p. 203). Debord fait ici du spectacle la réussite concrète de la production économique. C'est probablement la définition la plus claire qu'il va donner du spectacle. Dans cette définition, le spectacle reste essentiellement une forme particulière du capital, son stade ultime du fait qu'il est sa réussite concrète. Bien que Debord affirme que le spectacle soit « *le stade suprême d'une expansion qui a retourné le besoin contre la vie* » (Debord, 1992, p. 205), il ne définit ici que le spectacle comme ayant accompli son projet. Cependant, Debord ne cesse de répéter que « *Le spectacle, compris dans sa totalité, est à la fois le résultat et le projet du monde de production* » (Debord, 1992, p. 17). Effectivement, compris comme stade ultime, le spectacle reste essentiellement le résultat du monde de la production économique, et non pas son projet.

Définir le projet qui se retrouve dans le spectacle peut sembler redondant. Cependant, ce dernier est nécessaire pour comprendre la différence entre le spectacle compris comme stade ultime de l'aliénation (résultat statique) et le spectacle comme mouvement de l'aliénation concrète. L'aliénation ne cesse pas d'étendre son règne sur le monde dans le spectacle. Barranque explique que « *le passage de la phase spectaculaire du capitalisme est avant tout une métamorphose du statut des rapports sociaux discursifs* » (Barranque, 2013, p. 104). Le spectacle apparaît comme un entre-deux : les moyens de communication étant essentiellement réduits à servir les échanges marchands, « *Debord est en effet le premier à avoir compris que la société capitaliste contemporaine*

ne pouvait se maintenir qu'en ajoutant à l'aliénation des conditions de survie biologique des travailleurs, l'aliénation de leurs pratiques discursives » (Barranque, 2013, p. 104). Le spectacle apparaît donc comme le mouvement de l'aliénation des pratiques discursives, qui sont abstraites à la base. Tel est le projet du spectacle. Ces relations discursives, par la communication spectaculaire, sont lentement réifiées. Ainsi, *« l'homme aliéné se retrouve seul face aux faux messages de la marchandise »* (Barranque, 2013, p. 110).

Pour Debord, le spectacle est aussi *« l'idéologie par excellence, parce qu'il expose et manifeste dans sa plénitude l'essence de tout système idéologique : l'appauvrissement, l'asservissement et la négation de la vie réelle »* (Debord, 1992, p. 205). Effectivement, ce qui apparaît est en tout point construit pour mettre en relation l'humain et le monde de la marchandise. Cette technique *« du langage spectaculaire »* (Debord, 1992, p.23), par aliénation réciproque, doit nécessairement réifier le dialogue ; elle doit obligatoirement le quantifier. Ainsi, comme Barranque l'affirme : *« le spectacle a véritablement pour fonction d'abolir le dialogue, et notamment dans sa forme politique, puisque le dialogue est l'origine même de toute démocratie authentique »* (Barranque, 2013, p. 109). Ainsi, le spectacle s'accaparant les images et les représentations, qui sont la forme-marchandise des rapports discursifs, annonce une nouvelle forme d'aliénation qui n'est pas a priori matérielle. Le spectacle s'installe entre les humains et leur monde, c'est pourquoi Debord affirme que *« le spectacle, qui est l'effacement des limites du moi et du monde par l'écrasement du moi qu'assiège la présence-absence du monde, est également l'effacement des limites du vrai et du faux par le refoulement de toute vérité vécue sous la présence réelle de la fausseté qu'assure l'organisation de l'apparence »*

(Debord, 1992, p. 208). Ce règne de l'aliénation réciproque assure alors à l'aliénation, qui à la base ne se retrouvait que dans le rapport à la marchandise sous forme abstraite, une matérialisation concrète. La perte de la vie directement vécue est substituée par l'aliénation concrète. Ainsi, lorsque Debord dit « *Le spectacle dans la société correspond à une fabrication concrète de l'aliénation* » (Debord, 1992, p. 32), il n'entend pas le spectacle comme stade ultime de l'aliénation dans sa forme purement passive, mais bien comme un mouvement réel de l'aliénation qui, par sa forme concrète, peut aliéner les formes abstraites des rapports discursifs entre les humains. Cette forme d'aliénation n'est pas statique, elle est le mouvement du spectacle, ce qui permet au spectacle d'être le mouvement dans « *le mouvement autonome du non-vivant* » (Debord, 1992, p. 16). Ainsi donc, il est possible d'affirmer que le spectacle, « *compris dans sa totalité, est à la fois le résultat et le projet du monde de production existant. (...) Forme et contenu du spectacle sont identiquement la justification totale des conditions et des fins du système existant* » (Debord, 1992, p. 17-18).

Enfin, voici comment il est possible d'attirer la forme du spectacle comme étant le stade ultime de l'aliénation et son contenu, comme étant l'aliénation concrète. La complexité de ces phénomènes qui sous-tendent le spectacle, rend la compréhension même du spectacle très difficile, car le spectacle n'est pas un concept qui se réduit à un instant de l'aliénation. Le concept de spectacle est en quelque sorte un super-concept, qui englobe un moment historique et une explication théorique. Effectivement, le concept d'aliénation est désintégré en différentes formes d'aliénation, qui sont à la fois unies et séparées dans le spectacle, certaines apparaissant dans un moment particulier, comme cause, tandis que d'autres apparaissent en conséquence, comme mouvement.

Effectivement, le spectacle compris comme stade ultime de l'aliénation fige le spectacle dans son moment historique particulier. Cela n'est pas en soi une erreur, mais cela parle du spectacle comme d'un élément essentiellement historique où, malgré les mises en garde de Debord à la thèse 5, le spectacle est souvent réduit à l'omniprésence de la publicité et de la consommation. Effectivement, le spectacle est médiatisé par des images, mais il reste essentiellement une structure théorique qui n'exprime pas véritablement son existence comme l'ensemble des images commerciales. Ainsi, répondre au paradoxe du *résultat* et du *but* du spectacle nous fait rapidement dépasser les définitions simplistes et vulgaires qui sont faites du spectacle. Définir le spectacle comme le stade ultime de l'aliénation peut paraître satisfaisant, mais il ne définit pas vraiment ce qu'est l'aliénation dans le spectacle. L'aliénation, qui est l'objet de la recherche à la base du spectacle, subit des transformations théoriques remarquables chez Debord et nous croyons qu'il serait plus juste de définir le spectacle comme le mouvement de l'aliénation dans sa forme concrète, au lieu de stade ultime de l'aliénation. Il faut laisser tomber l'idée d'un stade particulier fixé dans un schéma temporel, puisqu'il ne nous permet pas de comprendre les rouages du spectacle et qu'il ne fait qu'annoncer la victoire de l'aliénation sur le monde. Qu'il soit stade ultime ou pas, le spectacle demeure un mouvement.

Conclusion

Après avoir démontré comment, en partant de la séparation, on arrive au concept de spectacle, il nous paraît évident que le spectacle contient l'aliénation dans sa forme concrète. C'est cela qui est remarqué par Debord et qui ne l'était ni par Marx, ni par Lukacs. Le spectacle apparaît comme l'idéologie sous forme de rapport discursif entre le monde aliéné et l'individu qui le produit. Effectivement, Debord veut affirmer l'effective complétion de cette « *vision du monde qui s'est objectivée.* » (Debord, 1992, p. 33) La vision des conditions modernes de production que Marx décrivait comme créant « *une immense accumulation de marchandise* » (Marx, 1968, p. 109) par l'apparition du spectacle, qui « *est à la fois le résultat et le projet du monde existant* » (Debord, 1992, p. 34) et qui s'affiche comme « *image de l'économie régnante* » (Debord, 1992, p. 34), est l'image résultant du fait que « *le travailleur ne se produit pas lui-même, il produit une puissance indépendante* » (Debord, 1992, p. 33), qui engendre une « *abondance de la dépossession* », (Debord, 1992, p. 33) où « *l'homme séparé de son produit, de plus en plus puissamment produit lui-même tous les détails de son monde, et ainsi se trouve de plus en plus séparé de son monde* » (Debord, 1992, p. 33).

Comprendre le spectacle ainsi, nous permet de penser à l'enchaînement d'aliénations nécessaires et possibles pour qu'une telle transformation des rapports sociaux se produise. De fait, nous voulions démontrer comment l'aliénation subit des transformations théoriques particulières qui accompagnent les changements mêmes dans le mode de production et ses effets sur le monde. Il ne faut pas oublier que pour Debord, le cœur du mode de production moderne est l'aliénation et que si le cœur ne change pas, il reste cependant que le mode de production se transforme. La grande transformation

vécue à l'époque de Debord est celle de la concrétisation de la société de consommation, mais surtout l'apparition de l'échelle mondiale. Le fait que le capitalisme ait atteint les limites matérielles de la planète fait apparaître concrètement l'idée de totalité développée par Lukacs. Ainsi, lorsque Debord affirme que pour le capitalisme il n'y a pas de « *véritable extérieur* » (Bensaïd, 2011, p. 100), il introduit l'idée que le capitalisme se retourne contre lui-même. Effectivement, cette idée de totalité comprise comme un espace habité par le capitalisme, développe de nouveaux mécanismes pour garantir aux systèmes capitalistes leur roulement incessant. Ainsi, Debord émet une critique marxiste et radicale de la valeur dans le capitalisme total, et c'est certainement cette critique qui le relie le plus à Marx, tout en faisant de lui son prédécesseur. L'importance de la transformation de la valeur d'usage en valeur d'usage spectaculaire est souvent négligée chez Debord, malgré son importance primordiale dans la transformation des objets concrets et de l'image abstraite. La question de la marchandise est fondamentale chez Debord, car c'est d'elle qu'apparaît réellement le spectacle.

Malgré l'incroyable talent littéraire de Debord, *La Société du Spectacle* reste un livre excessivement difficile à déchiffrer. La densité des idées politiques et la constante conversation détournée avec Marx, Feuerbach et Hegel (et bien d'autres) que Debord entreprend, rendent la lecture très laborieuse. De plus, Debord met en œuvre une pensée paradoxale par une théorisation qui demande une connaissance approfondie des concepts fondamentaux du marxisme. L'étude de l'aliénation qui est effectuée dans ce mémoire, se voulait à la fois un approfondissement de la pensée de Debord et une recherche généalogique sur l'aliénation. Il est certain que Debord voulait traiter de l'aliénation en tant que la chose la plus importante dans le spectacle, sans pour autant mentionner

souvent le terme, en l'expliquant plutôt comme structure du spectacle. Le terme « *aliénation* » est cité 16 fois dans la SDS et 8 fois sous la forme adjectivale. Le terme « *séparation* » est cité 30 fois, et 39 fois sous la forme adjectivale. Le terme « *réification* » n'est jamais utilisé en tant que tel, mais est utilisé deux fois comme adjectif. L'utilisation des termes chez Debord mérite un plus grand approfondissement, l'exercice ne prouvant rien d'autre que le fait que Debord met un accent particulier sur la séparation, qui est son propre concept. Effectivement, lorsque Debord dit que le spectacle est « *la fabrication concrète de l'aliénation* » (Debord, 1992, p. 31), on comprend que l'aliénation joue un rôle important dans la pensée de Debord, malgré l'absence de définition réellement debordienne de l'aliénation dans la SDS.

Le concept de l'aliénation chez Debord est très mystérieux, car il ne semble pas vraiment avoir un sens différent de ce que Marx lui avait donné, soit le concept de l'étrangeté. C'est pourquoi le travail généalogique sur l'aliénation est nécessaire pour faire apparaître les contributions des penseurs qui s'imbriquent dans le concept même. Ainsi, partir de l'aliénation abstraite et arriver à l'aliénation concrète se fait relativement bien, puisque le sens du mot n'a pas vraiment changé ; c'est bien la forme du concept qui a changé. Pour Debord, qui arrive historiquement à un moment où la critique du capitalisme peut se faire totale, il est évident que l'ensemble des critiques se fusionnent pour devenir elles aussi, totales. Il n'y a donc pas, dans le spectacle, seulement l'aliénation abstraite ou la réification, mais bien les deux qui travaillent de concert. Effectivement, l'aliénation abstraite, qui est la perte du sujet et la réification, qui est la création du sujet en objet, fonctionnent sans arrêt dans le spectacle. Ces deux formes d'aliénation forment ce que Debord va nommer l'aliénation réciproque. Ainsi donc,

Debord n'essaie pas de désavouer le travail de ses prédécesseurs, mais plutôt de démontrer comment leurs trouvailles fonctionnent dans un mouvement total.

Debord ajoute au concept d'aliénation un ensemble théorique particulier, qui fera de lui un penseur de l'aliénation sans jamais en parler explicitement, même s'il n'a fait qu'en parler implicitement. Effectivement, Debord est un penseur de l'aliénation qui réfléchit à la forme de l'aliénation et son contenu, comme aurait pu le faire Lukacs. Il réfléchit à ce qui se produit avec l'aliénation dans une nouvelle forme du capitalisme. Ainsi donc, parler d'un nouveau capitalisme sous-entend parler d'une nouvelle aliénation. Le terme spectacle porte à confusion, car il n'est pas spécifiquement relié au monde politique. Certes, le spectacle fait apparaître le lien entre le monde de l'art et celui de la politique, mais il reste tout de même que le terme lui-même soit flou et prête à l'interprétation. Voilà pourquoi, Debord ne donne jamais une définition claire de ce qu'est le spectacle, il en donne une panoplie, formant plusieurs définitions particulières du spectacle. Effectivement, le spectacle prend plusieurs sens, c'est pourquoi il est souvent réduit au règne de la publicité. Toutefois, faire du spectacle le règne de la publicité ne correspond pas du tout à l'idée générale que Debord construit de celui-ci dans la SDS. De ce fait, le spectacle est difficilement définissable. Finalement, faire du spectacle le stade ultime de l'aliénation reste tout de même un angle particulier sur lequel le spectacle peut être analysé.

Ce qui est fascinant chez Debord, c'est qu'il fait de l'aliénation un phénomène total qui n'est plus seulement un rapport entre l'ouvrier et son travail, mais bien entre l'humain et son monde, représentant la production de ce travail aliéné. Chez Debord, quand le monde est aliéné, cela ne signifie pas la fin de l'humanité. Celui-ci a un procédé

particulier qui vient transformer la société, c'est le phénomène d'aliénation réciproque, qui est explicitement abordé à la thèse 8 de la SDS. Nous croyons que c'est ce *passage dans l'opposée* qui est la base de la pensée paradoxale de Debord. En poursuivant, c'est l'aliénation qui était propre à la marchandise, qui maintenant apparaît quantitativement reproduite dans les rapports sociaux sur une échelle totale. Dans le spectacle, il existe donc l'aliénation propre à la marchandise telle qu'analysée par Marx. Cela fait de Debord un penseur de l'aliénation et on lui donne souvent la prétention d'avoir pensé le spectacle comme la forme ultime de l'aliénation, comme le point de non-retour, comme l'ultime inversion du monde. C'est à partir d'ici que provient le doute sur l'affirmation, voulant que le spectacle soit l'aboutissement de l'aliénation. Nous croyons qu'il s'agit plutôt de l'aboutissement d'une forme particulière d'aliénation, celle qui découle directement d'activités concrètes et matérielles de l'être humain. L'aliénation qui s'accomplit dans le spectacle, c'est l'aliénation matérielle. Le spectacle n'est pas la complétion de l'aliénation, mais son renouveau dans une nouvelle sphère d'activités humaines ; celle des activités essentiellement abstraites de l'être humain. Effectivement, si on comprend le capitalisme dans sa première phase comme un mouvement d'abstraction qui s'accomplit dans le monde matériel, il est tout naturel que le capitalisme dans sa deuxième phase soit un mouvement de concrétisation, qui s'accomplit dans le monde abstrait et donc social. Comprendre le spectacle comme étant seulement l'accomplissement de la première phase du capitalisme, est donc de le réduire à ce phénomène occulte de la thèse 32 de la SDS. Ce dont Debord témoigne comme devenant ultime, c'est bien l'aliénation dans sa forme concrète. Le spectacle n'est que le système complexe d'aliénation réciproque qui maintient l'aliénation abstraite dans sa forme concrète.

En conclusion, il est évident que les lectures que proposent les auteurs Jappe, Bensaïd et Barranque, nous permettent de comprendre le rôle de l'aliénation dans le spectacle et le rôle du spectacle dans la grande histoire de l'aliénation. Il est certain que pour ses auteurs, le problème de la forme historique de l'aliénation semble avoir été déjà accompli. C'est en quelque sorte un dépassement de la conception purement matérialiste de l'aliénation que des penseurs comme Lukacs et Debord tentent d'accomplir avec la création de nouveaux concepts comme la réification et le spectacle. Même si ces auteurs sont restés marginaux dans le champ de l'étude théorique marxiste, surtout en ce qui concerne Debord, ils apportent tout de même quelque chose de rafraîchissant. L'économie n'est pas en mesure de s'autocritiquer au-delà de ce qu'elle veut accomplir dans la société, elle n'a pas de but autre que de s'accomplir totalement et partout. Le côté totalisant de l'économie et du capitalisme est la réalité dans laquelle joue l'aliénation. De ce fait, il s'agit d'un sujet important pour comprendre la critique de la vie quotidienne et pour comprendre le spectacle dans sa forme purement économique. Ce qui demeure, c'est le rôle de l'aliénation dans le rapport structurel de la modernité. En effet, c'est plutôt la forme qui change, et c'est justement cette nouvelle forme, le spectacle, qui nécessite encore aujourd'hui un travail d'analyse approfondie.

Bibliographie

Allard, Stéphane (2010). Le marxisme de Georg Lukacs et de Guy Debord. Thèse (M.A), Ottawa : Département de science politique de l'Université d'Ottawa, 2010, 129 p, consulté le 3 janvier. [<https://www.ruor.uottawa.ca/handle/10393/28593>]

Apostolidès, Jean-Marie (1990). Du Surréalisme à l'International situationniste : la question de l'image. MLN, Vol. 105, No. 4, French Issue (Sep., 1990), pp. 727-749.

Axelos, Kostas (1961). Marx penseur de la technique. Les Éditions de Minuit, Paris, 1961.

Barranque, Pierre-Ulysse (2013). De la « séparation » au « spectacle », Guy Debord et l'aliénation sociale. dans In situs, Théorie, Spectacle et Cinéma, sous la direction de Laurent Jarfer et Pierre-Ulysse Barranque. Édition Gruppen, Mont de Marsan, France, 2013.

Baum, Kelly (2008). The Sex of the Situationist International. The MIT Press, October, Vol. 126 (Fall, 2008), pp. 23-43

Benjamin, Walter (1991). Écrits Français. Éditions Gallimard, Paris, 1991

Bensaïd, Daniel (2011). Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise. Éditions Nouvelles Éditions Lignes, 2011.

Debord, Guy (1992). La société du spectacle. Éditions Gallimard, Paris, 1992.

Debord, Guy (2006). Œuvres. Édition établie et annotée par Jean-Louis Rançon, Éditions Gallimard, Paris, 2006.

Feuerbach, Ludwig (1968). L'essence du christianisme. Librairie François Maspero, Paris, 1968.

Jappe, Anselm (1998). Guy Debord. Éditions Sulliver et Via Valeriano, 1998.

Internationale Situationniste (1975). Internationale Situationniste 1958-1969. Éditions Champ libre, Paris, 1975.

Lukacs, Georg (1960). Histoire et conscience de classe. Les Éditions de Minuit, Paris, 1960.

Marx, Karl (2011). Écrits philosophiques. Textes choisis, traduits et présentés par Lucien Sève. Édition Flammarion, Paris, 2011.

Marx, Karl (1972).Manuscrit de 1844 (Économie-politique et philosophie). Éditions sociales, Paris, 1972.

Marx, Karl (1968). *Le capital*, livre 1. Éditions Gallimard, Paris, 1963 et 1968.

Rancière, Jacques (2008). *Le spectateur émancipé*. Éditions La Fabrique, Paris, 2008.

Tracey, Frances (2014). *Constructed Situations, A new history of the situationist international*. Éditions Pluto Press, Londres, 2014.

Zagdanski, Stéphane (2008). *Debord ou La diffraction du temps*. Éditions Gallimard, 2008.