



De la « société de consommation » et de ses détracteurs

Thierry Paquot

DANS **MOUVEMENTS** 2008/2 n° 54 , PAGES 54 À 64

ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1291-6412

ISBN 9782707154033

DOI 10.3917/mouv.054.0054

Date de mise en ligne : 20/05/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-mouvements-2008-2-page-54?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

De la « société de consommation » et de ses détracteurs

PAR
THIERRY PAQUOT *

La critique traditionnelle du capitalisme est avant tout une critique du système productif et de ses effets sociaux, qui laisse parfois dans l'ombre la question de la consommation et des besoins. Le panorama proposé ici souhaite montrer que des penseurs, souvent isolés, ont formulé au XX^e siècle une critique différente du capitalisme, articulée à une remise en cause de la société de consommation et à une critique radicale de la technique.

On connaît l'histoire : avec la Révolution américaine et la Révolution française, l'individu-citoyen acquiert une place de choix et c'est par le consentement individuel que la société peut être fondée et, ce faisant, répondre aux attentes des individus, capables de contracter la plupart de leurs activités. Kant a bien repéré le paradoxe qui tarabuste chaque individu, son désir contrarié de « faire société » sans perdre pour autant sa singularité, ce qu'il nomme l'« insociable sociabilité » de l'être humain. On pourrait le dire autrement : vivre en société, mais pas trop.

Avec l'industrialisation et la lente généralisation du salariat, des intérêts divergents – et parfois contradictoires – favorisent des regroupements en corps de métiers, par âge, par sexe, par région, etc. Assez vite, on va décrire les oppositions et les accords entre les divers groupes qui constituent malgré tout une société, en terme de « classes sociales », dont l'origine serait liée à la division du travail, que l'on songe aussi bien à Adam Smith qu'aux historiens Augustin Thierry ou François Guizot, sans oublier bien évidemment Karl Marx et tous les penseurs qu'il inspirera. Cette société, qui repose sur la production de masse de marchandises destinées à des marchés de plus en plus ouverts (d'où de nouvelles colonisations) à toutes les catégories de populations et s'internationalisant sans cesse, sera désignée par l'expression de « société industrielle ». Cette société rationnelle, performante, conquérante subordonne pratiquement tous les territoires et toutes les activités (agricoles, artisanales, de services) et impose l'idéologie de l'*homo oeconomicus* à la majorité des individus. Ainsi, chacun serait en mesure de « satisfaire » ses « besoins », c'est-à-dire de maxi-

* Philosophe de l'urbain, éditeur de la revue *Urbanisme*, auteur de *Petit Manifeste pour une écologie existentielle* (Bourin, 2007) et *Utopies et utopistes* (La Découverte, 2007).

miser son contentement en minimisant sa dépense. Le marché faciliterait cette recherche du bien-être, tant individuel que collectif.

Les premières formulations de cette conception du « capitalisme pour tous » ont immédiatement suscité des critiques particulièrement argumentées, tant de « réformateurs », que de libertaires ou de marxistes (aux obédiences de plus en plus diverses). À l'idée d'une « société industrielle » s'ajoute au cours des années 1930, celle d'une « société de masse » (Ortega y Gasset, Karl Jaspers, Henry de Man, Paul Tillich, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Emil Lederer, Leo Lowenthal, Dwight Macdonald ou encore Hannah Arendt), où s'opposent les « élites » et les « masses ». Un des meilleurs analystes de la « société de masse », W. Kornhauser, remarque que dans celle-ci se manifestent « une forte accessibilité des élites aux masses » et « une forte disponibilité des masses aux élites. » Lorsqu'une « société de masse » passe sous l'autorité des élites, ou d'une partie d'entre elles, nous obtenons une « société totalitaire »¹.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les transformations techniques modifient les systèmes productifs au point où certains auteurs estiment que le destin normal de la « société industrielle », arrivée à une certaine maturité, consiste à devenir la « société postindustrielle » décrite tour à tour par David Riesman, Paul Goodman, Radovan Richta ou Alain Touraine. Daniel Bell élabore, quant à lui, une analyse pointue de cette nouvelle étape du capitalisme². Il explique que dorénavant l'« économie des services » l'emporte sur les autres domaines (le secteur agricole et l'industrie principalement) et qu'une nouvelle hiérarchie se met en place au sein de cette économie des services (la recherche, la santé, le management, par exemple, l'emportent sur le commerce, l'artisanat, le secteur bancaire, l'assurance, etc.). Les « cols blancs » se substituent aux « cols bleus » avec une production de biens immatériels bien plus importante que celle des produits manufacturés. Cette nouvelle économie repose sur l'ordinateur, l'analyse systémique et une « technologie de l'intellect ». La connaissance remplacera-t-elle le capital ? Évidemment, la réalité ne « colle » pas à un tel modèle : des décalages, des superpositions, des combinaisons, des résistances s'effectuent entre les divers modes de production, les pratiques culturelles, les modalités de la régulation politique, le jeu des forces sociales (syndicats, associations, etc.) et les diverses « conceptions du monde » en présence...

Ce sont en partie les « contradictions culturelles du capitalisme³ » que Daniel Bell repère en distinguant la « structure sociale », le « régime politique » et « la culture » qui évoluent à des rythmes contrastés et décalés. Pour lui, la société de masse « ne recherche pas la culture mais la distraction et utilise les articles offerts par l'industrie du divertissement comme n'importe quel bien de consommation⁴ ». Contrairement à la *doxa* de gauche, Bell ne craint pas l'uniformité, au contraire, il note que « le caractère qui frappe le plus dans la société de masse c'est qu'en incorporant cette vaste masse à la société, elle crée une diversité et une variété de plus en plus grandes et un dévorant appétit d'expériences à mesure que de nouveaux aspects du monde – géographiques, politiques et culturels – se présentent à la vue

1. W. KORNHAUSER, *The Politics of Mass Society*, The Free Press, 1959.

2. D. BELL, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, 1973.

3. D. BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1976, trad. fr., PUF, 1979.

4. *Ibid.*, p. 55.

des hommes et des femmes. Cet élargissement de l'horizon, ce mélange syncrétique des arts, cette recherche de la nouveauté, sous forme de voyage, de découverte ou de snobisme pour se singulariser, concourent à la création d'un style nouveau, d'un certain modernisme⁵ ».

5. *Ibid.*, p. 109.

● Système technique et déshumanisation

À cette présentation quelque peu linéaire de l'histoire du capitalisme depuis deux siècles, il convient d'ajouter d'autres interprétations qui s'intéressent à la consommation, à la publicité, au crédit, à l'aliénation, plus qu'à la production, à la domination, à la propriété du capital et des capitaux. Comme il est impossible de brosser un tableau exhaustif de ces pensées qui, bien souvent, ne se confrontent pas entre elles et ne se nourrissent pas mutuellement, je vais plus arbitrairement en évoquer quelques unes et les regrouper à partir de ce qui les rapproche, la critique de la technique d'une part et la dénonciation de l'aliénation propre à la « société de consommation » d'autre part.

Deux intellectuels éloignés l'un de l'autre – et qui ne se liront jamais – vont remettre en cause bon nombre de leurs certitudes au lendemain du bombardement américain d'Hiroshima et de Nagasaki, en août 1945. Il s'agit de Günther Anders (1902-1992) et de Bernard Charbonneau (1910-1996). Le premier, ancien élève de Martin Heidegger qui l'a profondément marqué par sa puissante analyse de la technique, à laquelle il adhère en partie⁶, marié à Hannah Arendt, s'est retrouvé exilé aux États-Unis, puis s'est installé à Vienne. Le second, agrégé d'histoire, opte pour un poste dans une petite École normale à côté de Pau, afin de résider loin de la ville avec son épouse et leurs futurs enfants⁷.

L'explosion atomique ne va pas rendre pacifistes Anders et Charbonneau – ce qu'ils sont déjà –, mais conscients que l'homme est un apprenti sorcier qui peut se détruire et détruire la Terre par la technique même qu'il a fabriquée. C'est ce terrible constat qui les rassemble et c'est à partir de lui que chacun, avec son style, son écriture, ses sources, ses penchants, construit une critique radicale de la technique qui, à leurs yeux, subordonne à la fois les humains, le monde vivant et la nature. Le contrôle par le « système technique » des humains prend la forme de leur aliénation « consentante » via la consommation.

Günther Anders considère que le déploiement incessant des techniques consiste en un véritable envahissement qui rétrécit chaque jour davantage le monde des humains, ceux-ci se retrouvent étrangers chez eux, « sans monde ». Le processus de la technique pour la technique transforme tout ce qu'il se subordonne à des choses, il réifie plus qu'il ne diversifie, il contraint plus qu'il n'autonomise. Ainsi, même le travail – et son pendant, le loisir – perd son sens de réalisation de soi, de construction de sa personnalité, pour se fondre en une activité interchangeable, indifférente à l'être et soumise à la seule logique technique. Dans son ouvrage majeur, *L'obsolescence de l'homme*, il remarque que « la consommation de masse, aujourd'hui, est une activité solitaire. Chaque consommateur est un travailleur à domicile non rémunéré qui contribue à la production de

6. Cf. *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), L'Encyclopédie des nuisances, 2002. Lire également D. SONOLET, *Günther Anders : phénoménologie de la technique*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006.

7. Parmi une œuvre abondante, voir notamment *Le jardin de Babylone*, Gallimard, 1969 (nouvelle édition, Encyclopédie des nuisances, 2002). Lire également C. ROY « Aux sources de l'écologie politique : le personnalisme "gascon" de Bernard Charbonneau et Jacques Ellul », *Canadian Journal of History*, t. XXVII, 1992.

l'homme de masse⁸ ». Plus loin, non sans humour, il prévient que consommer est un devoir (!) pour tout « bon » citoyen. « Car le refus d'acheter, explique-t-il, est considéré comme un véritable sabotage des ventes, comme une menace pour les légitimes exigences de la marchandise et, par conséquent, pas seulement comme une chose inconvenante mais aussi, positivement, comme un délit s'apparentant au vol⁹. »

Un exemple de cette délinquance ordinaire commise par un consommateur récalcitrant ? « N'allumer le poste de télévision que de temps en temps, n'utiliser la radio qu'à l'occasion, signifierait renoncer volontairement et sans bénéfice pour quiconque à une marchandise, que l'on a commencé ou que l'on a fini de payer, et donc la *gaspiller*¹⁰. » Le consommateur est programmé pour consommer et ce faisant se consomme lui-même, il s'use et se déshumanise, se révèle un produit moins performant que ceux qu'il fabrique : « L'esprit du consommateur, affirme-t-il, est toujours déjà préformé ; il est toujours déjà prêt à être modelé, à recevoir l'impression de la matrice ; il correspond plus ou moins à la forme qu'on lui imprime¹¹. » Günther Anders franchit un pas de plus que son ancien professeur, Martin Heidegger, qui aimait citer le vers d'Hölderlin, « Mais, là où le danger là aussi/Croît ce qui sauve », et considère irréversible la domination de la technique qui, à terme, entraînera fatalement l'anéantissement des humains, d'où ce diagnostic d'obsolescence, d'usure programmée et imparable.

Bernard Charbonneau a été bouleversé par la traduction française du roman d'anticipation d'Aldous Huxley, *Brave New World*, l'année de sa parution en 1932. L'organisation technico-scientifique de cette société « idéale » aliène l'individu qu'elle collectivise au point de le réduire à servir la machine, à perdre sa moindre sensibilité, à accepter tout artifice comme preuve de la réalité, à se satisfaire d'un univers automatisé, médicalisé, aseptisé. Pour Bernard Charbonneau, la technique s'apparente aussi aux institutions, à l'État principalement et à ses services « commandés » et pas seulement au monde industriel et à ses machines. Ses arguments s'entremêlent à ceux exprimés par Jacques Ellul, tant leur compagnonnage fut intime, dès les années 1930 (Il est à noter que c'est le romancier Aldous Huxley, qui fera traduire en anglais *La technique ou l'enjeu du siècle* d'Ellul, en 1964, dix ans après sa sortie en France, version que dévorera avec passion Ivan Illich...)

Dans *Le système et le chaos* Charbonneau souligne l'universalité de la technique, « La science et la technique font un tout de notre monde qu'elles ne cessent de rendre plus étroit, plus interdépendant et uniforme¹². » Plus loin, il précise que « le fait technique est bien notre univers ; c'est pourquoi, au volant de ce camion, ou devant ce poste de télévision, il est la chair même du réel et du présent¹³ ». Le Système (qui varie peu dans ses versions « socialiste » ou « capitaliste ») vise au Progrès pour le Progrès ce qui facilite l'homogénéisation des humains, ses modes de calcul se préoccupent uniquement de l'« homme moyen » et l'établissement de normes à la fois mondiales et exclusives. Le Système ne recherche que la seule puissance – y compris destructrice. Pour atteindre la plus grande

8. *Ibid.*, p. 119.

9. *Ibid.*, p. 197.

10. *Ibid.*, p. 201.

11. *Ibid.*, p. 226.

12. *Le système et le chaos, critique du développement exponentiel*, Anthropos, 1973 (rééd., Économica, 1990), p. 53.

13. *Ibid.*

efficacité, il multiplie les formes organisationnelles qui éloignent toujours plus l'administré de l'administration et opacifient leurs relations... au nom d'une meilleure transparence.

Dans ce livre essentiel paru en 1973 et passé inaperçu, Charbonneau fait état avec une incroyable intuition de la « destruction de la nature », de la future « pénurie des éléments », de la « famine d'espace et de temps » qui va s'abattre sur tous les humains. Il dénonce avec véhémence le « despotisme industriel » et l'« oligarchie technique » qui imposent les lois du Progrès pour le Progrès à chacun, tout en franchissant régulièrement des seuils de « contre-productivité » (il n'emploie pas l'expression qu'utiliseront par la suite Jean-Pierre Dupuy et Ivan Illich, mais perçoit le phénomène) et en uniformisant les modes de vie par une consommation plus contrainte que choisie.

Une question obsède Charbonneau : « Que servirait-il à un homme de gagner le monde s'il se détruisait ou se perdrait lui-même ?¹⁴ ». Il tente d'y répondre de livre en livre et, dans *Le jardin de Babylone*, confie que le salut de l'homme est dans son rapport amical avec la nature, « car la nature, c'est l'homme ; elle n'est qu'un des noms de sa liberté¹⁵. » Il en appelle à un *devoir* de liberté plus qu'à un *droit*. C'est en étant libre que nous nous opposerons à ces formes plus ou moins douces d'oppression. « Au fond, écrit-il, il n'y a pas de problème de la nature, il n'y a que le Problème : celui de l'homme de ce temps face à son destin¹⁶. » Et ce temps, notre époque dirait Heidegger, est celui de la technique pour la technique. Si pour justifier son existence, il lui faut un nouveau marché avec ses consommateurs béats et conciliants, elle les façonnera sans aucune difficulté. La résistance commence avec le devoir de se libérer, c'est-à-dire d'être soi pour soi en connivence avec autrui, dans l'amitié de la nature. Construire sa demeure terrestre, voilà l'enjeu humain contrant l'enjeu technique.

14. *Ibid.*, p. 75.

15. *Ibid.*, p. 27.

16. *Ibid.*, p. 256.

● « Société de consommation » et aliénation

La formule de « société de consommation » serait de Jean-Marie Domenach (1922-1997), directeur de la revue *Esprit*, au tout début des années 1960. Il la forge à la suite de plusieurs dossiers consacrés aux États-Unis, quasiment au moment où un sociologue proche de l'association *Peuple et culture*, Joffre Dumazedier (1915-2002) – ancien de l'École des cadres d'Uriage avec Jean-Marie Domenach, Paul-Henry Chombart de Lauwe et Bénigno Cacérés – se demandait si l'on allait *Vers une civilisation du loisir ?* (Seuil, 1962) et où un économiste, Jean Fourastié (1907-1990) scrutait les modifications de la « civilisation de consommation » au cours d'une période spécifique qu'il ne tarderait pas à dénommer les « Trente glorieuses »...

À la fin des années 1950, début des années 1960, la France se modernise, se pare de matières plastiques aux couleurs orange, vert et jaune, rêve de résidence secondaire et de destinations exotiques. Ce sont les années Prisunic, « Club Med », qui voient s'installer le premier centre commercial Carrefour à Sainte-Geneviève-des-bois en 1963 et s'ouvrir le *drugstore* Publicis sur les Champs-Élysées. La littérature s'empare de cette fringale

consommériste qui marque la société française, *Roses à crédit* d'Elsa Triolet (1959), *Les Petits enfants du siècle* de Christiane Rochefort (1961), *Les Choses* de Georges Perec (1965) ou encore *Les Belles images* de Simone de Beauvoir (1966), qui témoignent à la fois du monde enchanté de la marchandise et de l'épuisement de la lutte des classes avec la victoire des « classes moyennes »...

Curieusement, ce n'est pas la consommation qui suscite alors le plus d'études (favorables ou hostiles), mais les loisirs, c'est-à-dire ce qui résulte de la baisse générale du temps de travail provoquée par la mécanisation des tâches et l'accroissement de la productivité dans pratiquement tous les secteurs. C'est donc encore une fois le progrès technique qui impulse des changements, qui selon Jean Fourastié conduisent au bien-être pour tous, ce que conteste alors le philosophe marxien Henri Lefebvre, qui y voit une aggravation de l'état de dépendance des humains, non seulement « aliénés », mais dépossédés de la compréhension totale de n'importe quel processus technique.

Quoi qu'il en soit, le pourquoi de ce progrès technique n'est pas vraiment remis en cause tant il apparaît comme évident, allant de soi, que la société ne peut se résoudre à le refuser ou le réorienter, exceptées pour quelques voix dans le désert. La fascination qu'exerce le progrès technique est telle que de nombreux marxistes souscrivent à ce qu'ils nomment le « développement des forces productives », mais dénoncent la confiscation des profits par les capitalistes et exigent une nationalisation des « moyens de production » et une meilleure répartition des richesses produites. Guy Debord, en 1953 – il a vingt-deux ans –, rédige le *Manifeste pour une construction des situations*, qui demeurera inédit, dans lequel il observe que « le Destin est Économique. Le sort des hommes, leurs désirs, leurs "devoirs" ont été entièrement conditionnés par une question de subsistance. L'évolution machiniste et la multiplication des valeurs produites vont permettre de nouvelles conditions de comportement, et les réclament dès maintenant, alors que le *problème des loisirs* commence à se poser avec une urgence sensible à tout le monde ». Puis, il annonce l'ère du jeu, suite à sa lecture d'*Homo Ludens* de l'historien médiéviste néerlandais Johan Huizinga, qui vient de sortir en français. Un autre lecteur de ce livre remarquable, qui un temps appartiendra à l'Internationale Situationniste créée par Guy Debord en 1957, le peintre hollandais Constant, concevra une ville ludique, *New Babylon*, dont les habitants bénéficient de toutes les innovations technologiques. Il n'imaginera jamais que le progrès technique n'est pas neutre et peut se retourner contre celles et ceux qui le déclenchent, à la différence de Guy Debord, qui ne restera pas longtemps dupe d'un progrès soi-disant universel et bienfaisant.

Vers une civilisation du loisir ?
 approche le million d'exemplaires

La fascination qu'exerce le progrès technique est telle que de nombreux marxistes souscrivent à ce qu'ils nomment le « développement des forces productives ».

17. D. RIESMAN, *La Foule solitaire*, Arthaud, 1968, p. 251.

18. Sur la consommation, cf. P. CORRIGAN, *The Sociology of Consumption*, Sage, 1997 ; L. B. GLICKMAN (dir.), *Consumer Society in American History: A Reader*, Cornell University Press, 1999 ; L. COHEN, *A Consumers Republic. The politics of Mass Consumption in Postwar America*, Knopf, 2003 ; S. ZUKIN, *Point of Purchase. How Shopping Changed American Culture*, Routledge, 2004 et M. JAYNE, *Cities and Consumption*, Routledge, 2006. Dans *Éloge du luxe. De l'utilité de l'inutile*, Bourin-éditeur, 2005, je propose une bibliographie commentée.

19. Cf. K. ROSS, *Rouler plus vite, laver plus blanc. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60* (1997), Flammarion, 2006.

20. *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, 1968.

21. *Ibid.*, p. 217-218.

vendus et est traduit en plusieurs langues, l'édition américaine est préfacée par David Riesman, le célèbre sociologue, auteur d'un best-seller publié en 1952 *The Lonely crowd* (*La Foule solitaire* qui paraît en français en 1964 avec une élogieuse préface d'Edgar Morin). Le titre est interrogatif, certes l'auteur espère profondément l'avènement de cette civilisation du loisir, mais ne méconnaît pas les obstacles qui entravent son déploiement souvent inégal entre les peuples et au sein du même peuple. « Ce qu'il faut envisager, indique-t-il dans sa conclusion, c'est le coût de toutes les formes de diffusion, scolaires et extrascolaires, nécessaires à un développement culturel d'une société de masse qui soit à la mesure des valeurs de la démocratie et des pouvoirs de la civilisation technique¹⁷. » Il n'entrevoit pas vraiment les contradictions qui surgissent déjà entre la démocratie et le progrès technique, entre le travail taylorisé et le loisir, entre la consommation de masse et la satisfaction réelle des aspirations. Ainsi, le couple technique/loisir capte l'intérêt de nombreux penseurs.

Pourtant la consommation s'impose aussi progressivement, pour la simple raison que le « temps libre » est immédiatement accaparé par les industriels du loisir, du spectacle, du divertissement et que même la « culture » se consomme sous la forme d'innombrables « pratiques culturelles »¹⁸. La consommation dorénavant vise tous les peuples – y compris ceux du « tiers-monde » (expression inventée en 1952 par le démographe Alfred Sauvy) – et repose sur la notion, pourtant controversée, de « besoin ». Kristin Ross a raison d'articuler la décolonisation à l'histoire de la modernisation de la France, ce sont les deux faces de la même médaille, au souci hygiénique du corps élégant et libre (célébré par les *news* et la presse féminine) correspond la torture « propre » en Algérie, au culte de la vitesse coïncide l'accélération de l'Histoire et à la fin de l'empire colonial répond la « colonisation de la vie quotidienne »¹⁹.

Henri Lefebvre occupe une place à part. Marxiste imprégné d'hégélianisme, auteur prolifique d'une œuvre originale (sur la quotidienneté, l'urbain, la cybernétique, la fête, la musique, les rythmes, etc.) et souvent critique, y compris vis-à-vis d'un marxisme économiciste – celui du Parti communiste, auquel il a longtemps appartenu. Il a durant quelques années été proche de l'Internationale Situationniste et, plus particulièrement, de Guy Debord et Michèle Bernstein. En 1967, il rédige *La vie quotidienne dans le monde moderne*²⁰ qui prolonge la réflexion engagée en 1946, avec la publication de *l'Introduction à la Critique de la vie quotidienne*, et rejette, tour à tour, les appellations de « société d'abondance », « société de loisirs », « société de consommation » à ses yeux conceptuellement faibles, et insuffisamment anticapitalistes. Il admet que « la consommation ne crée rien, même pas des rapports entre les consommateurs. Elle n'est que dévorante. L'acte de consommer, bien que pourvu de significations dans la société dite de consommation est un acte solitaire. Il se communique par effet de miroir et un jeu de reflets dans/par le consommateur²¹. »

Il réfute l'idée selon laquelle par la consommation, le consommateur satisfait ses besoins. Au contraire, il dénonce ce leurre et affirme : « Pour tous, le sens de la vie c'est la vie dépourvue de sens ; se réaliser, c'est

avoir une vie sans histoire, la quotidienneté parfaite.²² » Henri Lefebvre s'indigne que l'on puisse imaginer que « l'automatisation de la production ne peut avoir pour but et sens l'automatisation des consommateurs. Cette substitution révèle une colossale escroquerie²³ », et en vient à s'opposer à « la société bureaucratique de consommation dirigée » dans laquelle nous entrons. Pour cela il préconise la subversion par la fête, l'apologie de l'œuvre opposée au travail contraint, répétitif, dénué de toute responsabilité et créativité, l'autogestion à la place d'une démocratie de plus en plus formelle, la révolution sexuelle misant sur le plaisir partagé et non pas sur une sexualité hygiénique (comme le revendiquaient les futuristes italiens) et la révolution urbaine qui offrira un autre cadre à la quotidienneté. Là, il renoue avec la multiplication des *situations* envisagée par les situationnistes dans une ville labyrinthique, ludique, aux situations changeantes.

Découvrant les *Manuscrits de 1844* de Karl Marx, il se familiarise avec le thème de l'*aliénation* – qui est totalement absent, notons-le, du léninisme, de l'austro-marxisme ou encore du maoïsme, par exemple – et le promeut en concept fondamental pour l'étude de « la société bureaucratique de consommation dirigée ». L'aliénation ne consiste pas seulement à aliéner sa force de travail en acceptant le salariat, c'est de plus en plus en étant dépossédé de soi-même par divers dispositifs de contrôle social et par la facticité du monde de la marchandise qui nous fait avaler bien des couleuvres au nom du plaisir, de la jouissance, et par l'acceptation de tout un système technique qui asservissant, comme l'a également démontré Gilbert Simondon, dans *Du mode d'existence des objets techniques*²⁴. On retrouve ces processus d'aliénation dans *L'homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse (1964, traduit en français en 1968 par Les éditions de Minuit) qui se réfère à Simondon, Adorno et Horkheimer, en insistant principalement sur le pouvoir de la technique (qui, aux États-Unis, se met au service du « complexe militaro-industriel »), moins que sur l'économie de la consommation, aux effets hypnotiques.

Indéniablement, les essais d'Henri Lefebvre contribuent à une dénonciation des bienfaits de la société de consommation et à une recherche, plus fine, pour agir sur la quotidienneté, c'est-à-dire sur le répétitif, la routine, l'ordinaire et aussi, l'exceptionnel, l'inattendu, l'extra-ordinaire. Sa théorie de la quotidienneté et ses réflexions sur l'urbain ne provoquent guère de débat. Il semble acquis que l'automatisation et la robotisation vont « libérer » les salariés du temps contraint, donc l'étude des mécanismes de la quotidienneté paraît superflue, il est préférable d'enquêter sur les budgets-temps des ménages ! Quant à l'urbain, c'est l'affaire de l'État, des hauts fonctionnaires et des industries du BTP, qui se constituent en multinationales, précisément à cette période. Seul Jean Baudrillard engage le dialogue avec lui en publiant en 1970, *La société de consommation*, et Georges Perec lui fait indirectement écho en explorant l'infra-ordinaire, qui constitue l'espace-temps quotidien du citoyen. En ce sens, il rejoint les solitaires (Günther Anders, Bernard Charbonneau, etc.) et en annonce d'autres (André Gorz, Paul Virilio, etc.).

22. *Ibid.*, p. 231.

23. *Ibid.*, p. 361.

24. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.

● **Au-delà de la « société de consommation » ?**

On l'a vu, impossible de penser la consommation de masse sans la production de masse et celle-ci sans le renouvellement perpétuel des techniques. Impossible non plus de dissocier la critique de l'une sans la critique de l'autre. Daniel Bell, qui se présente comme un « libéral », ménage la chèvre et le chou, en expliquant que contrairement à une idée reçue, l'extension du domaine de la consommation se traduit par un éventail beaucoup plus large des offres et que par conséquent l'uniformisation tant redoutée se transforme en son contraire, une diversité salutaire à l'originalité des consommateurs. Il considère qu'il en est de même pour la culture, que l'accès à l'école et à l'université, les musées, la télévision, les voyages touristiques, etc., ouvrent des horizons jusqu'alors inconnus à des millions de consommateurs qui ainsi relativisent leur point de vue, apprennent des autres, se dé-sclérosent.

Ivan Illich ne partage pas l'optimisme de Bell : il formule une critique de la « société industrielle » en étudiant tour à tour, l'école et la scolarisation, l'hôpital et le système de santé, l'énergie et les modes de transport, les techniques mal maîtrisables et les outils conviviaux, le travail salarié et les activités vernaculaires, la culture alphabétique et la culture informatique, etc.²⁵. À chaque fois, il décèle le basculement dans la contre-productivité qui oppose l'institution ou la technique en question à sa propre finalité. Ainsi, passé un certain seuil, l'école désapprend, l'hôpital rend malade, l'automobile ralentit les flux, etc. D'où la nécessité de déscolariser la société, de la dé-outiller, de la dé-professionnaliser, etc., et de favoriser toujours et partout l'autonomie sur l'hétéronomie, la décentralisation sur la centralisation, l'autogestion sur le management, l'unité sur la totalité, etc.

Ivan Illich ne se dresse pas contre *les* techniques, mais se méfie de *la* technique qui impose sa seule logique à tout ce qu'elle approche ou enveloppe. Il puise dans une littérature abondante et variée, qu'il prend la peine de commenter lorsqu'il les rassemble dans de copieuses bibliographies. L'originalité de sa pensée le dessert-elle ? Ses premiers ouvrages connaissent un succès international au cours des années soixante-dix. En France il bénéficie du soutien de la revue *Esprit* et ses travaux font l'objet de nombreux débats et polémiques. André Gorz (1923-2007), sous le pseudonyme de Michel Bosquet, les commente dans *Le Nouvel Observateur* et *Le Sauvage* (mensuel écologiste) et en prolonge certaines analyses dans ses propres écrits. Ce sont à présent les écologistes et les partisans de la « décroissance » qui le citent élogieusement, y compris pour ses derniers livres. Derrière sa dénonciation implacable d'une économie envahissante qui impose à chaque terrien des besoins standardisés dont l'éventuel contentement dépend du marché, Ivan Illich perçoit en chacun d'entre nous « la création d'un intoxiqué nécessaire » totalement dépendant du nouvel ordre économique mondialisé qui réclame l'assistance d'experts pour exister. Car, la « bonne » condition physique, l'estime des autres, la reconnaissance de soi, etc., autant d'éléments qui contribuent au bien-être et qui jusqu'alors échappaient au marché, sont dorénavant

25. Cf. *Œuvres complètes*, Fayard, 2005.

des « produits » mis au point par des spécialistes du bonheur humain et destinés à un public sans cesse élargi.

Si une partie du public n'est pas solvable, les « entremetteurs de la pauvreté » (expression entendue par Ivan Illich lors des élections municipales de New York, en 1978) interviennent avec toute une batterie d'aides sociales, qui elles aussi éloignent « le » pauvre de sa propre capacité à réagir, y compris et surtout dans les plis et replis d'un secteur informel, lui-même en train d'être soumis au système marchand. Dans ces conditions les possibilités de résistances, les tentatives d'alternatives, les contestations, les réformes se révèlent ténues.

Pourtant, face à la « théorie des besoins » dominante se présente une « théorie des désirs ». Celle-ci est invoquée, attendue, espérée, tout au long des années 1960 et 1970, sans réellement trouver son théoricien et sans vraiment être portée par un quelconque mouvement social. Il est vrai que, dans le vocabulaire de cette époque, le mot « besoin » laisse fréquemment la place à « attente », « aspiration » et aussi « désir ». Pierre Larousse, en 1867 à l'article « Besoin » de son *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle* ; note que ce terme dérive de « besogne » et signifie « affaire », comme en témoignent ses équivalents allemand (*bisgung*), anglais (*business*), néerlandais (*bezigheid*) ou encore italien (*bisogna*). Il précise que pour les physiologistes, « le besoin peut être défini, d'une manière générale, (comme) une *sensation interne* qui pousse l'homme ou l'animal à exécuter certains actes nécessaires à sa conservation ou à son développement, en un mot à réaliser les fins de tel ou tel appareil organique. » Il indique également que les économistes considèrent que leur discipline étudie « les *moyens* par lesquels l'homme pourvoit à la *satisfaction* de ses *besoins* », et que ceux-ci ne sont pas « une quantité fixe, immuable, absolue ».

Les Idéologues, en particulier Volney, ont établi que les besoins des hommes varient certes selon les cultures, les sexes et les époques, mais s'avèrent universels. Chaque « homme » pour vivre doit répondre à ses besoins vitaux, spontanés, évidents, comme se nourrir, s'abriter, se reproduire, etc. Ils sont encore proches de la « nécessité », c'est-à-dire obligent les humains à y répondre et non pas à les satisfaire. Cette approche anthropologique des besoins (concomitante de l'apparition des mots « anthropologie » et « ethnographie ») va inspirer le fonctionnalisme, celui-ci répondant à celle-là. À chaque « besoin » correspondra une « fonction », comme l'exprimera avec brio un Le Corbusier par exemple dans la *Charte d'Athènes* (1942) en listant les besoins fondamentaux que sont selon lui, travailler, se déplacer, se distraire, se loger et leurs réponses techniques, le salariat et le machinisme, les transports, les loisirs et le logement.

De Anders à Illich, de Charbonneau à Gorz, il paraît à l'inverse que ces besoins ne sont pas partagés par tout être humain et n'ont aucune vertu universaliste, ils sont le fruit d'un système productif qui espère ainsi

Face à la « théorie des besoins » dominante se présente une « théorie des désirs ».

trouver sa légitimité. Avec une telle conception, il est facile d'uniformiser les cultures qui font le monde dans lequel nous vivons par le biais du développement imposé. En distinguant les « pays développés » des « pays en voie de développement » – à partir des écarts quantitatifs entre les « besoins » et leurs « satisfactions » –, il est commode de culpabiliser les seconds eu égard des premiers et de les inciter à les rattraper (c'est-à-dire à combler leurs « retards »).

En fait, c'est pour rompre avec la « théorie des besoins » que le mot « désir » va connaître une réelle fortune en ces années d'après mai 1968. Du reste, ce terme conserve une certaine ambiguïté. Le verbe « désirer » vient du latin, *desiderare*, qui signifie « cesser de contempler l'astre » (ou l'étoile), c'est-à-dire admettre une absence et ainsi faire part d'un regret. « Désirer » manifeste une inépuisable appétence et parfois la crainte d'une demande exagérée qui ne peut conduire qu'à la pénitence, à la componction. Le mot « désir » se fait rare sous la plume de Sigmund Freud, qui utilise plus volontiers *wunsch*, qui veut dire « souhait » et *trieb*, qui signifie « pulsion », et surtout *libido* (pulsions sexuelles, principe de plaisir).

De la publication d'*Éros et civilisation* d'Herbert Marcuse (1955, traduit en français en 1963), l'aventure hippie (*Peace and love*), le courant libertaire de mai 1968 (« Faites l'amour, pas la guerre »), les expériences communautaires, le mouvement des femmes, à l'affirmation différentialiste des *gays* au début des années 1970, soit sur une vingtaine d'années, a été revendiquée la transgression, en particulier dans le domaine sexuel. Cette libération des mœurs a été rapidement récupérée par les forces du marché (publicité, émissions de télévision, vote de lois, produits spéciaux, etc.), sans quelle puisse déboucher sur une autre libération, celle du consommateur. Prisonnier plutôt satisfait de son sort, le consommateur exige d'en avoir pour son argent. Peu importe la manipulation de ses désirs, la fabrication de ses besoins, l'artificialité de l'usure des biens qu'il acquiert, l'homogénéisation des modes de vie, l'affadissement des cultures, le bonheur procède du « toujours plus », de l'accumulation infinie des « choses ». Cette conception du bonheur par la consommation légitime le système productif et ses innovations techniques.

Ce qui diffère dans l'analyse politique, en ce début du *xxi*^e siècle d'avec la fin du précédent, est la prise de conscience – bien relative – de l'enjeu environnemental. La dénonciation de l'absurdité de la « société de consommation » ne viendra pas d'une critique de la consommation (où le consommateur est finalement consommé), mais de ses répercussions sur l'environnement. Les « objecteurs de croissance » (selon la formule choc de Serge Latouche) doivent encore mieux articuler le rejet d'une certaine logique techniciste (le productivisme) à la protection de la planète. Peut-être cette crainte de la fin du monde et donc de l'humanité provoquera-t-elle un refus du « tout économique » et, à nouveau, incitera à penser et le progrès et le désir hors du champ de l'économie... ●