

## ÉCONOMIE POLITIQUE ET *CULTURAL STUDIES* : RÉCONCILIATION OU DIVORCE ?

Nicholas Garnham et traduction de Céline Morin

La Découverte | « Réseaux »

2015/4 n° 192 | pages 45 à 65

ISSN 0751-7971

ISBN 9782707188199

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-reseaux-2015-4-page-45.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# DOSSIER

---

## *Cultural studies* et économie politique de la communication

# ÉCONOMIE POLITIQUE ET *CULTURAL STUDIES* : RÉCONCILIATION OU DIVORCE ?<sup>1</sup>

Nicholas GARNHAM

*Traduction de Céline MORIN*

---

1. Ce texte est une traduction de l'article suivant : GARNHAM N. (1995), « Political Economy and Cultural Studies: Reconciliation or Divorce? », *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 12, n° 1, pp. 62-71.

© National Communication Association reprinted by permission of Taylor & Francis Ltd (<http://www.tandfonline.com>) on behalf of National Communication Association.

Dans son récent ouvrage, *Cultural Populism*, Jim McGuigan (1992, p. 244) identifie une « pensée de plus en plus étriquée au sein des *cultural studies*, reconnaissable par sa dérive vers un mode d'interprétation populiste dénué de toute critique ». Il localise la source de cette dérive dans le rejet des déterminations économiques, « du fait d'une première rencontre traumatisante avec le marxisme "orthodoxe" et son immuable modèle de la base et de la superstructure, traumatisme qui a eu pour symptôme un syndrome d'évitement maladif » (p. 245).

On peut trouver des exemples de ce que McGuigan évoque dans deux récentes déclarations de chercheurs de premier plan des *cultural studies*. Stuart Hall le formule ainsi : « Les *cultural studies* britanniques... trouvent leur origine et leur épanouissement dans la critique d'un certain réductionnisme et économisme qui, je pense, n'est pas extrinsèque mais intrinsèque au marxisme ; d'un modèle de la base et de la superstructure par lequel la vulgate marxiste comme sa version sophistiquée avaient essayé de penser la relation entre la société, l'économie et la culture. Cette situation s'est établie dans une contestation nécessaire et prolongée, quoiqu'encore inaboutie, du problème de la fausse conscience » (Hall, 1992, p. 279).

Cette position est relayée par Angela McRobbie (1992, pp. 720, 719) dans le même ouvrage : « Les *cultural studies* ont émergé comme une forme d'analyse radicale s'élevant contre le réductionnisme et l'économisme, s'élevant contre la métaphore de la base et de la superstructure, et résistant au concept d'aliénation. [...] Le retour à un marxisme pré-postmoderne tel que désigné par des critiques comme Fredric Jameson et David Harvey est intenable, car la condition de ce retour est une priorisation des rapports économiques et des déterminations économiques sur les relations culturelles et politiques, en donnant à ces dernières un rôle réflexif et mécanique ».

Cet article explore les implications d'un tel antagonisme fondateur entre l'économie politique marxiste et les *cultural studies*. Je défendrai l'idée que cet antagonisme repose sur une profonde incompréhension de l'économie politique, et que le projet des *cultural studies* ne peut être correctement poursuivi

que si le pont avec l'économie politique est rebâti. Je dis « rebâti », car le projet des *cultural studies* résulte d'un ensemble d'affirmations en lien avec l'économie politique : il continue de porter ce paradigme en lui comme son hypothèse fondatrice et comme la source de sa légitimation en tant que projet « radical », même si ce paradigme est souvent évacué ou dissimulé derrière un écran de fumée rhétorique afin d'échapper à l'infâme accusation d'économisme ou de réductionnisme.

Qu'est-ce que j'entends par là ? L'idée fondatrice des *cultural studies*, selon les travaux de Raymond Williams et de Richard Hoggart (qui s'inspirent eux-mêmes de l'héritage de Leavis), était, tout d'abord, de relégitimer la classe ouvrière ou la culture populaire britannique contre la culture élitiste, dominante. Cela se déroulait dans le contexte d'une structure de classe formée par le capitalisme industriel et par un système de plus en plus commercial de la production, de la distribution et de la consommation culturelles. Mais il ne s'agissait pas simplement d'une revalorisation de la culture populaire pour elle-même. Il s'agissait d'un mouvement politique oppositionnel, globalement socialiste, qui envisageait la lutte culturelle comme participant d'une lutte politique plus large visant à faire évoluer les rapports sociaux capitalistes en faveur de la classe ouvrière. La revalorisation de la culture de la classe ouvrière était une stratégie pour secourir cette culture et ceux qui la pratiquent de ce que E. P. Thomson appelait « l'immense condescendance de la postérité » et pour apporter à cette classe confiance en elle et énergie afin d'affirmer ses propres valeurs – « l'économie morale de la classe ouvrière » – contre celles de la classe dominante. En ce sens, les *cultural studies* ont pris pour acquise une structure de domination et de subordination particulière et ont construit leur projet comme celui, idéologique, de la légitimation et de la mobilisation. Ce courant s'est clairement défini comme participant d'une lutte politique plus large, même si beaucoup de chercheurs voyaient l'éducation comme un territoire clé de leur contribution à cette lutte. Il connaissait à la fois l'ennemi et ses amis.

Je veux ici défendre l'idée que les *cultural studies* ne peuvent être un projet politique significatif en dehors de cette problématique fondatrice. On peut clairement voir dans les écrits contemporains des *cultural studies*, tant britanniques qu'étatsuniennes, que la plupart de leurs adeptes continuent à présupposer (en fait, à poser) que les *cultural studies* sont un projet politique globalement oppositionnel. C'est à cela que Stuart Hall fait référence lorsqu'il parle de la vocation mondiale des *cultural studies* : « Je ne comprends une pratique qui vise à changer le monde si elle n'a pas quelques points distinctifs

à mettre en avant, qui font vraiment la différence. » C'est à cette idée que la littérature des *cultural studies* se réfère constamment lorsque sont répétés comme des mantras les termes de lutte, d'*empowerment*, de résistance, de subordination et de domination.

## DEUX DÉVELOPPEMENTS

Deux développements principaux ont eu cours dans l'histoire des *cultural studies*. Premièrement, la question de l'idéologie a été largement complexifiée par les développements en matière d'analyse de la textualité, laquelle a remis en cause les concepts de vérité et de fausseté, d'intentionnalité et d'interprétation. Elle a sans cesse posé le problème, difficile mais inévitable, de la relation entre représentations symboliques et action sociale. Deuxièmement, et c'est un point crucial, les concepts de domination et de subordination ont cessé de ne se référer qu'à la classe pour aborder également la race et le genre. L'ennemi n'est plus seulement le capitalisme mais ce que Fiske (1992, p. 161) appelle le « capitalisme patriarcal blanc ». La question qui m'intéresse ici est de savoir si ces développements invalident les liens originaux entre les *cultural studies* et l'économie politique.

Pour y répondre, il est nécessaire d'expliquer ce que l'économie politique signifie à mon sens. Je souhaite la délivrer de l'image erronée, et peu contestée, qui circule à son propos au sein des *cultural studies* ; je souhaite la délivrer de l'immense et dommageable condescendance des *cultural studies*.

On peut faire remonter les racines de l'économie politique aux Lumières écossaises, aux écrits d'Adam Ferguson et d'Adam Smith. Témoins des premiers effets des rapports de production capitalistes, ils affirmaient que les sociétés pouvaient être différenciées selon leur « mode de subsistance ». Ils insistaient sur l'idée que, sans un mode de subsistance adéquat, une société et ses membres ne pouvaient survivre et qu'il s'agissait donc là de la fondation, de la base de la société. Selon eux, les modes de subsistance possédaient des caractéristiques structurelles essentielles, que ce soit au niveau du mode de production prédominant (pastoral, agricole ou industriel) ou au niveau des différents rapports de production (féodal ou capitaliste, ou une combinaison des deux). La différence principale entre les traditions analytiques a depuis reposé, et repose toujours, sur ce que chacune d'entre elles considère comme la source du changement historique et comme la principale caractéristique définitionnelle des modes de production. Certaines insistent sur la technologie

et les formes organisationnelles de production, quand d'autres mettent l'accent sur les rapports sociaux de collaboration.

Si l'on considère que les formes sociales de collaboration constituent la caractéristique clé de la production, alors trois aspects cruciaux de l'économie politique en découlent. Premièrement, pour fonctionner, une telle collaboration requiert un ensemble de formes institutionnelles et de pratiques culturelles : des formes légales et politiques, des structures familiales, etc. (ce que l'on a appelé ensuite la superstructure). En outre, chaque mode de production aura un ensemble spécifique de formes et de pratiques superstructurelles. Deuxièmement, cette nécessaire structure de collaboration sociale est la forme par laquelle les agents sociaux individuels sont façonnés et se lient les uns aux autres. En conséquence, la formation de l'identité et les pratiques culturelles ne sont pas aléatoires. Elles peuvent être analysées comme étant, en quelque sorte, déterminées. Troisièmement, si l'on considère la nature nécessairement collective et supra-individuelle du mode de production, la question normative de la justice doit être abordée. Pour le dire autrement, comment les distributions inéquitables des ressources produites par le mode de production peuvent-elles être soit justifiées soit changées ? La question de la distribution du surplus fut ainsi, dès le début, au cœur de l'économie politique. Quels étaient les mécanismes de cette distribution et comment pouvait-elle se justifier ? Cette question fut aussi cruciale pour Adam Smith que pour Marx. Pour Smith, le problème résidait dans la rente et dans le partage inéquitable du surplus procurés par le capital foncier. Pour Marx, le problème se situait sur le plan du profit et de l'exploitation du travail salarié. Chacun d'entre eux a tenté de développer une théorie de la valeur-travail, afin d'expliquer les modèles de distribution d'alors et leurs écarts vis-à-vis de l'idéal de justice sociale.

La sociologie classique, de Smith à Weber en passant par Marx, a bien compris que la distribution des ressources sociales n'a rien de naturel mais qu'elle provient d'une lutte politique. De surcroît, les positions qu'occupent les individus dans ces luttes sont généralement reliées aux sources de leurs revenus ou à la nature des intérêts qu'ils investissent dans ledit mode de production. Par conséquent, dès le début, la classe n'était pas une simple catégorie analytique abstraite. Elle était un modèle du lien qui se noue, *via* l'idéologie, entre les rapports de production et l'action politique. Le lien entre la base et la superstructure relevait de l'intérêt matériel. La question qui se pose à nous est de savoir si ce modèle est toujours valide et s'il est compatible avec le projet des *cultural studies*.

Il paraît évident que la plupart des adeptes des *cultural studies* admettent, de fait, l'existence d'un mode capitaliste de production. Bien que Fiske (1992, p. 157), par exemple, souhaite rompre tout lien déterminant entre l'« économie culturelle » et l'« économie financière », il se réfère néanmoins constamment à quelque chose appelé le capitalisme comme étant la source de domination : « L'ordre social contraint et oppresse les individus, mais il leur offre en même temps des ressources pour lutter contre ces contraintes. Les contraintes sont tout d'abord matérielles, économiques. Elles déterminent de façon oppressive, sur le mode du *disempowerment*, les limites de l'expérience sociale des démunis. L'oppression est toujours économique ».

Ces propos sonnent dangereusement à mes oreilles comme relevant d'une forme d'économisme. De la même manière, Larry Grossberg (1992, p. 100), tout en argumentant en faveur de distinctions radicales entre les « économies de la valeur » sans lien nécessairement déterminé entre elles (argent, sens, idéologie et affect), admet dans le même temps le fait que « les gens ne peuvent pas vivre sans un accès minimal à certaines conditions matérielles, ce qui assure seulement que l'économie (dans un sens restreint) doit toujours être interrogée en première instance ». Il évoque ailleurs dans le même ouvrage, d'une façon très déterministe, les « forces tendanciennes » du capitalisme, de l'industrialisme et de la technologie (p. 123).

Le premier problème dans la relation entre l'économie politique et les *cultural studies* provient donc d'une forme de dénégation de la part de ces dernières. Les *cultural studies* refusent de réfléchir aux implications de leurs propres affirmations selon lesquelles les formes de subordination et leurs pratiques culturelles attenantes (auxquelles les *cultural studies* donnent une priorité analytique) sont ancrées dans un mode capitaliste de production. Une conséquence frappante en a été leur attention majeure portée à la consommation culturelle plutôt qu'à la production culturelle ainsi qu'aux pratiques culturelles de loisirs plutôt qu'à celles de travail. Ceci a en retour fait le jeu politique de la droite dont la stratégie idéologique a largement consisté à convaincre les gens de se percevoir comme des consommateurs, plutôt que comme des producteurs. Ceci alors que, bien évidemment, les consommateurs sont en même temps des producteurs, qui doivent s'inscrire dans un rapport économique de production afin de consommer. Sans vouloir faire de l'économisme, les adeptes des *cultural studies* iraient-ils vraiment jusqu'à nier que les plus grandes luttes politiques et idéologiques de la dernière décennie, dans les pays de capitalisme avancé, ont porté, pour le meilleur ou pour le pire, sur



des problèmes étroitement économiques – taxation, aide sociale, emploi et chômage ? Nieraient-ils que bon nombre des soi-disant questions politiques d'identité et des débats politiques et culturels autour des styles de vie qui leur sont associés ont pour origine la restructuration du marché du travail – déclin du travail manuel des hommes blancs, accroissement de la participation féminine, échecs de l'incorporation des Noirs dans le travail salarié, croissance de l'emploi de service, et ainsi de suite ?

En se concentrant sur la consommation et la réception et sur la phase de l'interprétation, les *cultural studies* ont exagéré la dimension de liberté de la consommation et de la vie quotidienne. Oui, les individus ne sont pas unilatéralement manipulés par les forces dominantes de la société. Oui, les individus peuvent, et ils le font souvent, réinterpréter et utiliser à leurs propres fins le matériau culturel, les *texts*, que le système de production et de distribution culturelles leur offre. Oui, il est important de reconnaître l'investissement émotionnel des individus lors de telles pratiques et les plaisirs qu'ils en tirent. Mais quiconque ayant produit un texte ou une forme symbolique peut-il vraiment croire que l'interprétation est entièrement aléatoire ou que le plaisir ne peut pas être instrumentalisé à des fins manipulatoires ? Si le processus d'interprétation était entièrement aléatoire, et si, en conséquence, il nous fallait abandonner définitivement la notion d'intentionnalité dans la communication, l'espèce humaine aurait délaissé cette activité depuis bien longtemps.

Les spécialistes de l'économie politique reconnaissent, à la suite de Marx, que toute marchandise doit avoir une valeur d'usage, qu'elle doit satisfaire quelque besoin ou procurer quelque plaisir. Il n'y a pas de relation simple entre, d'un côté, les rapports de pouvoir inégalitaires dans la production, la distribution et la consommation des formes culturelles en tant que marchandises (dimension recueillant une attention écrasante dans l'analyse des *cultural studies*), et de l'autre, la valeur d'usage de cette marchandise pour le consommateur. Mais il existe tout de même une certaine relation. C'est un groupe social bien délimité qui, poursuivant des intérêts économiques ou politiques, détermine quelles significations circulent et celles qui ne circulent pas, quelles informations sont données et à quel propos, quels arguments sont placés au premier plan ou encore quels biens culturels sont rendus disponibles et pour qui. L'analyse de ce processus est vitale pour comprendre les rapports de pouvoir en jeu dans la culture ainsi que leur relation avec des structures de domination plus larges. Comme Grossberg (1992, p. 94) le souligne bien, « la vie quotidienne n'est pas la terre promise de la rédemption politique. En séparant

structure et pouvoir, [l'attention sur la vie quotidienne] crée l'illusion que l'on peut leur échapper. Mais de tels fantasmes enrayent à peine la tâche plus pressante de trouver des moyens de distinguer, d'évaluer et de contester des structures et organisations spécifiques de pouvoir. » Les industries culturelles sont assurément de telles structures et organisations spécifiques de pouvoir. Or, où, dans la littérature ou dans les programmes de recherche contemporains des *cultural studies*, trouve-t-on cette analyse des producteurs culturels, ainsi que des pratiques et des instances organisationnelles qu'ils habitent et par lesquels ils exercent leur pouvoir ?

Il y a ici deux enjeux. Premièrement, quelle force explicative a une telle analyse économique au niveau culturel ? Deuxièmement, comment les individus, à travers leurs pratiques culturelles, parviennent-ils à comprendre et à agir sur leurs conditions d'existence ? Chacun de ces enjeux est lié au problème de la fausse conscience.

Bien que certains chercheurs au sein de l'économie politique aient pu défendre, par le passé, une relation déterministe ou réflexionniste très étroite entre mode de production et pratiques culturelles, ces positions ne sont pas forcément relayées par l'ensemble de ce courant de recherche. L'économie politique affirme certes que certaines configurations institutionnelles, impliquant des pratiques culturelles spécifiques, vont nécessairement de pair avec le mode de production capitaliste. Les lois de la propriété privée et les pratiques légales par lesquelles ces lois sont appliquées en sont deux exemples. Lesdites pratiques légales, en retour, requièrent pour exister des formes de coercition légitimes et des définitions précises de la criminalité. Le lien culturel entre propriété et identité, si central dans bien des études sur la consommation et le style de vie, constitue une telle configuration. D'un autre côté, il est clair que, malgré le caractère nécessaire des institutions et des pratiques politiques (et le mode de production peut délimiter leurs formes viables), le mode de production capitaliste ne demande, ne requiert et ne détermine aucune forme politique. Certains chantres du capitalisme ont défendu l'idée d'une relation avec la démocratie représentative, mais il est évident qu'historiquement, le capitalisme a été et reste compatible avec un large spectre de régimes politiques.

L'économie politique n'est pas non plus fonctionnaliste. Elle ne défend pas l'idée que certaines superstructures sont créées uniquement parce que le mode de production le requiert. Là encore, il est évident qu'historiquement, le

mode de production capitaliste peut se développer au sein d'un large spectre de formes superstructurelles héritées. La seule condition est qu'elles soient compatibles avec le mode de production. En ce sens, outre les systèmes politiques, tout un ensemble de systèmes de parenté, de croyances et pratiques religieuses et de traditions esthétiques peuvent volontiers coexister avec le mode de production capitaliste. L'économie politique défend l'idée qu'une fois un mode établi, l'intérêt général des agents humains qui y développent reproduction et survie matérielle tendra à coordonner les actions humaines de façon à assurer leur pérennité. Pour cette raison, les critiques de la thèse de l'idéologie dominante, comme Abercrombie *et al.* (1980), affirment que c'est « la morne contrainte [*dull compulsion*] des rapports économiques », et non l'hégémonie idéologique, qui explique la relative stabilité de la structure de domination capitaliste, en dépit des inégalités manifestes qu'elle produit. Il y a ainsi une forte inertie dans les modes de production. Cela questionne en retour la mutation des pratiques culturelles et le maintien de la structure dominante. La question de savoir où ces points de tension entre la base et la superstructure vont émerger et quelles formes de changement culturel ils vont entraîner relève de l'analyse historique. L'analyse historique du développement des normes temporelles en est un bon exemple, de même que les études actuellement menées par des chercheurs comme Giddens et Harvey sur l'impact qu'a le post-fordisme mondialisé sur les perceptions individuelles de l'espace et du temps.

L'économie politique n'affirme pas que les tentatives des agents humains pour maintenir le système réussiront forcément. Le mode de production peut très bien faire face à d'insurmontables ou d'insolubles tensions ou contradictions entre ses différentes pratiques. C'est pour cette raison que, selon l'école de la régulation, chaque régime d'accumulation – c'est-à-dire l'ensemble particulier d'arrangements structurels qui constitue à tout moment le mode de production, ce qui comprend les différents rapports possibles entre la main-d'œuvre et le capital ainsi que les modèles associés de distribution – entraîne un mode de régulation correspondant. Par exemple, des formes variées de capitalisme social et de démocratie sociale se sont développées pour soutenir le régime fordiste d'accumulation. Je devrais souligner en passant que les récents travaux de Stuart Hall font curieusement cohabiter une analyse du soi-disant *New Times*, analyse relevant de l'école post-fordiste de la régulation, avec un déni du déterminisme économique. Il ne peut pas, à mon sens, jouer sur les deux tableaux.

Cette autonomie toute relative des pratiques culturelles vis-à-vis du mode de production conduit au fait que, si on se place dans la perspective de la résistance, de la contestation ou du changement de la structure de domination basée sur ce mode de production, perspective chère aux *cultural studies*, de nombreuses pratiques culturelles vont tout simplement ne pas avoir d'incidence. L'un des problèmes avec bon nombre des écrits des *cultural studies* est qu'ils présument une forme très puissante de relation entre base et superstructure, de sorte que toutes les pratiques culturelles des groupes subordonnés entrent nécessairement en conflit avec la structure de domination. Comme le dit Fiske (1992, pp. 161, 163), « les différences populaires dépassent les différences *requisites* par le capitalisme patriarcal blanc avancé... Il ne peut pas y avoir de changement social sans différence sociale, dont le contrôle est en conséquence *toujours* un objectif stratégique du bloc de pouvoir » (c'est moi qui souligne).

## LA FAUSSE CONSCIENCE ET LES INTELLECTUELS

Cela m'amène à la nécessité, pour le projet politique des *cultural studies*, de discriminer les pratiques culturelles sur la base de leur efficacité potentielle, c'est-à-dire de leur contribution au projet global du renversement de la domination. Un tel projet encourage une analyse de la structure de domination afin d'identifier, parmi les différentes pratiques, celles qui reconduisent la domination et celles qui ne le font pas. C'est ce que je comprends de Grossberg (1992, p. 143) lorsqu'il écrit qu'« identifier les politiques d'une lutte implique en définitive une cartographie, non pas uniquement des acteurs et des agents, mais aussi de ce que j'appellerais les actions de cette lutte ». Cela nous amène à l'épineux problème de la fausse conscience et du rôle des intellectuels.

Les *cultural studies* ont été fondées sur un tournant : celui de l'abandon de l'analyse des pratiques culturelles dominantes ou élitistes au profit d'une analyse des pratiques culturelles populaires. Deux raisons légitimaient ce tournant. La première fut d'aider la lutte de la classe ouvrière en donnant à cette dernière un sentiment d'importance de ses propres expériences, valeurs et voix, contre celles de la classe dominante. Pour le dire en un mot, tout cela était perçu comme une contribution à une lutte hégémonique typiquement gramscienne. Mais cela supposait que les valeurs imbriquées ou en jeu dans ces pratiques culturelles étaient progressistes et surgissaient directement de l'expérience de la subordination. C'était une vision typiquement marxiste. De

l'expérience directe de la subordination découlerait une conscience révolutionnaire, le vrai problème étant de la mobiliser. Ce modèle fut utilisé par la suite dans le contexte des luttes anticoloniales et antiracistes par Fanon et ses disciples, ainsi qu'au cœur des mouvements féministes. Il circule toujours avec force dans les *cultural studies*, en particulier dans leur insistance croissante sur l'étude de la vie quotidienne. Ce projet doit dans ce cadre porter la voix des groupes subordonnés, voix qui découle de l'expérience et qui est donc, par définition, à la fois authentique et progressiste.

La seconde raison de ce tournant vers la culture populaire provient d'une tradition analytique et d'une définition du problème politique assez particulières. Tout en rejetant leur élitisme, les *cultural studies* partagent les préoccupations de l'École de Francfort ainsi que de Gramsci. Le problème a été le manque évident d'une conscience révolutionnaire, et le but des *cultural studies* fut d'analyser les mécanismes par lesquels les individus se mobilisent ou non derrière des projets émancipateurs, projets qui soutiennent l'action progressiste et combattent l'aile réactionnaire. Il n'y a bien entendu rien d'original dans cette démarche. Elle ne fait que reconnaître l'idée de Marx selon laquelle, dans les formes idéologiques de la superstructure, les individus deviennent conscients des conflits économiques et en découlent avec eux.

Néanmoins, ceci a des conséquences majeures sur la thèse que j'essaie de défendre ici. Premièrement, une fois que les valeurs politiques et culturelles sont détachées de l'authenticité première de l'expérience, il faut trouver ce qui permet d'identifier telle ou telle position comme progressiste ou réactionnaire. En résumé, il nous faut discriminer les pratiques culturelles, ce qui nécessite une analyse de la structure de domination, laquelle peut être distincte de la perception qu'en ont les agents sociaux. Le concept de fausse conscience met les gens mal à l'aise, car il semble sous-entendre un rejet des pratiques culturelles d'autrui, qui seraient inauthentiques, tout en réservant un accès privilégié à la vérité aux intellectuels (ou, plus pertinemment dans l'histoire des *cultural studies*, à un parti d'avant-garde). Cependant, une fois acceptée l'idée que, d'une part, nos rapports avec la réalité sociale sont médiés par des systèmes de représentation symbolique et que, d'autre part, nous vivons au cœur de structures de domination dont les mécanismes et les effets ne sont pas immédiatement accessibles à l'expérience, alors un concept comme la fausse conscience devient nécessaire. De surcroît, seul un tel concept donne un rôle valide aux intellectuels. Premièrement, les intellectuels organiques, du fait d'une nécessaire et légitime division du travail, créent la conscience d'une

classe à partir des fragments de l'expérience de ladite classe. Deuxièmement, les intellectuels élaborent une stratégie politique en fournissant une cartographie de la structure de domination et du terrain de lutte.

En fait, la plupart des adeptes des *cultural studies* acceptent cela implicitement (sinon, leur recherche serait incompréhensible), mais ils ont également à ce sujet une mauvaise conscience malade. Bien entendu, cela ne veut pas dire que la conscience des groupes subordonnés est nécessairement fausse. Ce serait absurde. Déterminer si une conscience donnée est fausse ou non relève de l'analyse et de la démonstration. Celle-ci nécessite, d'un point de vue politique, d'être acceptée par le groupe subordonné concerné, car le moment de la reconnaissance de la fausse conscience est la base de l'*empowerment*. À cet instant, l'on s'extrait de sa situation immédiate et des limites de son expérience immédiate pour commencer à saisir l'idée de structures dominantes. En ce sens, le modèle de l'intellectuel comme psychanalyste social est à la fois puissant et utile. Et il est en effet étrange qu'une tradition de pensée comme les *cultural studies*, qui a été et qui reste si profondément influencée par les modes de pensée psychanalytiques, refuse de reconnaître la fausse conscience, tout en admettant la répression au sens psychanalytique.

Je ne nie pas les tensions implicites à la position des intellectuels, entendus comme une fraction de classe spécifique dans le mode de production, mais je suis certain que, si nous sommes honnêtes, nous pouvons tous reconnaître l'existence de la fausse conscience et, en conséquence, le fait que nous ne savons pas tout et que nous n'agissons pas toujours dans notre meilleur intérêt. Je suis certain, en fait, que nous admettons tous que d'autres personnes en savent plus que nous sur tel ou tel sujet et que nous accepterions leurs conseils sur la façon de faire face à un problème donné. Je suis également certain que nous réalisons tous à quel point les pressions de la vie quotidienne (gagner sa vie, maintenir des relations, élever des enfants) nous amènent à avoir des comportements que nous reconnaissons, du moins rétrospectivement, comme irrationnels et, c'est un euphémisme, comme socialement et personnellement sous-optimaux. La question qui mérite d'être posée est de savoir pourquoi certaines personnes, du fait d'un sentiment de culpabilité mal placé ou d'un sens du politiquement correct, choisissent d'oublier cela lorsqu'elles revêtent leurs habits universitaires.

Le refus de reconnaître la possibilité de la fausse conscience, la culpabilité attenante au statut d'intellectuel et la peur de l'élitisme ont tous contribué à

saper le rôle des *cultural studies* au niveau de l'éducation. À leurs débuts, et pas seulement parce que leurs adeptes se trouvaient dans le monde universitaire, les *cultural studies* voyaient l'éducation comme un terrain clé de leur intervention. Les politiques et réformes éducatives étaient une part décisive de leur activité.

Dans le cas de Williams, la participation au mouvement d'éducation des ouvriers fut assurément cruciale et formatrice. Les *cultural studies* ont hérité de deux aspects de ce mouvement. D'un côté, elles souhaitaient rendre l'éducation plus pertinente pour l'expérience des travailleurs en reconnaissant leurs expériences, y compris leurs pratiques culturelles, comme autant de sujets valables pour l'analyse et autant de ressources utilisables en salle de classe. D'où l'association étroite des *cultural studies*, à leurs débuts, avec le mouvement d'histoire orale et locale telle qu'elle a été représentée, par exemple, par la revue *History Workshop*. Mais, d'un autre côté, ce mouvement, précisément du fait de son insistance sur l'éducation, admettait qu'il était à la fois possible et politiquement important d'apprendre des choses qui ne sont pas immédiatement disponibles dans l'expérience et de réfléchir sur cette expérience, à partir de la distance nécessaire que fournit la salle de classe. Ces éléments à apprendre incluaient des compétences et des savoirs précieux qui étaient jusqu'alors le privilège de la classe dominante. Une telle vision de l'éducation (et du rôle des *cultural studies* en son sein) clamait haut et fort l'idée, pour l'ensemble de la culture, ce qui comprend les pratiques culturelles dominantes, de donner aux intellectuels un rôle légitime et valorisé et de ne pas craindre de discriminer parmi les pratiques. Malheureusement, l'influence éducative des *cultural studies* est à mon sens devenue potentiellement funeste et bien loin d'être libératrice, car elle a insisté pour introduire, dans la salle de classe, des pratiques culturelles populaires sans discrimination, aux dépens des valeurs politiques et émancipatrices plus larges de l'enseignement et de la recherche intellectuelle. Cette situation me rappelle un dessin que j'ai vu il y a quelques années, dans lequel deux bambins jouent dans un bac à sable, surveillés par une jeune institutrice. L'un des bambins dit à l'autre : « Pourquoi c'est toujours ceux avec des doctorats qui veulent qu'on fasse des tartes à la boue ? » Quelle que soit la raison, la tendance des *cultural studies* à qualifier n'importe quelle pratique culturelle populaire de résistante, par peur d'être mises dans le même sac que les élitistes, endommage considérablement son projet politique.

Le rejet de la fausse conscience dans les *cultural studies* va de pair avec le rejet de la vérité comme un état du monde, en opposition avec l'effet temporaire

du discours. Pourtant, sans quelque notion d'une vérité ancrée, les concepts d'émancipation, de résistance et de progressisme n'ont plus de sens. Résistance contre quoi, émancipation de quoi et pour quoi, progression vers quoi ? La littérature des *cultural studies* use beaucoup du terme « pouvoir ». Problème, la source de ce pouvoir reste en général opaque. Et ce flou au sujet du pouvoir ainsi que des structures et pratiques de domination génère un flou similaire au sujet de la résistance.

Il nous faut ici distinguer le fait de résister de celui de faire face. La plupart de la littérature des *cultural studies* s'interroge, plutôt légitimement et fructueusement, sur les façons dont les pratiques culturelles peuvent être comprises comme des manières de répondre et de faire face aux conditions d'existence. Pour Angela McRobbie et d'autres, le shopping accorde aux femmes un espace d'expression personnelle autonome. Pour d'autres, la littérature sentimentale et les *soap operas* remplissent la même fonction par le fantasme. À une sombre époque, nous appelions cela l'évasion ; en ces temps ascétiques, puritains et socialistes, l'évasion était une mauvaise chose. Aujourd'hui, bien qu'il puisse s'agir d'une réponse compréhensible à des circonstances sociales contraignantes, bien qu'il ne s'agisse pas de manipulation ni de simple passivité, et bien qu'aucune autre option ne soit donnée à ces sujets sociaux, l'évasion fait bien peu, me semble-t-il, dans la résistance aux structures de domination dans lesquelles se trouvent ces sujets. En fait, aussi compréhensible que soit cette pratique, l'évasion peut contribuer à la pérennité de la structure de pouvoir. Il s'agit là certainement de la thématique principale de Foucault : la complicité généralisée des victimes avec les systèmes de pouvoir qui les oppressent. Il ne s'agit pas de traiter ce groupe avec condescendance ni de lui imposer des standards culturels, mais de reconnaître les contraintes systémiques au sein desquelles sont construites ces formes d'adaptation culturelle, et à quel point celles-ci peuvent ne pas être émancipatrices. À coup sûr, le but ne devrait pas être de vouer un culte ethnographique à ces pratiques culturelles, mais de créer une réalité sociale qui produise davantage de possibilités pour l'exercice d'un pouvoir à la fois symbolique et (c'est à mon sens le plus important) matériel. Ne pouvons-nous pas admettre qu'il existe des pratiques culturelles extrêmement contraintes et appauvries, qui ne contribuent en rien au changement social ? Nous pouvons tout à fait souhaiter saluer l'inventivité culturelle et le courage déployés en de telles circonstances et vouloir, dans le même temps, les changer.



## LES STRUCTURES DE DOMINATION

Permettez-moi de revenir au problème du pouvoir et de la structure de domination parce qu'il s'agit probablement là, à mon sens, du principal point de discordance entre l'économie politique et les *cultural studies*. Pour le dire simplement, l'économie politique envisage la classe – c'est-à-dire la structure d'accès aux moyens de production et la structure de distribution du surplus économique – comme le point clé de la structure de domination, tandis que les *cultural studies* perçoivent le genre et la race, de même que d'autres marqueurs de différence potentiels, comme des structures de domination alternatives en aucun cas déterminées par la classe.

Il est indéniable que les structures de domination patriarcales ou basées sur l'ethnicité ont préexisté au mode de production capitaliste et continuent d'y prospérer. Il est tout autant possible d'affirmer que les formes de domination basées sur le genre ou la race pourraient survivre au renversement de la domination de classe capitaliste. Nous ne remettons pas non plus en question le fait que, jusqu'à récemment, bon nombre des analyses marxistes et des analyses de l'économie politique restaient aveugles à ces formes de domination. Néanmoins, penser, comme bien des adeptes des *cultural studies* semblent le faire, que cela affaiblit l'économie politique et son accent mis sur la classe, c'est profondément mal comprendre l'économie politique et la nature des déterminations entre l'économie et d'autres rapports sociaux qu'elle défend.

Il y a ici deux problèmes. Premièrement, dans quelle mesure les formes de cette domination raciale et genrée – ainsi que leur prise de conscience et les luttes menées à leur rencontre – sont-elles façonnées de façon déterminante par le mode de production ? Deuxièmement, quelles peuvent être les connexions, s'il y en a, entre les diverses luttes contre les formes de domination basées sur la classe, sur le genre, sur la race ? Peut-il y avoir quelques priorités stratégiques entre elles ? Formulons-le autrement : le renversement des rapports de classe actuels contribuerait-il au renversement de la domination de genre et de race (et *vice versa*) ? Quelles sont les formes de domination dont le renversement contribuerait le plus à la liberté et au bonheur humains ?

Il est difficile de nier que les formes modernes de domination raciale prennent racine dans la domination économique. C'est vrai en ce qui concerne la traite des esclaves et ses conséquences en Amérique du Nord, en ce qui concerne la main-d'œuvre immigrée en Europe de l'Ouest et en ce qui concerne les

formes diverses de colonialisme direct et indirect à travers le monde. Bien que les formes de conscience et de lutte contre de telles dominations aient varié culturellement et continueront de varier dans le futur, peu d'avancées seront faites contre la domination si le « *black* » n'est reconnu que comme « *beautiful* » et que rien n'est fait au sujet des processus de développement économique, des conditions d'échange inégalitaires, de la division générale du travail et de l'exclusion ou de la marginalisation qui se jouent dans les marchés du travail.

Il en va de même pour le genre. Là encore, il est difficile de nier que les formes du patriarcat ont été profondément influencées par la façon dont le mode de production capitaliste a séparé l'économie domestique du reste de la production, organisée autour de travailleurs salariés et de la formation du capital ; par la façon dont les femmes ont été progressivement incorporées à la force de travail salariée, bien souvent et de façon croissante aux dépens du travail masculin blanc ; par les changements dans, et les luttes contre, le mode de reproduction et de disciplinarisation du pouvoir salarié. Il est possible de faire valoir, et je souhaite faire valoir, que le féminisme contemporain s'est largement développé en réponse à la tension grandissante entre, d'un côté, les changements dans la structure du marché du travail et dans le mode de reproduction du travail, eux-mêmes entraînés par des changements dans le mode de production, et, d'un autre côté, des formes patriarcales plus traditionnelles et héritées. Là encore, les formes culturelles par lesquelles les femmes et leurs alliés en viennent à reconnaître la domination et à la combattre varieront, tout comme leur efficacité. Mais je suis suffisamment vieux jeu pour croire qu'aucun *empowerment* véritable ne sera possible tant qu'il ne sera pas accompagné d'une refonte massive du contrôle des ressources économiques. Une question intéressante, encore ouverte, consistera à voir si un tel déplacement est compatible avec la structure de classe actuelle du capitalisme avancé.

Pour résumer, je ne crois pas possible de comprendre la genèse, les formes ou les enjeux des luttes autour du genre et de la race sans mener une analyse des fondations et des contextes économiques et politiques des pratiques culturelles qui constituent ces luttes. L'économie politique de la culture n'a jamais affirmé que toutes les pratiques culturelles sont soit déterminées par, soit formées pour le mode de production de la vie matérielle. Mais elle a affirmé, et continue d'affirmer, que le mode de production capitaliste possède certaines caractéristiques structurelles fondamentales – par-dessus tout, le fait que le travail salarié et l'échange de marchandises constituent les conditions d'existence

nécessaires et indispensables des individus. Ces conditions délimitent le terrain sur lequel les pratiques culturelles prennent appui – environnement physique, ressources symboliques et matérielles disponibles, rythmes temporels et relations spatiales. Elles posent également les questions auxquelles répondent les pratiques culturelles des individus ; elles définissent l’agenda culturel.

Les spécialistes de l’économie politique comprennent difficilement comment l’on peut étudier, dans une configuration sociale capitaliste, les pratiques culturelles et leur efficacité politique – c’est-à-dire la manière dont les gens produisent du sens à partir de leurs expériences de vie puis agissent en fonction de cette compréhension –, sans s’intéresser à la façon dont les ressources pour les pratiques culturelles, tant symboliques que matérielles, sont rendues disponibles, de façon structurellement déterminée, par les institutions et les circuits de production, de distribution et de consommation de la culture marchandisée. Comment est-il possible d’étudier le multiculturalisme ou la culture diasporique sans étudier les flux migratoires de travail et leurs déterminants, lesquels ont largement créé ces cultures ? Comment est-il possible de comprendre les *soap operas* en tant que pratiques culturelles sans étudier les institutions de diffusion qui les produisent et les distribuent, et créent pour partie leur public ? Comment est-il possible d’étudier la publicité ou le shopping, de se laisser aller à célébrer leur potentiel émancipatoire, sans étudier les processus de fabrication, le commerce de détail et le marketing qui rendent possibles ces pratiques culturelles ? Comment, en cette période, est-il possible d’ignorer, lors de quelque étude de la culture et de son potentiel politique, le développement de marchés culturels mondiaux, ainsi que les technologies, les processus de régulation et les flux de capitaux qui rendent possible l’existence de tels marchés ? Comment peut-on ignorer les liens étroits entre les changements dans la nature du politique et des luttes, les changements dans la relation du politique aux institutions de communication sociale comme les journaux et les chaînes de télévision, relation de plus en plus orientée par des facteurs économiques, et la fragmentation des groupes sociaux et des consommateurs culturels elle aussi tirée par des motivations économiques ? Si tout ceci relève du réductionnisme ou de l’économisme, alors ainsi soit-il. C’est en réalité, pour le meilleur ou pour le pire, le monde dans lequel nous vivons.

---

BIBLIOGRAPHIE

---

ABERCOMBRIE N., HILL S., TURNER B. S. (1980), *The dominant ideology thesis*, Londres, George Allen and Unwin.

FISKE, J. (1992), *Cultural studies and the culture of everyday life*, in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, *Cultural studies*, New York, Routledge.

GROSSBERG, L. (1992), *We gotta get out of this place*, New York, Routledge.

HALL, S. (1992), « Cultural studies and its theoretical legacies », in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, *Cultural studies*, New York, Routledge.

McGUIGAN, J. (1992), *Cultural populism*, Londres, Routledge.

McROBBIE, A. (1992), « Post-marxism and cultural studies: a post-script », in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, *Cultural studies*, New York, Routledge.