

De la *New Left* à la *Fake Left* : les *Cultural Studies* et la crise de la réalité

Maxime Ouellet

Number 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1098600ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1098600ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ouellet, M. (2022). De la *New Left* à la *Fake Left* : les *Cultural Studies* et la crise de la réalité. *Cahiers Société*, (4), 63–94. <https://doi.org/10.7202/1098600ar>

Article abstract

This article intends to grasp the evolution of Cultural Studies in the context of the structural transformations that affect advanced capitalist societies in the framework of the transition from modernity to postmodernity. We will see that the initial intention of Cultural Studies was to lay the foundations of a sociological theory which found its political expression in democratic socialism. Opposing the economicism, positivism and utilitarianism that were shared as much by vulgar Marxism as by liberalism, the cultural materialism of Cultural Studies founders sought in popular culture a set of traditions that opposed the abstract universalist logic of industrial capitalism and which could establish the normative foundations for a future socialist society. Subsequently, by connecting Althusserian structuralist Marxism to French Theory, Cultural Studies theorists would become the main protagonists of the politics of identities and of the cultural war that raged in the United States as of the 1980s. We argue that postmodern cultural studies are part of a general crisis in the modes of reproduction of advanced capitalist societies that can be described as a crisis of reality. This crisis manifests itself in the conflict which opposes a post-modern right, the Alt-Right, to the Fake Left, a left of the simulation, which expresses itself in social media and on university campuses.



De la *New Left* à la *Fake Left* : les *Cultural Studies* et la crise de la réalité

Maxime OUELLET
Université du Québec à Montréal

Quand j'entends le mot culture, je sors mon revolver.
– Hanns Johst (écrivain nazi), *Schlageter*
Quand j'entends le mot culture, je sors mon chèque.
– Jean-Luc Godard, *Le mépris*

Cet article a pour intention de saisir l'évolution des *Cultural Studies* dans le contexte des transformations structurelles qui ont marqué les sociétés capitalistes avancées depuis le milieu du XX^e siècle. En m'appuyant sur un certain nombre de travaux de synthèse portant sur l'histoire intellectuelle des *Cultural Studies*¹, l'argument que je développerai dans cet article est que celles-ci sont devenues l'expression théorique a-critique des mutations culturelles des sociétés capitalistes avancées dans le contexte de la globalisation néolibérale. Nous verrons comment le tournant postmoderne des *Cultural Studies* est le symptôme d'une crise générale des modalités de reproduction des sociétés capitalistes avancées qu'on peut qualifier à la suite de Christian Godin² de crise de la réalité. J'interprète cette crise à partir des deux dimensions constitutives de la réalité : 1) celle de la réalité objective, qui tire son fondement ontologique du rapport sensible que l'être humain entretient avec la nature, et 2) celle de la réalité sociale, c'est-à-dire la représentation symbolique qui s'appuie elle-même sur le rapport au monde sensible³. Les symptômes de cette crise sont les suivants : l'artificialisme, le simulationnisme, le présentisme, le

1. Notamment, Armand Mattelart et Érik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, 2003 ; Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*, New York, Henry Holt and Company, 1996 ; François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

2. Christian Godin, *La crise de la réalité. Formes et mécanismes d'une destitution*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2020.

3. Michel Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire sociopolitique », *Cahiers des imaginaires*, vol. 6, no 8, septembre 2008,

prédictionnisme, le fictionnisme, le négationnisme, le complotisme et le nihilisme⁴. Cette crise se manifeste notamment dans le conflit médiatico-spectaculaire qui oppose une droite postmoderne, la *Alt-right* – qui a intégré dans sa pratique la théorie poststructuraliste de la déconstruction –, à la *Fake Left*, une gauche de la simulation, qui s’exprime principalement dans les médias sociaux et sur les campus universitaires. Ces deux courants participent d’une même logique qui consiste à nier les médiations symboliques qui prennent la forme d’une représentation commune de la réalité, ce qui dénote un refus d’habiter un monde commun. J’introduis la notion de *Fake Left*⁵ afin de lier les transformations contemporaines des mouvements se réclamant de la gauche politique avec l’ère dite de la post-vérité et des *fake news*. Pour le dire plus clairement, par *Fake Left* j’entends la désintégration de la gauche politique et sa recomposition en un simulacre. Comme nous le verrons, le passage de la *New Left* à la *Fake Left* s’explique notamment par le fait qu’alors que la première cherchait à proposer une vision alternative d’une même réalité qui était partagée par tous, la seconde nie l’existence même de la réalité, celle-ci étant simplement le produit d’un discours arbitraire.

Il s’agira dans un premier temps d’expliquer cette transformation en montrant comment l’intention initiale des *Cultural Studies* – formulée par des auteurs qui sont considérés comme leurs pères fondateurs, notamment E. P. Thompson et Raymond Williams – visait à poser les bases d’une théorie sociologique de la culture qui trouvait son expression politique dans le socialisme démocratique. S’opposant à la fois à l’économicisme, au positivisme et à l’utilitarisme, qui étaient partagés autant par le marxisme orthodoxe que par le libéralisme, le matérialisme culturel des fondateurs des *Cultural Studies* a retrouvé dans la culture populaire un ensemble de

4. Selon Godin, (*La crise de la réalité. Formes et mécanismes d’une destitution, op. cit.*) les huit mécanismes de la destitution de la réalité qui résultent de l’extension de la logique technico-économique à l’ensemble des sphères de la pratique sociale sont : 1) l’artificialisme : « l’ensemble des pratiques visant à substituer des artefacts à la réalité naturelle, soit en transformant soit en détruisant celle-ci » (p. 47) ; 2) le simulationnisme : la domination du simulacre sur la réalité qui est la consécration de la logique de l’image (p. 71) ; 3) le présentisme : « la prévalence du présent sur les autres dimensions du temps de l’histoire de notre culture » (p. 122) ; 4) le prédictionnisme : « la tendance à effacer le présent au profit d’une représentation du futur, laquelle a la prétention d’être, dans certains domaines, une véritable connaissance » (p. 149) ; 5) le fictionnisme : « l’ensemble des pratiques discursives qui rejettent l’idée qu’il puisse exister une réalité objective, ou bien la considèrent comme hors d’atteinte » (p. 195) ; 6) le négationnisme : l’attitude de celui qui « remplace la réalité par un monde de fantasmes, qui a renoncé au principe de réalité, qui substitue au monde réel une partie de son imaginaire » (p. 225) ; 7) le complotisme : « [l’incapacité] de faire la distinction entre la réalité et la fiction, le fait et l’interprétation » (p. 248) ; 8) le nihilisme : désir de « destruction de ce monde » et « indifférence à l’égard des valeurs » (p. 274 et 278).

5. D’autres expressions sont mobilisées pour qualifier cette nouvelle gauche : « *woke* », « cannibale », « identitaire », « culturelle », « postmoderne », « politiquement correcte », etc. La notion de *Fake Left* m’apparaît plus « inclusive » et cherche à rendre compte de sa solidarité sur le plan ontologique, épistémologique et politique avec la crise sociétale contemporaine qui consiste en une fuite de la réalité au profit de l’imaginaire.

traditions qui s’opposaient à la logique universaliste abstraite du capitalisme industriel et qui pourraient potentiellement établir les fondements normatifs d’une société socialiste future. Si le matérialisme culturel de la première génération des *Cultural Studies* a largement inspiré le rejet du marxisme orthodoxe par le mouvement de la *New Left*, c’est surtout sous l’impulsion de Stuart Hall que le projet des *Cultural Studies* prendra l’envergure que l’on connaît aujourd’hui. Dans le contexte de l’émergence de la société de consommation alimentée par les médias de masse, les *Cultural Studies* prendront acte de la dissolution du prolétariat dans la classe moyenne et chercheront dans les *lifestyles* propres aux divers mouvements contre-culturels de la jeunesse, les identités qui résisteraient au capitalisme. Or, l’un des principaux écueils de la pensée de Hall, qui s’est fortement inspiré d’Althusser et de Foucault, fut de rabattre, dans une perspective poststructuraliste, la culture sur l’idéologie. En négligeant l’analyse des transformations structurelles qui étaient en train de se déployer au sein des sociétés capitalistes avancées, les *Cultural Studies* n’ont pas été en mesure de saisir la nouvelle forme de domination systémique et impersonnelle (cybernétique) propre au capitalisme néolibéral, celui-ci étant décrit de manière superficielle comme un « discours » populiste autoritaire. Nous verrons ensuite que les *Cultural Studies* réifieront la capacité de résistance des identités hybrides contre un « pouvoir » globalisé également réifié, devenant ainsi – à leur corps défendant – les promoteurs d’un populisme postpolitique de marché qui participera à la légitimation des politiques de déréglementation néolibérale dans le secteur des institutions culturelles (les médias), politiques (l’État) et économiques (la finance). Nous décrirons également comment la *French Theory* se substituera au marxisme structuraliste comme paradigme dominant au sein des *Cultural Studies* lors de son émigration vers les États-Unis. Elles deviendront le principal courant qui théoriserà la politique des identités au cœur de la guerre culturelle qui sévira aux États-Unis à partir des années 1980. En adoptant une perspective nominaliste qui dissout les rapports sociaux dans le langage, les *Cultural Studies* seront l’expression théorique d’une transformation sociopolitique concrète : celle d’un déni de la réalité et d’une fuite dans l’imaginaire, qui conduira la gauche à son effondrement et à sa substitution par une gauche néolibérale et technobureaucratique, la *Fake Left*.

Le matérialisme culturel : une critique dialectique de la culture dans la modernité capitaliste

Une des critiques les plus courantes à l’endroit du courant « woke », provenant principalement de commentateurs néoconservateurs, soutient que cette mouvance contemporaine au sein de la nouvelle gauche tire ses origines du marxisme culturel, c’est-à-dire d’une part de la théorie critique de l’école de Francfort et, d’autre part, des *Cultural Studies* d’origine britannique. Selon cette analyse, plutôt réductionniste, la critique formulée à l’endroit des institutions culturelles et de la raison

instrumentale au sein des sociétés capitalistes avancées aurait conduit naturellement au courant dit de la *Critical Race Theory* et du paradigme intersectionnel fondé sur la sainte trinité sexe, race, classe, qui sont au fondement de la culture de l'annulation et du politiquement correct désormais hégémoniques au sein des universités occidentales⁶. Or, comme je le soutiendrai dans cette section, cette dérive identitaire de la nouvelle gauche ne correspond aucunement à l'intention théorique formulée par la première génération de théoriciens de l'école de Francfort (Adorno et Horkheimer) ni à celle des pères fondateurs des *Cultural Studies* (Williams et Thompson). Si cette section se concentrera principalement sur le matérialisme culturel développé par les *Cultural Studies*, il reste que ces deux courants formuleront une critique dialectique de la culture dans la modernité capitaliste. À partir d'une perspective qu'on peut qualifier de « romantique révolutionnaire⁷ », l'intention politique initiale des *Cultural Studies* ambitionnait de poser les fondements normatifs d'un socialisme qui s'opposait au déterminisme et au scientisme du marxisme orthodoxe, voire stalinien, qui dominait l'espace théorico-politique dans l'après-guerre.

Sur le plan théorique, les travaux des fondateurs des *Cultural Studies* critiquent le schéma mécanique qu'on retrouve dans le marxisme traditionnel selon lequel la base (les rapports de production) déterminerait la superstructure (les idéologies, la culture, les institutions politiques). C'est contre ce dualisme que Raymond Williams élaborera ce qu'il est convenu d'appeler un matérialisme culturel qui dialectise le rapport culture/société. Le classique de Williams, *Culture and Society*⁸, consiste en une sociologie historique qui cherche à saisir la genèse du concept de culture dans la société moderne. Selon Williams, le concept de culture est une catégorie historique ayant surgi de la différenciation des sphères de la pratique sociale qui se sont scindées en activités séparées – l'économique, le politique et le culturel – dans le contexte de l'émergence de la société capitaliste marchande. Alors que ces différentes sphères de la pratique étaient encadrées au sein d'une totalité dont la reproduction s'effectuait au moyen d'un ensemble de médiations culturelles-symboliques (Freitag), la

6. On ne peut par contre pas nier que certains éléments de la culture de l'annulation tirent leurs origines des écrits de Marcuse, notamment de son fameux essai « La tolérance répressive », qui recommandait aux étudiants militants sur les campus de suspendre la liberté d'expression aux courants dits réactionnaires assimilés au fascisme. Cette position n'était toutefois pas partagée par son collègue Adorno qui s'est opposé à la pensée manichéenne, au nihilisme et aux méthodes liberticides des mouvements étudiants de son époque, les qualifiant de « fascistes de gauche ». À ce sujet voir Alexander Stern, « Critical Theory and the Newest Left: What the Frankfurt School has to say about bureaucratic progressivism », *The Hedgehog Review*, 25 juin 2021 ; en ligne : <<https://hedgehogreview.com/web-features/thr/posts/critical-theory-and-the-newest-left>>.

7. À ce sujet, voir notamment Michaël Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (1992), Paris, Payot, 2005 [1992], ainsi que Maxime Ouellet, « Marx et l'anarchisme tory : la critique radicale de la valeur pour un anti-modernisme émancipateur », dans Gilles Labelle, Éric Martin et Stéphane Vibert (dir.), *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota bene, 2014, p. 15-38.

8. Raymond Williams, *Culture and Society. 1780-1950*, New York, Anchor Books, 1960.

modernité, apparaît comme un monde duel, à la fois abstrait et concret, correspondant à la polarité opposant valeur d'usage et valeur d'échange inhérente au noyau cellulaire de la société capitaliste, la marchandise. C'est de la scission entre activité significative et agir instrumental – correspondant à la catégorie moderne de « travail », dont la spécificité est de se présenter comme étant à la fois concret et abstrait – qu'apparaît la catégorie moderne de culture. Si la modernité se caractérise par une nouvelle forme de domination abstraite venant se substituer aux rapports de domination personnalisés des sociétés prémodernes, la culture consiste en la dimension expressive de cette nouvelle réalité qui cherche à faire contrepoids aux rapports sociaux purement instrumentaux régis par la valeur comprise comme norme sociale dominante au sein de l'économie capitaliste⁹. La culture, en tant que sphère autonomisée de la pratique qui s'exprime notamment dans l'art et dans la littérature, n'en demeure donc pas moins liée dialectiquement avec la totalité sociale¹⁰.

En ce sens, si l'on définit traditionnellement la culture au sens large comme un idéal normatif visant la perfectibilité humaine, ou encore au sens étroit comme le produit de la création humaine prenant forme dans un ensemble d'œuvres intellectuelles, littéraires et artistiques, Williams l'aborde à partir d'une conception socio-anthropologique qui combine les deux premières acceptions, la définissant comme un mode de vie qui exprime une expérience significative, non seulement dans l'art, mais aussi dans les institutions et dans la vie quotidienne¹¹. À travers son analyse historique des « structures de sentiments¹² » propres à chaque époque, Williams cherche à dépasser dialectiquement l'opposition entre expérience personnelle et conception collective du monde en montrant les médiations qui relient l'objectivité et la subjectivité sociales. Il s'agit d'une problématisation du concept gramscien d'hégémonie qui ne réduit pas la culture à une idéologie produite immédiatement par une classe dominante. L'hégémonie correspond plutôt à un ensemble de normes communes que les « dominés » reconnaissent comme légitimes. Si Williams, au contraire des marxistes orthodoxes, refuse de rejeter, parce que « bourgeoise », la haute culture ou encore les traditions qui se transmettent de génération en génération et qui sont constitutives d'une communauté, il n'en demeure

9. La formule « La culture comme refus de l'économisme » qui sert de titre à l'anthologie de Marcel Rioux résume bien le projet théorique du matérialisme culturel. Marcel Rioux, *La culture comme refus de l'économisme*, textes choisis et commentés par Julien Forgues Lecavalier, Marcel Fournier, Jacques Hamel, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2000. L'œuvre de Rioux incarne la version québécoise du matérialisme culturel britannique. Preuve du présentisme ambiant, plus personne ne se réclame au Québec de la pensée de Marcel Rioux, à l'exception près d'Éric Martin, *Un pays en commun. Socialisme et indépendance au Québec*, Montréal, Lux, 2017.

10. Michel Freitag, « Transformation de la société et mutation de la culture. Partie I », *Conjoncture politique au Québec*, no 2, automne 1982, p. 61-84.

11. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Cardigan, Parthian, 2011 [1961], p. 61.

12. Le concept de « *structure of feelings* » a été développé par Williams en dialogue avec Lucien Goldmann, sociologue de la littérature et ancien étudiant de Lukacs.

pas moins attentif au potentiel émancipateur de la culture populaire, principalement celle qui est produite par la classe ouvrière. Bien que cette dernière n'ait pas réalisé de grandes œuvres dignes de la haute culture, elle a tout de même produit des institutions porteuses d'un idéal collectif fondé sur la démocratie et la solidarité, comme des syndicats, des mouvements coopératifs et des partis politiques¹³. Comme chez Gramsci, loin d'être statique et de se reproduire mécaniquement, la culture est autant une pratique significative qu'un lieu de conflits au sein de la totalité sociale portant sur la définition du sens commun. Face à la culture bourgeoise dominante qui impose ses valeurs individualistes de manière hégémonique, tant de la culture résiduelle que de la culture émergente peuvent surgir des formes oppositionnelles.

Si le projet de matérialisme culturel des fondateurs des *Cultural Studies* partage une même conception dialectique de la culture que la théorie critique francfortoise, laquelle cherchait à montrer son « caractère affirmatif »¹⁴, ils s'en distinguent cependant par l'intérêt qu'ils portent envers la culture populaire dont l'étude a été négligée par Adorno et Horkheimer, notamment dans leur analyse classique portant sur les industries culturelles¹⁵. Williams refuse de dénoncer la culture de masse comme étant « médiocre », il cherche plutôt à montrer comment celle-ci est l'expression d'une structure sociale de domination qui repose sur l'appropriation des institutions culturelles par une élite qui cherche à reproduire son pouvoir sur la majorité. Les médias pourraient posséder un potentiel émancipateur dans un autre type de société, bien que dans le système capitaliste actuel, ils constituent un outil d'atomisation sociale. L'intention de Williams n'est donc pas de détruire la culture – ce que le capitalisme est en train de faire en l'industrialisant –, mais bien de la démocratiser.

Dans la même lignée, les travaux qu'E. P. Thompson consacra à l'histoire de la classe ouvrière britannique montrent comment la résistance des classes populaires à la modernisation capitaliste s'est construite en mobilisant de manière paradoxale une « culture traditionnelle rebelle ». « La culture plébéienne est rebelle, mais rebelle en défense de la coutume¹⁶ », écrit-il dans *Customs in Common*. Fortement inspiré par le socialisme romantique anti-industrialiste de William Morris, l'œuvre de Thompson rompt avec la doxa progressiste du marxisme orthodoxe. Pour Thompson, on retrouve dans la culture plutôt conservatrice des classes populaires

13. Raymond Williams, *Culture and Society*, op. cit., p. 346.

14. Herbert Marcuse, « Réflexion sur le caractère affirmatif de la culture », dans *Culture et société*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 103-148.

15. Theodor Adorno et Max Horkheimer, « La production industrielle des biens culturels », dans *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, p. 129-176. Les successeurs des fondateurs des *Cultural Studies*, principalement américains, rejettent la théorie critique de l'école de Francfort sous prétexte d'élitisme. Comme nous le verrons plus loin, en oubliant les fondements dialectiques qui étaient partagés autant par le matérialisme culturel que par la théorie critique, les *Cultural Studies* dériveront vers une forme de populisme de marché, tout à fait compatible avec l'idéologie néolibérale.

16. Edward P. Thompson, *Customs in Common*, New York, Penguin Books, 1993, p. 9.

les fondements d'une normativité concrète, c'est-à-dire une réserve de traditions, ou encore une *common decency* pour parler comme Orwell¹⁷, qui s'opposent à la logique d'abstraction et de rationalisation constitutive de la domination dans la modernité capitaliste. C'est pourquoi il s'intéressera aux luttes menées par le mouvement des luddites, les « briseurs de machines » du XIX^e siècle, qui s'opposaient au travail abstrait incarné par les métiers à tisser mécaniques, au nom des valeurs traditionnelles incarnées par le travail artisanal¹⁸. Parallèlement, il montre que la mise en place de la temporalité universelle, homogène et abstraite, qui rend possible l'adéquation entre le temps et l'argent dans le système industriel, ne s'est pas imposée de manière naturelle. Son étude intitulée *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*¹⁹ retrace les conflits entourant l'émergence des catégories modernes abstraites, comme le travail et le temps. La lutte opposait la classe capitaliste qui voulait imposer la discipline du temps de l'horloge aux ouvriers qui défendaient une conception de la temporalité liée à la sagesse collective des sociétés humaines. C'est en raison de ce même refus de l'abstraction sur le plan de la théorie que Thompson critique sévèrement le marxisme structuraliste althussérien, qui deviendra paradoxalement une des références dominantes au sein des *Cultural Studies* à partir des années 1970. Contre l'ahistorisme, le théoricisme et l'anti-humanisme d'Althusser, qu'il qualifie de théorie de légitimation du stalinisme, Thompson défend la capacité d'agir des acteurs sociaux contre les procès sans sujet théorisés par le structuralisme²⁰. Thompson et Williams défendront ainsi un humanisme qui puise dans la culture et la tradition les idéaux sur lesquels pourrait se fonder une société socialiste future, position qui servira d'assise à la création de la *New Left Review* ainsi qu'à la rédaction du *May Day Manifesto* (1967-1968), texte célèbre de la nouvelle gauche qui cherche à rompre avec le mythe progressiste de la modernisation :

En tant que modèle de changement social, la modernisation raccourcit brutalement le développement historique de la société. Tout le passé est censé appartenir à la société « traditionnelle » et la modernisation est un moyen technique pour rompre avec le passé sans créer un avenir. [...] C'est un modèle technocratique de société, non conflictuel et politiquement neutre, dissolvant les authentiques problèmes et conflits sociaux dans les abstractions de la « révolution scientifique », du « consensus » et de la « productivité²¹ ».

17. Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Paris, Climats, 2000.

18. Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 1988.

19. Edward P. Thompson, « Time, work-discipline and industrial capitalism », *Past & Present*, vol. 38, no1, 1967, p. 56–97 (*Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004).

20. Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory: Or an Orrery of Errors*, Londres, Merlin Press, 1978.

21. Cité par Michael Löwy, « Le matérialisme culturel de Raymond Williams », *Mediapart*, 6 novem-

Du matérialisme culturel au postmarxisme

Si Williams et Thompson jetteront les bases du matérialisme culturel, c'est à Stuart Hall et Richard Hoggart qu'on doit l'institutionnalisation des *Cultural Studies* comme un champ d'études reconnu au sein de l'Université. Se définissant comme une « anti-discipline » à la croisée de l'anthropologie culturelle, de l'ethnologie et de la littérature, les *Cultural Studies* seront officiellement fondées au Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham par Hall et Hoggart. À la suite de leur institutionnalisation, elles n'ont toutefois pas été en mesure de s'appuyer sur les bases du matérialisme culturel développé par leurs prédécesseurs pour produire une sociologie qui, s'appuyant sur une perspective dialectique, permettrait de comprendre la société comme une totalité. Elles n'ont ainsi pas été en mesure de penser une alternative socialiste face à la sociologie darwinienne et libérale de Spencer qui dominait les sciences sociales en Angleterre²². En effet, à la différence de la sociologie française dont les fondements holistes sont liés à la spécificité de la Révolution française qui accorde au politique le rôle d'unification et d'action réflexive de la société sur elle-même²³, dans le modèle hérité de la tradition politique anglo-saxonne, il s'agit plutôt d'affirmer la puissance d'agir individuelle contre la société, paradigme que les *Cultural Studies* n'ont pas su dépasser.

C'est au principal théoricien des *Cultural Studies*, Stuart Hall, qu'on doit la rupture avec le matérialisme culturel de ses prédécesseurs. Au départ fortement inspiré par le structuralisme althusserien – notamment sa fameuse analyse sur les appareils idéologiques d'État – et de Gramsci, sa pensée intégrera par la suite plusieurs éléments du poststructuralisme, en particulier le concept foucauldien de discours, et la relecture postmoderne du concept d'hégémonie de Laclau, pour prendre la forme

bre 2012 ; en ligne : <<https://blogs.mediapart.fr/michael-lowy/blog/061112/le-marxisme-culturel-de-raymond-williams>>.

22. Comme l'expliquent au sujet des *Cultural Studies* Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, dans leur excellent livre intitulé *Socialisme et sociologie* : « S'il adhère aux mobilisations citoyennes critiques des effets du libéralisme et s'il veut faire entendre la voix de ceux qui en sont les premières victimes, ce courant n'en vient jamais, non plus, à considérer la vie sociale du point de vue formé par la société. Cette position holiste l'obligerait à prendre en compte non seulement, comme il le fait, les façons de vivre concrètes et l'idéologie en acte des classes populaires, mais encore celles de l'ensemble des autres groupes sociaux qui, en interaction avec ces classes, contribuent à la vie nationale. Un tel diagnostic d'ensemble sur la société globale et sur ses tendances actuelles lui semble hors de portée. Mieux encore : il en récuse par avance l'intérêt et la pertinence, y voyant une forme de totalisation où l'oppression nationaliste est immanquablement à l'œuvre, sous couvert d'objectivation scientifique. D'un point de vue socialiste conséquent, c'est pourtant bel et bien d'un diagnostic de ce type que les aspirations du socialisme ont besoin pour parvenir à s'extraire du spontanéisme et se convertir en des politiques d'émancipation dotées de quelque efficacité – c'est-à-dire, en somme, en un socialisme réalisé, et non plus éternellement ajourné dans l'ordre de l'imaginaire » (Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2017, p. 83-84).

23. À ce sujet voir Michel Freitag, « L'identité, l'altérité et le politique », dans *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 183-248.

d'un postmarxisme qui se caractérise par une tendance à dissoudre l'objectivité des rapports sociaux dans l'autoréférentialité du langage²⁴. Le tournant poststructuraliste des *Cultural Studies* consistera en effet à rejeter l'analyse des structures profondes au fondement de la réalité pour s'attarder aux phénomènes de surface, notamment à ceux émanant du système médiatique. La réalité deviendra ainsi le produit de la représentation. Il s'agit, pour le dire dans le vocabulaire poststructuraliste, d'un texte qui renvoie de manière autoréférentielle à d'autres textes (l'intertextualité), lesquels n'ont aucun fondement dans le réel²⁵. Ainsi, le concept de médiation au fondement du matérialisme culturel, qui vise à expliquer les relations entre l'objectivité et la subjectivité sociales, sera remplacé par celui d'articulation qui deviendra central dans les analyses des *Cultural Studies*. Puisque, selon la doxa poststructuraliste, la totalité – qui renvoie au concept sociologique de société – est en soi oppressive, le concept d'articulation cherchera à montrer la capacité des acteurs sociaux à combiner des éléments discursifs disparates pour former une structure signifiante contingente, fluide et modulable au gré des volontés subjectives. Comme nous le verrons plus loin, dans leur version américaine, les *Cultural Studies* accepteront de manière a-critique le postulat postmoderne selon lequel « le simulacre est la vérité », en soutenant que « l'articulation produit la réalité », bref que la vérité est purement arbitraire²⁶. Elles reprendront ainsi la doxa foucauldienne selon laquelle la vérité n'existe pas en soi, il n'existe que des effets de vérité produits par le langage.

À partir des années 1970, l'intérêt principal des *Cultural Studies* portera sur les sous-cultures jeunes (les *bikers*, les *hippies*, les *mods*, les *punks*, les *skinheads*, les *teddy boys*...) pour montrer comment celles-ci résistent à la société de consommation de masse. S'appuyant sur le constat d'une crise de reproduction de la culture ouvrière, les *Cultural Studies* en viendront à hypostasier la prolifération de ces divers *lifestyles* comme autant de preuves de la capacité des individus à se distinguer face au conformisme de la culture dominante. Les enjeux de race et de genre viendront par la suite se greffer aux premières analyses portant sur la culture du mouvement ouvrier pour former la fameuse triade intersectionnelle : sexe, race, classe²⁷. Réduites à une

24. Sur l'évolution du marxisme de Stuart Hall, voir Colin Sparks, « Stuart Hall, Cultural Studies and Marxism », dans David Morley et Kuan-Hsing Chen (dir.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996, p. 71-102.

25. À ce sujet voir Frédéric Vandenberghe, « Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme », *Revue du Mauss*, vol. 51, no 1, 2018, p. 27-54.

26. À ce sujet voir Robert E. Babe, *Cultural Studies and Political Economy: Towards a New Integration*, Lanham, Lexington Books, 2009.

27. On peut dire que Stuart Hall a anticipé l'analyse intersectionnelle. Selon Hall, « la race est la manière dont la classe est vécue ». À ce sujet voir, Kolja Lindner, « Idéologie, racisme, intersectionnalité. Une invitation à lire Stuart Hall », *Raisons politiques*, vol. 48, no 4, 2012, p. 119-129. Il faut reconnaître qu'à la différence du paradigme intersectionnel postmoderne qui est actuellement dominant dans les études féministes, l'analyse intersectionnelle de Stuart Hall s'inscrit dans une perspective universaliste qui cherche à construire un sujet politique collectif. Selon l'acception postmoderne de l'intersectionnalité, un fossé ontologique sépare les enjeux de race, de classe et de sexe, ce qui fait qu'une alliance politique

identité culturelle comme les autres, les classes sociales tendront à disparaître des analyses des *Cultural Studies*, si ce n'est que pour dénoncer, dans une perspective moraliste, le classisme ; c'est-à-dire la discrimination dont sont victimes les pauvres, au même titre que les personnes racisées sont victimes du racisme systémique ou les femmes du patriarcat²⁸. Le matérialisme vulgaire du marxisme orthodoxe sera inversé pour prendre la forme d'un idéalisme abstrait décroché de tout ancrage avec la réalité matérielle. La posture dialectique du matérialisme culturel qui visait une critique radicale des structures sociales du capitalisme cédera ainsi la place à une posture individualiste libérale qui fera de la lutte contre toutes les formes de discrimination son principal centre d'intérêt.

Ce biais libéral transparait surtout dans l'analyse des médias de masse qui sera un objet d'étude privilégié par les *Cultural Studies*. Soucieux – avec raison – de rompre avec le déterminisme économique issu de l'analyse marxiste traditionnelle pour qui les individus seraient manipulés par les contenus idéologiques des médias de masse, les courants culturalistes tenteront de montrer la capacité de résistance des individus face aux contenus médiatiques qui leur sont présentés. Les analyses de la réception s'appuieront sur les travaux théoriques de Stuart Hall²⁹ fortement inspirés par le structuralisme althusserien. En s'inspirant du modèle de la production des marchandises qu'on trouve dans *Le Capital* de Marx, Hall cherche à expliquer la structure de circulation et de consommation des signes produits par les médias de masse. Il soutient que c'est au moment de la consommation que s'opère la production de sens par les récepteurs, qui peuvent les interpréter soit en fonction de

éphémère est possible dans une optique de politique jetable, même si au final chacune de ces identités vit au sein de réalités incompatibles. Il est par ailleurs ironique de constater que des analyses qui cherchaient à comprendre l'articulation entre race et classe (sans être intersectionnelles au sens postmoderne du terme) ont été produites au Québec dans les années 1960, notamment par Jacques Dofny et Marcel Rioux, « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de sociologie*, vol. 3, no 3, juillet-septembre 1962, p. 290-300. Le concept de « classe ethnique » développé par Dofny et Rioux cherchait à expliquer la spécificité de la structure de classe au sein de la société canadienne-française où la classe dominante était exclusivement anglaise et où le prolétariat était massivement composé de francophones. Cet état de fait, qui rappelle l'affirmation de Hall selon laquelle « la race est la manière dont la classe est vécue », a été poussé à l'extrême dans une eschatologie révolutionnaire à tendance victimaire par Pierre Vallières, l'un des fondateurs du Front de libération du Québec, dans *Nègres blancs d'Amérique*. Ces analyses sont maintenant considérées comme racistes au sein de la gauche décoloniale postmoderne et cela a donné lieu à un véritable délire médiatico-spectaculaire sur « le mot commençant en n », ce qu'il est convenu d'appeler l'affaire Lieutenant-Duval. Rappelons que la professeure Lieutenant-Duval a été sanctionnée par l'Université d'Ottawa parce qu'elle avait utilisé le mot « nègre » pour expliquer comment le concept de « resignification subversive » permettait de comprendre comment les Afro-Américains s'étaient réapproprié ce terme péjoratif comme vecteur d'émancipation. Une professeure de l'Université Concordia a également été sanctionnée parce que ses étudiants avaient été heurtés qu'elle ait cité en classe le titre du livre de Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*. Si l'oubli de l'histoire, c'est-à-dire le présentisme, est une des expressions de la crise de la réalité dont traite cet article, le nominalisme qui réduit la réalité symbolique à des affects individuels en est probablement le fondement.

28. À ce sujet voir Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir, 2009.

29. Stuart Hall, « Codage/décodage », *Réseaux*, vol. 68, no 6, 1994, p. 27-39.

la position dominante-hégémonique, soit de manière négociée ou encore oppositionnelle. Si ce modèle théorique qui visait à « exporter la lutte des classes au sein du discours³⁰ » aurait pu donner lieu à une sociologie de la culture semblable à la théorie du capital culturel chez Bourdieu, il s'est plutôt appauvri en s'opérationnalisant. En effet, les travaux empiriques sur la réception des médias de masse en viendront à postuler l'indépendance de l'individu par rapport aux multiples déterminations sociales et reprendront ainsi bien souvent à leur corps défendant les prémisses de l'idéologie libérale fondée sur la conception du consommateur souverain qu'on retrouve notamment dans la théorie des usages et gratifications³¹.

D'un point de vue rétrospectif, on pourrait poser l'hypothèse que les analyses sur la réception des médias de masse expriment de manière non réflexive le processus de déréalisation en train de s'opérer dans la transition vers la postmodernité. En effet, dans le contexte où les médiations symboliques sont colonisées par le système médiatique, la réalité se réduit tendanciellement à une logique de circulation de signes. Cet infléchissement culturaliste et subjectiviste des *Cultural Studies*, qui opère une confusion entre la représentation médiatique et la réalité (comme si ce qui importe vraiment se passait dans les médias), se fera au détriment de l'analyse des transformations structurelles qui avaient cours au sein des sociétés capitalistes avancées depuis les années 1950, notamment la mise en place de gigantesques organisations corporatives qui sont venues restructurer radicalement les fondements de la socialité et de la psyché individuelle et collective, ce que Williams appelait les structures de sentiments. David Riesman qualifiait d'*other-directed self* la nouvelle figure subjective qui émergeait dans la société organisationnelle. Elle venait succéder à l'*inner-directed self* socialisé par les institutions traditionnelles comme la famille et l'école. Or, l'individu *other-directed*, qui oriente ses valeurs au gré des modes véhiculées par les médias de masse, correspondait aux sous-cultures jeunes célébrées par les *Cultural Studies*³². En ce sens, loin d'être révolutionnaires, ces sous-cultures, une fois commercialisées, ont été le moyen par lequel les jeunes issus de la classe ouvrière se sont intégrés au sein de la société de consommation, ce qui a permis de maintenir l'arrimage structurel entre la surproduction et la surconsommation au sein du capitalisme avancé. En abandonnant les catégories dialectiques de médiation et de totalité qui étaient au cœur de la théorie critique et du matérialisme culturel, au profit du concept abstrait de « résistance », les analyses des *Cultural Studies* ne seront pas en mesure de comprendre le rapport dialectique

30. *Idem*.

31. À cet égard les travaux de John Fiske, l'un des pionniers des *Cultural Studies*, sont révélateurs. Selon lui, le social se réduit au langage, et « [q]u'il regarde *Dallas* ou une affiche de Madonna, qu'il déambule dans une galerie marchande ou dans un supermarché, le récepteur détient le pouvoir souverain de délivrer le sens d'un texte ouvert et polysémique » (Armand Mattelart et Érik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 52).

32. Todd Gitlin, *The Intellectuals and the Flag*, New York, Columbia University Press, 2006.

qui unit l'objectivité sociale à la subjectivité. De ce fait, elles en viendront à réifier autant la domination sociale que la capacité de résistance des acteurs³³.

L'analyse de la montée du thatchérisme de Stuart Hall est à cet égard révélatrice de l'impuissance théorique à laquelle se sont condamnées les *Cultural Studies*. Prenant appui sur les analyses issues d'un livre intitulé *Policing the Crisis*³⁴, dont la thèse centrale consistait à dénoncer la montée du conservatisme et la répression des minorités en Angleterre dans le contexte de la crise du fordisme, Hall soutient que le néolibéralisme incarné par Margaret Thatcher repose sur une forme de « populisme autoritaire »³⁵. Cette analyse est éclairante notamment parce qu'elle s'appuie sur une position dualiste et non dialectique qui oscille d'une part entre une perspective structuraliste althusserienne qui réifie l'hégémonie néolibérale en la présentant comme un bloc monolithique et, d'autre part, une conception poststructuraliste qui insiste sur la capacité des individus à déconstruire et à reconstruire en permanence leur identité. Elle est également révélatrice de l'incapacité de la nouvelle gauche à saisir l'essence du néolibéralisme en le cadrant de manière unilatérale comme une idéologie qui est par nature autoritaire et conservatrice. En effet, sur le plan sociopolitique, le qualificatif « populiste autoritaire » ne permet pas de rendre compte adéquatement du bloc hégémonique néolibéral. Celui-ci comprend bien sûr des éléments conservateurs, mais également des bases sociales progressistes, notamment dans le domaine des industries culturelles et des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Comme nous le verrons dans la prochaine section, cette mécompréhension quant à la nature du néolibéralisme va fortement influencer les stratégies politiques de la nouvelle gauche et la conduire à faire l'apologie de la transgression des mœurs et des limites issues d'une culture dominante considérée comme conservatrice, ce qui aura pour effet d'accélérer le processus de marchandisation de l'ensemble des domaines de la vie sociale³⁶. En ce sens, le néolibéralisme ne se caractérise pas tant par un « populisme autoritaire » que par un « populisme de marché »³⁷.

33. Comme le souligne Moishe Postone : « La notion de résistance, toutefois, en dit peu sur la nature de ce à quoi l'on résiste ou des stratégies que l'on met en œuvre, autrement dit, sur les formes précises que vont revêtir la critique, la contestation, la rébellion et la "révolution". La notion de résistance recouvre une vision du monde purement dualiste qui tend à réifier aussi bien le système de domination que l'idée d'autodétermination. Elle est rarement fondée sur une analyse réflexive des possibilités de changement radical ouvertes ou refermées par un ordre dynamique hétéronome. En ce sens, elle manque de réflexivité. C'est une catégorie non dialectique, qui n'appréhende pas ses propres conditions de possibilité, c'est-à-dire qui échoue à appréhender le contexte historique dynamique auquel elle appartient. » (Nous traduisons.) Moishe Postone, « History and Mass Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism », *Public Culture*, vol. 18, no 1, 2006, p. 108.

34. Stuart Hall *et al.*, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Londres, Macmillan, 1978.

35. Stuart Hall, « The Great Moving Right Show », *Marxism Today*, janvier 1979, p. 19-39.

36. À ce sujet voir Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith. Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Paris, Flammarion, 2010.

37. J'ai développé plus longuement cet argument dans « Populisme de marché, culture de la consommation

L'analyse du néolibéralisme de Stuart Hall va en effet se concentrer principalement sur sa construction discursive en montrant que le thatchérisme a réussi à articuler une chaîne d'équivalences hégémonique grâce à l'équation : marché = liberté de choix = liberté = anti-étatisme = élimination du socialisme rampant. Hall cherche avant tout à penser la conjoncture du moment présent au détriment de l'analyse des structures historiques profondes du capitalisme³⁸, ce qui le conduit, comme la plupart des analystes de l'époque, à cadrer la crise en termes strictement culturels³⁹. Or, cette lecture superficielle du néolibéralisme analyse seulement son discours exotérique, c'est-à-dire celui qui est produit dans les médias de masse à l'égard de la population en général, négligeant son discours ésotérique qui en exprime la nature profonde. En effet, comme le soutient Philip Mirowski, le néolibéralisme ne consiste pas tant en un ensemble de politiques conservatrices qui visent un retour au libre marché comme dans le libéralisme classique. Selon sa définition ésotérique, il s'agit plutôt d'une redéfinition du marché comme un mécanisme de transmission de l'information qui – au même titre qu'un algorithme – permet l'autorégulation de la société comprise comme un système composé d'individus considérés eux-mêmes comme des entités informationnelles, lesquels doivent ajuster leurs comportements en fonction des signaux qui leur sont envoyés par leur environnement⁴⁰. Selon cette définition, loin d'être révolutionnaire, la subjectivité fluide qui est en processus de reconstruction identitaire permanente apparaît plutôt comme un idéal-type néolibéral.

En résumé, si sur le plan épistémique l'apport des *Cultural Studies* britanniques fut de montrer la capacité de résistance des pratiques culturelles populaires contre l'hégémonie de la communication médiatique, leur principale faiblesse réside dans leur absence de réflexivité historique quant au nouveau rôle accordé à la communication dans la société postmoderne. Cette faiblesse repose notamment sur la conception anhistorique de l'idéologie héritée d'Althusser selon laquelle « l'idéologie n'a pas d'histoire⁴¹ ». Dans la postmodernité, comprise comme un type sociétal que Freitag nomme décisionnel-opérationnel, la communication s'institue désormais

de masse et crises du capitalisme avancé », dans Christine Couvrat et Joseph-Yvon Thériault (dir.), *Les formes contemporaines du populisme*, Montréal, Éditions Athéna, 2014, p. 99-116.

38. Pour une critique de l'analyse du néolibéralisme de Hall, voir Bob Jessop, Kevin Bonnett, Simon Bromley et Tom Ling, « Authoritarian Populism, Two Nations, and Thatcherism », *New Left Review*, no 147, 1984, p. 32-60.

39. L'analyse de la crise du capitalisme en termes culturels était partagée autant par des penseurs de droite que de gauche à l'époque. À droite, par Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976 et à gauche par Jürgen Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 2012 [1973].

40. Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, Londres, Verso, 2013.

41. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

comme une nouvelle idéologie (invisible⁴²) qui participe à la reproduction de la totalité⁴³. Tout le problème des *Cultural Studies* se situe justement dans le fait qu'elles s'appuient sur le même paradigme informationnel que le néolibéralisme⁴⁴. Comme nous le verrons dans les sections suivantes, cette idéologie de la communication consiste en l'expression théorique d'une transformation qui a eu cours au sein de la pratique sociale dans le cadre des mutations du capitalisme marqué par la financiarisation, l'informatisation et la globalisation.

Populisme de marché et néolibéralisme

La rupture définitive avec le matérialisme culturel s'effectuera à la suite de la diffusion des *Cultural Studies* aux États-Unis : les *Cultural Studies* américaines vont principalement reprocher au matérialisme culturel britannique de Thompson et Williams son ethnocentrisme et son sexisme⁴⁵. D'une part, l'importation des *Cultural Studies* aux États-Unis s'est effectuée en faisant abstraction du contexte social et culturel dans lequel elles s'étaient établies, c'est-à-dire l'Angleterre qui était marquée par une longue histoire de luttes des classes, vers une société qui ne possède pas la même épaisseur historique et dont les conflits sociaux n'ont pas principalement été structurés à partir de la matrice des classes sociales⁴⁶. D'autre part, c'est principalement via les départements de littérature – au départ française,

42. Sur l'idéologie invisible voir Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans le monde moderne », *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 279-329. Pour une reprise contemporaine du concept, voir Gilles Labelle, « Essai sur l'idéologie dominante de la démocratie avancée (ou : à quoi sert le différentialisme ?) », dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 103-125 ; et Warren Breckman, « Retour sur "l'idéologie invisible" selon Lefort », *Raison publique*, vol. 23, no 1, 2018, p. 37-54.

43. Jean-François Côté, « La société de communication à la lumière de la sociologie de la culture : idéologie et transmission de sens », *Sociologie et sociétés*, vol. XXX, no 1, printemps 1998, p. 117-132.

44. J'ai développé plus longuement cet argument dans *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.

45. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, op. cit., p. 146.

46. Comme le souligne à juste titre Erik Neveu : « Mais la logique des reconnaissances et méconnaissances s'éclaire aussi par ce qu'on nommera la "loi de Morley". Acteur majeur du centre de Birmingham, David Morley observe que ses publications sur les contenus et la réception du magazine d'information britannique *Nationwide* sont lues et utilisées par un lectorat international qui n'a aucune idée de la nature précise de cette émission et se trouve par là porté à en retenir les énoncés les plus abstraits, souvent déconnectés du matériau empirique qui leur donne sens. » « Les voyages des *cultural studies* », *Revue française d'anthropologie*, no 187-188, 2008, p. 320. Suivant Neveu, on peut ainsi postuler que l'importation de concepts abstraits qui ne collent pas réellement à la réalité concrète de la société québécoise, comme ceux d'appropriation culturelle, de racisme systémique, etc., semble suivre la loi de Morley. Elle peut également être considérée comme une forme particulière d'aliénation culturelle qui consiste à comprendre la réalité d'une société particulière avec des catégories d'analyse qui lui sont étrangères.

puis anglaise – que vont s’introduire les *Cultural Studies* relues à la lumière de la *French Theory*. La théorie de la déconstruction, voulant que toute théorie se réduise à un récit, deviendra une « arme de déconstruction massive » dans le conflit des facultés qui faisait rage au sein des universités américaines. Comme l’écrit Cusset, l’arme du champ des études littéraires est en effet « le relativisme narratif (plus que normatif) qui permet de relire les discours philosophique, romanesque, sociologique ou historique comme autant de récits enchâssés dans une vaste structure narrative⁴⁷. » Cela permet d’expliquer pourquoi les *Cultural Studies* délaisseront graduellement l’analyse sociologique centrée au départ sur l’identité ouvrière, au profit d’une analyse discursive qui s’exprimera dans la politique des identités. Cette rupture sera consacrée dans le cadre d’un débat qui s’est tenu en 1995 dans les pages de la revue *Critical Studies in Mass Communication*. Ce débat opposait le principal représentant des *Cultural Studies* américaines, Lawrence Grossberg⁴⁸, à Nicholas Garnham⁴⁹, théoricien britannique de l’économie politique de la communication et ancien collaborateur de Raymond Williams. Non seulement s’y affrontent deux conceptions onto-épistémiques complètement étrangères, le poststructuralisme des *Cultural Studies* face au réalisme critique du matérialisme culturel⁵⁰, mais il reflète de manière plus fondamentale l’impasse politique à laquelle a conduit l’introduction des postulats théoriques postmodernes au sein de la pratique de la nouvelle gauche : rejet de la hiérarchie des valeurs, abandon du critère de vérité au profit des savoirs locaux et partiels, dévaluation du centre au profit des périphéries, construction active du sens par les acteurs, etc. Les *Cultural Studies* américaines identifieront ainsi le mâle blanc comme la forme concrète que prend la domination de l’universalisme abstrait qui n’était critiqué que d’un point de vue formel par le poststructuralisme français. Qualifiant d’élitiste la critique de la culture de masse produite par l’école de Francfort – qui deviendra l’ennemi à abattre –, les *Cultural Studies* adopteront une posture populiste antipolitique qui voit dans n’importe quel résidu culturel une forme de résistance en germe contre l’hégémonie culturelle : l’écoute attentive des séries *Star Trek* ou *The Simpsons* tout comme le fait de se déguiser comme Madonna seront assimilés à une forme de subversion de l’ordre capitaliste patriarcal dominant.

Pour les nouveaux radicaux issus de la gauche culturelle, la culture jouera un rôle de substitution à la politique : les identités se substitueront à la lutte de classe,

47. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, op. cit., p. 88.

48. Lawrence Grossberg, « *Cultural Studies* versus économie politique : qui d’autre en a assez de ce débat ? », *Réseaux*, vol. 192, no 2, 2015, p. 67-85.

49. Nicholas Garnham, « Économie politique et *Cultural Studies* : réconciliation ou divorce ? », *Réseaux*, vol. 192, no 4, 2015, p. 45-65.

50. Pour une synthèse critique de ce débat, voir Robert E. Babe, *Cultural Studies and Political Economy: Towards a New Integration*, op. cit., p. 97-116.

la reconnaissance à la redistribution. L'extension du domaine de la lutte vers le seul terrain du discours s'appuiera sur la primauté toute postmoderne du simulacre au détriment du réel (Baudrillard). La nouvelle gauche délaissera la praxis politique visant la transformation du réel au profit de luttes purement symboliques ayant comme objectif d'imposer la nouvelle morale politiquement correcte dans l'ordre du discours (Foucault). Le slogan du populisme postpolitique des *Cultural Studies* sera bien résumé par la formule de Todd Gitlin : « Marcher sur le département d'anglais au moment où la droite prenait la Maison-Blanche⁵¹ ». Le radicalisme chic de campus deviendra ainsi un mode de gestion de l'impuissance politique⁵². Délaissant les revendications pour l'égalité, c'est plutôt la lutte pour la diversité qui animera les militants radicaux des campus⁵³. Paradoxalement, alors que les demandes de plus d'inclusion de la part des identités victimaires exclues du « système » accroissent les mesures de contrôle appliquées par une technobureaucratie qui a pour fonction de rééduquer la population selon les nouvelles normes morales « politiquement correctes », elles laissent toutefois intactes les structures sociales d'inégalité et ont pour effet de nourrir le discours réactionnaire de la droite conservatrice.

C'est en effet dans ce contexte que sévira la guerre culturelle dans les universités américaines menée par les néoconservateurs. Dans *The Closing of the American Mind*⁵⁴, leur meneur, Allan Bloom, s'en prenait explicitement au relativisme culturel professé par les *Cultural Studies* qui était, selon lui, en train de détruire les fondements de la société occidentale. La gauche universitaire américaine a vu dans cette guerre culturelle la preuve du conservatisme de la culture dominante. Or, parce qu'elles ont complètement abandonné l'analyse des enjeux économiques, pourtant au fondement du matérialisme culturel – sous prétexte qu'il s'agissait d'une grille d'analyse réductionniste et déterministe –, les *Cultural Studies* ont passé sous silence l'industrialisation rampante de la culture qui était en train de s'opérer dans le contexte des mutations du capitalisme vers sa phase postfordiste⁵⁵.

C'est pourquoi Thomas Frank⁵⁶ qualifiera de populisme de marché la posture idéologique défendue par les *Cultural Studies*. En raison de leur critique de l'élitisme et du paternalisme, associés notamment à la télévision publique qui imposerait ses préférences au détriment des goûts des consommateurs, les *Cultural Studies* occuperont en quelque sorte le rôle d'idiots utiles du néolibéralisme. En effet, les politiques de déréglementation dans le secteur des communications mises en place

51. Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, op. cit., p. 126.

52. Mattelart et Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, op. cit., p. 86.

53. Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, op. cit.

54. Allan Bloom, *The Closing of the the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987.

55. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989.

56. Thomas Frank, *Le marché de droit divin. Capitalisme sauvage et populisme de marché*, Marseille/Montréal, Agone/Lux, 2013.

à partir des années 1980, qui ont permis la consolidation de gigantesques conglomérats médiatiques, se sont légitimées en s'appuyant sur la liberté du consommateur face au pouvoir paternaliste et autoritaire de l'État. Selon les néolibéraux, les élites qui contrôlent les institutions culturelles n'ont aucune légitimité pour dicter les goûts et les styles de vie des individus. Le nihilisme de la pensée déconstructionniste, qui s'oppose à toute forme de hiérarchie des valeurs, a ainsi accompagné la logique d'indifférenciation à l'égard de la culture qui est le propre de la logique marchande. On sait en effet, au moins depuis Benjamin, que la marchandise est ontologiquement indifférente quant à la valeur artistique d'une œuvre⁵⁷, c'est sur la base de l'abstraction de son contenu artistique qu'il est possible de mettre en équivalence Britney Spears avec Beethoven, ou encore *Occupation Double* avec *Antigone*, etc.⁵⁸.

Cependant, comme le souligne Fredric Jameson, le bilan des *Cultural Studies* doit être abordé sur le plan social et politique, plutôt que sur le plan strictement théorique, puisque leur intention initiale fut de construire un nouveau bloc historique. Or, au-delà de la guerre culturelle en vue d'imposer le nouveau langage politiquement correct au sein de l'université – c'est-à-dire l'antiracisme et l'antisexisme –, il faut se demander de quoi les *Cultural Studies* sont-elles le symptôme⁵⁹. Tout porte à croire qu'elles sont l'expression de la désintégration de la gauche dans une période de désenchantement politique. En effet, incapable d'articuler conjointement la critique du capitalisme sur le plan culturel, économique et politique sous la forme d'un discours idéologique cohérent, la nouvelle gauche se fragmentera et participera à la consolidation de l'hégémonie néolibérale. Nancy Fraser qualifiera de « néolibéral progressiste », le nouveau bloc hégémonique qui s'est consolidé à la suite de l'alliance entre la frange libérale des nouveaux mouvements sociaux (le féminisme, l'antiracisme, le multiculturalisme, l'environnementalisme et les défenseurs des droits des LGBTQ) et la fraction du capital qui œuvre dans l'économie dite immatérielle (Wall Street, Silicon Valley et Hollywood)⁶⁰. La synthèse du néolibéralisme et de la contre-culture sera réalisée par l'idéologie californienne⁶¹,

57. Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, [dernière version 1939], dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

58. Comme le souligne avec justesse Peter Sloterdijk, dans *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, p. 392 : « [...] le chemin le plus court pour comprendre le Capital ne passe pas par la lecture du *Capital*. Il ne faut pas dire avec le malheureux Althusser *Lire le Capital*, mais : *Lire Paris Match*, *Lire France-Soir*, *Lire l'Express*, *Lire Marie-Claire*. Là on peut étudier la logique des pseudo-équivalences bien plus clairement et bien plus ouvertement. En dernière instance, le cynisme nous conduit à rendre pareilles les unes aux autres, sur un mode amoral, des choses différentes ; qui ne voit pas le cynisme, quand notre presse parle, entre des réclames pour du champagne, des tortures en Amérique latine, celui-là ne le verra pas non plus dans la théorie de la plus-value, l'aurait-il lue cent fois. »

59. Fredric Jameson, « On "Cultural Studies" », *Social Text*, no 34, 1993, p. 17-52.

60. Nancy Fraser, « From Progressive Neoliberalism to Trump – and Beyond », *American Affairs*, vol. 1, no 4, 2017, p. 46-64.

61. Richard Barbrook et Andy Cameron, « The Californian Ideology », *Science as Culture*, vol. 26, no 1, 1996, p. 44-72.

le discours de légitimation de la nouvelle économie des années 1990-2000 qui a conduit à la montée en puissance d'un gigantesque oligopole numérique dominé par les GAFAM. Issue de la Silicon Valley, l'idéologie californienne soutient que l'émergence d'Internet permettrait d'émanciper les individus de toutes les formes de médiations sociales, lesquelles sont considérées comme étant en soi oppressives. Pour le théoricien des *Cultural Studies* Henry Jenkins⁶², l'apparition des médias sociaux consisterait en une véritable révolution culturelle fondée sur l'émergence d'une culture de la participation. Le Web 2.0 serait ainsi la matérialisation du principe de libre circulation de l'information, où les communautés de fans qui participent activement à la création des contenus culturels remplaceraient les spectateurs atomisés et passifs hérités de la culture de consommation de masse⁶³. Sur le plan épistémologique, les *Cultural Studies* convergeront ainsi avec la théorie néolibérale de Friedrich Hayek qui conçoit le marché comme un mécanisme de transmission de l'information, ainsi qu'avec son rejet de toute prétention à produire une connaissance de la totalité sociale au profit des savoirs partiels et locaux des individus. Pour les néolibéraux toute tentative de restreindre la libre circulation de l'information – bref, le marché – est considérée comme une dérive totalitaire⁶⁴. Parallèlement, pour les intellectuels organiques de la gauche culturelle, toute prétention à saisir le réel dans sa totalité en vue de produire des catégories universelles est l'expression d'une hiérarchisation illégitime des valeurs, donc d'une forme de domination de type patriarcal, raciste ou hétéronormatif.

L'abandon des catégories issues de la théorie critique dialectique (aliénation, totalité, médiation, fétichisme) par les *Cultural Studies* au profit des postulats postmodernes portant sur la capacité des identités mouvantes et fluides à se redéfinir en permanence⁶⁵ peut être interprété comme l'expression théorique de l'intégration des catégories néolibérales dans la pratique de la gauche. La défense de la « plasticité » des identités particulières a en effet participé à la consolidation de la domination abstraite du capital et à son extension à l'ensemble des sphères de la pratique sociale. Celle-ci a pris la forme d'une gestion technobureaucratique d'individus particularisés qui se retrouvent dans leur vie quotidienne toujours plus dépendants de la capitalisation de leur existence. Selon Mirowski,

62. Henry Jenkins, *La culture de la convergence*, Paris, Armand Colin, 2013.

63. Pour une critique de Jenkins voir Philippe Bouquillion et Jacob T. Matthews, *Le Web collaboratif. Mutations des industries de la culture et de la communication*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2010.

64. À ce sujet, voir Simon Griffiths, *Engaging Enemies: Hayek and the Left*, Londres, Rowman & Littlefield, 2014.

65. Selon un des principaux théoriciens américains des *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg : « *Les Cultural Studies* doivent se définir comme un conjoncturalisme postmoderne. Contre toute réification de l'identité culturelle, elles s'attachent aux trajets du sujet nomade appelé à remodeler sans cesse comme un ensemble mobile de vecteurs dans un contexte fluide. » (cité par Armand Mattelart et Érik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, op. cit., p. 61).

cette nouvelle forme de gestion technobureaucratique s'observe notamment dans l'utilisation des médias sociaux qui participe à la colonisation de la vie quotidienne par la rationalité néolibérale :

Un monde où l'on peut virtuellement changer de genre, imaginer qu'il est possible de télécharger son essence séparément de son soi somatique, assumer n'importe quel ensemble d'attributs, et réduire sa vie sociale à un ensemble arbitraire de statistiques sur les réseaux sociaux est un terrain de jeu néolibéral⁶⁶.

Globalisation et postcolonialisme : la baisse tendancielle de la raison critique

Le tournant culturaliste postmoderne entraînera également des répercussions importantes dans l'analyse des rapports de domination à l'échelle internationale tant sur le plan théorique que politique. En effet, alors que les théoriciens critiques de la culture et de la communication (Schiller, Mattelart, Smythe) associés à la première mouvance de la nouvelle gauche dans les années 1970 dénonceront l'impérialisme culturel, les théoriciens postcoloniaux inspirés des *Cultural Studies* rejeteront cette analyse au moment même où se déployait la globalisation néolibérale rendue possible par le déploiement à l'échelle transnationale des médias de masse et des technologies de l'information et de la communication⁶⁷.

Prenant appui sur les théories marxistes classiques de l'impérialisme formulées par Lénine et Rosa Luxemburg, ainsi que sur les développements plus contemporains provenant des théories latino-américaines de la dépendance, la thèse centrale des théories de l'impérialisme culturel est que la domination culturelle doit être considérée dialectiquement avec la domination économique et politique. Ces sphères de la pratique sociale ne peuvent pas être distinguées dans le contexte de l'institutionnalisation de la corporation comme acteur central au sein du capitalisme avancé. En effet, selon les théoriciens critiques de l'impérialisme culturel, l'une des conséquences majeures de l'avènement de la corporation au XX^e siècle fut de transformer radicalement le rôle social de la culture. Comprise dans la perspective du

66. Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, *op. cit.*, p. 59.

67. Herbert Schiller, dans un ouvrage classique intitulé *Communication and Cultural Domination* (Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1976, p. 9), définira l'impérialisme culturel comme : « L'ensemble des processus par lesquels une société est introduite au sein du système capitaliste mondial et la manière dont sa couche dirigeante est amenée, par la fascination, la pression, la force ou la corruption, à modeler les institutions sociales pour qu'elles correspondent aux valeurs et aux structures du centre dominant du système ou à s'en faire le promoteur. »

matérialisme culturel comme un ensemble de valeurs symboliques qui fondent une communauté, la culture devient une industrie destinée à produire une marchandise spécifique, c'est-à-dire un auditoire dont le « temps de cerveau disponible » est revendu aux corporations afin d'arrimer la logique de surconsommation à celle de la surproduction industrielle⁶⁸. Selon la critique matérialiste de l'impérialisme culturel, la marchandisation de la culture signifiait la destruction de la communauté politique.

C'est dans le contexte de la domination des corporations multinationales sur les pays périphériques que se développeront les théories anti-impérialistes après la Seconde Guerre mondiale. Ces théories nourriront les revendications des pays non-alignés à la Conférence des Nations unies pour le commerce et le développement (CNUCED) en faveur d'un Nouvel ordre économique international (NOEI). Ces pays critiquaient principalement le « développement du sous-développement » des pays du tiers-monde généré par la dépendance technologique, commerciale et financière vis-à-vis des multinationales. Parallèlement au NOEI, les pays du Sud formuleront une série de griefs à l'UNESCO, l'organisme des Nations unies chargé des enjeux culturels, critiquant l'impérialisme culturel exercé par les multinationales. Au départ centré sur la critique des principales agences de presse (Reuter, AFP, UPI, AP) accusées de produire une vision du monde ethnocentriste conforme aux intérêts capitalistes occidentaux, le débat s'est par la suite élargi à l'ensemble des flux informationnels et communicationnels favorisant principalement les pays du Nord. La stratégie des pays du Sud était de lier les revendications d'un Nouvel ordre mondial de l'information et de la communication (NOMIC) et du NOEI, dans la mesure où l'on estimait que si l'opinion publique occidentale était mieux informée de la situation mondiale, elle pourrait être mobilisée en faveur de la création d'un nouvel ordre économique international plus juste et équitable.

Après l'échec des mouvements de décolonisation, la critique marxisante de l'impérialisme culturel sera remplacée par les approches culturalistes d'inspiration postmoderne. Les théoriciens postcoloniaux attribueront l'échec des mouvements de décolonisation à l'influence que le marxisme aurait exercée sur les élites des pays périphériques. Le nationalisme décolonisateur marxisant aurait en vain tenté d'intégrer les peuples périphériques dans le mouvement hégémonique de la Raison universelle. Selon la théorie postcoloniale, la principale cause de la domination à l'échelle mondiale ne serait pas l'impérialisme, mais plutôt la civilisation occidentale qui a construit un discours à prétention universelle qui se fonde sur l'exclusion systématique des singularités. Prenant appui sur le concept foucauldien d'orientalisme développé par Edward Saïd⁶⁹, les théoriciens postcoloniaux soutiennent que

68. Dallas W. Smythe, *Dependency Road: Communications, Capitalism, Consciousness, and Canada*, Norwood, NJ, Ablex Publishing, 1981.

69. Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

l'universalisme ne serait en fait qu'une idéologie axée sur la Raison, la Science et l'Individualisme qui viendrait masquer les intérêts particuliers de l'homme blanc européen. Ce discours aurait été rendu possible par l'exclusion systématique des termes qui leur sont opposés, c'est-à-dire la Spiritualité, le Communautarisme et le Particularisme culturel qui seraient le propre des sociétés non occidentales. En clair, selon les théoriciens postcoloniaux, un fossé ontologique séparerait l'Occident et l'Orient. Comme le souligne Vivek Chibber⁷⁰, le problème central de la thèse postcoloniale qui vise à « provincialiser l'Europe » est qu'alors qu'elle critique l'essentialisme du discours occidental, elle réessentialise l'Orient⁷¹. Les théoriciens postcoloniaux en viendront ainsi à réifier la figure du subalterne, une sorte de lumpenprolétariat version orientale, dont les attributs culturels singuliers situeraient en complète extériorité face au Capital, empêchant ainsi son extension universelle. Cette critique unilatérale contre la Raison abstraite se trouvera cependant dans l'incapacité de distinguer ce qui découle de la domination universelle du capitalisme de la volonté tout aussi universelle des dominés de s'émanciper et de transformer politiquement la réalité sociale en vue de construire un monde plus juste⁷².

Le déclin de la critique matérialiste de l'impérialisme se fera au moment même où les revendications pour la création d'un nouvel ordre économique et culturel international recevront une fin de non-recevoir de la part des Américains (au tournant des années 1980). En abandonnant la perspective dialectique inspirée du matérialisme culturel, la critique culturaliste du discours colonial occidental a été incapable de saisir la spécificité de l'impérialisme américain à l'ère de la globalisation. En effet, la société américaine est une société qui n'a pas beaucoup d'histoire, conséquemment sa domination ne se fonde pas tant sur l'imposition de son histoire et de sa culture particulières⁷³, comme le faisaient les anciens empires coloniaux, que sur l'exportation de sa technique comme moyen d'étendre son mode de

70. Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres, Verso, 2013.

71. De la même manière que les études décoloniales, pendant latino-américain des études postcoloniales, sont critiquées par le fait qu'elles ont réactivé la catégorie des races dans l'analyse sociopolitique, faisant ainsi la promotion d'une forme de racisme inversé. À ce sujet voir Pierre-André Taguieff, « Comment le "nouvel antiracisme" a banalisé le racisme anti-blanc », *Valeurs actuelles*, 7 juillet 2020 ; en ligne : <<https://www.valeursactuelles.com/clubvaleurs/politique/comment-le-nouvel-antiracisme-a-banalise-le-racisme-anti-blanc>>.

72. Chibber, *op. cit.*

73. Lucien Sfez a bien synthétisé l'idéologie de la communication qui est au fondement de l'impérialisme américain dans son livre *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992, p. 36 : « En l'occurrence, ici, "communiquer" est le mode symbolique privilégié des sociétés à "politiques éclatées". Ce mode est propre à un corps social en voie de dispersion, [...], sans mémoire, où le *melting-pot* est roi et où l'unification symbolique n'a jamais pu passer par la mémoire symbolique d'une histoire trop récente, mais par le régime des échanges langagiers d'hommes venus d'horizons si divers et contraints *hic et nunc* à vivre ensemble. Pour assurer leur cohésion, les sociétés à mémoire se servent de l'histoire, les sociétés sans mémoire de la communication. Ne nous étonnons pas si la grande majorité des théories de la communication, de la psychothérapie à l'intelligence artificielle, des *mass media studies* à l'auto-organisation, nous vient en droite ligne des États-Unis. »

vie impérial⁷⁴. En effet, la cybernétique, qui est l'expression théorique de la société-machine américaine de l'après-guerre, fera partie de l'arsenal utilisé dans le cadre de sa stratégie néo-impériale reposant sur la transnationalisation des flux informationnels et financiers numérisés. Cette stratégie qui sera théorisée par Zbigniew Brzeziński⁷⁵, le conseiller du président Carter, comme la nouvelle diplomatie des réseaux, consiste à influencer les carrefours stratégiques des réseaux diplomatiques grâce au contrôle des flux d'information. Elle sera reprise par le conseiller de Bill Clinton, Joseph Nye⁷⁶, sous le concept de *Soft Power* : c'est-à-dire le pouvoir de séduction opéré par la démocratie de marché américaine. Les principaux acteurs dans cette histoire, les corporations multinationales, se sont en effet appuyées sur la puissance de l'État américain afin d'assurer leur visée expansionniste. Contre les revendications des pays du Sud en faveur d'un nouvel ordre économique international, les États-Unis mobiliseront la doctrine « *free flow of information* » afin de faire respecter à travers le monde le premier amendement de la Constitution américaine qui garantit la liberté d'expression commerciale aux corporations. En vertu de ce principe, toute tentative de réguler les flux de capitaux brime la liberté d'expression commerciale des corporations, donc la démocratie de marché.

Or, selon l'analyse culturaliste de la globalisation, celle-ci ne consisterait pas en une américanisation, ni une marchandisation ou encore une homogénéisation culturelle, mais plutôt en une hybridation ou une hétérogénéisation qui résulterait de la capacité des diverses communautés à intégrer leur culture particulière au sein de la culture globale⁷⁷. Ces approches comprennent la globalisation essentiellement sous un angle discursif, au détriment de tout réalisme sociologique. Ce sont pourtant des structures politico-économiques globales qui contraignent objectivement les sociétés à produire de manière illimitée une forme de richesse abstraite, la valeur, qui sont la cause de la dissolution de toute forme d'autonomie politique dans le contexte de la globalisation⁷⁸.

74. Comme le soulignait Henri Lefebvre : « Le conflit latent depuis plus d'un siècle éclate lorsque s'établit une société (la société américaine contemporaine) qui n'a pas beaucoup d'histoire derrière son actualité et sa culture et dont les idéologues prétendent dresser contre la science de l'histoire une autre science, la sociologie empirique et quantitative. Il tend aussi à éclater, ce conflit, parce que s'annonce une société qui prétend n'avoir plus d'histoire que celle de sa technique (la société caractérisée notamment par la cybernétique et par l'automatisation, et qui reçoit des noms très variés dont aucun ne s'impose : société industrielle, société de consommation, société d'abondance, société de loisirs, société de masses, société technicienne, etc.). Dans ces conditions, l'empirisme et le positivisme renforcés par l'emploi de nouvelles formes mathématiques croient l'emporter. » (« Réflexions sur le structuralisme et l'histoire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 35, juillet-décembre 1963, p. 8).

75. Zbigniew Brzeziński, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, New York, Viking Press, 1970.

76. Joseph Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.

77. À ce sujet voir Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

78. À ce sujet voir Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et*

Le principal point aveugle des approches culturalistes est qu'elles ne voient pas que le capital a intérêt à maintenir et à promouvoir une certaine diversité culturelle tant et aussi longtemps qu'il peut la transformer en parts de marché⁷⁹, et surtout tant que les cultures particulières ne formulent pas de revendications politiques qui s'opposeraient à la logique d'accumulation illimitée. En effet, la globalisation néolibérale a permis la montée d'une classe moyenne dans les pays périphériques, lesquelles ont adopté le mode de vie impérial promu par la culture du capitalisme globalisé⁸⁰, avec pour conséquence une baisse tendancielle de la raison critique chez les intellectuels critiques embourgeoisés, qu'Anthony Appiah qualifie d'« *intelligentsia comprador des néo-colonies*⁸¹ ». En effet, les approches relativistes et culturalistes ont repris à leur insu la théorie du *free flow of information* qui a légitimé les processus de déréglementation des politiques publiques de communication mises en place par les pays périphériques à l'époque des revendications pour le NOMIC⁸².

En surestimant la capacité des individus à résister à la domination culturelle, les courants culturalistes ont repris de manière a-critique les thèses de Marshall McLuhan portant sur le pouvoir des consommateurs au sein d'un village global qui ressemble de plus en plus à un supermarché des *lifestyles* différenciés, qu'Armand Mattelart appelle *global democratic marketplace*⁸³. La thèse de l'anthropologue Arjun Appadurai⁸⁴ exprime le mieux l'idéologie multiculturaliste qui sert de discours de légitimation à l'Empire du capitalisme globalisé⁸⁵. Reprenant les thèses déterministes technologiques de McLuhan, Appadurai soutient qu'alors que l'État-nation s'était constitué grâce à un capitalisme de l'imprimé⁸⁶, les médias

philosophique du capitalisme, Montréal, Écosociété, 2008, p. 262.

79. Ce que les théoriciens du marketing appellent une stratégie de glocalisation, dont les *Cultural Studies* seront les principaux théoriciens.

80. Ulrich Brand et Markus Wissen, *Le mode de vie impérial. Vue quotidienne et crise écologique du capitalisme*, Montréal, Lux, 2021.

81. Cité par Epifanio San Juan Jr, « The Poverty of Postcolonialism », *Pretexts: Literary and Cultural Studies*, vol. 11, no 1, 2002, p. 57 ; voir aussi Epifanio San Juan Jr, *Beyond Post Colonial Theory*, New York, Palgrave Macmillan, 1998.

82. Tristan Mattelart, « Pour une critique des théories de la mondialisation culturelle », *Questions de communication*, no 13, 2008 ; en ligne : <<https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/1831>>.

83. Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 1999.

84. Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, *op. cit.*

85. Comme le souligne Slavoj Žižek : « Le multiculturalisme est un racisme qui vide la position qui est la sienne de toute teneur positive (le défenseur du multiculturalisme n'est pas un raciste franc du collier, il n'oppose pas à l'Autre des valeurs *particulières* de sa propre culture), mais conserve néanmoins cette position comme le *point vide d'universalité* privilégié à partir duquel il est possible d'apprécier (et de déprécier) de manière appropriée d'autres cultures particulières – le respect du multiculturalisme pour la spécificité de l'Autre est la forme même qu'adopte l'affirmation de sa propre supériorité. » (Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2004, p. 75).

86. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

électroniques permettraient de construire de nouvelles communautés imaginées formées par des publics diasporiques déterritorialisés à l'échelle globale. Selon Appadurai, en permettant la multiplication de microrécits subversifs, les nouveaux médias électroniques sonneraient ainsi le glas du concept de l'impérialisme culturel qui a inspiré politiquement les mouvements des pays périphériques dans la défense de leur souveraineté à la fois sur le plan économique, politique et culturel. L'imaginaire d'une société fragmentée, où seule la communication informatisée réunit les acteurs sociaux, a contribué à l'effritement de l'appartenance à la nation qui était le socle sur lequel se construisait le conflit politique contre l'impérialisme. Comme chez McLuhan, seule la technique serait ainsi en mesure de rassembler les multiples communautés imaginées dans un monde déterritorialisé⁸⁷.

Ainsi, aux paradigmes de l'exploitation et de l'aliénation qui structuraient la grille de lecture des rapports de domination globaux s'est substitué le discours sur l'exclusion au sein d'un monde globalisé et en réseaux⁸⁸. Ce discours est également celui de la technoculture⁸⁹ qui soutient que les ordinateurs et les réseaux numériques libèrent les individus opprimés par les frontières de l'État-nation. C'est ce même discours qui est promu par les acteurs dominants du capitalisme de plateforme comme les GAFAM. Le PDG de Facebook, Mark Zuckerberg, soutient d'ailleurs que la mission de son réseau social est de développer une « infrastructure sociale » qui permettrait de « donner au peuple le pouvoir de construire une communauté globale qui fonctionne pour tous⁹⁰ ». Il s'agit notamment de régler le problème de l'exclusion (la fracture numérique) en offrant gratuitement l'accès à Internet aux

87. Il s'agit d'un renversement complet de la critique de l'impérialisme culturel qui était notamment formulée par Armand Mattelart et Ariel Dorfman dans *Donald l'impérialiste ou l'impérialisme raconté aux enfants*, Paris, Éditions Alain Moreau, 1976, p. 104-105 : « La nostalgie historique de la bourgeoisie, qui émane tout autant de ses contradictions objectives internes que de ses conflits avec le prolétariat, de son mythe toujours démenti mais sans cesse renouvelé, des difficultés qui la rongent depuis l'industrialisation, se déguise en nostalgie géographique (celle du paradis perdu) et en nostalgie biologique (celle de l'enfance) dont elle avait grand besoin pour légitimer son projet d'émancipation et de libération de l'homme. Après, il n'y avait plus de lieu où fuir que la technologie, cette nouvelle nature. Et ce désir qu'exprime McLuhan, prophète de l'ère technologique, de retourner avec les moyens de communication de masse au village planétaire (calqué sur le communisme primitif tribal du monde sous-développé) n'est que l'utopie du futur qui revit avec l'obsession du passé. Bien qu'au long de ses siècles d'existence la bourgeoisie ait été incapable de réaliser son projet historique imaginaire, elle l'a gardé au chaud tout près d'elle dans toutes ses expéditions et toutes ses justifications. Disney a toujours eu peur de la technique, il n'est jamais arrivé à l'assumer ; il préférerait le passé. McLuhan est plus malin : il comprend que la technique conçue comme retour aux valeurs du passé est la solution pour laquelle doit pencher l'impérialisme, dans sa prochaine étape stratégique. »

88. À ce sujet voir Manuel Castells, *L'ère de l'information*, t. I : *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 2001.

89. Au sujet du passage de la contre-culture à la technoculture, voir Fred Turner, *Aux sources de l'utopie numérique. De la contre-culture à la cyberculture*. Stewart Brand, un homme d'influence, Caen, C & F Éditions, 2012.

90. Maxime Ouellet, « L'Empire de la communication : le fantasme d'une communauté cybernétique », *Liberté*, no 318, hiver 2017, p. 25-27.

populations non connectées afin d'accumuler leurs données personnelles qui permettront d'améliorer les algorithmes des géants du capitalisme de plateforme⁹¹. Cette stratégie néo-impériale, qualifiée par certains d'impérialisme de plateforme⁹², marque une certaine rupture par rapport à l'impérialisme culturel classique puisqu'elle institue une nouvelle modalité de régulation sociale nourrie « essentiellement de données brutes, signaux infra-personnels et a-signifiants mais quantifiables, opérant par configuration anticipative des possibles plutôt que par réglementation des conduites, et ne s'adressant aux individus que par voie d'alertes provoquant des réflexes plutôt qu'en s'appuyant sur leurs capacités d'entendement et de volonté⁹³ ». Cette nouvelle modalité de gouvernance est profondément dépolitisante puisqu'il ne s'agit plus d'agir sur les causes structurelles des inégalités globales, mais plutôt d'agir de manière préemptive sur les individus défavorisés afin d'amenuiser les effets de la pauvreté grâce à la quantification de l'ensemble des activités sociales désormais numérisées⁹⁴. L'artificialisme, le simulationnisme, le présentisme, le prédictionnisme, le fictionnisme, au cœur de cette nouvelle manière de gouverner participent ainsi à la crise de la réalité⁹⁵.

Conclusion : La *Alt-right* contre la *Fake Left* et la crise de la réalité

La déconstruction de la culture qui a été entamée par les *Cultural Studies* au sein des universités américaines s'est propagée à l'ensemble des sciences sociales et a donné lieu à la multiplication des *Studies* : *post-colonial studies*, *gender studies*, *disability studies*, *critical race studies*, *fat studies* (*sic* !), etc. Sur le plan de la théorie, cette fragmentation des champs d'études, dont le principe épistémologique fondamental consiste à critiquer les normes communes et l'ensemble des institutions sociales comme relevant d'un pouvoir illégitime, est l'expression au sein de la pratique sociale de la décomposition de la société, comprise comme une totalité, en une somme d'individus atomisés dont l'existence prend la forme d'une lutte de tous

91. Il s'agit d'une reprise du discours de Bill Gates qui dans les années 1990 disait : « L'une des merveilles à propos des autoroutes de l'information est que l'égalité virtuelle est beaucoup plus facile à réaliser que l'égalité réelle [...] Nous sommes tous créés égaux dans le monde virtuel. » Cité par Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 371.

92. Dal Yong Jin, « The Construction of Platform Imperialism in the Globalization Era », *tripleC*, vol. 11, no 1, 2013, p. 145-172.

93. Antoinette Rouvroy, « Mise en (n)ombres de la vie même : face à la gouvernementalité algorithmique, repenser le sujet comme puissance », *Mediapart*, 27 août 2012.

94. Cette nouvelle forme de gouvernance algorithmique est d'ailleurs reprise par l'ONU dans son projet *Global Pulse* (en ligne : <<https://www.unglobalpulse.org>>) qui a pour prétention d'utiliser les données numériques harnachées par les GAFAM dans les pays du Sud afin de produire des algorithmes au service du développement durable.

95. Christian Godin, *op. cit.*

contre tous. Sur le plan politique, l'affrontement médiatico-spectaculaire qui oppose un mouvement néoconservateur, la *Alt-right*, à la *Fake Left*, la première dénonçant la rectitude politique d'une gauche multiculturelle adepte du relativisme et pour qui toute prétention à l'universel n'est que l'expression d'un discours colonial porté par l'Occident, participe également de cette crise qu'on peut qualifier, suivant le philosophe Christian Godin, de crise de la réalité⁹⁶. On peut émettre l'hypothèse que ce processus de dissolution de la réalité symbolique est une conséquence de l'extension de la logique marchande à l'ensemble des sphères de la pratique sociale, notamment celle de la culture, qui a été rendue possible grâce au déploiement des technologies de l'information et de la communication à la fin du XX^e siècle.

Il importe en ce sens de saisir les fondements socio-historiques de cette crise à la lumière du concept marxien de fétiche et de son prolongement dans la pensée d'un certain nombre d'auteurs qui ont cherché à montrer sa pertinence pour expliquer les mutations culturelles au sein des sociétés capitalistes avancées⁹⁷. Le concept de fétichisme de la marchandise chez Marx ne peut se réduire à une idéologie qui masque la réalité matérielle comme le font les marxistes orthodoxes, il possède également une dimension épistémologique. Il vise à expliquer l'ontogénèse des formes de pensée antinomiques fondées sur la polarité abstrait/concret qu'on retrouve au sein de la plupart des théories sociales. La marchandise lorsqu'elle s'érige comme principale forme de médiation structurant la pratique sociale, fait apparaître un monde duel : valeur d'usage/valeur d'échange, travail concret/travail abstrait, capital industriel/capital financier. En ce sens, Marx critique le fétichisme de la pensée bourgeoise qui repose sur une confusion entre l'apparence d'un rapport social et son essence. Dans les sociétés capitalistes, la marchandise apparaît ainsi comme la forme phénoménale du travail concret masquant ainsi le rapport social qui en est constitutif, ce qui conduit notamment la pensée bourgeoise et par la suite la science positiviste à hypostasier l'abstraction comme une réalité naturelle et transhistorique. Le capital, en tant que valeur qui s'autovalorise, consiste ainsi en un processus dynamique qui non seulement apparaît tantôt sous sa forme abstraite, l'argent, tantôt sous sa forme concrète, la marchandise, mais qui modifie également le concret lui-même en tant qu'il est dialectiquement lié à ce processus d'abstraction.

Comme le soutient Moishe Postone, le nazisme est une forme de pensée fétichisée qui hypostasie le concret sous la forme d'une critique unilatérale de l'abstraction.

96. Comme l'écrit Christian Godin : « Ce désastre politique et culturel a des causes techniques (les nouveaux moyens d'information et de communication), mais surtout sociales et historiques. La post-vérité convient à tous, aussi bien aux néoconservateurs qu'aux partisans du multiculturalisme, que les premiers dénoncent comme "politiquement correct". Pour les multiculturalistes, hostiles aux Lumières, l'universalisme n'est que l'expression de l'impérialisme occidental, il n'y a pas de vérité universelle, seulement des vérités particulières, chaque communauté ayant la sienne : une vérité pour les Blancs, une vérité pour les Afro-Américains, une vérité pour les Amérindiens etc. » (*Idem*, p. 207).

97. Notamment Guy Debord, l'école de Francfort et Günther Anders, pour ne nommer que ceux-là.

Au fil de son évolution, le travail industriel peut ainsi apparaître comme une réalité concrète rappelant le travail artisanal organiquement enraciné au sein d'une communauté naturelle qui s'oppose au capital financier cosmopolite et sans racine. Le nazisme en viendra ainsi à associer les éléments de la logique abstraite du capital financier (universel et sans racine), à la logique abstraite de la modernité (le droit abstrait, la raison abstraite), dont la figure du Juif a été perçue comme la forme d'apparition concrète. Cela peut expliquer pourquoi cette forme de pensée qui fétichise le concret a pu dénoncer l'abstraction de la Raison moderne tout en glorifiant la technologie moderne et le capitalisme industriel qui apparaissent aux yeux des nazis comme une réminiscence de la communauté organique structurée par le travail artisanal⁹⁸.

C'est cette même forme critique unilatérale de la Raison qu'on retrouve au sein de la pensée postmoderne, notamment celle de Michel Foucault, qui est hégémonique non seulement au sein des sciences sociales contemporaines en général mais également dans les *Cultural Studies* en particulier. Elle inspire également bon nombre de mouvements politiques contemporains qui se réclament de la gauche. Tout comme le fascisme à une autre époque, la critique unilatérale de la Raison par certains mouvements de gauche se fait conjointement avec une acceptation béate, voire enthousiaste de l'innovation technologique, à preuve l'engouement actuel pour le posthumanisme et la figure du cyborg qui sont présentés comme une forme d'émancipation à l'égard de la réalité matérielle et symbolique⁹⁹. En ce sens, la pensée postmoderne doit être ressaisie dialectiquement à la lumière des mutations culturelles dans le contexte des transformations médiatiques et technologiques qui accompagnent le capitalisme avancé. Le capitalisme avancé se caractérise en effet par l'extension de la logique marchande à l'ensemble des médiations symboliques qui structurent la réalité sociale. C'est pourquoi Guy Debord dira que « [l]e spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images¹⁰⁰ ». La spécificité du spectacle est de faire apparaître un monde renversé au sein duquel s'opère une confusion entre l'expression de la réalité et sa représentation¹⁰¹ : « toute réalité se présente comme un fantôme, tout fantôme est réel¹⁰² » écrivait fort à propos Günther Anders, dans *L'obsolescence de l'homme*. La fétichisation du discours qu'on retrouve au fondement de la pensée postmoderne (la dissolution des rapports sociaux dans le discours) apparaît en ce sens comme l'expression théorique réifiée de cette nouvelle société où la communication médiatique s'est substituée au langage en tant

98. À ce sujet voir Moïse Postone, *Marx est-il devenu muet ?*, Paris, L'Aube, 2003, p. 79-106.

99. Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences - Fictions – Féminismes*, Paris, Éditions Exils, coll. « Essais », 2007.

100. Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 [1967], p. 16.

101. Sfez, *Critique de la communication*, op. cit.

102. Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éditions Ivrea, 2002 [1956], p. 166.

que principal mode de représentation idéale de la réalité¹⁰³. Dans la société de communication de masse, le discours réflexif, le logos, qui visait la recherche de la vérité, cède place au discours publicitaire dont la finalité stratégique vise à produire des « effets de vérité » (Foucault). Sur le plan de la théorie, la réduction opérée par la pensée postmoderne de l'ensemble de la réalité symboliquement instituée en extériorité face aux individus – c'est-à-dire la société – à un discours arbitraire qui résulte d'un rapport de pouvoir tout aussi arbitraire, trouve sa contrepartie dans la pratique de décomposition de la réalité rendue possible par le développement des technologies de l'information et de la communication, plus spécifiquement les avancées récentes dans le domaine de l'intelligence artificielle¹⁰⁴. La dés-institutionnalisation symbolique du social (Castoriadis) prend appui sur deux mouvements opposés bien que complémentaires, le postmodernisme d'une part, qui ne possède aucun ancrage dans le réel, et le biologisme de type cybernétique¹⁰⁵, d'autre part, qui réduit l'être humain à sa seule dimension organique¹⁰⁶ sans égard à sa dimension symbolique¹⁰⁷. Comme l'écrit Vandenberghe : « Ce que les philosophes décoratifs déconstruisent dans la théorie, les techno-sciences le reconstruisent dans la pratique¹⁰⁸. »

103. À ce sujet voir Daniel J. Boorstin, *L'image, ou ce qu'il advint du rêve américain*, Paris, Éditions Julliard, coll. « 10/18 », 1961.

104. Comme le souligne Michel Freitag : « On assiste à la déconstruction pratico-technique (et pas seulement théorico-idéologique) de la dimension de *représentation* d'une *réalité extérieure* caractéristique du symbolique, le système des signes opérationnels devenant ainsi auto-référentiel. Partant de la crise des formes modernes de la représentation (cognitives, figuratives, normatives, idéologiques et identitaires), pour ne pas parler de la crise des formes de l'expérience existentielle, un large courant de la philosophie contemporaine a – en s'appuyant souvent sur Nietzsche – élaboré une problématique de la “déconstruction”, de la mort du sujet, de la fin des grands récits, etc., qui a pu s'associer à d'autres courants philosophiques contemporains comme la philosophie analytique, la philosophie du langage, les problématiques de la textualité et de l'intertextualité, les théories de la réception, etc., dans l'élaboration d'une même vision d'ensemble impliquant et faisant la promotion (notamment dans les méthodologies des sciences sociales) de l'autoréférentialité des “productions significantes”. Or cette autoréférentialité se mue en capacité effective d'autoproduction lorsqu'elle est prise en charge par les technologies dont il est question ici. Mon analyse ne fait donc que constater que ce que ces courants ont “proclamé” dans l’“ordre du discours” est tout simplement en train de se réaliser dans l’“ordre du réel-pratique” sous la forme de la mise en opérationnalité immédiate des “discours” ou des “procès” communicationnels et informatiques, et que cette “pratique sans sujets ni fins” devient effectivement, sous forme systémique, notre réalité environnante. Cette réalité se présente alors elle-même sous la forme d'un immense procès de métaphorisation continue de tout en tout, qui s'opère directement dans la “matérialité des signes” : sorte d'interminable chaîne d'ADN enroulée sur elle-même et dans laquelle chaque gène métabolise la matière première de son environnement spécifique » (Michel Freitag, « La dissolution systémique du monde réel dans l'univers virtuel des nouvelles technologies de la communication informatique : une critique ontologique et anthropologique », dans *Actes du colloque 2001 Bogues. Globalisme et pluralisme*, Montréal, 2002, p. 13).

105. Sur les liens qui unissent la cybernétique à la pensée poststructuraliste, voir Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

106. D'où le titre de l'ouvrage de Norbert Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, MIT Press, 1948.

107. Alain Supiot, « Foucault's Mistake », *New Left Review*, no 132, novembre/décembre 2021, p. 132.

108. Frédéric Vandenberghe, « Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, post-structuralisme, posthumanisme », *op. cit.*, p. 44.

La reproduction du capitalisme globalisé, financiarisé et informatisé s'appuie sur une logique cybernétique qui consiste à abstraire la réalité symbolique constituée par le langage humain et les institutions sociales sous la forme d'un code informatique nourrissant des algorithmes qui viennent rétroagir sous la forme de signaux auxquels doivent s'adapter les individus. Cette logique autoréférentielle repose sur un mode de développement aveugle et automatisé qui court-circuite la capacité politique des sociétés à prendre en charge collectivement leurs finalités. Cette forme de domination abstraite et objective trouve sa contrepartie dans la figure subjective d'individus narcissiques dont la psyché est tiraillée entre un sentiment d'omnipotence abstraite et d'impuissance concrète¹⁰⁹. Ces individus atomisés réunis sous la forme de communautés virtuelles dans les médias sociaux considèrent la réification de leurs identités culturelles ou biologiques comme une source de résistance contre une logique de pouvoir abstraite. Cette « résistance » abstraite n'a par ailleurs aucune prise sur la domination qu'ils prétendent dénoncer. Comme le souligne Slavoj Žižek :

L'attitude générale contemporaine est celle de la résistance, comme en témoignent les poétiques minorités sexuelles, ethniques, les modes de vie des multitudes (gays, malades mentaux, prisonniers...) résistant face à un mystérieux pouvoir central (capitalisé). Des gays et lesbiennes aux survivants de droite, tout le monde résiste. Force est de constater que c'est le discours de la résistance qui est devenu aujourd'hui la norme et que, en tant que tel, il est devenu l'obstacle principal à l'émergence d'un discours qui questionnerait réellement les relations dominantes¹¹⁰.

En ce sens, autant la *Alt-right* que la *Fake Left* peuvent être considérées comme la nouvelle forme que prend la pensée fétichisée à l'ère postmoderne. En dépit de leurs apparentes différences, ces deux courants s'appuient sur une critique unilatérale de la modernité et partagent une même ontologie, que Stéphane Vibert qualifie, suivant Louis Dumont, de potestative¹¹¹. Celle-ci repose sur la négation de la conception de l'humain comme être social, donc symbolique, et apparaît avec l'idéologie individualiste au fondement de la modernité. Elle est qualifiée de potestative puisqu'elle réduit la loi et les institutions à la seule logique du pouvoir ainsi que la vie humaine à sa seule composante biologique. Suivant cette logique, si l'institution symbolique du social, pour parler comme Castoriadis, n'est que l'expression de la domination, alors seule l'identité biologique ou culturelle peut faire

109. Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Robert Laffont, 1980.

110. Slavoj Žižek, *Bienvenue dans le désert du réel*, Paris, Flammarion, 2005, p. 106.

111. Stéphane Vibert, « Le bain acide des relations de pouvoir. Critique de la socioanthropologie potestative », *Revue du MAUSS*, vol. 47, no 1, 2016, p. 287-303.

tenir les communautés ensemble. Si l'ontologie potestative qui est au fondement de la pensée foucauldienne¹¹² nourrit très certainement la pratique de la *Fake Left*, elle est également au cœur de l'idéologie de la *Alt-right*. En effet, la logique nominaliste de déconstruction du discours, qui était traditionnellement l'arme privilégiée de la gauche culturelle, a été récupérée par les tribuns populistes de la nouvelle droite postmoderne qui diffusent des discours médiatiques visant à produire une réalité alternative (Trump)¹¹³. Les théories conspirationnistes de cette droite postmoderne consistent en une forme de pensée fétichisée qui tend à personnifier les rapports structurels de domination. Élaborées au nom de la défense des travailleurs industriels mâles blancs des sociétés occidentales, les théories conspirationnistes présentent leur déclassement comme étant le résultat de l'action délibérée de certains individus œuvrant de manière secrète au sein d'un État profond afin de mettre en place une dictature mondiale communiste et politiquement correcte. Ce discours participe ainsi à la consolidation de la domination abstraite et dépersonnalisée qui est spécifique au capitalisme globalisé et empêche une réelle repolitisation de l'économie.

Corollairement, la critique élaborée par la *Fake Left* selon laquelle les normes universalistes modernes au sein des institutions politiques et sociales seraient un voile qui sert à masquer les privilèges des mâles blancs occidentaux nourrit la montée en puissance des géants du capitalisme de plateforme qui viennent s'interposer face aux institutions politiques pour prendre en charge de manière personnalisée les désirs des individus atomisés sous une forme marchande. La prise en charge des médiations symboliques et politiques par la médiation automatisée des algorithmes est une conséquence de la perte de l'efficacité symbolique, c'est-à-dire de l'institution du sens qui fait tenir la société ensemble¹¹⁴. En effet, alors que les subjectivités narcissiques n'acceptent aucune forme de médiations symboliques ou politiques, elles acceptent paradoxalement sans aucun questionnement critique la médiation des techniques de communication. Dans ce fétichisme de la technique, la communication est inversée¹¹⁵ :

112. À ce sujet voir Alain Supiot, « Foucault's Mistake », *op. cit.*

113. Cette stratégie communicationnelle postmoderne sert de technique de légitimation à l'Empire américain. Elle a d'ailleurs été expliquée ainsi par Karl Rove, ancien conseiller politique de George W. Bush : « Nous sommes un empire maintenant, et lorsque nous agissons, nous créons notre propre réalité. Et pendant que vous étudiez cette réalité — judicieusement, comme vous le ferez — nous allons agir à nouveau, en créant d'autres nouvelles réalités, que vous pouvez étudier aussi, et c'est ainsi que les choses vont se régler. Nous sommes des acteurs de l'histoire... et vous, vous tous, allez simplement étudier ce que nous faisons. » Ron Suskind, « Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush », *The New York Times Magazine*, 17 octobre 2004 ; en ligne : <<http://www.nytimes.com/2004/10/17/magazine/faith-certainty-and-the-presidency-of-george-w-bush.html>>.

114. Mark Andrejevic, *Automated Media*, New York, Routledge, 2019.

115. Gilles Gagné synthétise bien cette inversion de la réalité symbolique sous le fétichisme technique : « Si nous remplaçons dans la forme M-P-M l'intermédiaire humain P par son opération (qui est d'énoncer quelque chose sur la base de son interprétation d'une autre chose) et si nous tenons compte du résultat de cette opération, nous obtenons une figuration qui évoque, avec un clin d'œil, celle de la

alors que les individus prétendent exprimer la réalité de leur moi hypertrophié, ce sont plutôt les machines qui s'expriment à leur place¹¹⁶. Lorsque le médium devient le message¹¹⁷, l'information qui détient le plus de valeur est celle qui est répétée le plus souvent dans un flux communicationnel autoréférentiel. Le critère de la circulation circulaire de l'information remplace celui de la vérité comme étalon de mesure. Le langage informatique devient ainsi le nouveau médium de l'opinion publique, il est le moyen pratique d'exercice d'une nouvelle morale égo-grégaire¹¹⁸. Dans la mesure où l'espace public est remplacé par un espace publicitaire généralisé, l'opinion publique se nourrit de bulles médiatiques de la même manière que le capital financier est alimenté par des bulles spéculatives. La critique unilatérale de l'universalisme moderne de la *Fake Left* participe ainsi à la consolidation d'une régulation néolibérale et technobureaucratique de type particulariste qui vient remplacer les formes de régulation politique à caractère universaliste au cœur de la modernité politique¹¹⁹. La crise de la réalité correspond à la fin d'un monde commun, c'est-à-dire d'un monde composé d'êtres raisonnables en mesure de débattre collectivement au sein d'un espace public politique. En abandonnant la Raison critique et l'universalisme qui étaient au fondement de la modernité, la gauche culturelle a ainsi cédé le terrain politique à la droite conservatrice, donc au maintien du *statu quo*. Comme le souligne à juste titre le critique américain des *Cultural Studies* Todd Gitlin :

Tout comme la politique universaliste, la publicité, le marketing, la télévision par câble et la musique populaire se sont de plus en plus spécialisés, divisant le public de masse en segments toujours plus étroits [...] nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation très particulière : la gauche et la droite ont échangé leurs places, au moins en ce qui concerne le genre de rhétorique universaliste qui peut encore remuer le public en général. Incapable d'aller au-delà de la logique de la politique de l'iden-

reproduction du capital dont Marx disait qu'elle s'était subordonné la circulation des marchandises au fil de sa généralisation : M-(interprétation → énonciation)-M', où M' représente le nouveau message qui enregistre les différences issues de l'interprétation, elle-même libérée et alimentée par le système des communications » (Gilles Gagné, « Idéologie et communication. Problèmes contemporains de la discussion publique », dans Daniel Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017, p. 464).

116. Sfez introduit le concept de tautisme – néologisme né de la contraction entre autisme, tautologie et totalitarisme – pour décrire cette nouvelle idéologie de la communication qui repose sur la confusion des genres : « On croit être dans l'expression immédiate, spontanée, là où règne en maîtresse la représentation. Délire. Je crois exprimer le monde, ce monde de machines qui me représentent et qui en fait s'expriment à ma place. » (Lucien Sfez, *Critique de la communication*, op. cit., p. 108).

117. Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, 1968.

118. Dany-Robert Dufour, « Vivre en troupeau en se pensant libres », *Le Monde diplomatique*, janvier 2008, p. 20-21.

119. Gilles Bourque, Jules Duchastel et Éric Pineault, « L'incorporation de la citoyenneté », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, no 2, automne 1999, p. 41-64.

tité, les fragments disparates de la gauche culturelle ont cédé la majorité du terrain politique à la droite. [...] À moins qu'elle apprenne à parler son propre langage du commun, les éclats de la gauche seront condamnés à leurs secteurs distincts, parfois brillants, parfois brisés, et surtout marginaux¹²⁰.

120. « *As advertising, marketing, cable TV, and popular music have grown more and more specialized, dividing the mass audience into progressively narrower segments, so has university politics. [...] As a result, we find ourselves today in a most peculiar situation: the left and right have traded places, at least with respect to the sort of universalist rhetoric that can still stir the general public. Unable to go beyond the logic of identity politics, the disparate constituencies of the cultural left have ceded much political high ground to the right. [...] Unless it learns to speak its own language of commonality, the shards of the left will be condemned to their separate sectors, sometimes glittering, sometimes smashed, and mostly marginal* » (Todd Gitlin, « The Left lost on the politics of identity », *Harper's Magazine*, septembre 1993, p. 20 –nous traduisons).