

sa propre légende pour, de manière très moderne, suscitant ainsi l'identification, construire son identité de femme. Durant le colloque, Jacqueline De Clercq a repris sa casquette de chercheuse pour décrire le processus de réécriture qu'elle a accompli, entre transgression et fidélité, pour « s'insérer dans les plis du récit mythique » (p. 832).

C'est par un aveu d'impuissance à synthétiser les rencontres que conclut Robert Kopp : le sujet, qui retient l'attention des ethnologues, des sociologues, des psychanalystes, des linguistes, des historiens des religions, etc., est inépuisable et les études n'auraient commencé qu'en 1940 avec les travaux d'Henri Peyre pour l'histoire de la littérature et de Jean Seznec pour l'histoire de l'art. La mythocritique selon Pierre Brunel a de beaux jours devant elle. Dès lors, Robert Kopp, provocateur, propose de réunir une anthologie dont le titre quasiment blasphématoire serait « Qui nous délivrera des Grecs et des Romains? » et dont le premier texte serait un article de Baudelaire intitulé « L'École païenne » (1852) : « Depuis quelque temps j'ai tout l'Olympe à mes trousses et j'en souffre beaucoup; je reçois des dieux sur la tête comme on reçoit des cheminées » (p. 857). Bien entendu, impossible de se débarrasser du mythe dans l'art car une fois épuisés tous les contenus mythologiques, « il restera le mythe de l'art lui-même » (p. 861).

À l'heure où le mythe revient sur le tapis à la moindre occasion – voir, par exemple, *Le Monde diplomatique* qui titre « Le mythe renaissant de l'islam conquérant » (Samir Amghar et Patrick Haenni, janvier 2010, p. 1) – on s'attriste de ne jamais trouver le nom de Marie Delcourt, latiniste et helléniste de renom, professeur à l'université de Liège, qui, en 1962, donne une traduction des tragédies d'Euripide à la Bibliothèque de La Pléiade. Certes, elle écrit, un peu légèrement il est vrai, « La baronne Staffe est un mythe » (dans un article de 1960 donné à *La Revue générale belge*), cédant ainsi, avec humour, à la tentation inflationniste du tout-est-mythe. Elle a pourtant fait des « stérilités mystérieuses et naissances maléfiques » (1938), d'Edipe le Conquérant (1944), d'Héphaïstos le magicien (1957), d'Hermaphrodite (1958), de l'ardent Pyrrhus et de Pyrrha (1965), etc., qu'elle appréhende avec beaucoup de sensibilité et de rigueur, sa spécialité – sa bibliographie complète reste à établir.

Catherine Gravet

E.I.I., Faculté de traduction et d'interprétation de Mons
catherine.gravet@umons.ac.be

Raymond WILLIAMS, *Culture & matérialisme*.

Trad. de l'anglais par Nicolas Calvé et Étienne Dobenesque, Paris, Éd. Les Prairies ordinaire, coll. Penser/croiser, 2009, 254 p.

Raymond Williams a été peu lu en France. S'il est relativement connu dans les milieux académiques pour avoir été une figure importante de la gauche socialiste britannique, pour avoir fondé la *New Left review* et pour avoir contribué à la conceptualisation du champ d'études critiques des *Cultural Studies*, son œuvre reste essentiellement non traduite en France à ce jour. La traduction que les éditions des Prairies ordinaires offrent aux lecteurs francophones est donc la bienvenue. Et ceci à plus forte raison que *Culture & matérialisme* propose des textes qui exposent simplement, clairement, l'approche de l'auteur telle qu'il put la façonner, de 1960 à 1988. La lecture de cet ouvrage a donc le mérite, pour tous ceux qui auraient encore à se familiariser avec le point de vue des *Cultural Studies*, de leur apporter une entrée en matière aisée.

Dans un premier temps, s'appuyant sur une lecture essentiellement gramscienne des écrits de Marx, l'auteur précise son postulat : les mécanismes de la production de sens ne sauraient se limiter aux seules déterminations de l'économie. La publicité, dont le poids est sans cesse croissant, accrédirait cette hypothèse : d'abord activité artisanale et somme toute assez peu respectée dans l'Angleterre du milieu du XIX^e siècle, la publicité ne s'est pas ensuite seulement transformée en « art officiel de la société capitaliste moderne » avec le développement de la production industrielle, elle s'est aussi instituée en un « système de magie organisée » qui incarnera progressivement la « culture dominante » (p. 50) de la bourgeoisie. Une incarnation – c'est là un aspect central de la démonstration de Raymond Williams – rendue possible par la capacité de cette culture à « toujours se transformer [...] pour rester dominante, pour continuer à être ressentie comme véritablement centrale dans toutes nos activités et tous nos intérêts » (p. 50). De ce point de vue, le constat de l'auteur n'est pas optimiste : « La publicité n'est plus seulement une façon de vendre des biens, elle est une partie réelle de la culture d'une société organisée » (pp. 93-94). En l'absence donc d'« une intervention publique des plus vigoureuses » (p. 101), d'un côté, l'industrialisation de la culture se poursuivra « entre les mains d'une minorité » (p. 98), de l'autre, « ceux qui ont besoin d'un système fictionnel pour confirmer les formes de leur satisfaction immédiate ou pour forger l'illusion qu'ils modèlent leur propre

existence » (pp.?) se laisseront gagner davantage par la résignation. Mais ce serait sans compter sur ce que Raymond Williams nomme, d'une part, les « cultures résiduelles » et les « cultures émergentes » et, d'autre part, les « pratiques alternatives » et les « pratiques oppositionnelles » : en apportant des pratiques de création et de communication différentes, les unes et les autres parviennent bien souvent à contester les institutions de la culture hégémonique et à bousculer le pouvoir grandissant des médias. Trois chapitres illustrent ce processus : « La politique de l'avant-garde » (p. 133), un chapitre qui présente les différentes formes critiques (politiques et artistiques) de rejet de la tradition et de dénonciation des valeurs de la bourgeoisie en Europe occidentale du XIX^e siècle à la Seconde Guerre mondiale; « Perceptions métropolitaines et émergence du modernisme », un chapitre dans lequel, s'interrogeant sur les conditions sociales et économiques de la création artistique et littéraire, Raymond Williams revient sur la concentration de la vie culturelle et l'organisation des pratiques (hégémoniques ou populaires) de création et de communication dans les grandes métropoles occidentales capitalistes; enfin, pour compléter ce thème de la fonction politique de la culture, un chapitre passionnant consacré au « darwinisme social » qui, porté par la culture commerciale dominante, participe du mouvement hégémonique visant, non pas directement à « légitimer l'ordre capitaliste et impérialiste, mais [à] faire croire massivement à son dysfonctionnement tout en nous persuadant qu'aucune alternative n'existe » (p. 131). Enfin, dans les deux derniers chapitres intitulés respectivement « Culture et technologie » et « Les moyens de communication sont des moyens de production », Raymond Williams s'emploie à montrer que le déterminisme technologique et le pessimisme culturel, comme posture intellectuelle, ne permettent pas d'appréhender les spécificités de l'industrialisation capitaliste de la culture dans le contexte contemporain du développement des nouvelles technologies de communication. Bien plus : ces postures, très dans l'air du temps, occultent au profit de l'ordre dominant un aspect essentiel : si les nouvelles technologies – et l'auteur parle pourtant à un moment où les technologies informatiques et numériques ne s'étaient pas encore généralisées – peuvent, par exemple, établir de nouvelles conditions culturelles et renforcer la participation démocratique des citoyens, c'est à condition de se doter « d'une autre économie, au sein d'une société transformée » (p. 222). Sans cette transformation, les nouveaux moyens technologiques, loin « de diversifier la diffusion et d'en améliorer l'accès », continueront seulement « de générer des

profits pour une minorité ». Une transformation à laquelle contribueront peut-être les dynamiques culturelles alternatives qui, insiste Raymond Williams, même « dans les cultures les plus anciennes et les mieux établies, [...] recèlent les germes de luttes et de possibles à la fois plus larges et plus immédiats pour l'humanité » (pp. 211-212).

La parution en français de l'ouvrage est aussi l'occasion de revenir sur un certain nombre de postulats à l'origine des orientations des *Cultural Studies*. La relecture par Raymond Williams du couple base/superstructure n'est pas, par exemple, sans poser problème. Jean-Jacques Lecercle, qui signe la préface, résume ainsi sa démarche : « Dépasser une application mécaniste de la thèse de la détermination en dernière instance des superstructures idéologiques par la base économique » (pp. 7-8). Or, circonscrire l'approche de la superstructure à la seule économie est réducteur car il n'était pas dans les intentions de Marx de limiter la base de la vie sociale à l'un de ses aspects, c'est-à-dire aux seules activités productives, ni de faire de « l'économie », c'est-à-dire de la production matérielle des biens et des marchandises, le point nodal de toute interprétation historique des systèmes sociaux. Si Karl Marx propose bien de saisir l'activité économique comme un processus à l'intérieur duquel interviennent, outre la réunion des forces productives qui lui sont nécessaires, l'existence d'un mode particulier d'organisation matérielle et de mise en valeur du travail, c'est pour mettre en avant – contre les apories du technicisme et de l'économisme de son époque – la lutte de classe qui caractérise l'ensemble du processus. Pour Marx, si la culture se définit par la production et la consommation des œuvres de l'esprit, celles-ci ne sont pas indépendantes, ni dissociables, dans leur développement, de l'évolution du mode de production capitaliste et de ses rapports sociaux : « Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond » (Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. de l'allemand par J. Molitor, Paris, A. Costes, [1845] 1937).

De même peut-on s'interroger sur le rejet par Raymond Williams de la notion de reflet – qu'il qualifie de « notion positiviste » (p. 27) : « Nous devons réévaluer la "superstructure" dans le sens d'un ensemble de pratiques culturelles liées, et non plus d'un contenu réfléchi ou immédiatement dépendant » (p. 30). Mais Marx, à l'encontre de ceux qui voudraient

le borner à une reproduction mécanique du réel dans le cerveau des hommes, concevait le reflet comme une représentation exprimant, dans ses limites, les contraintes objectives des conditions de vie matérielles des hommes – et, dans *L'idéologie allemande*, parle du « langage de la vie réelle ». Le reflet ne renvoie pas à un marquage mécanique et immédiat des représentations en fonctions des intérêts de classe, mais à la réalité instable, complexe, contradictoire, de la lutte de classe, moteur de la « vie réelle » : en ce sens, selon la théorie marxiste des représentations, comprendre les productions culturelles suppose une prise de conscience des rapports sociaux.

Telle n'est donc pas l'orientation adoptée par Raymond Williams qui, pour expliquer les usages alternatifs des produits des industries culturelles, pour comprendre les manières de détourner les valeurs existantes et d'en créer de nouvelles, nous invite à reprendre les catégories déployées par Antonio Gramsci fondées sur une nécessité théorique d'organiser, contre l'hégémonie bourgeoise – considérée comme garante de l'ordre social – une hégémonie culturelle de type prolétarien. Puisque la lutte de classe n'est plus la « médiation » centrale et « qu'il appartient en première instance » à la culture, ainsi que le résume Jean-Jacques Lecercle, « d'opérer la reproduction sociale » (p. 16), Raymond Williams semble faire de la culture elle-même le point de départ du processus par lequel des contenus culturels novateurs s'engagent et se développent – une tendance courante dans les sciences sociales contemporaines, mais qui, d'habitude, ne se déploie pas au nom du matérialisme, aussi « culturel » soit-il. Ajoutons que, dans le même esprit, l'auteur englobe la télévision, la radio, les « moyens de stockages », les techniques d'écriture, les technologies électroniques de communication, etc., dans une même catégorie, les « moyens de communication » – considérés, conformément à l'analyse marxiste, comme partie intégrante des forces productives propres au mode de production capitaliste : un choix qui a sans doute le mérite, aux yeux de l'auteur, de conférer aux « moyens de communication » et à leurs contenus la force historiquement et socialement déterminante dévolues aux conditions de production, mais qui suppose une mise en parenthèse de la théorie de la valeur-travail à l'aune de laquelle, précisément, Marx analysait le développement et le rôle des moyens de production et posait l'exploitation du travail social comme contradiction infrastructurelle de base.

Il est finalement difficile de se départir de l'impression que Raymond Williams, quand il se propose de prolonger le marxisme, ne critique guère que sa

version caricaturée par l'« orthodoxie » stalinienne et rigidifiée par le structuralisme. Ce faisant, au lieu de revenir aux catégories marxistes, il glisse vers une interprétation qui tend à isoler les formes de l'expression culturelle ou de l'émergence de valeurs nouvelles de la réalité des rapports sociaux. En dépit de cette réserve, il faut lire Raymond Williams car son approche singulière ouvre assurément, comme l'affirme Jacques Lecercle, « de nouveaux horizons à l'intelligence critique et [apporte] sa contribution au renouvellement d'une tradition théorique dont il a toujours combattu les formes dogmatiques » (p. 7), mais surtout parce qu'aujourd'hui, à l'heure où la diffusion des *Cultural Studies* en France semble s'améliorer, il importe d'en connaître une manifestation résolument inscrite dans un projet d'émancipation et qui, à ce titre, est probablement l'une des plus stimulantes.

Lucas Dufour

CHRIME, université Paris 3

lucas.duf@gmail.com

Histoire, épistémologie

Paul BOGHOSIAN, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance.*

Trad. de l'anglais par Ophelia Deroy, Marseille, Éd. Agone, coll. Banc d'essais, 2009, 193 p.

Le postulat selon lequel « il n'existe tout simplement pas de "monde réel" à propos duquel on pourrait être objectif » (Grégory Derville, *Les Cahiers du Journalisme*, 6, 1999, p. 153) serait devenu aujourd'hui l'hypothèse la plus largement adoptée par les sciences sociales. L'ouvrage du philosophe américain Paul Boghossian vient à point nommé pour questionner le « consensus remarquable » (p. 1) qui semble s'être peu à peu installé autour du « constructivisme de la connaissance » – défendu notamment par Richard Rorty, Bruno Latour, Isabelle Stengers, David Bloor ou Michel Foucault – et pour estimer la validité épistémologique de ses partis pris. En effet, la connaissance est-elle entièrement construite ? Faut-il abandonner les concepts classiques de vérité, de réalité, de connaissance, les notions d'objectivité et de raison ?

La cohérence interne de trois thèses caractéristiques de la posture épistémologique du constructivisme est minutieusement analysée dans cet ouvrage : d'abord, la thèse d'un constructivisme ontologique – ou « radical » – selon laquelle le réel n'existe pas ou, plus exactement, selon laquelle il n'est pas de réalité préexistante à sa description – ou « construction » –,