

Christopher Lasch

#La culture de masse en question



Extrait de la revue *Nouvelle École* n°39 - La culture de masse - Automne 1982

Nouvelle école
édition électronique

Christopher Lasch

La culture de masse en question

Traduction d'Alain de Benoist

Tout homme de gauche serait probablement d'accord pour dire que des institutions politiques représentatives ne garantissent pas à elles seules un mode de vie démocratique. Par opposition à la conception minimaliste de la démocratie — qui cherche seulement à libérer la compétition industrielle des interférences de l'État, qui définit la démocratie par l'abolition des privilèges particuliers, et qui demande à ce que soient appliquées de façon impartiale les règles destinées à donner à tous des chances égales au départ dans la vie — , la gauche a toujours soutenu une vision plus large, qui ne touche pas seulement la démocratie politique, mais aussi la démocratie économique et la démocratisation de la culture.

La critique de gauche de la libre entreprise commence par constater que l'existence de règles de compétition formelles ne donne nullement des chances égales à chacun. De fait, la facilité avec laquelle les avantages de classe se perpétuent dans un système de démocratie politique a parfois conduit certains radicaux à la croyance, d'ailleurs erronée, que la démocratie politique est un trompe-l'œil et que les « libertés politiques bourgeoises » sont seulement un instrument de la domination de classe. Mais même ceux qui considèrent la liberté d'expression, le suffrage universel et des institutions représentatives comme des conditions absolument essentielles de la démocratie (et il serait réconfortant de penser qu'ils sont maintenant une majorité à gauche) admettront facilement que ces garanties po-

litiques ne représentent rien d'autre qu'un début 1. A leur avis, la démocratie exige aussi, pour le moins, des syndicats puissants, un impôt proportionnel sur le revenu et des interventions du gouvernement pour encadrer l'activité industrielle. Beaucoup ajouteront même qu'elle exige aussi la socialisation des moyens de production.

Il est bien clair toutefois que le socialisme lui-même n'est pas une garantie de la démocratie ; et c'est un fait que le caractère autoritaire des régimes socialistes existants a conduit la gauche, non seulement à réviser ses opinions sur la démocratie politique, mais aussi à penser de plus en plus fermement qu'une « révolution culturelle » pourrait bien représenter l'élément le plus important pour établir une société vraiment démocratique. Cette idée un peu abstraite signifie évidemment des choses différentes pour différentes personnes. En général, on veut dire par là que les vieilles habitudes de soumission à l'autorité tendent à réapparaître au sein même des mouvements dont les objectifs sont démocratiques, et qu'à moins que ces habitudes soient arrachées à la racine, les mouvements révolutionnaires continueront toujours à recréer les conditions qu'ils cherchent précisément à abolir. Les partisans d'une révolution culturelle mettent l'accent sur la réapparition des vieux schémas autoritaires en Union Soviétique et dans les autres régimes socialistes, ou encore sur la réapparition des tendances sexistes à l'intérieur de la Nouvelle gauche la plus « libérée ». Ils en concluent qu'aussi longtemps que ces schémas de domination n'auront pas été détruits, les mouvements démocratiques manqueront toujours leurs objectifs de départ.

L'idée d'une révolution culturelle n'est pas nouvelle. Sous une forme ou une autre, elle a toujours fait partie de l'idéologie démocratique depuis ses débuts. Les meneurs des révolutions démocratiques du XVIII^e siècle insistaient sur le fait que la démocratie exige que les citoyens soient « éclairés ». Au XIX^e siècle, l'institution du suffrage universel pour les hommes ajouta encore à la croyance selon laquelle, pour que les institutions démocratiques prospèrent, les masses devraient être poussées à sortir de leur torpeur intellectuelle séculaire et munies des outils de la pensée critique 2. Au XX^e siècle, la démocratisation de la culture est devenue une préoccupation centrale pour les penseurs de la tradition progressiste. Certains d'entre eux se sont rangés à l'opinion de John Dewey, selon qui des réformes antiautoritaires dans l'enseignement encourageraient la formation d'habitudes mentales critiques et scientifiques. D'autres, comme Thorstein Veblen, ont plutôt mis leur confiance dans les effets intellectuellement émancipateurs de l'activité industrielle 3. D'autres encore ont mis l'accent sur les capacités d'« auto-éducation » des masses, ou sur le rôle dirigeant d'une élite tutélaire. Toutes ces positions ont au moins comme point commun de se fonder sur un ensemble de postulats ayant trait à l'effet dissolvant exercé par la « modernité » sur

les modes de pensée « traditionnels ». L'opinion qui a prévalu est que la démocratisation de la culture exige au préalable un programme éducatif ou un processus social (ou encore les deux), qui soit capable d'arracher les individus à leur contexte habituel, d'affaiblir les liens de parenté, les traditions locales et régionales, et toutes les formes d'attachement au sol. Aux États-Unis en particulier, la suppression des racines a toujours été perçue comme la condition essentielle de la croissance des libertés. Les symboles dominants de la vie américaine, la « frontière » et le *melting pot*, ont contribué, entre autres, à développer l'idée que seuls les déracinés peuvent parvenir à une véritable liberté intellectuelle et politique.

Marketing de masse et réduction des choix

Ce modèle implicite d'éducation « éclairée » doit être révisé. Il est à bien des égards fallacieux. Il sous-estime la puissance et la valeur des attachements traditionnels. Il donne à tort l'impression que les sociétés « traditionnelles » sont en état de stagnation intellectuelle et technologique, et, en même temps, il encourage la surestimation des accomplissements de l'esprit moderne « affranchi ». Il représente le sens du *lieu* et le sens du passé comme absolument réactionnaires dans leurs implications politiques, et ignore le rôle important qu'ils ont joué dans les mouvements démocratiques et les révolutions populaires. Non seulement il exagère les effets libérateurs du déracinement, mais il véhicule une conception appauvrie de la liberté. Il confond la liberté avec l'absence de contraintes. La critique dirigée contre cette conception dominante — l'analyse dominante du processus de « modernisation » — doit s'effectuer de deux façons. La première a pour objet de faire apparaître la persistance des formes prétendument démodées de particularisme - liens familiaux, religion, conscience ethnique, nationalisme noir - qui, non seulement ont elles-mêmes démontré qu'elles résistaient au *melting pot*, mais continuent de fournir aux gens des ressources psychologiques et spirituelles essentielles à une citoyenneté vraiment démocratique et à une vue universelle des choses, par opposition au point de vue déraciné, désorienté, que l'on confond si souvent aujourd'hui avec la libération intellectuelle. La seconde doit tenter d'expliquer pourquoi la culture de masse, homogénéisée, des sociétés modernes n'engendre nullement une mentalité « éclairée » et indépendante, mais au contraire la passivité intellectuelle, la confusion et l'amnésie collective. Le présent article entre dans la seconde catégorie. Il entend sortir la discussion sur la « culture de masse » des ornières dans lesquelles elle s'est embourbée depuis les années quarante et cinquante, lorsque Dwight Macdonald, Irving Howe, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Leo Lowenthal et bien d'autres avaient commencé à soutenir que les masses

n'avaient abandonné leurs anciennes habitudes que pour devenir les victimes de la publicité et de la propagande moderne 4.

Cette critique de la culture de masse présentait en effet beaucoup de défauts, et c'est la raison pour laquelle il a été facile aux écrivains des années soixante et soixante-dix de la rejeter plutôt que de chercher à l'affiner et à la remodeler. Ceux qui s'en prenaient à la culture de masse témoignaient, par exemple, d'une compréhension très faible de l'art populaire. (Adorno écrit ainsi à propos du jazz que le « caractère plaintif de sa musique traduit une nostalgie... de la soumission ») 5. Nombre de ces critiques basaient leur argumentation sur l'idée douteuse que les structures de classe, ayant éclaté, avaient été remplacées par la « société de masse ». Ils minimisaient les capacités de résistance populaire ou publique à la « manipulation » psychologique opérée par les médias.

Ils pensaient que les médias avaient détruit toute trace d'une vraie culture populaire et que, de ce fait, les seuls opposants à la culture de masse provenaient de la petite minorité des tenants d'une « haute culture ». Leur attachement personnel au modernisme culturel était souvent dépourvu de tout esprit critique, et tendait lui-même à justifier leur adhésion à des mouvements élitistes ou d'avant-garde, non seulement dans le domaine culturel, mais aussi dans le domaine politique — aspect particulièrement fâcheux de leur position 6.

Pourtant, malgré ses graves défauts, la critique de la culture de masse était porteuse d'une perspective historique importante, que l'on peut retracer de la façon suivante. Depuis le XVIII^e siècle, l'offensive contre le particularisme culturel et l'autorité patriarcale, qui avait pour but - tout au moins au début - d'encourager l'indépendance psychologique et l'esprit critique, a perdu toute signification du fait de l'apparition d'un *marché* universel de facilités, qui a abouti à l'effet opposé. Or, ces deux processus sont étroitement liés ; ils font partie de la même séquence historique. Le développement d'un marché de masse qui détruit l'intimité, décourage l'esprit d'indépendance et met les individus dans la dépendance de la consommation en vue de la satisfaction de leurs besoins, anéantit les possibilités de libération que la destruction des anciennes contraintes pesant sur l'intellect et sur l'imagination avait laissé entrevoir. Le résultat est que la suppression de ces contraintes revient souvent, dans la pratique, à générer seulement la liberté de choisir entre des facilités plus ou moins indiscernables.

L'homme ou la femme moderne, émancipé et « éclairé », se révèle, quand on y regarde de près, un simple *consommateur* qui n'est pas tellement souverain. Au lieu d'assister à la démocratisation de la culture, nous assistons en fait à sa complète assimilation aux exigences du marché.

Or, la confusion de la démocratie avec la libre circulation des biens de consommation est si profonde que toute protestation contre l'industrialisation de la culture est automatiquement rejetée et perçue comme une protestation contre la démocratie elle-même, tandis que, d'un autre côté, la culture de masse est défendue à partir de l'idée qu'elle a permis de faire accéder chacun à un éventail de choix qui était autrefois réservé aux plus riches. En fait, le *marketing* de masse — dans le domaine culturel comme ailleurs - n'augmente pas, mais *réduit* les possibilités de choix des consommateurs. Les produits en état de compétition ouverte peuvent être de moins en moins distingués ; d'où la nécessité de donner l'illusion de la variété en les présentant comme des innovations « révolutionnaires », des produits stupéfiants de la science et de la technologie moderne, ou, dans le cas des productions de l'esprit, comme des découvertes intellectuelles dont la consommation favorisera instantanément la profondeur de vue, le succès matériel ou la paix de l'esprit. Pourtant, dans toutes les discussions sur la culture de masse, les effets les plus familiers du marketing de masse — la consolidation du pouvoir financier, la standardisation des produits, le déclin de la dextérité personnelle — disparaissent dans un nuage de rhétorique populiste. Il est particulièrement remarquable, par exemple, que, dans ce débat sur la culture de masse, tant d'hommes de gauche, toujours prompts à se défendre des accusations d'élitisme, n'hésitent pas à se réclamer d'une sorte d'idéologie de la libre entreprise en défendant la culture de masse, idéologie qu'ils seraient les premiers à rejeter si l'on en tirait prétexte pour empêcher le gouvernement d'intervenir dans la vie industrielle.

C'est ainsi que Herbert Gans rejette toute critique de la culture de masse, sous le prétexte qu'il existe un « impact pavlovien » sur les mass media, résultant, dit-il, de ce que le public « répond » aux médias « d'un certain nombre de façons » et « contribue à créer » le contenu des médias « par un effet de rétroaction exercé sur elles » 7. Or, c'est exactement le même type de raisonnement qu'utilisent les défenseurs du capitalisme financier pour essayer de démontrer que la politique des sociétés commerciales obéit aux décisions du « consommateur souverain » et que, de ce fait, toute tentative visant à réglementer leurs activités empêchera le consommateur d'exercer « librement » son choix.

D'après Gans, la critique de la culture de masse « ignore les caractéristiques et les désirs des gens qui choisissent la culture ». Non seulement elle conteste leurs jugements, mais elle s'en prend aussi à leur droit d'exercer librement leur choix. Elle ne saurait donc être utilisée pour déterminer une politique officielle : « Dans une société démocratique, toute opinion susceptible d'inspirer une politique doit commencer par prendre en compte le fait que les cultures sont choisies par les individus et qu'elles

ne peuvent pas exister sans eux ». En fait, non seulement Gans exagère l'éventail des choix existants, mais il rend le débat sur la culture de masse parfaitement insignifiant en le ramenant à de simples questions de goût. Pour lui, les adversaires de la culture de masse veulent tout simplement imposer leurs goûts raffinés aux membres moins riches et moins bien éduqués de la société, lesquels ont le droit de manifester des préférences plus simples et d'avoir une culture « liée à leurs propres expériences ». Les propagandistes d'une culture de haut niveau prétendent que celle-ci dispense « une gratification esthétique plus forte et peut-être plus durable », mais cette « assertion », affirme Gans, en se réclamant de ce qu'il croit être l'objectivité scientifique, « demande encore à être vérifiée empiriquement ». Les adversaires de la culture de masse n'auraient pas non plus donné la preuve que « les choix portant sur les goûts culturels affectent la capacité des individus à vivre en société », ni que « les créateurs d'un goût culturel donné agissent volontairement de façon telle qu'ils amoindrissent cette capacité ». Ce qui revient à dire que la culture de masse ne peut être considérée comme une affaire de politique officielle qu'à la condition que la Médecine Générale certifie, non seulement que la consommation de camelote est destructrice pour l'esprit, mais encore que ceux qui fabriquent cette camelote la mettent au point délibérément pour qu'elle ait des effets néfastes ! Totalemment aveugle devant les rapports existants entre culture et politique, sinon les plus grossiers, Gans affirme que la mise au point d'une « politique économique égalitaire est largement prioritaire par rapport à la vie culturelle ». La culture, après tout, sert essentiellement selon lui à éviter de s'ennuyer, « à faire passer le temps plus agréablement » ! Ni l'amélioration du temps libre ni la « réalisation de soi-même » (l'autre fonction, plutôt nébuleuse, que Gans attribue à la culture) ne dépendent d'un « niveau de goût élevé ». « Si les gens sont capables de faire prévaloir leurs propres standards esthétiques et y trouvent un contenu culturel qui les satisfait, il leur est possible de parvenir à tous les niveaux à une réalisation d'eux-mêmes et à un aménagement satisfaisant - c'est-à-dire caractérisé par un minimum d'ennui (!) - de leur temps libre ». Une telle défense du « pluralisme esthétique » (pour reprendre l'expression avec laquelle Gans caractérise son programme) tient donc pour acquise la conception appauvrie de la culture à laquelle les adversaires de la culture de masse entendent précisément s'attaquer, conception qui, de leur point de vue, résulte de la séparation du travail et du jeu, de l'organisation des « distractions » par les mêmes forces mercantiles qui ont déjà envahi la sphère du travail, et de la réduction qui s'ensuit de la culture à un passe-temps de diversion, à une activité routinière destinée à s'occuper pendant des moments de temps libre qui sont déjà devenus aussi *vides* que les moments de travail.

Ce ne sont pas seulement les défenseurs du « pluralisme culturel » qui appauvrissent l'idée même de culture et qui ignorent le rapport entre la liberté intellectuelle et la liberté politique - ou qui définissent la liberté intellectuelle de façon si étroite qu'elle en est pratiquement réduite à néant. La culture de masse a elle-même parfois dégénéré en une simple satire contre le goût populaire, au lieu d'être une véritable analyse de la production de « facilités ». Vers 1960, l'enjeu du débat était devenu si obscur que Dwight Macdonald pouvait se débarrasser de l'objection selon laquelle son plaidoyer en faveur d'une culture de haut niveau était antidémocratique, en déclarant que « là n'était pas la question ». « Les grandes cultures du passé ont toujours été l'affaire d'une élite », affirmait-il ; et l'espoir qu'une culture de l'élite puisse trouver une audience populaire était devenu illusoire. La « noble vision » évoquée par Whitman d'une culture démocratique élaborée par des intellectuels « si populaires et si sublimes qu'ils auraient même pu influencer les élections », apparaissait comme une « absurdité ». Le mieux que l'on pouvait espérer, dans les sociétés industrielles avancées, était la mise au point d'une politique culturelle capable de séparer les « deux cultures » et d'encourager l'émergence d'un « certain nombre de publics plus petits et plus spécialisés » 8.

Les partisans d'une culture de haut niveau se retrouvaient ainsi dans la même position que leurs adversaires. Ni les uns ni les autres ne croyaient plus à la possibilité d'une authentique démocratisation de la culture. De même que les politologues des années cinquante et soixante avaient commencé à dire, à partir d'une conception tout aussi pauvre du pluralisme, que l'existence des démocraties reposait sur l'organisation de petits groupes d'intérêts spécialisés plutôt que sur la participation populaire, et que, par conséquent, les sociétés démocratiques pouvaient très bien continuer à fonctionner (voire fonctionner mieux qu'auparavant) même si la moitié de l'électorat ne prenait plus la peine de voter, de même les partisans du « pluralisme » culturel se bornaient à demander, selon les termes utilisés par Gans, une politique qui « répondrait à tous les goûts du public », en « offrant à chacun les programmes culturels répondant à ses standards esthétiques ». Gans rejette d'ailleurs explicitement toute politique éducative ayant pour but d'élever le niveau du goût populaire de masse. « Les pauvres, déclare-t-il avec condescendance, ont droit à leur culture comme n'importe qui », et, de toute façon, « Une culture de haut niveau exige de se sentir affectivement concerné à un tel point par rapport à un certain nombre d'idées et de symboles » que seule une petite minorité en est capable. « La théorie démocratique affirme certes que tous les citoyens doivent recevoir une éducation dans tous les domaines », concluait-il ; « il n'en reste pas moins que les démocraties fonctionnent et doivent fonctionner même lorsque les citoyens ne sont pas éduqués » 9.

Si ces opinions émanaient d'un sociologue isolé, on pourrait les considérer comme simplement superficielles et mal informées. Mais les mêmes arguments ont été avancés par un grand nombre d'hommes de gauche, et leur diffusion donne à penser qu'il existe de graves confusions concernant la nature même de la démocratie et de la liberté. En outre, notre système d'éducation repose lui-même de plus en plus sur l'idée implicite que les démocraties peuvent « fonctionner même lorsque les citoyens ne sont pas éduqués ». Sous prétexte de respecter le droit des minorités « à leur culture » et, plus généralement, sous prétexte de respecter les droits des jeunes, les écoles ont abandonné tout effort réel pour faire connaître « ce que l'on sait et ce que l'on pense de mieux dans le monde ». Elle se basent désormais sur l'idée qu'une culture dite de haut niveau est intrinsèquement élitiste, que l'on ne doit jamais demander à quelqu'un d'apprendre quelque chose de difficile, et qu'il faut cesser d'« imposer » aux pauvres les valeurs de la classe moyenne 10. Tout comme Gans, les enseignants américains invoquent des slogans démocratiques pour justifier des programmes qui condamnent la plupart de nos concitoyens à être des demi-illettrés. Ils font appel au dogme du « pluralisme culturel » pour justifier l'échec massif de l'enseignement public.

La masse, constituée en société

On mesure parfaitement la dégradation du dogme démocratique en comparant les conceptions actuelles en matière de « pluralisme culturel » avec les conceptions bien différentes proposées dans le passé par Randolph Boume, écrivain que l'on présente souvent comme le « grand ancêtre » de ceux qui parlent aujourd'hui en faveur de la conscience ethnique et de la diversité culturelle. Dans son essai intitulé *Trans-National America*, paru en 1916, Boume proposait une conception pluraliste de la culture américaine, mais il ne disait nullement qu'une « culture de haut niveau » demande trop d'effort et d'éducation pour être communiquée aux masses, que les individus défavorisés ont « droit » à une culture de troisième niveau, que « tout le monde a le droit de s'évader un peu », ou encore que, de toute façon, le « niveau culturel d'une société » est moins important qu'un « bon standard de vie » 11. De tels arguments lui seraient probablement apparus comme tout aussi antidémocratiques dans leurs implications que la volonté d'imposer à tous les immigrants une culture anglo-saxonne uniforme - qui était précisément ce à quoi il s'attaquait le plus. S'il s'opposait à la diffusion généralisée « des snobismes anglais, de la religion anglaise, des styles littéraires anglais, des canons et des convenances littéraires anglais, de la morale anglaise et de la supériorité anglaise », ce n'était pas parce qu'il pensait qu'il n'était pas bien de demander aux enfants d'immigrants d'apprendre la langue anglaise ou d'étudier

les chefs-d'œuvre de la littérature anglaise, mais parce que, à son avis, le « désir de tout fondre dans un moule anglo-saxon » ne pouvait qu'aboutir à « créer des tensions et une crise de confiance ». Le plaidoyer de Bourne en faveur de la diversité ne récusait nullement la nécessité d'une « force motrice d'intégration ». Tout au contraire, c'est justement parce que la culture « coloniale », « paroissiale », de l'élite anglo-américaine s'était révélée incapable de fournir une force d'intégration de ce genre, qu'il estimait que la société américaine avait commencé à se dissoudre en « pièces détachées », donnant naissance à une vie américaine « composée d'éléments épars, caractérisée par un niveau de civilisation déclinant, une fausseté générale de l'apparence générale et du goût, des clins d'œil bon marché, l'absence d'esprit et de sentiments authentiques que l'on peut voir dans nos petites villes débraillées, nos films insipide, nos romans populaires, et les visages vides des individus dans la foule des rues des grandes cités ».

Le livre de Bourne reste un modèle par rapport auquel on peut comprendre à quel point se trouve aujourd'hui appauvris, non seulement le « pluralisme » qui est à la base de nos récentes politiques d'éducation et des débats récents sur la culture de masse, mais aussi cette conception de la « libération culturelle » selon laquelle le mouvement historique vers « l'autonomie et l'intégration » exige la dissolution des cultures « traditionnelles ». La façon dont on considère la liberté comme synonyme d'absence de toute influence extérieure et de possibilité de choisir parmi les différents produits qui sont en compétition ouverte les uns avec les autres, dérive en partie d'une aperception simpliste d'un processus de « modernisation », qui se contente de souligner « le caractère positif des... mouvements tendant vers l'autonomie », d'« opposer l'individu à toute autorité », de plaider pour la « suppression des contraintes extérieures » et pour une « délégation plus grande des pouvoirs sociaux », tous phénomènes qui, dit-on, permettraient aux individus de « se fixer des objectifs personnels à partir d'un éventail plus large de fins *légitimes* » 12. Selon les sociologues qui se rallient à cette conception de la modernisation, la critique de la culture de masse, tout comme la critique marxiste du capitalisme dont elle a hérité, n'est qu'une interprétation romantique de la société « traditionnelle », qui ne veut pas voir les effets stérilisants que celle-ci exerce sur l'esprit et qui ne tient pas compte des améliorations intervenues dans le mode de vie ou le goût populaire.

« La société nouvelle, écrit Edward Shils, est une société de masse, en ce sens précisément que la masse de la population a été constituée *en société* » 13. Pour la première fois, l'homme du commun a la possibilité de « sortir de son existence séculaire, immémoriale, attachée à la terre », et de « devenir un membre à part entière de la société,

en menant une vie humaine dans laquelle il peut manifester ses goûts culturels » 14. Selon cette vue des choses, ce n'est pas l'exploitation capitaliste ou la cage de fer de la rationalité bureaucratique qui est à l'origine de ce malaise de l'homme moderne dont on parle tant, mais l'abondance même des choix auxquels les gens sont désormais confrontés : « Lorsqu'il existe dans la société des alternatives complexes, l'individu doit apprendre à se diriger dans l'existence sans compter sur ses appuis traditionnels, c'est-à-dire sans tenir compte des liens ethniques, de classe ou de parenté. Cette nécessité dans laquelle il se trouve de faire des choix (fait naître chez lui) un sentiment persistant de mécontentement » 15.

L'idée symbolique du *melting pot* est peut-être passée de mode, mais l'idée plus générale qui l'inspirait est toujours bien vivante : l'idée que les individus doivent renoncer à leurs racines pour devenir des citoyens du monde moderne. L'argument clé auquel Gans a recours contre les partisans d'une « culture de haut niveau » revient à dire que ces derniers, étant des intellectuels déracinés, ont déjà suivi le chemin difficile qui mène de la tradition à la modernité, et qu'ils s'imaginent que n'importe qui peut partager leurs idées en matière de « créativité » et de « réalisation de soi-même » et leur morale « de l'individualisme et de la résolution individuelle des problèmes ». De façon à nouveau assez paternaliste, Gans affirme que « bien des Américains appartenant au monde du travail, ou même à la classe moyenne, sont encore en train de se libérer des cultures parentales traditionnelles et d'apprendre à se comporter en individus autonomes, avec leurs propres besoins et leurs propres valeurs ». En d'autres termes, ils commencent à se rapprocher du haut niveau de l'élite « éclairée » ; et les médias, toujours selon Gans, jouent un rôle « progressiste » à cet égard, en contribuant à faire éclater les cadres restrictifs de la culture patriarcale et « traditionnelle » dont les travailleurs commencent tout juste à se libérer. Les médias, par exemple, « libèrent » la ménagère des contraintes parentales, en lui permettant de prendre des décisions et d'agir en fonction des jugements et des goûts qui sont les siens. « Imaginons une ménagère qui a décidé qu'elle allait décorer sa maison à sa façon, plutôt qu'à la façon dont ses parents et ses voisins l'ont toujours fait » : les médias « lui fournissent, non seulement une justification de son désir de s'exprimer par elle-même, mais encore toute une série de solutions, liées à des goûts culturels différents, à partir desquels elle pourra commencer à développer le sien ». De même, « la diffusion des articles sur la libération de la femme dans les magazines féminins les plus répandus peut aider une femme qui est encore plongée dans une société de type sexiste à formuler des sentiments et des idées qui lui permettront de commencer à se battre pour sa propre liberté » 16.

En fait, comme bien d'autres analystes de la « modernisation », Gans passe complètement à côté du fait, plutôt ironique, que la « libération » de la ménagère par rapport aux attitudes « traditionnelles » repose presque exclusivement dans l'exercice de ses *choix de consommation*. *La ménagère ne se libère de la tradition que pour se plier à la tyrannie de la mode*. Son individuation et son « inclusion » dans notre culture se traduit par une intégration, non dans une communauté d'égaux, mais dans un *marché* de biens de consommation. En pratique, il n'y a pas d'autre liberté que la liberté de choisir entre la marque X et la marque Y. Et quant aux « idées » et aux « jugements » parmi lesquels la ménagère libérée est conviée à choisir, ils ne se forment pas non plus à partir de ses besoins ou de son expérience. Dans la mesure où la ménagère fait confiance aux *mass media* pour trouver des images de libération personnelle, elle n'a en fait la possibilité de choisir qu'entre des opinions préfabriquées et des idéologies mises au point par des manipulateurs d'opinion, qui, comme toutes les autres « commodités », ont surtout été mises sur le marché en fonction de leur valeur d'échange plus que de leur valeur d'usage. Avec un tel matériau, le mieux qu'une ménagère puisse faire n'est pas de construire une vie, mais un « style de vie »...

Une étude classique des effets de démocratisation produits par les moyens modernes de communication de masse a été publiée par Walter Benjamin, sous le titre *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Tout comme Veblen et Dewey, Benjamin soutient que la technique moderne, de par sa nature propre, coupe les masses de leurs superstitions et de leur environnement traditionnels, et, par suite, façonne leur esprit dans un sens plus irrespectueux, plus critique et plus scientifique. Appliquée à la reproduction des œuvres d'art, la technologie moderne démystifie ces dernières, les rend plus accessibles, et favorise un « mode de participation » à la vie culturelle plus proche de l'usage que font habituellement des vieilles bâtisses ceux qui les occupent que de l'attention dévote que leur porte le touriste. Contrairement à nombre de sociologues américains spécialistes de la « modernisation », Benjamin a très bien compris que l'effet immédiat des communications de masse est d'accroître le « charme factice des commodités », mais il affirme qu'à long terme, un déracinement prolongé finira par donner naissance à une nouvelle forme de fraternité. Il partage la croyance de Bertolt Brecht, selon laquelle l'art doit « aller sans la moindre réserve mentale jusqu'au bout de la phase (capitaliste industrielle) », afin de déboucher sur une forme de société socialiste où les avantages de la technologie moderne serviront les besoins de tous au lieu de profiter seulement aux capitalistes. Dans cette perspective, les côtés les moins attrayants de la culture de masse moderne - son clinquant artificiel, sa trivialité, son « culte de la *star* de cinéma » - ne sont pas dus à la

technologie des communications de masse elle-même, mais à son contrôle par la bourgeoisie, autrement dit à la « contradiction entre des moyens de production formidables et leur utilisation inadaptée au processus de production » 17.

La théorie marxiste de la technologie - en particulier, de la technologie des communications de masse - partage avec la sociologie libérale l'idée fondamentale que les liens ethniques, les réseaux de parenté, les croyances, les religions et les autres formes de particularisme, sont des obstacles à une pensée autonome et contribuent à maintenir les masses dans la passivité et l'inertie. Dans cette interprétation marxiste des processus de modernisation, la culture de masse, même si son organisation actuelle reflète des priorités capitalistes, a le mérite de dissoudre les anciennes croyances et les anciens modes de vie populaires, et donc contribue à créer les conditions d'un réveil intellectuel des masses et d'un stade plus avancé de l'organisation sociale. Alors que les sociologues libéraux soulignent les résultats « positifs » immédiats de la culture de masse, essentiellement la promotion de l'individualisme et du « libre choix », les marxistes, eux, se tournent vers l'avenir, et attendent le moment où le socialisme fera disparaître la contradiction existant entre les « forces de production » et les « relations sociales de production » - entre les effets potentiellement libérateurs des communications de masse et leur contrôle par la bourgeoisie. Mais en dépit de la différence entre leurs positions, les sociologues marxistes et libéraux souscrivent les uns et les autres au même mythe du progrès historique et, de ce fait, regardent toute critique de la technologie moderne et de la culture de masse comme inspirée par la « nostalgie » - ou, comme Edward Shils l'a écrit, comme le résultat « d'un préjugé politique déçu, d'une vague aspiration vers un idéal irréalisable, d'un ressentiment contre la société américaine, et, en fin de compte, d'une sorte de romantisme travesti sous le langage de la sociologie, de la psychanalyse et de l'existentialisme » 18.

La technologie, instrument de contrôle social

L'un des acquis les plus importants des théories sociales récentes est d'avoir découvert que la technologie moderne reflète, dans sa conception même, le besoin d'assurer un contrôle gestionnaire sur les forces de travail 19. Une société dans laquelle le pouvoir économique et politique est concentré dans les mains d'une petite classe de capitalistes, de *managers* et de spécialistes, a inventé des formes appropriées de technologie pour perpétuer la division hiérarchique du travail et miner les anciennes formes de mutualité et d'entraide collective. Dans de telles conditions, l'« individualisation » revient à éroder la capacité d'apprentissage, la compréhension informelle que les travailleurs peuvent avoir de ce que signifie une « belle journée de travail », les organisations informelles

concernant la santé et la sécurité de chacun, les organisations autonomes populaires de retransmission de la culture - bref, à éroder toutes les formes autonomes de culture populaire. La technologie moderne a donné naissance, à dessein, à un système à sens unique de gestion et de communication. Elle concentre le pouvoir de contrôle économique et politique — et aussi, de plus en plus, de contrôle culturel entre les mains d'une petite élite de planificateurs de sociétés, d'analystes de marché et de spécialistes des questions sociales. Elle ne recherche d'« information » ou de « rétroaction d'opinions » en provenance du peuple que sous la forme de boîtes à suggestions, d'enquêtes de marché ou de sondages d'opinion 20. De cette façon, la technologie devient elle-même un instrument efficace de contrôle social - dans le cas des médias, en court-circuitant le processus normal du vote par des enquêtes d'opinion qui servent à *former* l'opinion beaucoup plus qu'à l'« enregistrer », en choisissant des dirigeants et des « porte-parole » politiques, et en ramenant le choix des dirigeants et des partis à un simple acte de consommation supplémentaire. Ainsi que l'a dit, sans exagérer, Régis Debray, les médias créent un état de « contre-révolution préventive permanente » 21.

Dans cette perspective, les *mass media* ne doivent pas être perçus comme un simple vecteur de l'idéologie bourgeoise, ni même comme un moyen grâce auquel les propagandistes et les publicitaires de la bourgeoisie manipulent l'opinion publique, mais comme un système de communication qui *sape* systématiquement la possibilité même de communication et rend la notion d'« opinion publique » elle-même de plus en plus anachronique. C'est là le point essentiel de la formule de Marshall McLuhan, selon laquelle « le médium est le message » (et non le fait que certaines techniques déterminent automatiquement le contenu de la communication, ou encore que la télévision a mis un terme à la pensée « linéaire »). Le fait principal n'est pas que la technologie commande le changement social, ni que toute révolution sociale trouve désormais son origine dans une révolution des moyens de communication, mais bien le fait que les communications de masse, de par leur nature propre, renforcent la concentration du pouvoir et la structure hiérarchique de la société industrielle. Et qu'elles ne font pas cela en répandant une idéologie patriotique, militariste, autoritaire, ni une idéologie de soumission, ainsi que le croient tant de critiques de gauche, mais en détruisant la mémoire collective, en remplaçant les autorités auxquelles on pouvait se fier par le *star system*, enfin en traitant toutes les idées, tous les programmes politiques, toutes les controverses et tous les débats comme autant de sujets également dignes d'intérêt du point de vue de l'« information », également dignes de retenir quelques instants une attention capricieuse, comme autant de sujets par conséquent également oubliables et dépourvus de signification.

D'un point de vue superficiel, les techniques de communication avancées semblent simplement faciliter la diffusion de l'information sur une échelle plus large qu'auparavant, sans déterminer par avance de quelque façon que ce soit le *contenu* de cette information. Si la reproduction mécanique de la culture donne la possibilité aux annonceurs de toucher des millions de consommateurs avec un message publicitaire de trente secondes ou permet aux politiciens en place d'avoir accès à un électorat de masse, elle devrait également bien se prêter, semblerait-il, à la retransmission de messages à caractère contestataire. L'expérience récente tend pourtant à remettre cette idée en question. Au cours des années soixante, les milieux radicaux ont cherché à utiliser à leur profit « l'attention publique qu'on a maintenant pour ce qu'elle vaut », ainsi que le disait l'un des dirigeants du SDS [22](#), mais ils se sont alors aperçus que l'attention que leur prêtaient les médias transformait la nature même de leurs mouvements [23](#). Alors qu'il espérait manipuler les médias à ses propres fins, le SDS s'est retrouvé dans une situation où c'était lui qui devait servir les intérêts des médias. Ce processus a été étudié en détail par Todd Gitlin. Celui-ci a montré comment « les médias choisissaient pour les rendre célèbres » les dirigeants du mouvement « qui correspondaient le plus étroitement à l'image préfabriquée de ce à quoi un dirigeant d'opposition devait le plus ressembler ». Il a aussi montré comment le goût propre aux médias pour la violence ou les confrontations spectaculaires commença à dicter au mouvement sa stratégie et sa tactique, en favorisant la montée de l'activisme, l'escalade de plus en plus rapide vers les actions « théâtrales » et une « recherche automystificatrice de la révolution ». Il a montré enfin comment la recherche médiatique de dirigeants d'extrême gauche « spectaculaires » et plus ou moins hystériques a influencé, non seulement la tactique du mouvement, mais aussi sa structure, en faisant entrer dans le *star system* des personnages comme Mark Rudd, Jerry Rubin ou Abbie Hoffman - « artistes dramatiques » de la contre-culture, qui n'avaient reçu de délégation de pouvoir de personne, mais qui n'en furent pas moins considérés comme les porte-parole de la gauche radicale. Et ce n'est pas seulement dans leur façon de parler de la gauche, mais plus généralement dans leur façon de parler de la politique, que les médias, dit Gitlin, substituent à « une autorité authentique fondée sur l'excellence du caractère, l'expérience, le savoir et l'aptitude », une nouvelle forme de pseudo-autorité uniquement fondée sur la célébrité [24](#).

La même chose peut être dite concernant l'impact des communications de masse sur le monde des idées. Là aussi, une analyse superficielle pourrait donner à croire que de nouvelles formes de communication donnent aux artistes et aux intellectuels la possibilité de toucher un public plus large que celui dont ils ont jamais pu rêver. Or,

au contraire, les nouveaux médias se bornent à universaliser l'influence du marché, en réduisant les idées à des « commodités ». De la même façon qu'ils transforment la sélection et la confirmation de la capacité politique à diriger en substituant au jugement populaire des opinions fondées sur le fait que « ça vaut (ou non) la peine d'en parler », les médias transforment la confirmation du mérite artistique ou littéraire. Leur appétit insatiable pour la « nouveauté » (c'est-à-dire pour de vieilles formules présentées sous un nouvel habillage), l'importance qu'elles attachent au succès immédiat du produit, ainsi que leur besoin d'une « révolution idéologique annuelle », comme dit Régis Debray, font de la « capacité de spectacle » le seul critère du mérite intellectuel. Le premier jugement porté sur un livre ou sur une idée devient immédiatement le dernier ; un livre est ou bien un best seller ou bien n'a aucun succès ; et de toute façon, le livre n'a qu'un intérêt secondaire par rapport aux *interviews* et aux articles qu'il occasionne. Ici comme ailleurs, le journalisme ne rapporte plus les événements, il les crée. Il se réfère de moins en moins à des événements réels, et de plus en plus à un processus circulaire de publicité en forme d'autojustification. Il ne pré-suppose plus que le monde existe indépendamment des images qu'on en donne. L'intellectuel, tout comme le militant politique, découvre alors qu'« il doit payer tribut à un nouveau type de médium, qui, non content de transmettre une influence, lui superpose son propre code » 25.

Des études comme celles de Gitlin et de Debray devraient permettre de répudier les théories abstraites à propos des médias, et de jeter les bases d'un débat, non à partir d'enquêtes sociologiques « empiriques » sur les « goûts culturels » comme Herbert Gans souhaiterait qu'on en fasse, mais à partir de l'expérience historique concrète de ceux qui ont utilisé les *mass media* à des fins critiques, subversives ou révolutionnaires. La conclusion pratique que l'on peut tirer de ces livres est en effet que de tels efforts sont promis à l'échec. Les militants politiques qui cherchent à changer la société feraient mieux de se consacrer à un travail méthodique d'organisation politique, plutôt, comme l'a dit Renjie Davis, que d'organiser un mouvement en se basant « sur des miroirs » 26. De leur côté, les écrivains et les intellectuels doivent apprendre que les médias ne donnent accès à une plus large audience qu'à partir de leurs propres critères. Il est certes tentant pour des gens de gauche de croire qu'en retransmettant des images de révolte politique ou des idées radicales, l'industrie de la communication pourrait se transformer en agence de contre-propagande. Mais en fait, au lieu de subvertir le statu quo, les médias subvertissent les idées radicales et les mouvements radicaux dans l'instant même qu'ils leur donnent un « égal temps de parole ». Toutes ces observations nous amènent à des conclusions plus générales. Ce n'est pas avec

les *mass media* et les autres entreprises d'homogénéisation culturelle, ni avec la vision d'une société sans autorité, sans pères et sans passé, que la gauche doit chercher à s'allier, mais avec les forces vives du monde moderne qui résistent à l'assimilation, au déracinement et à la « modernisation » forcée. Il faut en premier lieu que la gauche révise ses idées sur ce qui fait accéder les hommes à la modernité. Maintenant que l'histoire « moderne » commence elle-même à reculer dans le passé, nous pouvons nous rendre compte que le modernisme artistique est beaucoup plus profondément lié à la tradition que ne l'avaient cru les pionniers du modernisme ; et la même constatation vaut pour la culture moderne dans son ensemble. Une culture vraiment moderne n'a jamais consisté simplement à répudier les schémas « traditionnels » ; au contraire, c'est de leur persistance qu'elle a tiré beaucoup de sa force. Randolph Boume avait raison de dire qu'une vue vraiment universelle des choses doit s'enraciner dans le particularisme. L'expérience du déracinement ne conduit pas au pluralisme culturel, mais à un nationalisme agressif, à la centralisation et à la consolidation du pouvoir étatique et financier. Au lendemain de l'entrée de l'Amérique dans la seconde Guerre mondiale, au moment où l'espoir d'un renouveau culturel aux États-Unis commençait à disparaître, Boume se consacra, non sans raison, à l'étude de cette machine de guerre qu'est l'État moderne. Un autre écrivain, qui comprenait ces questions mieux que les étudiants en sociologie de la culture de masse (y compris ceux dont les sympathies sont à gauche), après s'être étonné de voir « combien certaines époques presque dépourvues de moyens matériels de communication dépassaient la nôtre pour la richesse, la variété, la fécondité, l'intensité de vie dans les échanges de pensées à travers les plus vastes territoires », a proposé une analyse identique des liens existant entre le déracinement et le « provincialisme » qui sous-tend les phénomènes modernes de consolidation nationale. « L'homme sent qu'une vie humaine sans fidélité est quelque chose de hideux », écrivait Simone Weil ; mais dans le monde moderne, « il n'y a rien, hors l'État, où la fidélité puisse s'accrocher » 27.

Le dépérissement de presque toutes les formes d'association populaire spontanée ne détruit pas le désir d'association. Le déracinement déracine tout, sauf le besoin de racines.

Christopher Lasch
Traduction d'Alain de Benoist

Notes

1 - Les membres du Rotary, les dirigeants de Chambres de commerce, les membres de conseils d'administration et autres défenseurs du mode de vie américain considèrent la démocratie comme un système établi. Ce qui est propre à la gauche, c'est la conviction que la démocratie au sens plein du terme n'existe pas encore. ([Retour à la page](#))

2 - S'il faut en croire le positiviste français Michel Chevalier (1806-1879), les masses avaient déjà été « initiées » à - la découverte intellectuelle de la modernité aux États-Unis, au moment où, en France, l'ignorance populaire s'opposait encore au progrès économique et politique. Le contraste qu'il dessine en 1838, entre l'entrepreneur rural américain et le paysan européen dominé par le clergé, constitue une profession de foi démocratique classique : « Examinez la population de nos campagnes, sondez les esprits de nos paysans, et vous constaterez que le ressort de toutes leurs activités est un mélange confus de paraboles bibliques et de légendes superstitieuses. Essayez de faire de même avec le fermier américain, et vous vous apercevrez que, chez lui, la grande tradition de l'Écriture se combine harmonieusement avec les principes de la science moderne énoncés par Bacon et Descartes, avec la doctrine de l'autonomie morale et religieuse proclamée par Luther, et avec les conceptions plus récentes encore de la liberté politique. Le fermier américain est l'un des initiés » (*Society, Manners and Politics in the United States. Letters on North America*, Doubleday & Co., New York, 1961, ch. 34).([Retour à la page](#))

3 - Sur les différentes formes de l'argument selon lequel l'éducation populaire « éclairée » se confond avec la diffusion de ce que Dewey appelait les « habitudes mentales scientifiques », cf. John Dewey, *Science as Subject-Matter and as Method*, in *Science*, 31, 28 janvier 1910, 121-127 ; Thorstein Veblen, *The Place of Science in Modern Civilization*, in *American Journal of Sociology*, II, 1906, 585-609 ; et Karl Mannheim, *The Democratization of Culture* (1933), in Kurt H. Wolff, ed., *From Karl Mannheim*, Oxford University Press, New York, 1971, 271-346. ([Retour à la page](#))

4 - Parmi les auteurs qui ont développé cette critique de la culture de masse, citons, par ordre chronologique : Max Horkheimer, *Art and Mass Culture*, in *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 290-304 ; Dwight Macdonald, *A Theory of Popular Culture*, in *Politics*, 1, février 1944, 20-23 ; Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *The Culture Industry. Enlightenment as Mass Deception*, in *Dialectics of Enlightenment* (1947), Herder & Herder, New York, 1972, pp. 120-167 ; Irving Howe, *Notes on Mass Culture*, in *Politics*, 5, printemps 1948, 120-123 ; Leo Lowenthal, *Historical Perspectives of Popular Culture*, in *American Journal of Sociology*, 55, 1950, 323-332 ; Dwight Macdonald, *A Theory of Mass Culture*, in *Diogenes*, 3, été 1953, 1-17 ; Dwight Macdonald, *Masscult and Midcult*, in *Partisan Review*, 27, 1960, 203-233 (repris dans *Against the American Grain*, Random House, New York, 1962, pp. 3-75). Certains de ces textes ont été repris, avec beaucoup d'autres exprimant des opinions différentes, dans Bernard Rosenberg et David Manning White, ed., *Mass Culture. The Popular Arts in America*, Free Press, New York, 1975. Il est à noter que toutes ces attaques contre la culture de masse proviennent de la gauche. La culture de masse a aussi été attaquée par la droite ; la critique conservatrice est toutefois moins intéressante que la critique radicale, d'abord parce qu'elle est idéologiquement prévisible, ensuite parce qu'elle se fonde en général sur l'idée que les masses ont renversé les élites établies et se sont elles-mêmes emparées du pouvoir politique. Le meilleur exemple de cette tendance est José Ortega y Gasset, *The Revolt of Masses*, W.W. Norton & Co., New York, 1932 (trad. fr. : *La révolte des masses*, Stock, 1962 et Gallimard-Idees, 1967). ([Retour à la page](#))

5 - Recension de deux livres sur le jazz, in *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 170. ([Retour à la page](#))

6 - J'ai analysé cette célébration acritique du modernisme dans *Modernism, Politics and Philip Rahv*, in *Partisan Review*, 47, 1980, 183-194. ([Retour à la page](#))

7 - Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture. An Analysis and Evaluation of Taste*, Basic Books, New York, 1974, p. 32. Les citations figurant dans ce paragraphe et dans les deux suivants proviennent des pages 126, 125, 130-131 et 134. Un exemple plus subtil et plus nuancé de ce type d'argument se trouve dans le livre de Raymond Williams, *Television : Technology and Cultural Form*, Schocken Books, New York, 1975. Selon Williams, les nouvelles techniques de communication ont fréquemment des effets inattendus et imprévus par ceux qui les ont mises au point, par exemple le « désir d'utiliser la technologie pour soi-même ». Les consommateurs de la culture de masse ne seraient pas des victimes passives d'une manipulation ; ils utiliseraient au contraire les nouveaux médias à leurs propres fins. Williams ne donne malheureusement aucun exemple de cette « interaction compliquée » entre ceux qui contrôlent les médias et ceux qui les « utilisent ». ([retour à la page](#))

8 - Dwight Macdonald, *Against the American Grain*, op. cit., pp. 55-56 et 72-73. ([retour à la page](#))

9 - Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture*, op. cit., pp. 133- 135. ([retour à la page](#))

10 - Dans la rhétorique libérale, les valeurs morales ne sont plus enseignées ou transmises par l'exemple et la persuasion, mais régulièrement « imposées » à des victimes non consentantes. Toute tentative pour rallier quelqu'un à un point de vue, ou même pour lui exprimer un point de vue différent du sien, revient à porter atteinte à sa « liberté de choix ». Il est clair que de telles idées interdisent toute discussion publique sur les valeurs. ([retour à la page](#))

11 - Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture*, op. cit., pp. 172-173. Le texte de Boume, paru à l'origine dans la revue *Atlantic*, est reproduit dans Olaf Hansen, ed., *The Radical Will. Selected Writings of Randolph Bourne*, Urizen Books, New York, 1977, pp. 248-264. ([retour à la page](#))

12 - Fred Weinstein et Gerald M. Platt, *The Wish to Be Free. Society, Psyche and Value Change*, University of California Press, Berkeley, 1969, pp. 214-215 et 219. ([retour à la page](#))

13 - Edward Shils, *Mass Society and Its Culture*, in Norman Jacobs, *Culture for the Millions*, Van Nostrand, Princeton, 1961, 1. Gans cite cette opinion en l'approuvant. ([retour à la page](#))

14 - Edward Shils, *Daydreams and Nightmares. Reflections on the Criticism of Mass Culture*, in *Sewanee Review*, 65, 1957, 608. ([retour à la page](#))

15 - Fred Weinstein et Gerald M. Platt, *The Wish to Be Free*, op. cit., pp. 215 et 219. ([retour à la page](#))

16 - Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture*, op. cit., p. 59. ([retour à la page](#))

17 - Walter Benjamin, *Illuminations* (édité par Hannah Arendt), Schocken Books, 1969, pp. 231, 239-240, 242 et 246 (note 9). Des arguments analogues ont été présentés plus récemment par Hans Magnus Enzensberger, *The Consciousness Industry*, Seabury Press, New York, 1974. Pour une critique pénétrante des positions de Benjamin, de Brecht et d'Enzensberger, cf. Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, St Louis, 1981 (Pour une critique de l'économie politique du signe, Gallimard, 1972 et 1979), en particulier le chapitre intitulé « Requiem pour les médias », pp. 164-184 (éd. fr. : pp. 200-228). « Cette pensée rationaliste, écrit Baudrillard, n'a pas renié la pensée bourgeoise des Lumières, elle est l'héritière de toutes ses conceptions sur la vertu démocratique (ici révolutionnaire) de la diffusion des lumières. Dans son illusion pédagogique, cette pensée oublie que - l'acte politique visant délibérément les médias et attendant d'eux son pouvoir - les médias, eux aussi, le visent délibérément pour le dépolitiser » (pp. 215-216 de l'éd. fr.). ([retour à la page](#))

18 - Edward Shils, *Daydreams and Nightmares*, art. cit., 596. ([retour à la page](#))

19 - Cf. par exemple Stephen Marglin, What Do Bosses Do ?, in *Review of Radical Political Economics*, 6, 1974, 60-112, et 7, 1975, 20-37 ; Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York, 1974 ; David F. Noble, *America by Design. Science, Technology and the Rise of Corporate Capitalism*, Alfred A. Knopf, New York, 1977 ; et David Montgomery, *Workers' Control of Machine Production in the 19th Century*, in *Labor History*, 17, 1976, 485-509. ([retour à la page](#))

20 - Le terme de « rétroaction » (*feedback*) dit bien quelle est la nature réelle de l'échange. Il évoque l'effet électronique qui résulte de la mauvaise installation d'un microphone. De même, l'effet de « rétroaction » exercé par le peuple sur les décisions de ceux qui élaborent les programmes politiques ne provient nullement d'initiatives populaires autonomes, mais de perturbations de faible ampleur dans le système de communications à sens unique, perturbations qui doivent être éliminées aussi rapidement que possible. ([retour à la page](#))

21 - Régis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities. The Intellectuals of Modern France*, New Left Books, London, 1981, p. 195 (Le pouvoir intellectuel en France, Ramsay, 1979). ([retour à la page](#))

22 - Le SDS (Students for a Democratic Society) a été, dans les années soixante, l'un des principaux mouvements universitaires de la Nouvelle gauche américaine (note du trad.). [\(retour à la page\)](#)

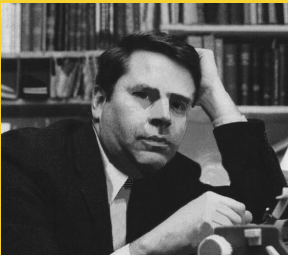
23 - Paul Booth, cité par Todd Gitlin, *The Whole World is Watching. MassMedia in the Making and Unmaking of the New Left*, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 91. [\(retour à la page\)](#)

24 - Todd Gitlin, *The Whole World is Watching*, op. cit., pp. 149, 155 et 160. [\(retour à la page\)](#)

25 - Régis Debray, op. cit. [\(retour à la page\)](#)

26 - Todd Gitlin, *The Who le World is Watching*, op. cit., p. 167. « Cette expression abrupte, écrit Gitlin, renvoie à la façon dont on réalise un projet en se contentant de lui créer une réputation ». [\(retour à la page\)](#)

27 - Simone Weil, *The Need for Roots*, Putnam, 1952, pp. 123 et 127 (éd. fr. : L'enracinement, Gallimard-Idées, 1962, pp. 158 et 164). [\(retour à la page\)](#)



Christopher Lasch

Né le 1^{er} juin 1932 à Omaha, Christopher Lasch est le fils de l'écrivain et journaliste Robert Lasch, qui fut dans les années quarante le principal éditorialiste du «Chicago Sun-Times», puis du «St Louis Post Dispatch», et qui reçut en 1966 le prix Pulitzer. D'abord professeur assistant d'histoire à l'université Roosevelt de Chicago (1960-1961), il a été ensuite professeur d'histoire à l'université de l'Iowa (1961-1966) et à la North western University (1966-1970). Il enseignera l'histoire à l'université de Rochester de 1970 jusqu'à sa mort en 1994.