

Lire Raymond Williams aujourd'hui

*par Jean-Jacques Lecercle**

Pourquoi continuer de lire Raymond Williams vingt ans après sa mort ? Pourquoi traduire aujourd'hui des textes qui ont trente ans d'âge, et parfois plus ? Le monde qu'a connu et analysé Williams, qui est mort en 1988, c'était le monde d'avant la chute du mur de Berlin, c'était le *xx^e* siècle, c'était le monde de nos pères et non le nôtre. La conjoncture historique de Williams, son univers intellectuel – les années 1930, la grande guerre contre le nazisme, la Guerre froide et les luttes de libération coloniales, le développement mondial du marxisme et sa crise, mais aussi les débuts de l'ère néo-libérale avec Thatcher et Reagan –, tout cela n'est-il pas de l'histoire ancienne, risquant de faire des textes ici traduits des outils dépassés ?

Une première réponse est que nous sommes incités à lire ou à relire Williams par un affect historique, un intérêt quasi-philologique, qui nous pousse à nous intéresser à un moment de l'histoire des idées en Grande-Bretagne, à un moment de l'histoire du marxisme européen. Cet affect a une certaine force, car nous savons bien que notre présent est fait de la sédimentation de nos passés, et nous pourrions bien être quelque part les héritiers de Williams sans en avoir conscience : son importance dans l'histoire des idées et de la culture anglaises est indéniable. Mais il y a plus, un autre affect, plus puissant, peut nous pousser : l'affect

nostalgique, qui nous incite à évoquer le moment émouvant de l'apparition d'une discipline qui est aujourd'hui au cœur de notre vie intellectuelle, les études culturelles (*Cultural Studies*), dont on peut affirmer que Williams est l'inventeur. Il y aurait alors quelque chose comme une urgence intellectuelle à découvrir ou à relire ces textes, qui nous parlent de nos préoccupations théoriques actuelles.

Cet affect nostalgique n'est pas à négliger, et il n'est pas sans intérêt de nous souvenir que les *Cultural Studies*, qui aujourd'hui nous reviennent principalement des Amériques, sont nées en Angleterre, filles peu légitimes de la théorie littéraire anglaise des années 1930 et 1940 (ce que Williams appelait *Cambridge English*, la doctrine du département d'anglais de l'université de Cambridge, associée aux noms de F. R. Leavis et I. A. Richards), et du marxisme, anglais puis européen. Avec Williams, nous saisissons donc la nouvelle discipline dans ses premiers moments, dans sa forme originelle – depuis, naturellement, et surtout depuis son émigration aux États-Unis, l'enfant a oublié ou renié son père. Notre affect nostalgique est donc celui de la pureté des origines, d'une redécouverte de la vérité d'une discipline qui a oublié ses fondements, d'un retour à Williams comme on a pu faire retour à Marx ou à Freud.

Cet affect, si intense qu'il puisse être, est douteux, et il n'est pas sûr que nous devions y céder : il ne suffit pas, pas plus que l'affect historique ou philologique, à justifier la lecture de Williams aujourd'hui. Mais il y a plus dans ces textes que prétexte à un affect, si fort soit-il : ils n'ont pas pris une ride, ils nous parlent par anticipation, dans un langage parfois un peu désuet mais souvent d'une étonnante modernité, de la conjoncture actuelle, celle d'un

capitalisme vieillissant qui, croyant s'être définitivement débarrassé du socialisme, nous conduit allègrement vers la barbarie – guerres impérialistes, récession, saccage de la planète, etc. Raymond Williams, qui a connu sous l'Angleterre de Thatcher les débuts de la phase néo-libérale actuelle et en a perçu et combattu les dangers, a contribué à élaborer les instruments conceptuels dont nous avons besoin pour la comprendre, sous la forme originale d'une critique culturelle issue du marxisme, ouvrant par là de nouveaux horizons à l'intelligence critique et apportant sa contribution au renouvellement d'une tradition théorique dont il a toujours combattu les formes dogmatiques et sclérosées mais à laquelle il n'a jamais renoncé. En lisant Williams, même trente ans après, nous refaisons connaissance avec un marxisme toujours vivant, c'est-à-dire avec la théorie critique dont nous avons le besoin le plus urgent. Il en est de Raymond Williams comme il en est de Gramsci, dont il est intellectuellement proche et qu'il découvrit dans son vieil âge : leurs œuvres continuent à ouvrir les chemins d'une pensée critique que le dogme avait étouffée.

On commencera donc par rappeler les éminentes qualités de Raymond Williams, qui justifient la nécessité de sa lecture. Pour simplifier, j'en distinguerai trois. La première est qu'en attirant notre attention et en déplaçant notre intérêt vers l'analyse des formations culturelles, il nous a aidés à nous débarrasser de l'économisme qui a longtemps affligé la tradition marxiste et a fini par émousser sa vigueur critique. Il nous a aidés (précédé d'ailleurs en cela par Marx et Engels eux-mêmes) à dépasser une application mécaniste de la thèse de la détermination en dernière instance des superstructures idéologiques par la base

économique et de la théorie du reflet. Il nous a appris – c'est là l'acte fondateur des *Cultural Studies* – qu'un *matérialisme culturel* était possible, c'est-à-dire que le matérialisme moderne ne se limitait pas aux matérialismes historique et dialectique de la doctrine. Ce faisant, il a remis en cause une thèse marxiste fondamentale, celle de la séparation entre la base (économique) et les superstructures (idéologiques) et de la détermination en dernière instance de celles-ci par celle-là : ce n'est pas un hasard si l'essai intitulé « Base et superstructure dans la théorie culturelle marxiste », qui est l'un de ses textes les plus importants, commence par une analyse sémantique de la notion de « détermination » et se poursuit par un examen critique de la célèbre métaphore du bâtiment. Williams anticipe par là un des développements les plus importants du marxisme (ou du post-marxisme) contemporain, qui analyse la phase actuelle, post-fordiste, du capitalisme en termes d'« intellect général » (expression empruntée aux *Grundrisse* de Marx) et qui voit dans les sciences et les techniques des forces productives directes (l'idée n'est pas nouvelle, mais elle est très présente dans la tradition de l'opéraïsme italien, d'*Empire* de Negri et Hardt aux travaux de Paolo Virno et Christian Marazzi).

La seconde qualité éminente de Raymond Williams anticipe également sur les développements théoriques que je viens de citer : la communication, ses moyens techniques, ses institutions et l'idéologie qui en émane est l'un des objets privilégiés du matérialisme culturel de Williams. Dans ce domaine, son rôle a été particulièrement important, car au sein même du moment structuraliste, le moment où la linguistique saussurienne ou chomskyenne était la science phare, et où toutes les sciences humaines et sociales

devaient s'inspirer de ses concepts et de ses méthodes, il a représenté un point d'arrêt critique, celui d'une position historiciste et culturaliste que la science du langage avait abandonnée et qu'elle redécouvre aujourd'hui. Nul doute que sa formation intellectuelle dans une tradition anglaise (le père fondateur de la linguistique anglaise, J. R. Firth, était explicitement anti-saussurien, et le structuralisme n'a jamais eu en Grande-Bretagne l'audience qui fut la sienne en Europe continentale et aux États-Unis) y ait contribué, ainsi que son enthousiasme renouvelé, à partir des années 1960, pour un marxisme élargi à l'Europe entière – un marxisme historiciste, celui du premier Lukács et de Gramsci, et non celui d'Althusser, qui fut certainement, au sein du marxisme, son adversaire principal (même si Williams se laissait rarement aller à la polémique, contrairement à E. P. Thompson, le grand historien marxiste, dont les diatribes anti-althussériennes sont aussi notoires qu'injustes). Devant le langage, le marxiste approuvera le collectivisme méthodologique saussurien (la langue est un système collectif, dans lequel le locuteur individuel doit entrer, et sur lequel il ou elle a peu de prise), mais il se méfiera du synchronisme, qui implique la relégation de l'histoire aux marges de la science linguistique, et que l'on trouve aussi chez Saussure (sans même parler de l'innéisme chomskyen, qui combine idéalisme philosophique et matérialisme mécaniste) : le locuteur, dans le schéma saussurien de la communication, est une pure abstraction, un ange, sans histoire, sans identité, sans corps. On ne dira jamais assez l'importance de ces positions de Raymond Williams : il a résisté au structuralisme qui, dans les questions de communication et de langage, menait le marxisme

(et pas seulement lui) dans une impasse, et il a contribué (comme y a contribué dans les années 1960 la redécouverte de Volochinov-Bakhtine) à étendre la portée critique du marxisme à un domaine, celui du langage, qu'elle avait jusque là pratiquement ignoré (hormis quelques formulations gnomiques des pères fondateurs, un ou deux textes de Paul Lafargue, et une intervention catastrophique de Staline en personne – ou plutôt par l'intermédiaire d'un de ses nègres – dans le domaine de la linguistique), ce dont le mouvement ouvrier a toujours souffert. Il y a donc chez Williams une position marxiste en matière de langage, qui est une combinaison de matérialisme (la communication ne peut se réduire à un schéma abstrait, elle est déterminée par ses conditions techniques, institutionnelles et idéologiques) et d'historicisme (le langage est une pratique humaine insérée dans une histoire, les locuteurs ne sont pas des anges, mais des individus corporellement, socialement et historiquement situés).

La troisième qualité éminente de Raymond Williams va de soi, vu les deux premières, mais elle n'en est pas moins importante, au regard de ce que François Cusset appelle « le grand cauchemar des années 1980 » : il n'a rien cédé sur les principes, sa théorie critique a toujours eu pour objectif l'émancipation humaine et la défense des exploités et il n'a jamais renoncé à son engagement politique « socialiste » (ce qui en Grande-Bretagne implique une appartenance à la gauche de la gauche) : le matérialisme culturel et l'historicisme ont des implications politiques directes. Bref, quoique ayant fini sa vie comme mandarin de l'université anglaise (il était professeur à Cambridge), Raymond Williams n'a jamais retourné sa veste.

La contradiction de Raymond Williams

Il ne suffit pas de constater que Williams a ouvert de nouvelles voies à la tradition marxiste, qu'il l'a développée, l'a enrichie et en a augmenté le champ, ce qui lui a permis d'inventer les *Cultural Studies* (l'invention était dans l'air – britannique – du temps, et Williams en partage la gloire avec Stuart Hall, autre marxiste britannique, et le CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) de Birmingham ; il faut également essayer d'expliquer ces intuitions et les analyses auxquelles elles ont donné lieu, avec leur étonnant pouvoir d'anticipation. Dans ce qui est à ce jour le meilleur livre consacré à Williams (*Raymond Williams, Literature, Marxism and Cultural Materialism*), John Higgins analyse l'œuvre comme l'inscription et le développement d'une tension (puisqu'il s'agit d'un vieux marxiste, on me pardonnera de l'appeler « contradiction ») entre un ancrage affectif et professionnel dans la théorie littéraire anglaise, le *Cambridge English* de Leavis et Richards (à laquelle il faut ajouter l'influence de T. S. Eliot, dramaturge et théoricien de la « tradition » et de la culture), et un ancrage affectif et théorique dans le marxisme, sous ses formes diverses. Le fil conducteur de l'œuvre se trouve, selon Higgins, dans le concept de « structure de sentiment » (*structure of feeling*), qui accompagne, avec des accentuations différentes, la quasi-totalité de ses travaux : j'y reviendrai.

Cette contradiction a des origines biographiques. Williams était le fils d'un cheminot gallois, syndicaliste et engagé dans la grève générale de 1926, à laquelle il a

consacré son premier, et son meilleur, roman, *Border Country*. Après des études au collège local, il intégra en 1939, comme boursier, la prestigieuse université de Cambridge, sans renier ses origines, sans se laisser moralement acheter par cette institution élitiste (il y adhéra au Parti Communiste de Grande-Bretagne), mais en s'intégrant à la vie intellectuelle de l'université (il préféra les outils critiques que lui fournissait l'enseignement qu'il recevait aux simplifications des marxistes anglais du temps sur la littérature). Après la guerre, qu'il fit aux commandes d'un tank, il trouva provisoirement une solution à cette contradiction entre politique et littérature en ne renouvelant pas son adhésion au Parti Communiste, mais en refusant également d'intégrer le département d'anglais de Cambridge (il n'y revint qu'en 1961, comme professeur d'études théâtrales) et en faisant carrière dans l'enseignement pour adultes, où son « leavisisme de gauche » trouva une justification sociale. C'est de cette expérience qu'il tira les deux livres qui firent sa réputation (et qui ouvrirent le champ des études culturelles) : *Culture and Society* (1958) et *The Long Revolution* (1961). Ces deux ouvrages engagent le reste de l'œuvre, car il développa et élargit les positions qu'il y défendait, sans jamais les abandonner.

Cette contradiction se déplaça au cours des années 1960, lorsque Williams découvrit le marxisme européen. Jusque-là, le marxisme qu'il avait défendu puis honni (le chapitre de *Culture and Society* consacré à l'esthétique marxiste n'est pas tendre) était le marxisme des années 1930 (tel que l'avait codifié le Petit Père des Peuples), dans sa version indigène (qui n'est pas indigne : Christopher Caudwell et Ralph Fox méritent encore d'être lus). Mais

en 1956, le Parti Communiste anglais perdit la plus grande partie de ses militants intellectuels, et une gauche intellectuelle socialiste se forma, autour de la *New Left Review*, à la fondation et au développement de laquelle Williams participa activement. Cette collaboration dura jusqu'à sa mort : on lui doit le recueil d'interviews, *Politics and Letters*, et une partie des textes ici traduits fut publiée dans cette revue. La ligne éditoriale de la *NLR*, après quelques années de discussions et polémiques, prit un tour résolument européen : on lui doit l'introduction en Grande-Bretagne des œuvres des penseurs européens de gauche, marxistes ou non (d'Althusser à Adorno, de Lukács à Bloch et à Gramsci, de Lucien Goldmann à Walter Benjamin). Williams participa à cette aventure, en lisant ces auteurs et en les intégrant à son œuvre. La contradiction devient alors, à l'intérieur du marxisme, tradition dans laquelle il se situe de plus en plus explicitement (jusqu'à publier en 1977 *Marxism and Literature*), une défense des versions historicistes du marxisme contre ses versions « structuralistes », essentiellement celle d'Althusser, qui eut une certaine influence chez les marxistes anglais dans les années 1970 (Terry Eagleton, Grahame Lock, Barry Hindess et Paul Hirst). On peut, pour simplifier, formuler cette opposition sous la forme d'une corrélation : histoire plutôt que structure, sujet actif plutôt que sujet interpellé, expérience plutôt que pratique, *structure of feeling* plutôt qu'idéologie. Les premiers termes de ces dichotomies, hormis la première, sont étrangers au marxisme orthodoxe, et font plutôt penser à Sartre qu'à Althusser : là est leur intérêt – dans la tension qu'ils introduisent dans ce qui est néanmoins, pour Williams, une forme de matéria-

lisme historique. Ainsi, Williams ne veut rien céder sur le caractère collectif de la classe (de la conscience et de l'expérience de classe), mais il y réintroduit le concept, issu de la tradition philosophique britannique (et que Bourdieu cherchera à reprendre à sa façon) d'*agency*, l'action volontaire d'un sujet qui n'est pas seulement déterminé par la structure ou interpellé par l'idéologie (d'où l'insistance sur l'expérience subjective).

La contradiction de Williams ne s'est pas seulement déplacée au sein du marxisme par extension à l'Europe et opposition au « structuralisme », elle a investi sa pratique professionnelle : le critique littéraire qu'est originellement et fondamentalement Williams s'oppose non seulement à la tradition critique britannique dont il a hérité, avec son canon essentialiste (l'objet de la critique leavisienne est la « réévaluation » – *revaluation* – du canon et l'établissement d'une « grande tradition »), que Williams a sans cesse tenté d'élargir et de dé-essentialiser (voir ce qui est son chef d'œuvre critique, *The Country and the City*) : il critique la discipline elle-même, en déplaçant l'intérêt de la célébration des grands auteurs (sans cesse réévalués) et des grands textes (témoignages du génie humain) vers leurs conditions matérielles de production. La contradiction (faste) de Williams, c'est qu'il a inventé les *Cultural Studies*, avec leur champ d'études extra-canonique et extralittéraire, non pour fuir les grands textes (vers la paratexte ou les autres médias), mais pour y revenir, pour mieux fonder la nécessité continuée de leur étude. En cela, il est fidèle à la pensée du prophète barbu qui, dans un passage célèbre de *l'Introduction à la critique de l'économie politique* qui a toujours gêné ses successeurs, célèbre le

charme éternel de l'art grec, enfance de l'art et art de l'enfance de l'humanité. Conditions matérielles de production : cela implique non seulement un élargissement du champ, de la littérature à la culture sous tous ses aspects (théâtre, mais aussi cinéma et télévision), mais une pensée des déterminations technologiques et de leur histoire (lien entre culture et technologie), de leur détermination institutionnelle (histoire et fonction de la publicité), et une théorisation nouvelle de la culture et de la communication (moyens de communication comme moyens directs de production) ; et cela n'implique ni une sociologie positiviste (déterminisme technologique), ni un pessimisme culturel façon Adorno (aliénation croissante du sujet à la culture de masse), ni le délayage postmoderne du jugement (tous les produits de la culture n'ont pas pour Williams la même valeur). Cela implique donc une refondation théorique et une position critique originale, dont il me faut maintenant rappeler les traits essentiels.

Les trois concepts spécifiques de l'œuvre de Williams

Nous avons déjà plusieurs fois rencontré le premier, qui est le concept de *matérialisme culturel*. La tradition critique, et en particulier celle des *Cultural Studies*, héritières infidèles de Williams, a souvent prétendu qu'on trouvait dans son œuvre cette expression, mais non le concept correspondant. Ce reproche est injuste. On trouvera dans les textes qui suivent, en acte il est vrai plutôt que par définition

explicite, un concept original de matérialisme culturel, matérialisme non d'objets mais de pratiques et d'institutions (en quoi Williams est plus proche qu'il ne croit de son adversaire non déclaré, Althusser, et de sa théorie des appareils idéologiques d'État). La conjonction des deux mots a fonction de démarcation théorique : il s'agit d'un matérialisme, contre les définitions traditionnelles de la culture, qui sont imprégnées d'idéalisme (on en trouve la trace dans l'expression anglaise de *high culture*), mais il s'agit d'un matérialisme *culturel*, contre l'économisme qui afflige la tradition marxiste de la seconde et de la troisième internationale. Ici encore, Williams n'est pas si loin d'Althusser, car, loin d'être un économisme, le marxisme althussérien doit se lire comme une pensée de la « détermination en dernière instance », comme surdétermination de la contradiction et rôle politique essentiel de l'idéologie et de ses appareils. Chez Williams, le matérialisme culturel a deux versants, une conception politique de la culture (comme champ de luttes idéologiques) et une conception culturelle de la politique (en quoi Williams est proche de Gramsci : rôle des intellectuels, intérêt pour les conceptions des classes subalternes, pour leurs traditions et pour leur sens commun, importance de la culture dans la reproduction de l'ordre social). C'est donc bien à la culture, aux moyens et relations de communication, qu'il appartient en première instance d'opérer la reproduction sociale. À condition naturellement que l'étude de la culture se fasse délibérément sociale et historique, contre tout formalisme (Williams écrit dans un moment théorique où la gauche occidentale redécouvre le formalisme russe, comme partie intégrante du « moment structuraliste ») : le matérialisme culturel est

donc bien une façon de résister à l'air du temps dans le domaine de la théorie. C'est aussi une façon de résoudre la contradiction de Raymond Williams, en trouvant un moyen terme entre *Cambridge English* (qui avait la prétention de légiférer non seulement en matière de littérature, mais sur toute l'étendue de la culture) et le marxisme orthodoxe (Williams, c'est l'une de ses grandes qualités, a toujours eu quelque difficulté à s'accommoder des orthodoxies).

La résistance au structuralisme dominant amène Williams à s'intéresser de plus près à la question du langage. Deux éléments de sa formation intellectuelle l'y incitent. Le premier est la formation professionnelle que lui a donné *Cambridge English* : une pratique de l'analyse textuelle détaillée (l'ouvrage principal de I. A. Richards s'intitule *Practical Criticism*, et la technique se nomme *close reading*) – lire un texte, c'est d'abord prêter attention à sa constitution linguistique. Le second est la découverte fortuite, au hasard d'une étagère de la bibliothèque universitaire de Cambridge, du livre de Volochinov, *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, qui date de 1930, et qui fut traduit assez tôt en anglais. Volochinov, qui n'est pas, *pace* Todorov et Bourdieu, Bakhtine (la traduction française parut dans une collection dirigée par Bourdieu, sous le nom de Bakhtine), est le premier penseur marxiste à s'être sérieusement préoccupé de la question du langage, et Williams a trouvé chez lui les armes théoriques pour résister à ce que Volochinov appelle l'« objectivisme abstrait » de Saussure, c'est-à-dire le refus de tenir compte de l'expérience linguistique du locuteur (que depuis Benveniste et Culioli tentent d'analyser les théories linguistiques de l'énonciation), de son insertion dans un monde vécu, corporel, social,

historique et politique. C'est ici qu'apparaît le second concept caractéristique de Raymond Williams, le concept de *sémantique historique*. La philosophie du langage de Williams est théorisée (assez brièvement) dans un chapitre de *Marxism and Philosophy*, et mise en pratique dans *Keywords*, qui était au départ un glossaire annexe de *The Long Revolution* et qui, refusé par l'éditeur pour des raisons de taille du volume, devint plusieurs années après un volume indépendant. Voici comment, dans l'introduction à *Keywords*, il définit son programme : « Le type de sémantique dans lequel s'insèrent ces essais est une variante de la *sémantique historique*, qui pose des problèmes théoriques fondamentaux. Mettre l'accent sur l'histoire pour comprendre le sens des mots d'aujourd'hui et les structures sémantiques dans lesquelles ils s'insèrent, c'est choisir de s'appuyer sur le matérialisme historique plutôt que sur l'idéalisme objectiviste et le structuralisme anhistorique (synchronique) aujourd'hui dominants [...]. L'objet de l'analyse est non pas une tradition qu'on doit s'approprier ni un consensus auquel on doit consentir, ni même un ensemble de sens qui, parce qu'il constituent "notre langage" sont investis d'autorité, mais des formations et reformations sémantiques, dans des conjonctures concrètes, selon des points de vue profondément différents : un vocabulaire dont on peut user, à travers lequel on peut se frayer un chemin, que nous pouvons modifier chaque fois que nous le jugeons nécessaire, au fur et à mesure que nous faisons notre langage et notre histoire¹. »

On aura remarqué dans ce texte l'insertion explicite dans la tradition marxiste, mais un marxisme non structural :

1. Raymond Williams, *Keywords*, Fontana, Londres, 1976, pp. 20-22.

nous faisons notre histoire, nous faisons notre langage, et le sujet interpellé par le langage (qui est le vecteur de l'idéologie) n'est pas impuissant devant lui, car il fait ce langage qui le fait, ou encore : pas d'interpellation par le langage sans une contre-interpellation du langage. On retrouve ici cette insistance sur l'expérience du sujet et sur son *agency*, que la tradition théorique britannique fournit à Williams. Et on trouve au moins l'esquisse d'une philosophie du langage : le langage (ou plutôt une langue naturelle, dans une conjoncture historique) est la sédimentation de l'histoire et de la culture de la communauté de ses locuteurs. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que les mots ont une histoire (l'étymologie est là pour cela), il s'agit de soutenir qu'ils sont de l'histoire solidifiée et qu'ils contribuent à faire l'histoire. Les mots (et en cela Williams a, à la fin du xvii^e siècle, un prédécesseur, le philosophe du langage et jacobin anglais Horne Tooke, auteur de *Epea Pteroenta, or the Diversions of Purley*) sont l'incarnation de l'expérience collective qui fait une culture : c'est par l'intermédiaire de mots que le sujet constitue son expérience en tant qu'elle est irréductiblement individuelle (c'est bien moi qui parle) et collective (je parle les mots de la tribu, et je suis donc parlé par eux, et par elle). Car ce qui préoccupe principalement Williams, c'est la capacité du sujet à modifier ses conditions d'existence, à changer le monde, et donc à construire son expérience personnelle dans, avec et contre une expérience collective, ce qui est la situation naturelle d'un locuteur s'appropriant la langue pour y exprimer son sens.

D'où une série de concepts qui pointent vers ce qui pourrait être une philosophie marxiste du langage, par

développement de l'intuition marxienne du langage comme conscience pratique : le langage n'est pas seulement déterminant (le locuteur entre dans un système linguistique qui lui est extérieur et intérieur) mais « capacitant » (il s'approprie le langage, le fait sien, l'infléchit en fonction de ses besoins expressifs et de sa pratique sociale), ou, pour le dire dans les termes mêmes de Williams (c'est le dernier paragraphe du chapitre de *Marxism and Literature* consacré au langage), le langage n'est pas seulement biologiquement constitutif, mais également constituant, car le locuteur devient sujet (d'énonciation) non seulement au sens d'assujettissement (au collectif de sa langue maternel), mais au sens de sujet agissant (il se constitue en tant que sujet avec et au besoin contre sa langue). La contradiction (faste) de la subjectivation langagière passe par l'opposition entre la *sédimentation* historique, qui fait du langage une sorte de tradition dont le locuteur hérite (d'où le fait que la philosophie du langage de Williams est une sémantique historique) et le *style* (concept curieux pour un marxiste, mais que l'on retrouve dans le cercle de Bakhtine et dans l'œuvre de Gilles Deleuze), façon active d'habiter sa langue et de l'enrichir – c'est bien pourquoi il n'y a pas d'opposition chez Williams entre le fait d'élargir son champ d'étude à toutes les formes de culture et d'utilisation du langage et son attachement à la littérature entendue comme grande littérature, c'est-à-dire forme spécifique d'appropriation de la langue par un locuteur qui se construit un style et par là contribue à la vie de la langue et à son développement.

On voit les limites de cette conception du langage : elle est rétrograde en ce qu'elle considère la langue comme un

dictionnaire de termes, et par là ignore sa nature de système et l'existence d'une syntaxe dans laquelle les règles de ce système sont inscrites. Et on en voit les avantages : traiter le langage comme une série de phénomènes matériels, sociaux, historiques et politiques – là se situe une véritable philosophie marxiste du langage. Le paradoxe de Williams est que, comme l'ange du progrès chez Walter Benjamin, c'est en ayant la tête tournée vers le passé qu'il anticipe l'avenir. Le moment du structuralisme passé et dépassé, en linguistique comme ailleurs, les limites de la conception du langage de Williams ne pèsent pas lourd au regard de ses avantages.

C'est dans le troisième concept de Williams, le concept de structure de sentiment (*structure of feeling*), que le paradoxe faste de Williams, ce que j'ai appelé sa contradiction, apparaît de la façon la plus éclatante. J'ai dit qu'il se rencontrait tout au long de l'œuvre (on en trouve une occurrence dans le texte sur la publicité), et d'abord à un moment où Williams s'est éloigné, sous la pression de *Cambridge English*, du marxisme. Ce qui m'intéresse c'est que le concept survit, et s'épanouit, durant toute la période du retour au marxisme, si bien qu'il incarne la forme spécifique du marxisme de Williams.

Le concept est l'objet d'un chapitre entier de *Marxism and Literature*, dans lequel il trouve une forme de définition (Williams n'est pas l'homme des définitions scientifiques, linguistiquement ascétiques, et son style est diffus, parfois de façon exaspérante pour le lecteur). Les sentiments en question, qui affectent la conscience du sujet et les relations dans lesquelles il s'inscrit, ne s'opposent pas à la pensée : ce sont des affects pensés et des pensées affectées.

tives, une conscience pratique, qui constituent l'expérience individuelle du sujet mais qui, en tant qu'ils sont pris dans une structure sont toujours déjà sociaux et collectifs, au moment même où ils prennent la forme de l'intériorité individuelle. Il n'y a pas d'expérience subjective qui ne soit également socialement déterminée. On aura reconnu là une forme du concept d'idéologie dans la tradition marxiste, concept que Williams rejette en ce qu'il ne tient pas suffisamment compte de l'aspect individuel, c'est-à-dire expérientiel, de la subjectivation par le langage. On opposera donc une idéologie (terme qui chez Williams représente une conception du monde) et une expérience subjective dans la série d'oppositions suivantes, qui forme corrélation : idéologie vs expérience ; social vs personnel ; passé vs présent ; fermé vs émergent ; système vs sujet. L'intérêt de la « *structure of feeling* », expression qui est un oxymore, et dont l'intérêt théorique est qu'elle est un oxymore, est de dépasser dialectiquement ce système d'oppositions, de lier l'expérience personnelle et la conception collective du monde. L'idéologie est un système de croyances fixes, tournées vers le passé : là réside son caractère social et collectif (elle est le lieu de la sédimentation). La structure de sentiments consiste en sentiments et valeurs activement vécus et ressentis, elle n'est pas un objet mais un procès, pas une fixité mais une émergence, l'émergence d'une conscience qui n'est pas seulement individuelle, mais sociale. La véritable opposition se situe donc entre l'idéologie (dans le sens restreint et traditionnel où Williams entend le terme : un système de croyances) et la structure de sentiments. Elle prendra la forme d'une dernière corrélation : idéologie/structure de sentiments ; croyances/

expérience ; fixe/en mouvement ; passif/actif ; rationnel/vécu et ressenti ; systématique/émergent (objet/processus) ; collectif/subjectif.

L'exemple de structure de sentiments que donne Williams dans un des textes ici traduits concerne la publicité et le rôle d'« impact » que joue le slogan publicitaire, figure de style physique et guerrière qui est passée dans la langue, même celle des locuteurs qui devraient résister à ce genre de métaphore. Il ne s'agit donc pas d'une figure idéologique, même si l'appareil idéologique de la publicité avec ses structures industrielles et ses innombrables agents, que décrit le texte, est impliqué dans cette structure de sentiments (il la structure, il en représente l'aspect collectif et social). Il s'agit de l'intériorisation de l'effet de la structure idéologique sous la forme d'un langage et d'une expérience : Williams est ici plus proche de Gramsci que d'Althusser. On se souvient que chez Gramsci, le sens commun (partagé par un groupe social, classe ou strate) a une valeur entièrement positive, qu'il représente les conceptions populaires spontanées qui font agir les masses, et pas seulement un engluement dans l'opinion. Folklore, conceptions religieuses populaires, paralittérature, conceptions philosophiques spontanées, on a là une partie des centres d'intérêt de Gramsci dans ses cahiers de prison. Et on a là également le champ d'étude des *Cultural Studies* inauguré par Williams. On comprend que ce que j'ai appelé la « contradiction » de Raymond Williams n'est pas tant, en bonne doctrine marxiste, la solution imaginaire d'une contradiction dans le réel (vous avez reconnu la célèbre définition que Lévi-Strauss donne du mythe), mais l'hybridation faste de deux traditions en apparence

incompatibles, la critique littéraire élitiste de la tradition britannique et l'analyse sociale et culturelle d'inspiration marxiste. Cette hybridation est encore, trente ans après, au cœur de notre univers intellectuel.

*Jean-Jacques Lecercle est angliciste et philosophe du langage. Il est professeur à l'Université de Paris X, et notamment l'auteur de *The Violence of Language*, Londres, 1991 (traduit en français aux PUF), *Philosophy of Nonsense*, Londres, 1994, de (avec Ronald Shusterman) *L'Emprise des signes*, Le Seuil, 2002 et de *Une philosophie marxiste du langage*, coll. « Actuel Marx », PUF, 2004.