



Konstellations

Mort symbolique, révolution et rédemption :
destruction et création de l'histoire et du temps dans le
matérialisme historique

Par Sara-Danièle Bélanger

Fichier : 0501.20.pdf

Sara-Danièle Bélanger ©

kapoutnik@hotmail.com

La question de la subjectivité en est une qui se rapporte immédiatement à celle du langage : selon la formule d'Agamben, « Est 'ego' qui *dit* 'ego'. »¹ Si pour Agamben le sujet se constitue dans et par le langage, de façon similaire pour Lacan il se constitue dans et par le réseau symbolique. En concevant le sujet comme advenant à travers l'expérience du locuteur, on doit supposer une antériorité au sujet, donc au langage : c'est-à-dire une expérience muette dont l'idée d'enfance, que fait intervenir Agamben, sert à s'extirper. Cette origine muette n'est pas à comprendre du point de vue d'une conception du temps ponctuel, comme cause initiale d'une chronologie. Il ne s'agit pas d'une origine qui présupposerait un sujet déjà constitué mais plutôt de ce qui le constitue ; ce qui revient à dire que l'origine ici ne peut pas être historicisée dans la mesure où elle est elle-même historicisante, où elle fonde la possibilité même d'une histoire. Ce qui, si on pense à travers Lacan, peut être identifié à sa notion mystérieuse de la Chose, ce fond traumatique qui représente la discontinuité fondamentale, un point de non-savoir qui ouvre la possibilité et même la nécessité de l'historicisation ou de la symbolisation. Le processus d'historicisation impliquerait en quelque sorte cette place vide, ce noyau non historique autour duquel précisément le réseau symbolique pourrait s'articuler. On pourrait peut-être penser ce point de discontinuité en faisant l'hypothèse de l'existence d'un élément synchronique caché, présupposé, situé autant à l'intérieur qu'en dehors de l'historiographie moderne imaginée habituellement comme la ligne diachronique du temps continu, et qui fonderait la possibilité de tout Texte historique. Selon Žižek, Benjamin est le seul penseur, auquel on peut attribuer l'étiquette de marxiste, qui arrive à toucher cette « extimité » lacanienne ou ce fond non historique de l'histoire, en interprétant l'histoire justement comme un Texte, qui inclut une série d'événements dont la signification et la dimension historique sont décidées *après-coup*, par l'inscription dans le réseau symbolique. Celui qui se donne pour objectif de « brosser l'histoire à rebrousse-poil » en introduisant, dans une vision théologique *et* marxiste, la rupture messianique dans la continuité factice de l'histoire des vainqueurs, participerait donc à la révélation du caractère fondamental de l'histoire, ou de ce qui se trouve à sa source, c'est-à-dire sa discontinuité, qui est aussi l'élément qui définit l'histoire des opprimés. Pour Žižek – chez qui le passé n'existe que dans la mesure où il entre dans le réseau signifiant – la rupture que doit instaurer le matérialisme historique en extirpant hors de la continuité diachronique ce à partir de quoi il construit une monade historique, est comprise comme un court-circuit, se produisant au niveau de la synchronie du signifiant. Autrement dit, le fait de placer la totalité de la signification ou le Texte historique entre parenthèses permettrait la synchronisation hors continuité temporelle de deux réseaux de signifiants : celui d'un passé et celui d'un présent. Cette rencontre opérée entre les deux ensembles signifiants provenant de deux entités temporelles télescopées ferait surgir un troisième

¹ G. Agamben, *Enfance et histoire*, p. 84.

signifiant porté par l'idée d'image dialectique. Il est clair que Žizek met l'accent sur les signifiants relatifs aux entités temporelles, en raison du fait qu'ils se trouvent être le matériau de base de l'histoire conçue comme un Texte. C'est-à-dire que c'est bien d'une certaine façon un ensemble de purs signifiants qui donne son unité et son identité à notre expérience de la réalité historique, grâce à l'agencement symbolique particulier qu'ils viennent à former. Et c'est ce qui permet à Žizek de faire le pont avec la psychanalyse lacanienne, avec l'idée de base selon laquelle l'inconscient est structuré comme un langage. C'est dans ce contexte de pensée que les oublis et les ratages du passé, les éléments traumatiques exclus de la tradition historique, en viennent à se révéler sous la forme de symptômes qu'il appartiendrait à un présent révolutionnaire de racheter rétroactivement, comme un paiement à une dette symbolique. L'image dialectique permettrait en quelque sorte de rendre sa signification, sa plénitude et son potentiel à la trace vide, à la ruine, au refoulé, du passé qui a été masqué pour qu'un certain Texte continu et homogène de l'histoire puisse s'inscrire, pour qu'une sorte d'unité du discours s'impose dans le chaos des événements du passé.

On pourrait considérer la praxis historique qui s'installe par cette volonté de rompre la continuité de ce Texte qui ne laisse vivre du passé que ce qui entre dans sa cohérence, comme un acte radical prenant le parti, soit de faire resignifier dans une nouvelle trame narrative des éléments qui ont été effacés du Texte actuel, soit de réinstaurer le discontinuum que sont réellement l'histoire et le temps. En un sens, dans un cadre marxiste, l'intervention radicale du Messie c'est aussi l'intrusion d'une conscience révolutionnaire ayant pour fondement une exigence éthique, celle de faire ressurgir la discontinuité propre aux opprimés et finalement accomplir ainsi ce qui leur a été refusé. Les espoirs déçus de ceux qui ont dû échouer pour que la série des grandes actions historiques s'accomplisse et s'inscrive dans le Texte, font partie de ces ruines à déterrer : il s'agit du « rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre »² dont parle Benjamin. Si on pense avec Žizek, le fait d'opérer une rédemption des traces anonymes est un acte pleinement révolutionnaire dans la mesure où il peut conduire au dénouement des apories du passé, principalement en les réalisant dans le symbolique par une répétition. De son point de vue lacanien, Žizek considère en effet que c'est à travers la répétition que l'événement du passé peut changer de statut, c'est-à-dire que lorsqu'il advient pour la première fois, il est expérimenté comme une sorte de contingence traumatique, comme l'intrusion d'un certain Réel non-symbolisé, mais ce n'est qu'en étant répété qu'il vient prendre sa place dans le réseau symbolique.

Mais pensé autrement, cet acte révolutionnaire pourrait sembler nécessaire chez Benjamin, d'une manière différente, si on le comprend comme ce moment de « stasis » qui anéantit la texture continue, homogène et vide de l'histoire des vainqueurs. Dit crûment, il s'agirait de profaner le Texte sacré du Maître, de le déconstruire dans ce qui fait sa légitimité. Dans cet esprit, le fait même de faire signifier les

² W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, p. 428.

Inscriptions du protagoniste

Sara Danièle Bélanger

Mort symbolique, révolution et rédemption :

destruction et création de l'histoire et du temps dans le matérialisme historique

4/9

ratages du passé est précisément ce qui ne devrait pas pouvoir être récupéré par le fil conformiste de l'historiographie officielle, ce qui en occasionnerait la fin, et ferait de la rupture, du discontinuum des opprimés, la nouvelle façon de vivre et d'écrire l'histoire ; une façon qui, par le réveil, par la métamorphose qualitative de la conscience, représenterait une sorte de rédemption. On peut dire que cette rupture viendrait transformer profondément tous les éléments qui entrent dans la composition du Texte historique.

Si, pour Zizek, tout Texte, toutes historicisation et symbolisation sont rendues possibles par un point non historique, une place vide, une « extimité » ou, chez Agamben, une expérience muette, originaire, c'est aussi cette place vide qui, étrangement, permet la destruction du réseau signifiant qu'elle a permis au départ. L'idée ressemble à celle de la traversée du fantasme dans la cure psychanalytique : c'est-à-dire le moment où on expérimente le fait que le fantasme ne sert qu'à remplir un manque, ne fait que cacher le rien, le vide réel ; le fait que le grand Autre n'existe pas, qu'il est fondamentalement manquant. Si Benjamin touche à l' « extimité » selon Zizek, c'est peut-être que de son point de vue, il ramène, d'une façon qu'on pourrait qualifier de radicale, les restes et les excès, c'est-à-dire les symptômes, que le discours organisateur n'arrive pas à intégrer ; et aussi par là, la question de la transcendance, la question du non-savoir absolu qui organise tous les discours téléologiques du progrès. Par une reconnaissance des restes, des excès et des perturbations qui s'amoncellent comme des déchets autour d'une narration, d'un ordre des choses, on pourrait avoir un certain accès au fonctionnement réellement idéologique du discours historique. De même qu'en intervenant, en jouant d'une certaine manière le rôle du Messie qui vient briser la continuité de la narration bâtie sur le traumatisme du non-savoir originaire, on peut penser que Benjamin arrive à pointer du doigt le mythe institutionnalisé que constitue cette narration, et le vide fondamental autour duquel elle s'articule. À partir du moment où on permet au Messie d'intervenir à chaque instant, une porte est laissée ouverte au salut qui peut dorénavant se produire n'importe quand ici-bas. Le Messie de Benjamin est, pour Zizek, une figure entièrement laïque transposée dans la sphère du pouvoir humain ; ce qui mène à dire qu'au bout du compte, il n'y aurait pas pour lui de véritable différence entre l'intervention messianique chez Benjamin, qui s'exprime par une rupture rédemptrice, et la révolution, supposée réaliser la « promesse de bonheur », puisque le bonheur même est le « rythme de la nature messianique » pour Benjamin. En définitive, le trou, le fond traumatique vide, le manque du grand Autre, en plus d'être à la source de toute construction d'un réseau symbolique, de tout Texte historique, serait aussi ce qui permettrait de le traverser, de le nier ultimement, grâce au concept lacanien de mort symbolique qui se trouve être lui-même une sorte de conjonction entre la pulsion de mort freudienne et la seconde mort chez Sade. C'est en considérant la rupture du continuum du Texte historique qu'on peut se rapprocher de façon plus évidente de cette pulsion de mort qui devrait engendrer une destruction du Texte historique ou du réseau symbolique. Cette destruction est montrée chez Sade, selon l'analyse de

Inscriptions du protagoniste

Sara Danièle Bélanger

*Mort symbolique, révolution et rédemption :
destruction et création de l'histoire et du temps dans le matérialisme historique*

5/9

Lacan, comme un crime radical qui libère les forces créatrices, c'est-à-dire une mort dans le sens de l'éradication du cycle de transformation continue de la nature, qui la libère de ses propres lois et ouvre la voie à la création, presque *ex nihilo*, de nouvelles formes de vie. La seconde mort est pour Lacan une sorte d'empiètement de la mort sur la vie, quelque chose qui remet en cause l'ordre des choses, notre façon de se les raconter. Mais elle peut aussi être pensée en conjonction avec le concept marxien de « société sans classe » qui pourrait représenter une sécularisation de celui du temps messianique. Agamben, sans vouloir tracer un lien entre la reprise lacanienne de la seconde mort de Sade et la résurrection du crucifié assimilée à la libération du prolétaire, nous permet jusqu'à un certain point de le faire en écrivant ceci : « De la même manière que l'appelé, le crucifié avec le messie, meurt au vieux monde (*Rm* 6, 6) pour ressusciter à une nouvelle vie (*Rm* 8, 11), le prolétaire ne peut se libérer que dans la mesure où il s'autosupprime : la "perte intégrale" de l'homme coïncide avec son rachat intégral. »³ Chez Marx, il est évident que le prolétariat n'était justement pas destiné à acquérir une identité sociale stable, qu'il n'était qu'une figure historique contingente qui aurait dû culminer dans son propre dépassement, dans sa propre mort, dans une véritable libération de sa nature historique fondamentale.

Dans l'optique zizekienne, la pulsion de mort attribuée à Benjamin serait ce qui fait de la révolution une affaire de vie ou de mort, quelque chose se rapportant à la mort symbolique, pensée comme une action de rédemption des rebus de l'histoire, soit de ses symptômes, en s'y identifiant, ce qui conduirait en définitive à la destruction du Texte même qui les nie. C'est pourquoi le type de dialectique de Benjamin est compris par Žižek comme un matérialisme créationniste : c'est-à-dire une destruction du Texte dominant qui mène à la création d'une façon nouvelle de concevoir l'histoire, une façon qui rendra au passé réprimé, exclu de la continuité du progrès, sa signification, grâce à une texture signifiante radicalement nouvelle.

On peut donc en plus s'attendre à ce que cette intervention en vue de la rédemption s'exprimant dans ce travail de rupture du continuum, qui laisse le champ libre à l'expression du discontinuum à l'intérieur de cette nouvelle construction symbolique, soit associé à une conception nouvelle du temps : qualitative plutôt que quantitative. Mourir symboliquement à la vision régnante de l'histoire conduirait aussi à se libérer de la conception du temps ponctuel qui la soutient. Après que le marxisme ait échoué à proposer une conception du temps qui soit en accord avec sa théorie de l'histoire, le matérialisme historique de Benjamin apparaît en effet comme ce qui pourrait provoquer une nouvelle façon de penser et vivre le temps. La détermination de l'histoire à partir de la praxis humaine chez Marx qui fait de l'histoire la nature originelle de l'homme dont l'aliénation le prive temporairement, n'allait déjà plus dans le sens de la conception conventionnelle du temps ponctuel, selon Agamben. Il dit d'ailleurs à ce propos : « Tant

³ G. Agamben, *Le temps qui reste*, pp. 57-58.

que l'on ne quittera pas l'horizon de cette expérience néantisée du temps, il sera impossible d'accéder à l'histoire authentique : car la vérité relèvera toujours du procès dans son ensemble et jamais l'homme ne pourra s'approprier concrètement, c'est-à-dire pratiquement, sa propre histoire. »⁴ On ne peut pas plus s'approprier le temps dans sa coupure ponctuelle qu'on ne peut saisir l'histoire ou notre propre nature historique dans son procès global, c'est-à-dire en fonction d'un *telos*. Toute idée du temps liée à une histoire pensée en fonction d'un procès global, ou bien en fonction de l'apocalypse, est tout à fait contraire à une conception du temps messianique. Agamben précise que « le messianique n'est pas la fin des temps, mais *le temps de la fin* »⁵, c'est « le temps qui se contracte et qui commence à finir. »⁶ Le temps messianique est fondamentalement qualitatif, il est ce qui permet d'abandonner la passivité et la facticité que provoque l'instant quantifié qui est la base du temps chronologique. Ce passage du *Temps qui reste* rend claire cette idée :

Alors que notre représentation du temps chronologique, en tant que temps *dans lequel* nous sommes, nous sépare de ce que nous sommes et nous transforme en spectateurs impuissants de nous-mêmes – des spectateurs qui regardent sans temps le temps qui fuit et leur propre et infinie absence à eux-mêmes –, le temps messianique au contraire, en tant que temps opératif dans lequel nous saisissons et achevons notre propre représentation du temps, est le temps *que* nous sommes nous-mêmes ; pour cette raison, c'est le seul temps réel, le seul temps que nous ayons.⁷

Ce temps messianique, cette contraction du temps et de l'histoire de l'humanité qu'est le *kairos* chez Agamben, est similaire au *Jetztzeit*, ou « à-présent » ou encore « temps-maintenant » de Benjamin. Son idée selon laquelle chaque instant devient une petite porte par laquelle est susceptible d'entrer le Messie signifie que le temps messianique opère une sorte d'achèvement en faisant « sien le temps en même temps qu'il l'accomplit »⁸.

La conception duelle du temps que fait intervenir Agamben – *kairologique* et *chronologique*, qualitative et quantitative – trouve un exemple dans le calendrier qui, selon ce qu'en constate Benjamin, pourrait encore contenir des éléments épars d'un temps qualitatif. Il dit ceci dans le *Baudelaire* : « La mesure du temps suppose la division de la durée en parties homogènes; elle ne peut renoncer cependant à y laisser subsister des fragments hétérogènes, de valeur supérieure. En attribuant en quelque sorte aux jours fériés un rôle commémoratif, le calendrier a su lier la reconnaissance d'une qualité à la mesure d'une quantité. Qui n'a plus d'expérience se sent exclu de ce calendrier. »⁹ Justement dans cet esprit, en plus de St-Paul, Agamben rappelle des conceptions antiques telles que celle des gnostiques par

⁴ G. Agamben, *Enfance et histoire*, pp. 176-177.

⁵ G. Agamben, *Le temps qui reste*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁹ W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » dans *Charles Baudelaire*, p. 195.

Inscriptions du protagoniste

Sara Danièle Bélanger

Mort symbolique, révolution et rédemption :

destruction et création de l'histoire et du temps dans le matérialisme historique

7/9

exemple, qui représenterait par une ligne brisée sa vision du temps caractérisée par une non-homogénéité. Cette vision qu'Agamben nous dit en être une qui axe sur l'idée « d'un Dieu absolument étranger au monde [...], un Dieu dont l'action providentielle ne peut consister à maintenir les lois cosmiques, mais à en interrompre l'application »¹⁰, ressemble évidemment aussi au messianisme chez Benjamin. Tout comme « l'expérience libératrice d'un temps qui n'est ni objectif ni soustrait à notre contrôle, mais naît de l'action et de la décision humaines »¹¹ des stoïciens se rapproche d'une expérience du temps qui s'intégrerait possiblement à la vision marxiste en général ainsi qu'au matérialisme historique de Benjamin, puisqu'il propose un « temps-maintenant » plein et qualitatif, représentant un véritable « lieu de construction de l'histoire ». Agamben conclut un chapitre *d'Enfance et histoire* en assimilant le temps plein à une conception *kairologique* du temps :

Le vrai matérialisme historique ne consiste pas à poursuivre, le long du temps linéaire infini, le vague mirage d'un progrès continu ; mais à savoir arrêter le temps à tout moment, en se souvenant que la patrie originelle de l'homme est le plaisir. Tel est le temps dont on fait l'expérience dans les révolutions authentiques, qui ont toujours été vécues, ainsi que le rappelle Benjamin, comme une suspension du temps et une interruption de la chronologie ; mais la révolution la plus lourde de conséquences, la seule aussi qu'aucune restauration ne pourrait récupérer, c'est la révolution qui se traduirait non par une nouvelle chronologie, mais par une mutation qualitative du temps (par une *kairologie*).¹²

Si on pense à Debord et à sa critique du temps irréversible dans *La Société du Spectacle* on est tenté de croire que pour lui comme pour Benjamin, l'histoire officielle, dite universelle, ainsi que le temps irréversible ne sont pas indépendants de la question du pouvoir ; puisque chez Debord, c'est bien la classe dominante qui les impose à partir du produit du travail de la classe opprimée, tout en l'en aliénant. Debord rend clair le lien entre l'histoire, le temps et la marchandisation dans cet extrait :

Le triomphe du temps irréversible est aussi sa métamorphose en *temps des choses*, parce que l'arme de sa victoire a été précisément la production en série des objets, selon les lois de la marchandise. Le principal produit que le développement économique a fait passer de la rareté luxueuse à la consommation courante est donc l'*histoire*, mais seulement en tant qu'histoire du mouvement abstrait des choses qui domine tout usage qualitatif de la vie.¹³

Le temps réifié dans l'histoire des vainqueurs n'est autre que la mesure de la marchandise, c'est-à-dire « le temps de la production économique, découpé en fragments abstraits égaux, qui se manifeste sur toute la planète comme *le même jour*. »¹⁴ La lutte qui s'impose face à cette hégémonie d'un temps

¹⁰ G. Agamben, *Enfance et histoire*, p. 179.

¹¹ *Ibid.*, p. 180.

¹² *Ibid.*, p. 186.

¹³ G. Debord, *La Société du Spectacle*, p. 142.

¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

quantifié, irréversible, basé sur la production, s'avère être autant un changement de paradigme, qu'une révolution, qu'une seconde mort face à l'ancien, face au mythe structurant de l'histoire dite économique. C'est-à-dire que cette lutte peut être appréhendée dans le sens d'une revalorisation d'un temps qualitatif, d'une revendication à *vivre* réellement le temps historique produit. Benjamin, grâce à la théologie, complète jusqu'à un certain point la vision du temps déficiente du marxisme. L'interruption du Messie qui vient faire violence à la ligne droite d'une histoire et d'un temps aliéné et aliénant introduit de façon étrange une pensée qualitative et libératrice dans le champ du matérialisme. Tant au niveau de la théorie de l'histoire qu'à celui de la conception du temps, une sorte d'équivalence s'installe entre la révolution, la mort symbolique et la rédemption, et qui s'oppose au statu quo historico-économique, à l'Enfer qui « n'est nullement ce qui nous attend – mais *cette vie-ci*. »¹⁵ Suivant Debord qui dit que « le temps irréversible est le temps de celui qui règne »¹⁶ et que « l'écriture est son arme »¹⁷ on peut croire qu'en venant briser le Texte historique dominant, c'est en quelque sorte l'arme du pouvoir qu'on détruit, dans la mesure où il s'agirait aussi pour Lacan de son réseau symbolique.

Mais qu'advient-il de cette possibilité de détruire le réseau symbolique lorsque, dans une perspective post-structuraliste et négative, on conçoit le Texte à partir des tendances reterritorialisantes infinies que Hardt et Negri reprennent de Deleuze et Guattari quand ils adaptent l'idée à leur réflexion sur l'Empire ? Peut-on vraiment aujourd'hui briser radicalement le continuum de l'histoire des vainqueurs, celui du temps vide et quantifié qui est celui de la marchandise ? Dans la mesure où le Texte lui-même proclame qu'il n'y a plus de vainqueurs, que les classes sociales ont disparu, que le passé des opprimés ou les opprimés du passé ont leur place dans la narration officielle, quand règne la langue de bois faite d'une rectitude politique intégrationniste, nourrie au fumier de la mauvaise conscience, qu'est-ce qui peut encore mettre en danger l'hégémonie, qu'est-ce qui peut briser quoi, qu'est-ce qui peut encore se dire subversif ? Dans une société qui vibre au rythme de la marchandise, qu'est-ce qui permet désormais de traverser le Texte réifié, comment accède-t-on aujourd'hui à ce fond traumatique qui paraît être la clé de la porte par laquelle entre le Messie ? Bref, cette grosse figure qui montre les poings construite dans cet exposé, qu'on pourrait appeler l'Ange de la destruction, a-t-elle vraiment une actualité ?

Si on tient compte du constat habituel et amplement ressassé sur la postmodernité, c'est-à-dire celui de la perte des méta-récits, des histoires et des symbolisations univoques ou homogènes, on réalise que la méthode ou la quête de Benjamin, au niveau de la critique de l'histoire, est liée à un contexte moderne et peut, dans ma façon de la comprendre en tout cas, perdre une partie de son impact avec la postmodernité qui se trouve aux prises avec la quasi-irreprésentabilité d'une réalité qu'on veut

¹⁵ W. Benjamin, « Zentralpark » dans *Charles Baudelaire*, p. 242.

¹⁶ G. Debord, *La Société du Spectacle*, p. 130.

¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

Inscriptions du protagoniste

Sara Danièle Bélanger

Mort symbolique, révolution et rédemption :

destruction et création de l'histoire et du temps dans le matérialisme historique

9/9

hétérogène et qu'on imagine post-idéologique. Mais on pourrait aussi bien attribuer au contraire une actualité au matérialisme historique de Benjamin en réaffirmant le caractère hautement idéologique de notre ou nos histoire-s, et en plaçant à la base de toutes nos narrations et symbolisations hétérogènes, quelque chose qui les lie vaguement et qui reste à détruire : un grand Autre, le grand méchant Capital par exemple comme chez Zizek. Parce que la postmodernité, en plus d'être un grand spectacle de fragmentation des histoires, des discours et des identités fixes et homogènes, c'est aussi le Spectacle point, le Spectacle de la marchandise dont parlait Debord dans les années '60.

BIBLIOGRAPHIE

AGAMBEN, Giorgio, *Enfance et histoire; Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1989.

AGAMBEN, Giorgio, *Le temps qui reste; Un commentaire de L'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Rivages poche, coll. Petite bibliothèque, 2000.

BENJAMIN, Walter, *Charles Baudelaire*, trad. Jean Lacoste, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1979.

_____, *Écrits français*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1991.

_____, *Œuvres I, II, III*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rush, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2000.

DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1967.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire livre VII ; L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. Champ Freudien, 1986.

ZIZEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, New York, Verso, 1989.