

Les Cultural Studies et les études des pratiques culturelles en langues romanes

PERSPECTIVES ÉPISTÉMOLOGIQUES

Je me propose d'explicitier ici la logique qui sous-tend mon élaboration du concept d'*études des pratiques culturelles en langues romanes*. Ce terme aura à peu près la même opérabilité que la notion anglaise des Cultural Studies mis à part le fait que le premier présuppose dans mon esprit une dimension épistémologique plus précise que je m'efforcerai de développer dans la dernière partie de cette étude. Mon article s'efforce parallèlement de dégager les traits spécifiques des études des pratiques culturelles à partir d'une perspective en langues romanes (le français hors France et l'espagnol hors Espagne notamment). Toutefois, je reconnais volontiers que l'identification du champ des pratiques culturelles envisagé en tant qu'études culturelles (Cultural Studies) revient essentiellement à l'Angleterre. Ceci m'obligera, tout d'abord, à recontextualiser la genèse de ce "nouveau" champ d'études à plusieurs égards para-disciplinaire et / ou trans-disciplinaire, ou encore mieux: *contre-disciplinaire*. Je mettrai au clair plus loin ces termes au moment où il sera question d'asseoir sur des bases épistémologiques précises l'exercice des *études des pratiques culturelles en langues romanes* (É.P.C.L.R.) telles que je les comprends dans le cadre d'un dialogue entre différentes disciplines.

C'est dans la période d'entre les deux guerres mondiales que la revue britannique de critique littéraire *Scrutiny* commence à publier des études centrées sur la culture de masse (*mass culture*). L'on y trouve des articles, parmi d'autres, de F.R. Leavis et Denys Thompson — *Culture and Environment* (1932) —, et *Fiction and the Reading Public* (1932), de Q.D. Leavis (épouse du premier). En dépit de certains mérites de pionnier, ces premiers critiques de la culture de masse ont presque tous des préjugés de classe qui expliquent leur adhésion à une culture d'élite au détriment de la culture populaire. Lorsque F.R. Leavis, pour ne donner qu'un exemple, se penche sur le rôle que devrait jouer l'université au sein de la société anglaise, il n'hésite pas à réactiver le stéréotype d'Athènes:

In the performance of this function the universities have an essential part; a part, in its direct and indirect bearings, so essential that if something is not done — and it must be

- , "Toward a Critical Theory of Methodology." *Current Perspectives in Social Theory* 11 (1991c): 197-228.
- , and David D. Brown. *Critical Theory and Methodology*. Newbury Park: Sage, 1994.
- Nelson, Cary, and Lawrence Grossberg, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: U of Illinois P, 1988.
- O'Connor, Alan. *Raymond Williams: Writing, Culture, Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Palmer, Bryan D. *The Making of E.P. Thompson*. Toronto: New Hogtown Press, 1981.
- Parker, Ian. *The Crisis in Modern Social Psychology — and How To End It*. London: Routledge, 1989.
- Ricoeur, Paul. *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. and trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge UP, 1981.
- Sangren, P. Steven. "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts." *Current Anthropology* 29 (1988): 405-24.
- Schürmann, Reiner, ed. *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Albany: State U of New York P, 1989.
- Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale UP, 1985.
- Simons, Herbert W., and Trevor Melia, eds. *The Legacy of Kenneth Burke*. Madison: U of Wisconsin P, 1989.
- Smith, Gavin. *Livelihood and Resistance*. Berkeley: U of California P, 1989.
- Taussig, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1980.
- Tilley, Christopher, ed. *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Turner, Graeme. *British Cultural Studies*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- Wellmer, Albrecht. *The Persistence of Modernity*. Trans. David Midgley. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.
- Woolgar, Steve. "The Ideology of Representation and the Role of the Agent." *Dismantling Truth*. Eds. Hilary Lawson and Lisa Appignanesi. London: Weidenfeld and Nicolson, 1989. 131-44.

almost inevitably at an ancient university in the first place — to give new life and body to the Idea of a University, this country will not long retain, and will not deserve to retain, any of the authority and influence belonging to the culturally senior partner (with regard to the possible implications of "senior" it should be said here that, in these matters, greater maturity means — or should mean — finer and stronger vitality). The university that made a serious and sustained effort, in the spirit suggested, to vindicate the Idea in working out a solution of the key educational problem would not fail of a measure of success sufficient to make a real difference. And it would have a good chance of becoming, if not the Athens of the English-speaking world, the unmistakable main focus of the Athenian function it had done so much to confirm to this country. (11)

Cette conception élitiste de l'institution censée permettre l'accès à l'éducation au plus grand nombre possible de jeunes, trahit une dichotomie implicite chez la plupart des intellectuels anglais de l'époque: culture d'élite (*high culture*) et culture populaire (*popular culture* ou *low culture*). Dans cette perspective, l'étude de la littérature¹ ne peut être comprise que dans le cadre d'un exercice de classe:

The preoccupation at starting was with the problem of making the study of literature a discipline — not a discipline of scholarly industry and academic method, but a discipline of intelligence and sensibility. Perhaps it sounds less pretentious if I say that I was preoccupied with finding out how to talk to the point about poems, novels and plays, and how to promote intelligent and profitable discussion of them. (7)

La littérature comme discipline de l'intelligence et de la sensibilité en dit long sur les visées élitistes du projet éducatif proposé par Leavis; c'est-à-dire que la pratique culturelle que l'on nomme "littérature" se voit subordonnée aux intérêts d'une classe. Tout au plus la culture populaire est-elle observée à travers une grille paternaliste qui, en la hiérarchisant, ne peut que la priver de sa véritable dimension sociale. Ce fut à l'encontre, très précisément, de cette vision restreinte, voire passablement myope, des phénomènes culturels, qu'une nouvelle vague d'intellectuels britanniques (issus pour la plupart de milieux modestes) s'évertua à repenser le rapport à la culture dans un cadre épistémologique autrement significatif. C'est ici que les noms de Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall ainsi que celui du Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) deviennent une référence incontournable pour quiconque veut comprendre la logique sous-tendant les études des pratiques culturelles.

Une réaction à l'encontre des positions exprimées par Leavis explique, en très grande partie, la revalorisation accordée par Richard Hoggart à la culture

populaire. Je songe ici notamment à son livre *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life, with Special Reference to Publications and Entertainments* que l'on peut considérer comme le point de départ d'une nouvelle approche de la culture en tant que champ renfermant des formes et des pratiques en rapport avec le populaire. Issu lui-même de la classe ouvrière, Hoggart met un point d'honneur à bien circonscrire les relations entre le monde des travailleurs et ce qu'il appelle la "working-class culture":

I am inclined to think that books on popular culture often lose some of their force by not making sufficiently clear who is meant by "the people," by inadequately relating their examinations of particular aspects of the people's life to the wider life they live, and to the attitudes they bring to their entertainments. I have therefore tried to give such a setting, and so far as I could, to describe characteristic working-class relationships and attitudes. (1957, Preface)

Hoggart se prévaut essentiellement de son expérience afin de légitimer son discours; ceci, en tout cas, est explicite dans la première partie du livre qui s'efforce de comprendre, à travers des situations vécues, ce qu'est une "working-class." Bien que sa façon de revaloriser le sens de la culture des travailleurs dans le cadre en transformation de la société anglaise ne manque pas d'intérêt, son véritable apport réside dans le fait de concevoir la culture en tant qu'interaction de formes et de pratiques. Il existe, cependant, dans son approche des phénomènes culturels populaires une sorte de présupposé de base qui le contraint à condamner les bouleversements sociaux; il se rend ainsi victime d'une perspective critique incapable de filtrer ses propres idéologies:

I have said little about the valuable social changes of the last fifty years, and much about the cultural dangers which are accompanying them. Obviously, no one could fail to be glad that most working-people are in almost all respects better off, have better living conditions, better health, a larger share of consumer goods, fuller educational opportunities and so on. What I have illustrated, unless my diagnosis is wrong, is that the accompanying cultural changes are not always an improvement but in some of the more important instances are a worsening. (260)

En effet, une certaine nostalgie paraît articuler le projet global du livre ayant servi de catalyseur aux *Cultural Studies* en Angleterre. Or à la base de l'émergence de ce nouveau champ épistémologique (au sens large), l'on trouve donc le positionnement stratégique d'un discours qui sans réellement se départager de l'axiologie bourgeoise de base (la valeur de l'éducation — implicitement bourgeoise — d'une esthétique structurée sur la base du goût bourgeois, le souhait d'un "changement" dans le sens du système, etc.), s'interroge sur le statut de la culture populaire dans l'Angleterre de l'après-guerre. A cet égard, Hoggart peut d'ailleurs être considéré comme le paradigme de l'intellectuel d'origine ouvrière

1 Elle s'inscrit ici dans le cadre des pratiques culturelles dont il s'agira de comprendre la logique interne ainsi que leur degré d'autonomie par rapport à la sphère de l'économique, du politique et du social.

qui tout en revendiquant son appartenance à la "working-class," réussit à se tailler une carrière brillante à l'intérieur du système. Ce sont les métamorphoses d'une société en crise qui expliquent l'émergence de ce type d'intellectuel soucieux d'accéder au niveau académique supérieur sans pour autant renoncer à une revalorisation de la culture populaire d'où il est issu.² *The Uses of Literacy*, en dernière analyse, en reflète les synthèses épistémologiques ainsi que les contradictions.

Les écrits de Raymond Williams, lui aussi d'origine sociale ouvrière, constituent le deuxième point de référence incontournable pour comprendre la genèse des *Cultural Studies* en Angleterre dans la période de l'après-guerre. *Culture and Society* (1958), *The Long Revolution* (1961), *Marxism and Literature* (1977) présentent trois tentatives, de plus en plus rigoureuses, pour essayer d'aboutir à ce qu'il appelle "cultural materialism." La théorie du "matérialisme culturel" doit être considérée chez Williams comme le but final d'une oeuvre qui aspire à être considérée comme la tentative globale d'une relecture marxiste de la relation entre production textuelle et culture. Il est particulièrement clair à ce sujet-là lorsque dans son ouvrage *Marxism and Literature* il souligne l'interaction entre la théorie marxiste et la production littéraire d'une manière très explicite:

This differs, at several key points, from what is most widely known as Marxist theory of the specificities of material cultural and literary production within historical materialism. Its details belong to the argument as a whole, but I must say, at this point, that it is, in my view, a Marxist theory, and indeed that in its specific fields it is, in spite of and even because of the relative unfamiliarity of some of its elements, part of what I at least see as the central thinking of Marxism. (5-6)

Déjà dans *The Long Revolution*, il s'efforçait de mettre sur pied une théorie marxiste de la communication littéraire. Dans la première partie de son ouvrage — "The Analysis of Culture" — il examinait la culture en fonction d'une approche matérialiste. *Marxism and Literature*, de son côté, veut embrasser à son tour l'analyse du littéraire (langage, formes et genres) dans le cadre d'un élargissement de sa théorie matérialiste de la culture.

Stuart Hall (directeur du CCCS, en 1969, à la suite de Hoggart) voit à juste titre dans l'oeuvre de Williams une tentative de relecture critique de certaines catégories marxistes quelque peu rigides; c'est le cas notamment lorsque Hall, tout en relisant Williams, s'interroge sur l'opposition entre la base et la superstructure. L'on sait que pour Marx et Engels la superstructure comprend les institutions culturelles, les idéologies politiques, la philosophie et la religion; la base

(économie) y est en rapport de détermination. C'est justement ce déterminisme que Gramsci — l'une des références importantes des *Cultural Studies* britanniques — s'était évertué à problématiser dans sa relecture de la métaphore marxienne base / superstructure. Stuart Hall préoccupé par la "spécificité" de la culture souligne à juste titre l'apport considérable de Raymond Williams à l'élaboration d'un concept matérialiste de la "culture" débarrassé du déterminisme économique inhérent à la pensée marxienne:

In the effort to give culture its own specificity, place and determinate effect, *The Long Revolution* had also proposed a radical revision to the "base / superstructure" metaphor. I said, in effect, all the practices — economic, political, ideological, cultural — interact with effect on each other. This rescued culture from its residual status as the mere expression of other forces: but at the expense of radical relativism, skirting the problem of determination. Other related traditions (Williams at this stage noted the convergences between his own work and that of Goldmann and Lukács) retained the old "base" / "superstructure" distinction but expanded the complexity and "reciprocal effect" of the latter (in which culture-ideology was firmly located) on the former. This retained the determinacy — but in an elongated, "last instance only" fashion. Did it go far enough? Sartre attempted to go behind this formulation by isolating the aspect of *signification* as the specifically cultural element. (1980, 15-47)

Outre les influences et / ou "convergences" citées par Hall, cette distance quelque peu critique à l'égard de la position marxienne a son origine chez Antonio Gramsci. D'une manière générale, Gramsci rompt radicalement avec le déterminisme marxiste qui aliène l'aspect culturel et la problématique des idéologies aux instances économiques et à la classe sociale. Pour Gramsci l'économie ne doit pas représenter un déterminisme qui empêche de comprendre la marge de manoeuvre des pratiques culturelles, leur autonomie relative. L'on sait que la question de l'autonomie relative des pratiques culturelles sera au coeur du débat des *Cultural Studies* en Angleterre. Dans cette perspective, l'émergence de cultures subalternes peut remettre en question l'hégémonie culturelle en place. Le concept d'hégémonie ("egemonia" en italien) devient ainsi l'un des outils épistémologiques essentiels chez Gramsci. La catégorie gramscienne d'hégémonie culturelle ("egemonia culturale") tâche de comprendre la relation entre la base et la superstructure d'une manière moins mécaniste que chez Marx et Engels. L'intérêt que portait Gramsci à l'oeuvre de Benedetto Croce³ s'explique en partie par son désir de prouver la fonction exacte de l'idéalisme du philosophe italien dans le cadre de l'hégémonie culturelle bourgeoise de son pays; la thèse

2 Après avoir travaillé pendant quatre ans comme professeur d'anglais à l'Université de Birmingham, Hoggart fut nommé directeur du Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) à l'Université de Birmingham en 1964, puis il occupa — en 1968 — le poste d'assistant du directeur général de l'UNESCO à Paris.

3 Il ne faudrait pas oublier que ce philosophe italien (1866-1952) fut pendant quelque temps, lui-même, attiré par les idées marxistes avant de les rejeter tout-à-fait. L'influence tout d'abord de Giambattista Vico — de sa conception cyclique notamment de l'histoire — et de l'idéalisme de Hegel par la suite, marquent très fortement sa philosophie de l'esprit.

sous-jacente à la réflexion gramscienne peut dès lors être résumée dans la question suivante: dans quelle mesure l'idéalisme tel que conceptualisé par Croce à partir de sa réforme (et non pas "dépassement")⁴ de la dialectique hégélienne pré suppose-t-il l'émergence d'une certaine forme d'hégémonie culturelle institutionnelle dans l'Italie des débuts du XX^e siècle? L'évolution des institutions culturelles italiennes — écoles, universités, etc. — pourrait ainsi être précisée en fonction d'une analyse non réductionniste de l'interaction entre la base et l'infrastructure.

En dehors de l'élaboration de la notion d'hégémonie culturelle — qui chez Gramsci prend forme dès 1924 —, c'est aussi sa reformulation de la culture en tant que pratique critique que les *Cultural Studies* britanniques retiendront à partir, parmi d'autres, des interprétations que Raymond Williams en fait. Car la culture pour Antonio Gramsci, n'a strictement rien à voir avec une accumulation égoïste et passive des connaissances; pour lui la culture implique une activité féconde et critique moyennant laquelle le sujet — celui faisant surtout partie du "prolétariat" — parviendrait à prendre conscience de sa situation historique réelle et développerait ensuite le type d'activité nécessaire au respect de ses droits dans le cadre de la société. Gramsci dont l'écriture s'est toujours voulu fragmentaire, non totalitaire, ne s'est jamais laissé piéger par la fétichisation du "livre." En effet, il n'y a pas de "livre" chez lui mais bien plutôt quelque chose qui serait de l'ordre d'une rumination en spirale; l'idée et le concept y acquièrent des connotations différentes en fonction de la perspective disciplinaire (historique, philosophique, politique) que l'on réactive à leur approche. L'importance qu'il accordait à un élargissement de la philosophie comme pratique inhérente à tout dépassement du solipsisme éthique dans lequel s'enferme le sujet dépourvu d'une conception du monde cohérente, en dit long sur le projet politique chez Gramsci:

Il faut détruire le préjugé fort répandu selon lequel la philosophie serait quelque chose de très difficile, étant donné qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialisés ou de philosophes professionnels et faiseurs de systèmes. Il faut donc démontrer au préalable que tous les hommes sont "philosophes," en définissant les limites et les caractères de cette "philosophie spontanée" qui est celle de "tout le monde," autrement dit de la philosophie qui est contenue: 1) dans le langage même, lequel est un ensemble de notions et de concepts déterminés, et non pas seulement un ensemble de mots grammaticaux vides de contenus; 2) dans le sens commun et le bon sens; 3) dans la religion populaire, et donc également dans tout le système de croyances, de superstitions, d'opinions, de façons de voir et d'agir, qui se manifestent dans ce qu'on appelle généralement le "folklore." (Cahier 11, 175)

4 Gramsci est très clair là-dessus lorsqu'il affirme qu'"une réforme implique précisément de laisser de côté les éléments les plus réalistes et les plus historiques de la doctrine" (Cahier 4, 4).

L'individu dont la "pensée" est pour Gramsci le trait spécifique de son appartenance à l'humanité, qu'il le veuille ou non, n'a d'autre issue pour surmonter le cloisonnement dans lequel le confine la société que de réactiver des potentialités philosophiques latentes. Sa lutte contre les "préjugés" qui opacifient le rapport à l'activité philosophique rappelle ici sa dette à l'égard des Lumières et de Giambattista Vico. Afin de briser cet obscurantisme, l'individu doit élargir sa conception du monde, autrement il demeure prisonnier de sa propre passivité intellectuelle (symptôme de son conformisme):

Pour ce qui concerne la conception que l'on a du monde, on appartient toujours à un groupe déterminé, et précisément au groupe de tous les éléments sociaux qui partagent une même façon de penser et d'agir. Nous sommes donc toujours les conformistes d'un quelconque conformisme, nous sommes des hommes-masses ou hommes-collectifs. La question est la suivante: de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse, dont on fait partie? Quand la conception que l'on a du monde n'est ni critique ni cohérente, mais désagrégée et occasionnelle, on appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, la personnalité est composée de façon bizarre; on y trouve des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée. Cela signifie aussi par conséquent critiquer toute la philosophie qui a existé jusqu'ici, dans la mesure où elle a laissé de solides stratifications dans la philosophie populaire. Le point de départ de l'élaboration critique est la conscience de ce qui est réellement, c'est-à-dire un "connais-toi toi-même" en tant que produit du processus historique qui s'est déroulé jusqu'ici et qui a laissé en toi-même une infinité de traces, reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est un inventaire qu'il faut faire pour commencer. (176)

Gramsci a une conscience aiguë de la fonction cruciale que peut jouer la philosophie dans le cadre d'une pratique organique de la culture; le sujet y exercerait ses droits à une participation aussi large que possible dans tous les registres de l'espace social: institutionnel (écoles, universités, etc.), politique (partis politiques⁵, représentation législative, etc.), économique (travail rémunéré, etc.). La réflexion sur le présent exige ainsi une conception du monde adaptée aux conditions historiques du moment. L'individu actif culturellement serait ainsi capable d'éviter l'anachronie qui menace une société dans laquelle ses membres — coupés de l'histoire — se seraient pétrifiés:

On ne peut séparer la philosophie de l'histoire de la philosophie, ni la culture de l'histoire de la culture. Au sens le plus immédiat et le plus juste, l'on ne peut être philosophe, c'est-

5 Je rappelle que Gramsci, mis à part le fait de s'être insurgé de bonne heure contre les très nombreuses herméneutiques réformistes et mécanistes du marxisme, se consacra à une militance politique concrète dont l'une des étapes les plus significatives constitua la prise en charge de la direction du Parti Communiste Italien (1923) qu'il avait, du reste, contribué à former (1921).

à-dire avoir une conception du monde critiquement cohérente, sans la conscience de son historicité, de la phase du développement que cette conception représente et du fait qu'elle est en contradiction avec d'autres conceptions ou avec des éléments d'autres conceptions. La conception du monde que l'on a en propre répond à des problèmes déterminés posés par la réalité, qui sont bien déterminés et "originaux" dans leur actualité. Comment est-il possible de penser le présent, et un présent bien déterminé, avec une pensée élaborée pour les problèmes d'un passé souvent bien lointain et bien dépassé? Si cela se produit, cela signifie que nous sommes "anachroniques" dans notre propre temps, que nous sommes des fossiles et non des êtres vivants ... de façon moderne. Ou pour le moins que nous sommes "composés" bizarrement. Et il arrive effectivement que des groupes sociaux, qui par certains aspects expriment la modernité la plus développée, sont par d'autres en retard à l'égard de leur position sociale et partant incapables d'autonomie historique complète. (176-77)

L'exercice de la culture implique donc pour Gramsci l'accès à ce qu'il appelle la "conquête d'une conscience supérieure" par le biais de laquelle l'individu comprend enfin sa véritable valeur historique, sa fonction sociale et le sens de ses droits et de ses devoirs. Cette exigence au niveau de la théorisation de la notion de culture a beaucoup influencé les *Cultural Studies*. La séduction exercée par ces réflexions en Angleterre est d'autant plus grande qu'elle coïncide avec une distanciation à l'égard d'une certaine logique mécaniste marxienne chez des théoriciens comme Raymond Williams. Rien d'étonnant alors qu'au moment de se référer à l'ouvrage du marxiste italien dans son livre *Marxism and Literature*, Raymond Williams reconnaisse explicitement son extraordinaire originalité:

It was in this situation that I felt the excitement of contact with more new Marxist work: the later work of Lukács, the later work of Sartre, the developing work of Goldmann and of Althusser, the variable and developing synthesis of Marxism and some forms of structuralism. At the same time, within the significant new activity, there was further access to older work, notably that of the Frankfurt School (in its most significant period in the twenties and thirties) and especially the work of Walter Benjamin; *the extraordinarily original work of Antonio Gramsci*; and, as a decisive element of a new sense of the tradition, newly translated work of Marx and especially the *Grundrisse* (4; c'est moi qui souligne).

Or son interprétation du concept clef d'hégémonie chez Gramsci ne se limite pas à une simple reprise; au-delà de la paraphrase, il parvient à affirmer que:

Hegemony is then not only the articulate upper level of "ideology," nor are its forms of control only those ordinarily seen as "manipulation" or "indoctrination." It is a whole body of practices and expectations, over the whole of living: our senses and assignments of energy, our shaping perceptions of ourselves and our world. It is a lived system of meanings and values — constitutive and constituting — which as they are experienced as practices appear as reciprocally confirming. It thus constitutes a sense of reality for most people in the society, a sense of absolute because experienced reality beyond which it is

very difficult for most members of the society to move, in most areas of their lives. It is, that is to say, in the strongest sense a "culture," but a culture which has also to be seen as the lived dominance and subordination of particular classes. (110)

Cette approche stratégique du concept gramscien d'*egemonia culturale* permet à Raymond Williams de tirer profit de la dynamique interactive qui s'en dégage. Tout d'abord il réduit considérablement la rigidité inhérente à la notion de classe dominante ("ruling class") dans la mesure où "its forms of domination and subordination correspond much more closely to the normal processes of social organization and control in developed societies than the more familiar projections from the idea of a ruling class, which are usually based on much earlier and simpler historical phases" (R. Williams 110). Pour Williams les idées traditionnelles — "manipulation," "corruption," "trahison" — tournant autour de la notion de domination s'effritent. C'est dans ce contexte précis qu'il réactive le concept gramscien d'hégémonie alternative ("alternative hegemony") qui permet de mieux faire comprendre le type de lutte (non exclusivement économico-politique) à l'oeuvre dans le social. Le second avantage que Williams voit dans le concept d'hégémonie réside dans l'approche différente de l'activité culturelle; la culture, en tant que tradition et pratique, n'est nullement ici envisagée sous la forme de la superstructure:

Cultural work and activity are not now, in any ordinary sense, a superstructure: not only because of the depth and thoroughness at which any cultural hegemony is lived, but because cultural tradition and practice are seen as much more than superstructural expressions — reflections, mediations, or typifications — of a formed social and economic structure. On the contrary, they are among the basic processes of the formation itself and, further, related to a much wider area of reality than the abstractions of "social" and "economic" experience. (111)

Il s'en dégage que pour Williams l'hégémonie, plutôt qu'un système ou une structure, est toujours un processus qu'il définit comme un "realized complex of experiences, relationships, and activities, with specific and changing pressures and limits" (112). Ceci explique chez Williams le besoin de pluraliser le terme:

In practice, that is, hegemony can never be singular. Its internal structures are highly complex, as can readily be seen in any concrete analysis. Moreover (and this is crucial, reminding us of the necessary thrust of the concept), it does not just passively exist as a form of dominance. It has continually to be renewed, recreated, defended, and modified. It is also continually resisted, limited, altered, challenged by pressures not at all its own. (112)

Ceci permet d'examiner de manière beaucoup plus fine le type d'interaction qui s'établit entre les différentes hégémonies. Aussi ce dernier point permet-il de comprendre les concepts de contre-hégémonie ("counter-hegemony") et d'hégé-

monie alternative ("alternative hegemony") dans le cadre des pratiques culturelles. Le problème théorique le plus important aux yeux de Raymond Williams réside dans le fait de savoir quelle serait la marge d'indépendance dont jouiraient ces initiatives alternatives et oppositionnelles ("alternative and oppositional initiatives") à l'intérieur du système. Son argumentation ne parvient pas ici à vraiment résoudre la question qu'il pose dans la mesure où elle frise l'évidence:

It can be persuasively argued that all or nearly all initiatives and contributions, even when they take on manifestly alternative or oppositional forms, are in practice tied to the hegemonic: that the dominant culture, so to say, at once produces and limits its own forms of counter-culture. (114)

En dépit du caractère parfois trop général de certaines de ces élaborations théoriques, l'œuvre de Williams demeure le point de référence majeur pour les *Cultural Studies* en Angleterre. Il me paraît également nécessaire de souligner que son engagement à l'égard de ce que j'appelle ici les études des pratiques culturelles reste exemplaire. Dans cette perspective, l'on ne peut être que d'accord avec Graeme Turner lorsqu'il affirme que "for Williams, cultural studies was a practice, not a profession, and his work remains an indispensable guide to the full range of developments to occur within British cultural studies during his lifetime" (68).

The Popular Arts, l'ouvrage de Stuart Hall et de Paddy Whannel, rejette d'emblée l'opposition entre la culture organique de l'Angleterre pré-industrielle et les diverses formes de cultures populaires contemporaines; lorsqu'ils affirment que "the old culture has gone because the way of life that produced it has gone" (38), ils évitent avant tout de tomber, comme leurs prédécesseurs dans le piège d'une approche canonique et nostalgique tout à la fois de la notion de culture. Je rappelle à ce propos que l'absence de filtre critique à l'égard de ses propres idéologèmes dans le livre de Hoggart (1958) peut, en partie du moins, être expliquée par la nostalgie inhérente à sa conceptualisation de la "culture." Dans cette perspective, *The Popular Arts* établit une différence très nette entre "art populaire" (*popular art*) et "art de masse" (*mass art*).⁶

L'importance que Hall lui-même accordera dans son étude "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems" à l'ouvrage de E.P. Thompson

— *The Making of the English Working Class* — éclaire son propre travail sur le concept de "culture":

Thompson stressed the dimension of historical agency through which a distinctive class formation itself — the active tense in the title was fully intentional. His definition of culture was rooted in the collective experiences which formed the class in its larger historical sense. The book situated culture in the dialectic between "social being" and "social consciousness." In doing so, it broke with a kind of economic determinism, and with an institutional perspective, which had marked and limited certain older versions of "labor history," which it effectively displaced. It also obliquely — by demonstration, as it were — challenged the narrow, elitist conception of "culture" enshrined in the Leavisite tradition, as well as the rather evolutionary approach which sometimes marked Williams's *Long Revolution*. It affirmed, directly the relevance of historical work to the task of analysing the present. Thompson insisted on the historical specificity of culture, on its plural, not singular, definition — "cultures," not "Culture": above all, on the necessary struggle, tension and conflict between "ways of life" rather than the evolution of "a way of life." These were seminal qualifications. (19-20)

Le problème de ce que j'appellerai, faute de mieux, l'appropriation disciplinaire est également en jeu ici. La dynamique inhérente au concept même de "culture" s'estompe dès qu'il tombe sous la coupe de l'appareil disciplinaire. La tendance à la périodisation de la culture, à sa fragmentation en tranches historiquement datées, même comme l'on sait à une impasse dans la mesure où la culture n'accepte pas la dissection. C'est dire que l'approche positiviste n'est pas opérable dans ce domaine où l'interaction conflictuelle entre les formes culturelles — l'impératif hégémonique qu'elles véhiculent — doit être saisi sur le vif. L'on comprend pourquoi les Cultural Studies britanniques rejettent massivement le fonctionnalisme des modèles et des théories américaines qui avaient prévalu depuis les années 50 en Angleterre. Stuart Hall est tranchant à cet égard lorsqu'il affirme que:

American sociology, in either its Parsonian theorization or its structural-functional methodology, was theoretically incapable of dealing with these issues. It was systematically functionalist and integrative in perspective. It had abolished the category of contradiction: instead, it spoke of "dysfunctions" and of "tension management." It claimed the mantle of a science. But its premises and predispositions were highly ideological. In fact, it responded to the question posed earlier — what sort of society was this now? — by giving a highly specific historical answer: all post-capitalist, post-industrial societies were tending to the model of the American Dream — as one representative work put it, to the "first new nation." It celebrated the triumph of "pluralist society," a highly ideological couplet which was advanced as a concluded scientific fact. It did not deal with "culture," except within the terms of a highly pessimistic variant of the "mass society / mass culture" hypothesis. Instead, it referred to "the value system" in the singular — into which, as Shils eloquently put it, on the basis of pluralism, the "brutal culture" of the masses was destined to be gradually and successfully incorporated. It

6 Ceci fait partie de la distinction qu'il faut établir entre "mass culture" et "popular culture"; les produits culturels qui émergent de nos sociétés capitalistes industrialisées, voire post-industrialisées doivent être interprétés à la lumière du premier concept ("mass culture", "mass art"); le mode d'après lequel les gens se réapproprient ces produits culturels (cette réappropriation implique certaines formes de subversion de l'utilisation canonique des produits en question) afin de leur donner des significations personnalisées, si l'on peut dire, renvoie à la notion de "popular culture." Les lecteurs soucieux d'approfondir cette question peuvent se reporter à Fiske.

militantly refused the concept of ideology. What was said earlier needs now to be somewhat qualified. It did, after all, provide a sort of reply to the questions being posed: it *transposed* them into its own, highly distinctive theoretical framework. At the same time, it preferred a methodology — *the method of the social sciences* — modelled on a highly outdated version of the natural sciences, militantly empiricist and quantitative. (1980, 20-21)

Ce que Stuart Hall nomme le "break with sociology" semble être la condition de possibilité pour une approche non positiviste, non réductionniste, et dynamique du concept de "culture." L'on sait, fait symptomatique de ce qu'hégémonie culturelle (sens gramscien) veut dire, que l'émergence des Cultural Studies en Angleterre fut perçue comme une menace par certaines disciplines faisant partie des sciences sociales, notamment la sociologie. "Schools of English and Contemporary Society" — la conférence inaugurale du CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies / Birmingham) par Richard Hoggart — assignait implicitement de nouvelles tâches à l'exercice de la critique littéraire qui pouvait dès lors trouver également un terrain d'exploration dans des zones *négligées* de la culture populaire et des "mass media." N'empêche qu'à cause du territoire censé appartenir à une discipline, la sociologie en l'occurrence, le CCCS eut à surmonter l'hostilité déclarée de tous ceux pour qui les exigences d'une recherche transdisciplinaire (je veux dire au-delà des champs disciplinaires envisagés comme des chasses gardées) constituent une atteinte, voire une menace à l'égard de leurs intérêts. Stuart Hall souligne éloquentement ce type de crispation disciplinaire lorsqu'il se remémore l'ouverture du Centre for Contemporary Cultural Studies à Birmingham:

the opening of the Centre was greeted by a letter from two social scientists who issued a sort of a warning: if Cultural Studies overstepped its proper limits and took on the study of contemporary society (not just its texts), without "proper" scientific (that is quasi-scientific) controls, it would provoke reprisals for illegitimately crossing the territorial boundary. It may be hard for us — confronted as we are now by the immense disarray of "mainstream" sociology — to recall a time when British sociology was so confident of its claims and proprieties. But this was no idle threat. It was compounded by an equally conservative reaction from those "humanists" who might have been expected to know better (after all, they too were under notice to quit from an emergent technicist positivism). They regarded "culture" as already inscribed in the texts they studied and in the values of liberal scholarship. Anything more modern was, by definition, a sign of cultural decline and debasement. Spending time analysing modern cultural forms was a positive collusion with the "modern disease." They shared, in fact, with Leavis, the assumption that culture and democracy were unalterably opposed. "Organic culture" lay irredeemably in the past. Everything else was "mass culture." Despite these areas of agreement with what Leavis called the "diagnosis," they refused his moral seriousness and strenuous programme as too embattled for their tastes. It seemed vulgar, then, to point out that this whole definition of culture had been framed in very specific and peculiar historical conditions: that it entailed its own peculiar reading of history; that it enshrined

its questionable ideological judgements as "truths"; that it was militantly elitist in practice. Cultural studies then was either hopelessly unscientific or a product of the very disease it sought to diagnose — either way, a treason of the intellectuals. The relative caution and uncertainty which accompanied the inauguration of the Centre was due in no small measure to this inhospitable climate. For years "Cultural Studies" found itself required to survive by running the gauntlet, skilfully, between these two entrenched — but, in their different ways, philistine and anti-intellectual — positions. (21-22)

Dans ce contexte conflictuel très précis, l'émergence des Cultural Studies en Angleterre me paraît également trouver sa deuxième condition de possibilité dans sa réaction contre l'hégémonie de la vision culturelle nord-américaine, de sa manière à la fois explicite et implicite, de faire passer ses modèles d'intériorisation des phénomènes culturels. Les chercheurs britanniques concernés par l'irruption soudaine de nouvelles formes de culture populaire (années 60), de même que tous ceux qui s'intéressaient à une meilleure compréhension de ce que Richard Hoggart appelait la "working-class life" (1957), avaient du mal à se reconnaître dans l'appareil théorique américain passablement démuné face à la complexité de la problématique des idéologies. Ceci explique le recours à un marxisme théoriquement exigeant. L'élaboration d'un concept matérialiste de "culture" semble alors le seul moyen susceptible de contrer la naïveté et l'idéalisme de ceux qui substituent aux conditions réelles d'existence des gens ordinaires leurs propres désirs. La "théorie," inévitablement y jouait un rôle important; les résistances, bien entendu, ne tardèrent pas à se manifester:

It was here that the charge of "theoreticism" was first advanced. And there is no doubt that the Centre was, for a time, over-preoccupied with these difficult theoretical issues. It has to be said, however, that we had no alternative but to undertake a labour of theoretical definition and clarification at the same time as we attempted to do concrete work in the field. The two could not be separated. The term "culture" could not be simply taken on loan from other traditions of thought and surreptitiously applied, by infinite extension, to an unfolding series of new objects. It could not just be "tested" empirically. There were different definitions of the term "culture." Each implied a different programme of work. Each was only one term in a matrix of related concepts and propositions. To establish the field required a break with older problematics and the constitution of new ones. (25)

Les tentatives successives pour affiner le concept n'ont fait qu'accentuer progressivement son interaction avec les conditions matérielles de la vie quotidienne des gens ordinaires ainsi que leur rapport à l'histoire. Cette fois la notion d'histoire se voit débarrassée de toute périodisation pour laisser place à une sorte d'*intergonicité* généralisée, si l'on me permet le néologisme, entre les "acteurs sociaux," plus exactement leurs "pratiques," et les perspectives théoriques. Raymond Williams en prenant le concept à bras le corps y découvre, en abyme, pourrait-on dire, les tensions — idéologiquement souvent masquées et / ou déformées — entre la société, l'économie et la culture:

At the very centre of a major area of modern thought and practice, which it is habitually used to describe, is a concept, "culture," which in itself, through variation and complication, embodies not only the issues but the contradictions through which it has developed. The concept at once fuses and confuses the radically different experiences and tendencies of its formation. It is then impossible to carry through any serious cultural analysis without reaching towards a consciousness of the concept itself: a consciousness that must be, as we shall see, historical. (1977, 11)

Dans un livre antérieur — *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* — Williams en affirmant que "culture is one of the three most complicated words in the English language" (76) essayait d'attirer déjà à l'époque l'attention sur l'un des termes essentiels de sa recherche. Son approche était alors plutôt généalogique et comparatiste à la fois. Par la suite son concept de "culture" se complexifie pour devenir lui-même le théâtre d'une agonistique qui dévoile le caractère essentiellement dynamique, instable et migratoire du concept. Le dernier Williams nous dit tout d'abord que le concept de "culture" ne doit jamais être pris en tant que valeur acquise. L'approche de la culture à partir d'un horizon anthropologique devenait alors possible. La culture envisagée en tant que "pratiques culturelles" permettait une meilleure vision de l'interaction complexe entre le culturel, l'économique, le politique et les idéologies. Stuart Hall a toutefois raison de souligner que même le Williams de *The Long Revolution* "had also proposed a radical revision to the 'base / superstructure' metaphor. It said, in effect, all the practices — economic, political, ideological, cultural — interact with effect on each other" (28).

Les conditions de possibilité sous-tendant ces pratiques se trouvent également identifiées dans ces premiers travaux transdisciplinaires, voire contredisciplinaires. Lorsque beaucoup plus tard Michel de Certeau s'interrogera sur la logique qui préside à ce que l'anglais traduit si bien par *the practice of everyday life*, il ne fera qu'explorer les voies ouvertes par ses prédécesseurs britanniques tout en se référant à des réflexions théoriques essentiellement continentales; ce fut lui aussi l'un des premiers en Europe à restituer les stratégies anonymes qui dans le cadre contraignant des sociétés de consommation permettent aux individus de déjouer l'ordre social et la violence des media:

Les pratiques quotidiennes relèvent d'un vaste ensemble, difficile à délimiter et qu'à titre provisoire on peut désigner comme celui des *procédures*. Ce sont des schémas d'opérations, et des manipulations techniques. A partir de quelques analyses récentes et fondamentales (Foucault, Bourdieu, Vernant et Detienne, etc.), il est possible, sinon de les définir, du moins d'en préciser le fonctionnement relativement aux discours (ou à l'"idéologie," comme dit Foucault), à l'acquis (l'*habitus* de Bourdieu) et à cette forme du temps qu'est l'occasion (le *kairos* dont parlent Vernant et Detienne). Manières de repérer une technicité d'un type particulier, en même temps que d'en situer l'étude dans une géographie actuelle de la recherche. (71)

Cette réflexion sur les "pratiques quotidiennes" peut difficilement être comprise en dehors de l'impact que représenta l'apport structuraliste au niveau d'une approche matérialiste de la notion de "culture." La culture envisagée sous la forme des pratiques constitue à cet égard une véritable coupure avec l'approche positiviste qui prévalait jusqu'alors. La définition matérialiste de la culture trouva de la sorte ses conditions de possibilité dans la mise en relation des pratiques culturelles avec les formations sociales et l'agonistique derrière laquelle font émergence les différents agents en conflit. La sphère du "culturel" pouvait ainsi être problématisée dans une interaction non déterministe et / ou réductionniste (cf. la métaphore marxienne base / superstructure) avec les sphères de l'économie, du politique et des courants idéologiques à tendance hégémonique. La possibilité d'une autonomie relative des pratiques culturelles devenait l'enjeu principal. Le structuralisme avec des analyses ponctuelles d'inspiration linguistique permit une approche plus fine de la problématique. Toujours dans la perspective d'une conceptualisation matérialiste de la culture, le structuralisme introduit une souplesse stratégique dans le cadre de la pensée marxienne. Les premiers travaux de Lévi-Strauss et de Barthes mirent en lumière l'importance du paradigme linguistique ainsi que son utilité en tant qu'instrument épistémologique. Le langage comme véhicule privilégié de la production de "sens" y apparaît non pas comme un reflet du monde (dimension mimétique) mais bien plutôt en tant que modélisateur lui-même de ce "monde" (processus de sémiotique). Le concept de "simulacre" chez Barthes vise justement à présenter le structuralisme en tant qu'activité sémiotique confrontée à la production des signes:

Le simulacre ainsi édifié, il ne rend pas le monde tel qu'il l'a pris, et c'est en cela que le structuralisme est important. D'abord, il manifeste une catégorie nouvelle de l'objet, qui n'est ni le réel ni le rationnel, mais le *fonctionnel*, rejoignant ainsi tout un complexe scientifique qui est en train de se développer autour des recherches sur l'information. Ensuite et surtout, il met en plein jour le procès proprement humain par lequel les hommes donnent du sens aux choses. Est-ce nouveau? Dans une certaine mesure, oui; certes, le monde n'a cessé, de tout temps, de chercher le sens de ce qui lui est donné et de ce qu'il produit; ce qui est nouveau, c'est une pensée (ou une "poétique") qui cherche moins à assigner des sens pleins aux objets qu'elle découvre, qu'à savoir comment le sens est possible, à quel prix et selon quelles voies. A la limite, on pourrait dire que l'objet du structuralisme, ce n'est pas l'homme riche de certains sens, mais l'homme fabricant de sens, comme si ce n'était nullement le contenu des sens qui épuisât les fins sémantiques, de l'humanité, mais l'acte seul par lequel ces sens, variables historiques, contingents, sont produits. *Homo significans*: tel serait le nouvel homme de la recherche structurale. (218)

Le sujet en tant que producteur de sens devient de la sorte chez le Barthes des années soixante "homo significans"; l'activité structuraliste censée le découvrir

dans le cadre de la fonctionnalité qui caractérise le but de sa démarche, glisse alors tout *naturellement* vers le territoire anthropologique depuis lequel Barthes essaie de comprendre le rapport entre la culture et le social:

Au dire de Hegel, l'ancien Grec s'étonnait du *naturel* de la nature; il lui prêtait sans cesse l'oreille, interrogeait le sens des sources, des montagnes, des forêts, des orages; sans savoir que tous ces objets lui disaient nommément, il percevait dans l'ordre végétal ou cosmique un immense *frisson* du sens, auquel il donna le nom d'un dieu: Pan. Depuis la nature a changé, elle est devenue sociale: tout ce qui est donné à l'homme est *déjà* humain, jusqu'à la forêt et au fleuve que nous traversons lorsque nous voyageons. Mais devant cette nature sociale, qui est tout simplement la culture, l'homme structural n'est pas différent de l'ancien Grec: lui aussi, il prête l'oreille au naturel de la culture, et perçoit sans cesse en elle, moins de sens stables, finis, "vrais," que le frisson d'une machine immense qui est l'humanité en train de procéder inlassablement à une création du sens, sans laquelle elle ne serait plus humaine. Et c'est parce que cette fabrication du sens est à ses yeux plus essentielle que les sens eux-mêmes, c'est parce que la fonction est extensive aux oeuvres, que le structuralisme se fait lui-même activité et renvoie dans une même identité l'exercice de l'oeuvre et l'oeuvre elle-même: une composition sérieuse ou une analyse de Lévi-Strauss ne sont des objets que pour autant qu'elles ont été *faites*: leur être présent est leur acte passé: elles sont *ayant-été-faites*; l'artiste, l'analyste refait le chemin du sens, il n'a pas à le désigner: sa fonction, pour reprendre l'exemple de Hegel, est une *manéïa*; comme le devin antique, il *dit* le lieu du sens mais ne le nomme pas. Et c'est parce que la littérature, en particulier, est une manéïa, qu'elle est à la fois intelligible et interrogante, parlante et silencieuse, engagée dans le monde par le chemin du sens qu'elle refait avec lui, mais dégagée des sens contingents que le monde élabore: réponse à celui qui la consomme et cependant toujours question à la nature, réponse qui interroge et question qui répond. (218-19)

L'activité structuraliste barthésienne sert de lien — grâce à une vision anthropologique de la production de sens — entre le concept de "culture" et le langage comme révélateur du monde; le langage comme pratique permettant à l'*homo significans* de s'approprier le monde ou, en tout cas, d'articuler les sens moyennant lesquels il parvient à entrer en interaction avec lui. Le langage se débarrasse des déterminismes idéalistes pour aboutir à une multiplication de "langages" à travers lesquelles les pratiques culturelles exercent leurs influences respectives. Autant Lévi-Strauss que Barthes dégagent le culturel à partir du quotidien, de la vie de tous les jours. C'est ce que Stuart Hall appelle "the level of the 'anthropological,' the everyday" (Hall 30).⁷ Toujours dans le cadre du

7 C'est d'ailleurs à partir d'une lecture globale des ouvrages du sémiologue français que Hall affirme que "Barthes offered a more informal 'semiotics,' studying the systems of signs and representations in an array of languages, codes and everyday practices in contemporary societies. Both [Lévi-Strauss and Barthes] brought the term 'culture' down from its abstract heights to the level of the 'anthropological,' the everyday" (30).

structuralisme, la lutte contre le réductionnisme trouve un allié de taille dans les écrits de Louis Althusser dont son approche des idéologies déplace leur identification surannée à un quelconque système d'idées au profit d'une notion plus dynamique d'interpellation (conçue dans le cadre des pratiques discursives). La célèbre thèse althusserienne qui voit dans les idéologies l'interpellation de l'individu en sujet de son propre discours devrait être comprise à partir de trois thèses principales: 1) Les individus vivent *naturellement* les idéologies dans lesquelles ils baignent; c'est dans cette perspective que l'on peut comprendre que les valeurs véhiculées par ces idéologies sont prises *for granted*; selon Althusser ces individus s'inscrivent dans une réalité non-scientifique, 2) Si l'on veut prendre distance et reconnaître le caractère relatif des conditions idéologiques, il faut faire appel à un discours scientifique seul capable d'arracher l'individu à l'aveuglement dans lequel il vit. Le concept de *coupure épistémologique* (emprunté à Bachelard) rendrait viable, d'après Althusser, la distinction entre les idéologies et les théories scientifiques, 3) L'accèsion de l'individu au statut de sujet est rendu possible grâce à des mécanismes inconscients d'identification à des positions axiologiques en fonction desquelles les sujets agissent. Althusser accorde beaucoup d'importance à la valeur pratique des idéologies dans la mesure où elles permettraient le déclin d'une prise de conscience (au niveau d'une classe) capable d'agir historiquement.⁸

L'importance du concept althusserien d'idéologie a été explicitement reconnue en Angleterre bien que l'exigence qu'elle implique sa lecture n'ait pas toujours été à la portée de tous ceux intéressés par la problématique des Cultural Studies; le fait qu'Althusser ait emprunté certains chemins pratiqués par Lacan (celui notamment menant à la notion de "sujet") explique en partie cette difficulté. Il n'en demeure pas moins que son influence sur les Cultural Studies britanniques a été décisive dans la mesure où, comme le reconnaît Hall, "Althusser himself, and those influenced by him, reshaped the central issue of the relationship between ideologies / culture and class formations" (33). Dans cette perspective bien précise l'apport d'Althusser complète celui de Gramsci; son refus à considérer les idéologies comme un pur produit déterminé par la dialectique entre la base et la superstructure rappelle, en effet, les positions gramsciennes auxquelles j'ai fait allusion dans la première partie de cette étude. Hall a fort bien explicité ce legs du philosophe français lorsqu'il dit qu'"Althusser not only challenged any attempt to reduce the specificity of the 'ideological instance' to the simple effect of the economic base (hence, 'over-determination' and uneven relations and relative autonomy): he also challenged the expressive notion of a simple cor-

8 Cet aspect de la réflexion d'Althusser peut être approfondi dans son ouvrage *Pour Marx, et l'idéologie et appareils idéologiques d'État*. Pour ce qui est d'une tentative pour la constitution d'une théorie matérialiste du discours à partir des thèses althusseriennes (ainsi que de celles de Lacan), le lecteur intéressé peut se reporter à Pêcheux.

responsiveness between class formations (mainly determined by economic relations) and cultural formations" (34). Dans une étude récente qui s'efforce de retracer la genèse et les modalités des influences théoriques, Stuart Hall rapporte sa relation à Althusser en termes de lutte qui en disent long sur l'impact de ce dernier sur les Cultural Studies britanniques:

I want to suggest a different metaphor for theoretical work: the metaphor of struggle, of wrestling with the angels. The only theory worth having is that which you have to fight off, not that which you speak with profound fluency. I mean to say something later about the astonishing theoretical fluency of cultural studies now. But my own experience of the theory — and Marxism is certainly a case in point — is of wrestling with the angels — a metaphor you can take as literally as you like. I remember wrestling with Althusser. I remember looking at the idea of "theoretical practice" in *Reading Capital* and thinking, "I've gone as far in this book as it is proper to go." I felt, I will not give an inch to this profound misreading, this super-structuralist mistranslation, of classical Marxism, unless he beats me down, unless he defeats me in the spirit. He'll have to march over me to convince me. I warred with him, to the death. A long, rambling piece I wrote ... on Marx's 1857 Introduction to *The Grundrisse*, in which I tried to stake out the difference between structuralism in Marx's epistemology and Althusser's, was only the tip of the iceberg of this long engagement. And that is not simply a personal question. In the Centre for Contemporary Cultural Studies, for five or six years, long after the anti-theoreticism or resistance to theory of cultural studies had been overcome, and we decided, in a very un-British way, we had to take the plunge into theory, we walked right around the entire circumference of European thought, in order not to be, in a simple capitulation to the *Zeitgeist*, Marxists. We read German idealism, we read Weber upside down, we read Hegelian idealism, we read idealistic art criticism. (1992, 280)

La lutte entre Hall et les théories althusseriennes met en lumière le caractère novateur des Cultural Studies; la dynamique trans-disciplinaire sous-jacente à sa démarche explique en grande partie leur ouverture; c'est probablement ici que réside, tous comptes faits, l'une des caractéristiques essentielles de ce champ encore en émergence, encore en expansion en tout cas. Le spectre fort large qu'il balise lui permet une interaction stratégique avec beaucoup de problématiques; ceci est d'ailleurs reconnu par la plupart de ceux qui aux États-Unis, en Australie, au Canada, ou ailleurs s'y intéressent. Il suffirait de se reporter à la table des matières d'un volume récent consacré aux Cultural Studies pour s'en apercevoir; les éditeurs dans leur introduction s'empressent, en effet, de passer en revue tous les sujets traités tout en précisant le caractère inachevé du nouveau champ épistémologique:

The section divisions in the user's guide themselves provide a rough map not only of the overlapping subject matter of the book but also of the major categories of current work in cultural studies: the history of cultural studies, gender and sexuality, nationhood and national identity, colonialism and postcolonialism, race and ethnicity, popular culture and its audiences, science and ecology, identity politics, pedagogy, the politics of aesthetics,

cultural institutions, the politics of disciplinary, discourse and textuality, history, and global culture in a postmodern age. (Nelson, Treichler and Grossberg 1)

Après avoir passé en revue cette série de sujets dont la latitude constitue à elle seule un défi insurmontable pour n'importe quelle approche théorique monodisciplinaire, les auteurs s'empressent de conclure que "cultural studies can only partially and uneasily be identified by such domains of interest, since no list can constrain the topics cultural studies may address in the future" (1). Ce qui fait la force des Cultural Studies, nommément l'ampleur de son éventail des problématiques, peut également être considéré comme une faiblesse; une activité — j'évite ici d'employer le terme "discipline" — embrassant un si grand champ d'intérêts pas toujours forcément compatibles risque, pour le moins, de mal étreindre la spécificité de chaque problématique si elle ne se dote pas d'une approche analytique souple et rigoureuse à la fois. Il me semble aussi que la logique inhérente aux Cultural Studies britanniques (logique, du reste, qui a, en partie, migré vers les États-Unis) cherchait avant tout à libérer la "culture populaire" et la "culture médiatique" de leur subordination à l'égard de la "haute culture"; débarrassée de tout sentiment d'infériorité, la culture populaire déploie librement la dynamique qui la soutient dans le cadre des Cultural Studies. Le projet des Cultural Studies y coïncide avec la genèse d'une réparation dans la mesure où l'exclusion de la "culture populaire" en tant que domaine d'études *convenable* n'avait plus lieu d'être. Graeme Turner met précisément en relief le caractère idéologique de cette dichotomie entre "high culture" et "low culture" lorsqu'il affirme que

emerging from a literary critical tradition that saw popular culture as a threat to the moral and cultural standards of modern civilization, the work of the pioneers in cultural studies breaks with that literary tradition's elitist assumptions in order to examine the everyday and the ordinary: those aspects of our lives that exert so powerful and unquestioned an influence on our existence that we take them for granted. The processes that make us — as individuals, as citizens, as members of a particular class, race, or gender — are cultural processes that work precisely because they seem so natural, so unexceptional, so irresistible. (2)

Toutefois, je crois que les Cultural Studies dans leur version pionnière (la version donc du Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies — CCCS) épuise sa logique dans l'effacement de cette différence entre "haute culture" et "basse culture"; cela ne veut nullement dire que leur contribution ne soit plus stimulante concernant l'étude d'une multitude de pratiques culturelles dans le cadre de ce que l'on appelle, à la suite de McLuhan, la "civilisation de l'image."

LES ÉTUDES DES PRATIQUES CULTURELLES EN LANGUES ROMANES

Il s'agit maintenant pour moi de comprendre la logique qui pourrait sous-tendre les pratiques culturelles envisagées à partir d'une perspective francophone en particulier, et néolatine en général, notamment hispanophone mais également lusophone, italianophone, catalanophone, etc. Il faudrait parallèlement essayer de comprendre la nature exacte du lien entre les Cultural Studies britanniques et ce que je nommerai ici pratiques culturelles en langues romanes de façon à marquer, très explicitement cette fois, leur différence avec la notion de Cultural Studies telle qu'elle se dégage du contexte anglo-saxon en général. Je précise tout d'abord que contrairement à ce qui se passe pour les Cultural Studies, le rapport à la langue de l'autre — soit le français et l'espagnol dans le contexte canado-nord-américain — est au cœur de la problématique telle que je vais m'efforcer de la développer ici. C'est-à-dire que mon étude s'efforce de comprendre en quoi l'emploi exclusif de l'anglais comme lieu d'échange interculturel mène non seulement à une impasse mais également à un refus de l'autre. Ce refus traduit un aveuglement épistémologique majeur, partant croire que le monde peut être "appréhendé" en faisant appel à une seule langue aussi répandue soit-elle, l'anglais en l'occurrence. Si nous acceptons de nous placer dans le contexte nord-américain, par exemple, il serait vain, voire suicidaire de croire que sans la connaissance de la langue et des cultures hispaniques il soit possible de vraiment "connaître" ce qui se passe aujourd'hui aux États-Unis. L'importance croissante de l'espagnol dans le monde nord-américain ainsi que les enjeux socio-économico-politiques⁹ qu'il présuppose exige, à mes yeux, une nouvelle approche; outre une dose certaine d'audace, elle devrait faire appel à une logique contredisciplinaire (je reviendrai plus loin sur la portée épistémologique que j'accorde à ce terme dans le cadre de cette étude).

Pour ce qui est du français hors France — c'est bien là que se situe la base d'énonciation d'au moins neuf millions de francophones au Canada —, aussi longtemps que la vision linguistique hégémonique hexagonale ne sera pas battue en brèche, son rôle comme lieu de pratiques culturelles à part entière sera inmanquablement frappé de stéréotypisation. Autrement dit, les pratiques culturelles véhiculées par le français périphérique (non hexagonal) seront toujours marginalisées et / ou mises en rapport de dépendance sous la tutelle du stéréotype. Le stéréotype joue, en effet, un rôle majeur dans la modélisation des discours en général; le "clichage" de l'autre opère dans un marché où la "valeur" affectée à l'altérité est fonction d'une sorte de *logique flottante*, si l'on me permet

9 Je ne donne ici pour seul exemple que l'impact de l'ALÉNA — l'Accord de libre échange Nord-Américain — ou NAFTA (North American Free Trade Agreement) aura très certainement sur le marché canadien; dans cette perspective imminente, l'étude des pratiques culturelles en langues romanes doit d'ores et déjà relever le défi qu'implique pour le Canada une rencontre avec l'univers culturel latino-américain en général et mexicain en particulier.

l'expression, derrière laquelle gît le stéréotype; je m'empresse de rajouter ici que dans ce cadre de réflexion le stéréotype doit absolument être différencié du cliché (Castillo Durante 11-42).

Je m'efforcerai plus loin de penser le rapport à l'autre *langue* dans notre contexte canado-nord-américain, en réactivant une réflexion dont le but serait de trouver une alliance épistémologiquement efficace entre une vision du langage rigoureuse et une analyse discursive susceptible de nous révéler les enjeux sociaux, politiques, économiques et idéologiques au cœur des pratiques culturelles. Une certaine dynamique conflictuelle pourrait éventuellement ainsi être dégagée grâce à laquelle il serait possible de mieux comprendre ce qui est en jeu de nos jours dans l'interaction entre les sphères du social, de l'économique et du politique. Comprendre cela aiderait, par ricochet, à un approfondissement du rôle de l'université en tant que lieu privilégié de réflexion des pratiques culturelles en général.

L'influence du structuralisme français sur les Cultural Studies britanniques peut donner en principe la clef du type de rapport théorique que l'on peut établir avec les pratiques culturelles en langues romanes (P.C.L.R.). La théorie française en tant qu'analyse appliquée à une notion matérialiste de la culture dévoile indirectement le rapport de complémentarité qui caractérise à mes yeux le dialogue entre les Cultural Studies britanniques et la pensée française structuraliste et post-structuraliste. Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes — le structuraliste et le poststructuraliste —, Foucault, Bourdieu, de Certeau, ainsi que beaucoup plus récemment, Baudrillard, nous découvrent — à travers leur intégration au sein des Cultural Studies — une interaction particulièrement productive avec la "culture" sous toutes ses formes; ceci nous oblige, me semble-t-il, à repenser notre vision des conditions matérielles d'existence dans le cadre desquelles ont lieu les pratiques culturelles. Cette interaction entre les Cultural Studies et l'étude des pratiques culturelles en langues romanes ne devrait pas passer par la mise sur pied d'une discipline quelconque; dans ce sens, si c'était le cas, le mot discipline risquerait de reprendre son ancien sens de "massacre" voire de "carnage"¹⁰ dans la mesure où, pour le dire assez clairement, les pra-

10 "Discipline est emprunté (1080) au latin *disciplina*, dérivé de *discipulus* (disciple) qui signifie 'action d'apprendre, de s'instruire', et par suite 'enseignement, doctrine, méthode, 'éducation' et 'formation militaire'; enfin par extension, le mot désigne les principes, les règles de la vie. L'ancien sens de 'massacre, carnage, ravage, calamité', propre à l'ancien français, est à comprendre comme une extension de l'idée de 'châtiment', sens attesté au XII^e s. (v. 1170), spécialement appliqué à la mortification corporelle d'un clerc (1174) et donnant lieu, par métonymie, au sens concret d' 'instrument servant à la flagellation' (av. 1549), d'usage religieux. Cependant, dès la première moitié du XII^e s., le mot est également employé avec les acceptions modernes de 'règle de vie, de conduite' (v. 1120) et 'éducation, enseignement.' Par métonymie, une *discipline* désigne une matière enseignée, une branche de la connaissance (137)," in *Dictionnaire historique de la langue française*.

tiques culturelles exigent avant tout une approche contredisciplinaire.

Le propre de toute discipline est de vouloir persister dans ce qui fait son premier moteur, soit son attachement à un champ du savoir; les liens privilégiés qui l'unissent à ce champ disciplinaire en légitiment son appropriation. Les énergies investies au niveau de la recherche finissent au bout d'un certain temps par se crispier dans la seule défense du territoire censé recouvrir le "savoir" de la discipline en question; une logique parallèle risque alors de se substituer à celle de la recherche. La discipline plutôt que de revigorer la recherche ne fait plus que s'alimenter elle-même; elle a dès lors tendance à se pétrifier au niveau des positions méthodologiques acquises dans le passé. Elle n'absorbe plus que ce qui est susceptible de renforcer sa tendance à l'équilibre de sa vision disciplinaire; tout élément propre à remettre en question cet équilibre tend à être rejeté, voire à être déclaré nul et non avenu. Il se produit alors un phénomène paradoxal qui explique l'essoufflement épistémologique qui finit par se manifester au cœur même de la discipline; la discipline n'entretient alors plus qu'un rapport pétrifié au champ d'études sur lequel elle entend réclamer des droits. La nature de ce rapport empêche la réactivation d'une souplesse méthodologique ainsi que du perspectivisme nécessaire à une approche dynamique, stratégique et ponctuelle de problématiques telles que celle de la "culture." Il me semble qu'aucune discipline n'échappe à ce mécanisme de crispation derrière lequel opère toute approche disciplinaire. Cette tendance à se perpétuer dans le mouvement premier qui la met en orbite explique, pour ainsi dire, l'absence de souplesse qui caractérise toute discipline une fois qu'elle a été reconnue en tant que représentante légitime du territoire épistémologique revendiqué. Il y a derrière cette logique d'appropriation une démarche qui rappelle à certains égards la logique de colonisation. Ce processus d'occupation d'un territoire supposément "inexploré" ainsi que son ultérieur "exploitation" mène, comme l'on sait, à l'institutionnalisation d'un discours "légitime" qui exclut le dialogue.

Or le caractère *contredisciplinaire* nécessaire à l'étude des pratiques culturelles en langues romanes ne présuppose pas dans mon esprit une opposition à l'égard des disciplines censées s'occuper de tout ce qui relève de la "culture"; il n'implique pas non plus la nécessité d'entrer en conflit avec d'autres disciplines dans le but plus ou moins affiché de réclamer des droits sur le territoire — fort mouvant du reste — de ce que l'on appelle "culture"; une approche contredisciplinaire s'efforcerait avant tout d'accepter le défi qu'entraîne la mise en place d'une recherche en pratiques culturelles sans la cuirasse protectrice d'une logique disciplinaire exclusive. L'adoption d'un perspectivisme stratégique faisant appel à une dynamique transdisciplinaire aurait tout d'abord l'avantage d'éviter les risques de pétrification inhérents à toute démarche disciplinaire monologique; en second lieu, il faciliterait la souplesse méthodologique qu'exige un champ épistémologique en ébullition permanente. Dans ce sens précis, ma

notion de *contredisciplinarité* a peu de rapport avec celle exprimé par certains auteurs qui la positionnent de manière militante:

One way to understand cultural studies is to employ the traditional strategies by which disciplines stake out their territories and theoretical paradigms mark their difference: by claiming a particular domain of objects, by developing a unique set of methodological practices, and by carrying forward a founding tradition and lexicon. In the following pages, we will suggest how domain, method, and intellectual legacy help us further understand cultural studies. Indeed, cultural studies is not merely interdisciplinary; it is often, as others have written, actively and aggressively anti-disciplinary — a characteristic that more or less ensures a permanently uncomfortable relation to academic disciplines. (Nelson, Treichler and Grossberg 1-2)

Je trouve ce mode de comprendre aujourd'hui la contredisciplinarité inopérant tout d'abord parce qu'il serait naïf de se croire encore à l'époque des pionniers (je pense ici, bien entendu, aux combats menés en Angleterre dans le cadre du Centre for Contemporary Cultural Studies à Birmingham afin d'introduire un concept souple et non élitiste de "culture"), et, ensuite, parce qu'à vouloir présenter les Cultural Studies comme critique systématique et "agressive" de toute discipline l'on risque de se couper de certaines alliances disciplinaires stratégiques toujours nécessaires à une approche perspectiviste. Comment prétendre, pour ne citer qu'un exemple, "régler" le problème des idéologies que d'aucuns s'empressent à tort de déclarer révolu, sans faire appel à une concertation multidisciplinaire? Seul un travail prenant en charge les acquis de plusieurs disciplines à la fois serait susceptible de mesurer les enjeux idéologiques qui se dégagent aujourd'hui de ce que l'on peut appeler le conflit des cultures; ce conflit qui relève d'une véritable agonistique (donc d'une lutte menant à faire prévaloir une certaine vision du monde) peut, par exemple, trouver dans le domaine comparatiste un terrain d'étude privilégié. Dans cette perspective, le concept d'*acculturation* tel que réélaboré récemment par Milan V. Dimić permettrait de penser la dialectique centre / périphérie et ses implications idéologiques à partir d'une approche interdisciplinaire comparatiste qui tient compte des déplacements inter-ethniques:

There are at present angry debates in the U.S.A. and, to a lesser extent, in Canada about the merits of multilingual, multicultural social mosaics compared to assimilation strategies and melting pots of peoples and cultures, about the relationship of the mainstream and periphery, the importance of canons and common values for the preservation of social stability, of individual and collective rights, of gender issues. Even in academic garb, these are frequently highly politicized, ideologically loaded shouting matches and often a series of loud monologues. These conflicts, nevertheless, not only reflect important vested interests and prejudices, but also real fears and concerns of human beings faced with rapid changes which are escaping their control. Migrations of populations and massive refugee problems are provoking similar anguish (and often irrational reactions)

in many other parts of the world, including prosperous areas such as the European Community.

Les phénomènes d'acculturation mettent particulièrement en relief la double contrainte qui caractérise l'interaction avec une culture étrangère; l'assimilation et l'adaptation à la fois d'un individu (ou d'un groupe d'individus) aux valeurs culturelles d'un autre groupe humain présume une agonistique dont la mise en perspective est indispensable si l'on veut comprendre les formes de violence, résistance, détournement et subversion qui vont dès lors inéluctablement se produire. Dans le contexte canadien en particulier où l'immigration massive¹¹ joue un rôle économico-socio-démographique considérable, une réflexion interdisciplinaire capable de mettre sur pied des projets de convivialité inter-ethnique devrait être envisagée avant que le tissu social ne se déchire comme c'est actuellement le cas aux États-Unis.

Si l'on accepte donc que la catégorie de l'"idéologie" est au cœur des Cultural Studies,¹² la logique flottante — je veux dire une logique susceptible de s'adapter aux besoins du marché — qui sous-tend le modèle contredisciplinaire compris de manière perspectiviste risque de paraître sous un jour moins rébarbatif. Il ne faudrait pas non plus céder à la tentation de développer indéfiniment une politique du brouillard par rapport à ce qui serait le projet épistémologique précis de l'étude des pratiques culturelles en langues romanes. Vouloir éviter à tout prix l'orthodoxie ne présuppose nullement ni l'ambiguïté quant aux méthodes d'analyse, ni l'imprécision quant aux objectifs qu'on fixe à la recherche. Les pratiques culturelles tout en se projetant comme une activité essentiellement critique devraient pouvoir définir avec précision et leur champ opératoire et la nature de leurs liens — au sein des sciences humaines et / ou des sciences molles¹³ en général — avec les autres disciplines qui s'intéressent également à la problématique de la "culture."

11 "A Nation of Immigrants. According to the 1991 census, Canada's population included 4.3 million immigrants. Nearly half (48%) of these residents arrived here before 1971, and another 24% arrived between 1971 and 1980. The number of immigrants enumerated in the 1986 census showed just a 2% growth in numbers since the count in 1981, reflecting a decrease in federal government target levels; however between 1986 and 1991, the immigrant population grew by 11%" (Colombo 63). Je rajoute que 248,200 immigrants sont arrivés au Canada en 1992. Pour les rapports et les littératures au Canada, voir Pivato, Tötösy de Zepetnek, et Dimic.

12 C'est le point de vue de Graeme Turner, pour ne citer que lui, lorsqu'il affirme sans l'ombre d'un doute que l'"ideology is the most important conceptual category in cultural studies" (197).

13 Définition stratégique élémentaire proposée ici: tout ce qui relève de l'homme en interaction avec le social. Le terme 'sciences molles' doit s'entendre ici, bien entendu, en opposition paradigmatique avec celui des 'sciences dures,' partant les sciences exactes, déductives ou hypothético-déductives.

En un sens donc bien précis, le terme "études des pratiques culturelles en langues romanes" (É.P.C.L.R.) revêt tout d'abord pour moi une dimension stratégique; il permet avant tout de repositionner critiquement notre rapport aux langues en général, et à ce que l'on appelle encore de nos jours avec une expression passablement ethnocentrique l'enseignement des "langues étrangères," notamment le français et l'espagnol dans le cadre des sociétés nord-américaines. La pétrification qui caractérise aujourd'hui le rapport à l'*autre langue* (le français dans le contexte canadien et l'espagnol aux États-Unis), s'explique en partie par une approche qui en privilégiant la norme linguistique reproduit un modèle linguistique canonique; le "français international" (derrière lequel, comme l'on sait, se cache le français hexagonal dans son versant hégémonique parisien), trouve ainsi ses conditions d'expansion au détriment des autres variantes. Une logique tacite d'exclusion opère dès lors une sorte de hiérarchisation en fonction de laquelle des pratiques culturelles faisant partie de la variante obliquée par le système sont soit sous-estimées, soit carrément passées sous silence. Le "bon français" déplace ainsi le français "impur," ou de "mauvais aloi" semblable à une monnaie forte dont personne oserait contester le bien-fondé de son droit à circuler davantage et bien plus librement que les autres. L'enseignement du français constitué en discipline s'appelle dans nos collèges et universités "Département des langues romanes" et / ou "Département des langues modernes" ou encore "Département de français, espagnol et italien"; l'on sait qu'aujourd'hui ces territoires disciplinaires nommés "départements" deviennent de plus en plus la cible de politiques qui tendent à les faire fusionner sous prétexte de rationaliser leurs ressources.¹⁴ Face à ces politiques ayant souvent pour seul objectif la rentabilité immédiate, les départements ne sont pas toujours capables de mettre en valeur ce qui constitue leur "raison d'être," partant le rapport à la langue de l'autre. Que la discipline chargée d'enseigner le "français" et l'espagnol au Canada soit, en général, incapable de repenser son rapport à l'altérité illustre à mes yeux le besoin d'une logique contredisciplinaire susceptible de présenter autrement ce qui est en jeu aujourd'hui dans notre approche de la langue en général et des cultures en particulier. Car il me semble qu'il serait vain, voire dangereux de séparer ces deux concepts — langue et culture — dont l'enseignement de leur interaction constitue, précisément, la "raison d'être" de nos 'départements' des langues modernes.

C'est une véritable philosophie de l'altérité qui se dégage des études des pratiques culturelles; or peut-on penser la langue de l'autre dans un contexte où l'altérité est systématiquement camouflée sous des stéréotypes qui au mieux diffèrent une relation dialogique (je veux dire de sujet à sujet et non plus de sujet

14 Je pense ici notamment aux fusions compulsives et dépourvues d'une véritable philosophie d'ensemble qui ont été mises sur pied à l'Université de l'Alberta sous la pression des restrictions budgétaires du gouvernement conservateur de la province.

à objet), et au pire la brouillent de plus en plus (Castillo Durante 43-77)? La logique interne sous-jacente à ce qu'on peut appeler la capacité de dialogue de la langue s'enracine essentiellement dans des conditions matérielles dont les pratiques culturelles sont l'expression. Je veux dire par là qu'il est illusoire, voire suicidaire, de penser que nous pouvons enseigner la langue de l'autre sans en même temps nous ouvrir à la différence du regard qu'il porte sur nous. Le refus de ce regard mènerait le projet éducatif dans son ensemble à un échec; dans le contexte actuel de mondialisation des marchés le dialogue inter-culturel constitue l'une des conditions de possibilités essentielles de toute démarche susceptible de déboucher sur des accords économiques et politiques fructueux.¹⁵ Les politiques qui s'orientent à privilégier au niveau de l'éducation ce que l'on peut appeler une reproduction du même tournent donc le dos aux besoins d'une société — je songe notamment ici à la société canadienne dont l'économie est principalement tournée vers le commerce avec l'extérieur — où la survie financière dépend fondamentalement de sa capacité à bâtir un dialogue fructueux avec les autres nations.

Cette vision hégémonique face à la langue de l'autre se voit refléchie dans les pratiques culturelles au niveau d'une subversion qui explique en partie le caractère essentiellement contestataire du concept de "culture" compris dans sa perspective agonique. Le propre de toute "culture" étant justement de *lutter* — d'où son côté agonique — pour sa survie. L'autre langue doit se faire légitimer afin de pouvoir persévérer dans le cadre de la communauté qui la parle. Aussi doit-elle briser le carcan des stéréotypes idéologiquement orientés dont le but est de la reléguer à un rang inférieur. La langue dominante se voit de la sorte associée à une haute culture, alors que la langue de l'autre tend à être marginalisée dans la mesure où elle est jugée inapte à faire face aux lois du marché; l'on voit alors que le concept de "culture" ainsi positionné conditionne l'approche de la langue de l'autre. Pour devenir *ce qu'elle est*, la langue de l'autre doit alors sauter au-delà de son ombre: celle qui projettent sur elle

notamment les idéologèmes¹⁶ qui articulent encore de nos jours le concept de "culture" dans le cadre des humanités.

La lutte est donc le trait principal d'une langue que la communauté éprouve comme lieu d'affrontement des tensions qui traversent le social; d'où également la perspective agonique dans laquelle s'inscrit sa capacité de résistance. La langue se révèle ainsi dans sa dimension *agoragonique*,¹⁷ si l'on me permet le néologisme, c'est-à-dire en tant que lieu public — place — d'une lutte. Or la langue en rassemblant tout ce qui traîne (notamment les clichés, les topoï, les syntagmes figés, les métaphores lexicalisées, les proverbes, les refrains, etc.) se fait le lieu d'un recyclage de la doxa, je veux dire de l'opinion;¹⁸ l'on sait que ce *recyclage* n'est jamais innocent dans la mesure où des enjeux de pouvoir y découvrent des manipulations, des intérêts, des tendances hégémoniques, bref des luttes à caractère idéologique. Le caractère agoragonique de la langue exige donc que l'on prenne en compte — au moment de son "enseignement" — cette double contrainte faisant d'elle un lieu de rassemblement et de lutte à la fois.

Une conclusion paradoxale se dégage dès lors de ces quelques réflexions dont l'ambition serait de donner quelques indications susceptibles d'aider à bâtir une philosophie pour l'étude des pratiques culturelles en langues romanes: le rapport à la langue de l'autre ne peut pas être pensé disciplinairement dans le cadre des humanités telles qu'elles opèrent aujourd'hui à l'université. Il va de soi que si l'idée que nous nous faisons de la langue obéit à des critères purement fonctionnels, les réflexions qui précèdent ne peuvent être qu'irrecevables; mais si, au contraire, nous nous accordons pour voir dans la parole de l'autre le chemin capable de le reconnaître dans le dévoilement de sa "vérité", alors la possibilité d'un rapport dialogique entre cultures différentes devient possible. Ceci accordé, en opposition explicite aux thèses saussuriennes, une valeur agonique prépondérante à la parole comme lieu susceptible de réactiver une socialité culturellement constituée. L'on sait que Saussure voyait dans la parole une pure actualisation de la langue; la parole devenant ainsi une simple manifestation individualisée d'un

16 La définition que Marc Angenot en donne peut ici être rappelée: "Nous appellerons

idéologème toute maxime, sous-jacente à un énoncé, dont le sujet logique circonscrit un champ de pertinence particulier (que ce soit la 'valeur morale', 'le Juif', 'la mission de la France' ou 'l'instinct maternel'). Ces sujets, dépourvus de réalité substantielle, ne sont que des êtres idéologiques déterminés et définis uniquement par l'ensemble des maximes isotopes où le système idéologique leur permet de prendre place. Leur statut opinable s'identifie à la confirmation d'une représentation sociale qu'ils permettent d'opérer" (179).

17 Il est intéressant de signaler qu'*agora* et *agonie* appartiennent à la même famille indo-européenne *agein* voulant dire "pousser" (un troupeau par exemple).

18 Je prends donc ici le terme 'doxa' dans son acception propre la plus courante, partant en tant que lieu où se recyclent toutes les unités d'emprunt (clichés, syntagmes figés, lieux communs, toutes sortes d'idéologèmes, idées pétrifiées à caractère hégémonique, topoï de toutes sortes, etc.).

15 C'est à ce niveau-là, me semble-t-il, qu'il faut situer l'un des enjeux majeurs représenté par l'ALÉNA (l'Accord de libre échange Nord-Américain entre les États Unis, le Mexique et le Canada): Face à un marché de plus de 380 millions de personnes ainsi que d'un PIB supérieur à 6, 400 milliards de dollars, l'importance que l'on accordera à la sphère de la culture peut déterminer à plusieurs égards le succès ou l'échec des échanges économiques entre les trois pays concernés.

système vis-à-vis duquel le sujet demeurerait inféodé. Or, dans le cadre des pratiques culturelles, selon mon hypothèse, la parole revêt une dimension agonique, voire subversive dans la mesure où elle peut déjouer le système (langue et pouvoir à la fois), ou tout au moins, en révéler ses contradictions, partant le démasquer. Ce pouvoir de "démasquage" constitue la condition de possibilité de la mise en forme d'un horizon de vérité pour les pratiques culturelles. Cette "vérité" de l'autre renvoie ici surtout à la perspective agoragique dans laquelle il inscrit son altérité, sa raison de sujet parlant dans le monde. Sans vouloir m'éloigner de cette problématique fondamentale à mes yeux du rapport entre langue et altérité, je tiens à préciser que je ne suis pas en train de substituer ce dernier terme à celui d'humanisme dont le caractère problématique a d'abord été élaboré par Nietzsche et, ensuite, par Heidegger.

La réflexion sur le langage qui se dégage de l'auteur de *Sein und Zeit* peut à cet égard nous aider à comprendre ce que "langue" veut dire lorsqu'il est question de s'interroger sur ses rapports avec l'humanisme. L'on sait que dans le discours de la métaphysique qui s'étend depuis Platon jusqu'à Nietzsche (pour Heidegger ce dernier ne parvient pas à se débarrasser de la pensée métaphysique) l'Être est identifié à la présence; l'incapacité de la métaphysique de concevoir l'Être en dehors de la présence piège la pensée occidentale au point d'oublier l'Être; dès lors cet "oubli" devient le thème de réflexion majeur de l'herméneutique ontologique de Heidegger. Cette réflexion philosophique aura un tournant décisif à partir duquel la "vérité" de l'Être se voit de plus en plus élaborée en fonction de son rapport au langage. Le langage apparaît pour lui comme le lieu où cette "vérité" est susceptible de se manifester; ceci le pousse à dire que "die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: daß sie das Haus der Wahrheit des Seins ist" ("le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être"; 1983, 42); le langage en tant que *maison de la vérité de l'Être* met l'accent sur le rôle essentiel qu'il joue comme lieu possible de révélation de l'Être indépendamment de l'étant, partant de la pure présence. Heidegger critique l'asservissement dont le langage est l'objet dans un monde voué à la sommation de la technique; instrumentalisé au point qu'il ne soit plus perçu par l'homme que comme un outil de domination sur le "réel," l'"essence" du langage demeure impensée pour Heidegger.

Mais quand la vérité de l'Être, se rappelant à la pensée, est devenue pour elle digne d'être pensée, il faut aussi que la réflexion sur l'essence du langage conquière un autre rang. Elle ne peut plus être une simple philosophie du langage. C'est là l'unique raison pour laquelle *Sein und Zeit* (§ 34) contient une indication sur la dimension essentielle du langage et touche à cette question simple: en quel mode de l'Être le langage existe-t-il réellement comme langage? La dévastation du langage, qui s'étend partout et avec rapidité, ne tient pas seulement à la responsabilité d'ordre esthétique et moral qu'on assume en chacun des usages qu'on fait de la parole. Elle provient d'une mise en danger de l'essence de l'homme. Le soin attentif qu'on peut montrer dans l'utilisation du langage ne prouve pas

encore que nous ayons échappé à ce danger essentiel. Il pourrait même être aujourd'hui le signe que nous ne voyons pas du tout ce danger et ne pouvons le voir, parce que nous ne nous sommes jamais encore exposés à son éclat. La décadence du langage dont on parle beaucoup depuis peu, et bien tardivement, n'est toutefois pas la raison, mais déjà une conséquence du processus selon lequel le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément. Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être. Le langage se livre bien plutôt à notre pur vouloir et à notre activité comme un instrument de domination sur l'étant. Celui-ci apparaît lui-même comme le réel dans le tissu des causes et des effets. Nous abordons l'étant conçu comme le réel par le biais du calcul et de l'action, mais aussi par celui d'une science et d'une philosophie qui procèdent par explications et motivations. Sans doute maintient-on que ces dernières laissent une part d'inexplicable. Et l'on croit, avec de tels énoncés, être en présence du mystère. Comme s'il se pouvait que la vérité de l'Être se laisse jamais situer sur le plan des causes et des raisons explicatives ou, ce qui revient au même, sur celui de sa propre insaisissabilité.¹⁹ (41, 43)

Cette réflexion sur le langage accorde à la parole poétique une place fondamentale dans la mesure où elle parvient à se soustraire au diktat de la doxa. Lorsque dans son ouvrage *Unterwegs zur Sprache* (*Acheminement vers la parole*) il affirme que "Rein Gesprochenes ist das Gedicht" ("le parlé à l'état pur est le Poème"; 1959, 16), Heidegger ne fait que mettre en lumière le caractère inaugural du *bris* de la parole poétique; c'est-à-dire que la parole poétique se dévoile dès lors pour lui comme lieu d'une fracture (d'où le *bris* qui la

19 "Wenn jedoch die Wahrheit des Seins dem Denken denk-würdig geworden ist, muß auch die Besinnung auf das Wesen der Sprache einen anderen Rang erlangen. Sie kann nicht mehr bloße Sprachphilosophie sein. Nur darum enthält *Sein und Zeit* (§ 34) einen Hinweis auf die Wesensdimension der Sprache und rührt an die einfache Frage, in welcher Weise des Seins denn die Sprache als Sprache jeweils ist. Die überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache zehrt nicht nur an der ästhetischen und moralischen Verantwortung in allem Sprachgebrauch. Sie kommt aus einer Gefährdung des Wesens des Menschen. Ein bloß gepflegter Sprachgebrauch beweist noch nicht, daß wir dieser Wesensgefahr schon entgangen sind. Er könnte heute sogar eher dafür sprechen, daß wir die Gefahr noch gar nicht sehen und nicht sehen können, weil wir uns ihrem Blick noch nie gestellt haben. Der neuerdings viel und reichlich spät beredete Sprachverfall ist jedoch nicht der Grund, sondern bereits eine Folge des Vorgangs, daß die Sprache unter der Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität fast unaufhaltsam aus ihrem Element herausfällt. Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: daß sie das Haus der Wahrheit des Seins ist. Die Sprache überläßt sich vielmehr unserem bloßen Willen und Betreiben als ein Instrument der Herrschaft über das Seiende. Dieses selbst erscheint als das Wirkliche im Gewirk von Ursache und Wirkung. Dem Seienden als dem Wirklichen begegnen wir rechnend-handelnd, aber auch wissenschaftlich und philosophierend mit Erklärungen und Begründungen. Zu diesen gehört auch die Versicherung, etwas sei unerklärlich. Mit solchen Aussagen meinen wir vor dem Geheimnis zu stehen. Als ob es denn so ausgemacht sei, daß die Wahrheit des Seins sich überhaupt auf Ursachen und Erklärungsgründe oder, was das Selbe ist, auf deren Unfaßlichkeit stellen lasse" (Heidegger 1983, 40, 42).

caractérise) permettant le déploiement d'un appel; cet appel fait pratiquement défaut dans la langue quotidienne minée par les stéréotypes:

Parler, pour les mortels, c'est appeler en nommant, enjoinde à la chose et au monde de venir à partir de la simplicité de la Dif-férence. Ce qui est enjoint à l'état pur dans la parole mortelle, c'est là où a été parlé dans le poème. La poésie proprement dite n'est jamais seulement un mode (Melos) plus haut de la langue quotidienne. Au contraire, c'est bien plutôt le discours de tous les jours qui est un poème ayant échappé, et pour cette raison un poème épuisé dans l'usure, duquel à peine encore se fait entendre un appel. Le contraire du parlé à l'état pur, c'est-à-dire du poème, n'est pas la prose. La pure prose n'est jamais "prosaïque." Elle est aussi poétique et donc aussi rare que la poésie.²⁰ (1990, 34-35)

Le concept de Dif-férence qui sera à l'origine de la pensée de la différence en France (je songe ici notamment à Derrida et à Deleuze), permet de comprendre les liens entre le sujet et l'"appel" dont le langage est porteur:

Le mode selon lequel les mortels, appelés dans la Dif-férence à partir de la Dif-férence, parlent de leur côté, c'est parler en répondant (*Entsprechen*). Le parler mortel, avant toute chose, doit avoir porté écoute au recueil d'injonction sous la forme duquel le silence de la Dif-férence appelle monde et choses au déchirement de sa simplicité. Chaque mot du parler mortel parle à partir d'une telle écoute, et parle en tant qu'une telle écoute.²¹ (35-36)

La réflexion de Heidegger a tout d'abord le mérite de revaloriser le langage là où il se ressource, soit au sein de la parole poétique; il s'y ressource dans la mesure où il parvient alors à se débarrasser des figures pétrifiées qui font peser sur lui le stéréotype.²² Le langage poétique apparaît dès lors dans un rapport privilégié avec l'Être. Nul chemin de pensée sur la problématique de l'Être peut

20 "Das sterbliche Sprechen ist nennendes Rufen, Kommen-Heißen von Ding und Welt aus der Einfalt des Unter-Schiedes. Das rein Geheilene des sterblichen Sprechens ist das Gesprochene des Gedichtes. Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt. Der Gegensatz zum rein Gesprochenen, zum Gedicht, ist nicht die Prosa. Reine Prosa ist nie "prosaïsch." Sie ist so dichterisch und darum so selten wie die Poesie" (Heidegger 1959, 30-31).

21 "Die Weise, nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen. Das sterbliche Sprechen muß allem zuvor auf das Geheil gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riß seiner Einfalt ruft. Jedes Wort des sterblichen Sprechens spricht aus solchem Gehör und als dieses" (Heidegger 1959, 31-32).

22 Je renvoie le lecteur intéressé par l'interaction conflictuelle entre le stéréotype et les unités d'emprunt (clichés, lieux communs, etc.) à l'étude "Du stéréotype au poème: l'Ode à Walt Whitman" de García Lorca ou le tain de la métaphore" (Castillo Durante 45-52).

contourner le langage. En soulignant cela, Heidegger lie le problème de la vérité à celui de l'Être. Aussi permet-il de comprendre les liens du langage avec ce que Heidegger nomme la Dif-férence. C'est en se mettant à l'écoute de la Différence que le langage parle en répondant. L'herméneutique ontologique de Heidegger en rompant avec les catégories fortes de la métaphysique, libère le langage de la violence de la présence; il devient dès lors plus facile de se mettre en position d'écoute face à la différence. Gianni Vattimo tout en mettant l'accent sur la crispation sous-jacente à la démarche métaphysique révèle par la même occasion l'excès de violence qui la caractérise:

Comme Nietzsche l'avait déjà clairement pressenti et comme Heidegger l'a montré en termes ontologiques, la tradition métaphysique est la tradition d'une pensée "violente" qui, à privilégier les catégories unificatrices, souveraines, généralisatrices aussi bien que par son culte de l'*archè*, révèle une insécurité et un *pathos* sur la base desquels elle réagit par un excès de défense. Toutes les catégories métaphysiques (l'Être et ses attributs, la cause "première," l'homme en tant que "responsable," comme aussi la volonté de puissance lorsqu'elle est lue de manière métaphysique comme affirmation et prise de pouvoir sur le monde) sont des catégories violentes; elles doivent être "affaiblies" ou déchargées de leur excès de puissance — dans le sens où par exemple Benjamin parle de la "perception distraite" de l'homme des grandes villes. (21-22)

Cette critique de la métaphysique entamée par Nietzsche et approfondie par Heidegger nous découvre ainsi l'impasse à laquelle mène un langage replié sur lui-même, c'est-à-dire incapable de s'ouvrir aux voix de la "Différence" quelle que soit la définition qu'on veuille bien lui donner. L'ontologie herméneutique contemporaine, je pense ici à Hans-Georg Gadamer, en reprenant l'identification heideggerienne de l'Être et du langage, aura tendance à souligner davantage le rôle du langage. Pour l'auteur de *Vérité et méthode* ce que l'on peut éventuellement comprendre de l'Être n'est, tous comptes faits, que langage. En se penchant sur la thèse de Wilhelm von Humboldt qui nous invite à envisager toute langue étrangère comme une vision originale du monde, Gadamer nous met en garde sur les dangers qu'il y aurait à réifier l'objet de notre étude:

Ce n'est pas l'apprentissage d'une langue étrangère comme telle, mais son emploi, soit dans des échanges vivants avec des étrangers, soit dans l'étude de la littérature, qui procure un nouveau point de vue "dans la vision du monde qu'on avait jusqu'alors." Si intensément que l'on adopte une mentalité étrangère, on n'oublie pas pour autant sa propre vision du monde et de la langue. Bien plus, cet autre monde qui vient ainsi à notre rencontre n'est pas seulement un monde étranger mais un monde relativement autre. Il n'a pas seulement sa propre vérité *en soi*, mais aussi sa propre vérité *pour nous*. En effet cet autre monde que l'on apprend ainsi à connaître n'est pas un simple objet d'étude, de compétence et d'information. Celui qui laisse venir à lui la tradition littéraire d'une langue étrangère de façon qu'elle se mette à lui parler n'a pas un rapport d'objet avec la langue comme telle, pas plus que le voyageur qui l'emploie. Son attitude est toute différente de

celle du philologue pour qui ce que la langue transmet constitue un matériel pour l'histoire de la langue ou la comparaison entre les langues. Nous ne le savons que trop bien par l'étude des langues étrangères et par cette étrange dévitalisation des oeuvres littéraires à l'occasion desquelles, à l'école, nous sommes initiés aux langues étrangères. Il est évident qu'on est incapable de comprendre une tradition quand on se consacre en même temps à l'étude de la langue en tant que telle. Mais on peut aussi — et c'est le second aspect qui mérite tout autant d'être considéré — ne pas comprendre ce qu'elle dit et ce qu'elle a à dire si elle ne permet pas de l'insérer dans du "connu" et du "familier" qui doit être médiatisé par ce que le texte exprime. Dans ce sens, l'étude d'une langue est l'extension de ce que l'on peut apprendre. Ce n'est qu'au niveau de la réflexion du linguiste que cette relation prend une forme telle que le succès de l'étude d'une langue étrangère "ne soit pas ressenti d'une façon pure et complète" [Humboldt]. L'expérience herméneutique elle-même en est exactement le contraire: avoir appris une langue et la comprendre — ce formalisme du pouvoir — ne veut rien dire d'autre que ceci: que je sois en mesure d'accepter que me soit dit ce qui est dit en elle. Exercer ce comprendre c'est déjà être requis par ce qui est dit, et une telle réquisition ne peut avoir lieu sans qu'on mette également en jeu "sa propre vision du monde et même sa propre vision de la langue."²³ (1976, 293-94)

23 "Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt 'in der bisherigen Weltansicht' vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergißt man nicht darüber seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht. Vielmehr ist die andere Welt, die uns da entgegentritt, nicht nur eine fremde, sondern eine beziehungsweise andere. Sie hat nicht nur ihre eigene Wahrheit in sich, sondern auch eine eigene Wahrheit für uns. Die andere Welt, die da erfahren wird, ist eben nicht einfach Gegenstand der Erforschung, des Schauens, sondern Bescheidwissens. Wer die literarische Überlieferung einer fremden Sprache auf sich zukommen läßt, so daß sie für ihn zum Sprechen kommt, hat kein gegenständliches Verhältnis zu der Sprache als solcher, so wenig wie der Reisende, der sie gebraucht. Er verhält sich ganz anders als der Philologe, dem die sprachliche Überlieferung Material der Sprachgeschichte oder Sprachvergleichung ist. Wir kennen das nur zu gut aus dem Erlernen fremder Sprachen und der eigentümlichen Abtötung der Literaturwerke, an denen die Schule uns in die fremden Sprachen einführt. Man kann offenbar eine Überlieferung nicht verstehen, wenn man dabei auf die Sprache als solche thematisch gerichtet ist. Man kann aber auch — und das ist die andere Seite, die es nicht minder zu beachten gilt — was sie sagt und zu sagen hat, nicht verstehen, wenn sie nicht in ein Bekanntes und Vertrautes hineinspricht, das sich mit der Aussage des Textes zu vermitteln hat. Erlernung einer Sprache ist insofern die Erweiterung dessen, was man lernen kann. Nur in der Reflexionsebene des Sprachforschers kann dieser Zusammenhang die Form annehmen, daß der Erfolg der Erlernung einer fremden Sprache 'nicht rein und vollständig empfunden werde.' Die hermeneutische Erfahrung selbst ist genau die umgekehrte: eine fremde Sprache erlernt haben und verstehen — dieser Formalismus des Könnens —, heißt nichts anderes als: in der Lage sein, das in ihr Gestagte sich gesagt sein zu lassen. Die Ausübung dieses Verstehens ist immer schon Inanspruchnahme durch das Gesagte, und eine solche kann es nicht geben, ohne daß man 'seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht' mit einsetzt" (Gadamer 1965, 418).

En dénonçant l'instrumentalisation de la langue (le linguiste autant que le grammairien sont ici visés), Gadamer réactive une vision dynamique essentiellement herméneutique; par là, il revitalise le rapport au langage. L'activité de compréhension d'une langue est pour lui indissociable de sa pratique en tant qu'outil d'interprétation d'un monde quel qu'il soit. La notion d'*energeia* que Humboldt appliquait à la langue mettait déjà l'accent sur le caractère vivant du fait linguistique; Gadamer la reprend à son compte afin d'écarter la vision statique qui se dégage d'une approche exclusivement philologique de la langue. Aussi souligne-t-il à juste titre la dimension anthropologique sous-jacente aux écrits de Humboldt:

La langue n'est pas seulement une des facultés dont est équipé l'homme placé dans le monde, mais c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont un monde. Pour l'homme le monde est là, en tant que monde, et, pour aucun autre être vivant dans le monde, le monde n'a cette forme d'existence. Mais cet être du monde a une constitution langagière. C'est là le véritable cœur de la phrase énoncée dans une tout autre intention par Humboldt, quand il dit que les langues sont des visions du monde. Humboldt veut dire par là que, vis-à-vis de l'individu appartenant à une communauté de langage, la langue maintient une sorte d'existence indépendante, et que, lorsqu'il grandit en elle, la langue l'introduit en même temps dans une certaine relation et dans une certaine conduite à l'égard du monde. Mais ce qui est plus important, c'est ce qui se trouve à la base de cette déclaration: vis-à-vis du monde qui en elle accède au langage, la langue ne maintient pas de son côté une existence indépendante. Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se représente (darstellt) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-dans-le-monde humain.²⁴ (1976, 295)

Cette conception de la langue comme vision originale du monde rend donc indissociable le rapport entre texte et langue d'origine; l'on ne peut "lire" que si

24 "Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt Welt haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist. Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt. Das ist der eigentliche Kern des Satzes, den Humboldt in ganz anderer Absicht äußert, daß die Sprachen Weltansichten sind. Humboldt will damit sagen, daß die Sprache gegenüber dem Einzelnen, der einer Sprachgemeinschaft angehört, eine Art selbständigen Daseins behauptet und ihn, wenn er in sie hineinwächst, zugleich in ein bestimmtes Weltverhältnis und Weltverhalten einführt. Wichtiger aber ist, was dieser Aussage zugrunde liegt: daß die Sprache ihrerseits gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbständiges Dasein behauptet. Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt — die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins" (Gadamer 1965, 419).

l'on se met à l'écoute de la différence sous-jacente à chaque appréhension du monde. Le pôle du langage ainsi mis en évidence permet de mieux saisir ce qui est en jeu dans l'étude des pratiques culturelles envisagées à partir d'un horizon en langue romane; la notion même de culture aura tendance à se dissoudre dans la pratique langagière en tant qu'exercice quotidien matériellement inscrit dans l'interaction entre le sujet et sa manière de se réapproprier les discours sociaux. La pratique langagière tout en conditionnant le mode de compréhension à l'égard de ce que Gadamer appelle le "monde," cristallise un certain type d'interaction culturelle entre sujet parlant et monde dont la compréhension exige un travail dans le cadre de la langue d'origine. La langue de l'autre prend ici toute sa place. L'altérité se découvre proprement en tant que différence et altération à la fois dans la mesure où l'apprentissage d'une langue étrangère rend proprement autre le sujet qui se met à la parler. Je veux dire par là que le terme altérité — *alteritas* — reprend son sens étymologique latin qui se rapporte à quelque chose qui serait de l'ordre d'une "différence par changement"; cette "diversité" et "changement" oeuvrent donc au cœur de la langue de l'autre comme appel et défi à la fois. La langue de l'autre nous interpelle du fond de son altérité ainsi positionnée sous cette double articulation: diversité et changement. Impossible ici de faire appel à un quelconque processus de traduction. L'*entente* entre le monde et la langue passe par un dialogue qui révèle l'être-dans-le-monde humain. Dans la mesure où "alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache" ("pour l'homme toutes les formes de communauté de vie sont des formes de communauté de langue"; Gadamer 1965, 422), la pratique langagière demeure indissociable du concept de culture. L'étude des pratiques culturelles en langues romanes présuppose une nouvelle approche du rapport langue / monde en fonction d'un dévoilement du faire-dire linguistique à partir d'une agonistique²⁵ incorporée au niveau de ses présupposés. Dans cette perspective, cette fois-ci méthodologique, l'analyse du discours serait à même de pourvoir un appui ponctuel; c'est la méthode que l'étude des pratiques culturelles en langues romanes pourrait adopter en vue

25 Ce concept, bien qu'il puise principalement son inspiration dans les travaux de Bakhtine, gagne aussi à être rapproché de celui de Jean-François Lyotard qui le définit clairement lorsqu'il postule que "cette dernière observation conduit à admettre un premier principe qui sous-tend toute notre méthode: c'est que parler est combattre, au sens de jouer, et que les actes de langage relèvent d'une agonistique générale. Cela ne signifie pas nécessairement qu'on joue pour gagner. On peut faire un coup pour le plaisir de l'inventer: qu'y a-t-il d'autre dans le travail de harcèlement de la langue qu'accomplissent le parler populaire ou la littérature? L'invention continue de la langue, de mots et de sens qui, au niveau de la parole, est ce qui fait évoluer la langue, procure de grandes joies. Mais sans doute même ce plaisir n'est pas indépendant d'un sentiment de succès, arraché à un adversaire au moins, mais de taille, la langue établie, la connotation. Cette idée d'une agonistique langagière ne doit pas cacher le second principe qui en est le complément et qui régit notre analyse: c'est que le lien social observable est fait de "coups" de langage" (23-24).

d'une approche épistémologiquement efficace des phénomènes culturels ainsi que de la *lutte* (d'où la perspective agonique) qui sous-tend l'exercice langagier au cœur de toute communauté.

L'analyse du discours devrait se débarrasser ici des présupposés théoriques susceptibles de rigidifier le rapport entre la recherche en pratiques culturelles et la notion de "langue" telle que je m'efforce de la dégager en fonction d'une perspective interdisciplinaire. Je précise que cette analyse du discours n'a rien à voir avec le réductionnisme que Jean Jacques Courtine y voit à l'oeuvre;²⁶ je m'empresse de rajouter que l'on ne peut que se désolidariser d'une telle pratique de l'analyse des discours. L'analyse du discours n'implique nullement pour moi la simple caractérisation d'un texte à différents niveaux de fonctionnement linguistique; il s'agit plutôt de libérer son caractère interprétatif de façon à lui permettre d'évaluer l'épaisseur historique dans laquelle s'enracinent les pratiques culturelles. Cette analyse du discours doit tenir compte prioritairement des sommations socio-économiques émanant des sociétés post-industrielles, de même que des bouleversements qui conditionnent les différentes approches qu'elle est susceptible d'adopter:

Pour "faire l'histoire" de l'analyse du discours, comme pour faire celle de toute science humaine, il ne faut pas postuler l'indépendance et la neutralité de méthodes constituées à l'écart de l'objet étudié. Les méthodes d'analyse du discours sont à leur manière, et dans leurs transformations, un reflet des mutations de l'objet lui-même dans ses modalités d'existence matérielle, dans ses perceptions individuelles et collectives. On ne fait pas la même analyse du discours politique lorsque la communication politique consiste en meetings rassemblant une foule autour d'un orateur et lorsqu'elle prend la forme de shows télévisés auxquels chacun assiste à domicile. On ne fait pas non plus la même analyse du discours indépendamment des préjugés, des cloisonnements sociaux et idéologiques, des polémiques anciennes ou récentes; ils exercent leurs contraintes sur le discours des sciences humaines, dans le choix des sujets, dans la définition des objectifs, dans la reproduction de découpages formels. (Courtine 26-27)

L'interaction entre l'histoire et la langue ne peut être saisie de nos jours que depuis une position stratégiquement périphérique moyennant laquelle les diverses modalités d'existence historique des pratiques discursives découvrent leur logique interne ainsi que les idéologèmes qui les articulent. Or cette analyse du discours n'opère nullement dans une perspective traditionnellement disciplinaire dans la mesure où elle intègre dans le cadre de sa propre démarche épistémologique la déstabilisation des disciplines ainsi que le besoin d'embrasser un large éventail

26 Courtine développe sa critique en mettant en relief l'argument selon lequel il y aurait une "Réduction de l'historique au politique, du politique à l'idéologique, de l'idéologique au discursif, du discursif au syntaxique: le préjugé philologique qui à présent se répand en analyse du discours y était inscrit dès l'origine" (30).

de problématiques. Hors de question ici de restreindre donc comme on le faisait dans la France du début des années 70 l'analyse du discours au seul discours politique. Une *analyse flottante* du discours, si l'on me permet l'expression, pourrait donc s'avérer utile de manière à pallier aux insuffisances et aux défaillances d'une approche viciée par ce que Courtine nomme le "préjugé philologique." Aussi cette analyse devrait-elle intégrer l'image, les différents langages du corps, l'imbrication du "discours" dans des pratiques non verbales ainsi que l'interaction du texte avec toute une série d'interpellations qui se dérobent à la pure articulation langagière.

Ceci ne veut pas dire que l'on se désintéresse du travail critique mettant à découvert les mécanismes d'inclusion et d'exclusion qui sont à l'origine des politiques de marginalisation et / ou de canonisation des pratiques discursives. Dans ce sens, l'épistémocritique inhérente à l'analyse des discours telle que pratiquée par Michel Foucault demeure non seulement actuelle mais mériterait d'être reprise dans le cadre des études des pratiques culturelles en langues romanes. L'hypothèse sous-jacente à l'édifice théorique de Foucault voit en dessous de toute production discursive des dispositifs de contrôle, de sélection et de distribution dont le but serait, si l'on me permet l'expression, de dévitaliser les discours, partant de le rendre soit "consommable," soit de le déclarer nul et non avenu. Parmi les procédures d'exclusion identifiées par Foucault — l'interdit, le partage raison / folie, la volonté de vérité —, la troisième paraît primer sur les deux autres "dans la mesure où les voilà traversés [les systèmes d'exclusion] maintenant par la volonté de vérité" (21).²⁷ Or cette "volonté de vérité" — concept derrière lequel se cache la remise en question chez Nietzsche des valeurs modernes — passe inaperçue; la volonté de vérité en tant que "machinerie destinée à exclure" (Foucault 22-23)²⁸ nous son désir au pouvoir

27 La notion de "volonté de vérité" tout en ayant du mal à se dégager de sa source nietzschéenne n'en demeure pas moins stimulante si l'on la met en rapport avec la langue en tant que lieu de révélation de l'Être; cf. Foucault: "Des trois grands systèmes d'exclusion qui frappent le discours, la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité, c'est du troisième que j'ai parlé le plus longuement. C'est que vers lui, depuis des siècles, n'ont pas cessé de dériver les premiers; c'est que de plus en plus il essaie de les reprendre à son compte, pour à la fois les modifier et les fonder, c'est que si les deux premiers ne cessent de devenir plus fragiles, plus incertains dans la mesure où les voilà traversés maintenant par la volonté de vérité, celle-ci en revanche ne cesse de se renforcer, de devenir plus profonde et plus incontournable" (21).

28 Cf. Foucault: "Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. Tous ceux qui, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entend de justifier l'interdit et de définir la folie, tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours (22-23).

et non plus à celui d'un discours susceptible de se dire dans la transparence d'un dévoilement (*aletheia*). Foucault exprime ceci par une question dont l'actualité demeure également au centre des pratiques culturelles:

Et pourtant, c'est d'elle [la volonté de vérité] sans doute qu'on parle le moins. Comme si pour nous la volonté de vérité et ses pérépéties étaient masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. Et la raison en est peut-être celle-ci: c'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les Grecs, celui qui répond au désir ou celui qui exerce le pouvoir, dans la volonté de vérité, dans la volonté de le dire, ce discours vrai, qu'est-ce donc qui est en jeu, sinon le désir et le pouvoir? (21-22).

La complexité de l'éventail théorique nécessaire à l'élaboration d'une approche capable de prendre en charge la problématique ouverte par Foucault me permet d'insister sur le caractère contredisciplinaire des études des pratiques culturelles; aussi faudrait-il préciser que la logique qui les sous-tend implique une critique de la culture à même d'interroger les présupposés de tous genres qui orientent les grilles d'évaluation mises en place par la *doxa* en interaction avec l'économique et le politique. L'étude des pratiques culturelles n'est donc pas principalement déterminée par ses corpora (l'on a vu que l'étendu de son champ d'application est fort vaste et, en dernière instance, sans clôtures) mais bien plutôt par le type d'activité critique qu'elle réactive. Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg — les éditeurs du volume *Cultural Studies* — ont à cet égard raison de préciser, dans le contexte anglosaxon qui est le leur, que:

One common misconception about cultural studies is that it is primarily concerned with popular culture. Indeed, it is certainly to be expected that cultural studies will be used to legitimate the move of established disciplines like literary studies, history, and anthropology into the excluded domain of popular culture. But one may also note the presence here of such essays on high cultural topics as Peter Stallybrass on Shakespeare, Ian Hunter on aesthetics, and Janet Wolff on intellectual traditions in the study of art. Thus any familiarity with either the diverse history of cultural studies or the diverse contents of this book should persuade people that cultural studies' interests are much wider. Although popular culture has clearly been an important item on cultural studies' agenda for analysis, cultural studies is not simply "about" popular culture — though it is perhaps always, in part, about the rules of inclusion and exclusion that guide intellectual evaluations. Although cultural studies work is often occasioned by an examination of specific cultural practices, it should not be identified with any particular set of cultural practices. This is to say that a scholarly discipline, like literature, cannot begin to do cultural studies simply by expanding its dominion to encompass specific cultural forms (western novels, say, or TV sitcoms, or rock and roll), social groups (working class youth, for example, or communities "on the margins", or women's rugby teams), practices (wilding, quilting, hacking), or periods (contemporary culture, for example, as opposed to historical work). Cultural studies involves *how* and *why* such work is done, not just its content. (11)

Il n'en demeure pas moins que le caractère contredisciplinaire qui caractérise la démarche des Cultural Studies ainsi de même qu'une logique essentiellement épistémocritique prédisposent toutes les études des pratiques culturelles vers un corpus susceptible de faire *tabula rasa* du partage élitiste entre une "haute culture" et une "basse culture."

Bien qu'il y ait beaucoup de points communs entre les Cultural Studies et ce que j'appelle ici les études des pratiques culturelles en langues romanes, les deux termes ne sont pas synonymes; la logique qui articule leur opérabilité respective n'est pas la même. L'on sait que les langues romanes (dans le contexte anglo-saxon dans lequel nous travaillons) entretiennent un rapport dévitalisé avec la culture de chaque jour; des raisons autant politiques que culturelles expliquent cet état de choses. Cela finit par se cristalliser dans une relation de pétrification. La tentation monologique de l'Amérique — une sorte de menace cyclique toujours aux aguets chez nos voisins du Sud en dépit de la population hispanophone croissante²⁹ — a également sa part de responsabilité. La tendance de l'anglais à se donner à lire comme seule et unique vision des phénomènes culturels peut être relativisée, ou, du moins, mise en perspective grâce à l'étude des pratiques culturelles en langues romanes; l'interaction langue / monde devrait dès lors y occuper une place prépondérante. Le défi est de taille si l'on considère que jusqu'à présent le rapport à la "langue étrangère" (l'espagnol et le français dans le contexte canado-nord-américain) a toujours été monologique; son instrumentalisation explique des approches aberrantes comme celle, par exemple, du français au Canada où plusieurs centres d'enseignement secondaires et post-secondaires privilégient la variante hexagonale (le dénommé "français international") au détriment du "québécois" qui est perçu comme un parent pauvre, voire infirme dans le cadre de la famille francophone. La langue de l'autre ainsi marginalisée rend opaque l'autre vision du monde qu'elle véhicule. Le processus d'altérité se voit bloqué. Des crispations identitaires (autant au Québec que dans l'Ouest canadien) ont alors lieu ouvrant la voie à la dialectique aveugle des deux solitudes que l'on connaît bien. Absence de re-connaissance mutuelle qui repose en grande partie sur une ignorance de la langue de l'autre. Il y a repli sur soi de part et d'autre. Le monologue du Même s'installe débouchant parfois sur des discours nationalistes démagogiques qui rendent encore plus fragile le projet de convivialité nationale. Comment peut-on prétendre s'intéresser à l'autre culture canadienne si d'emblée l'on se refuse à remettre en question des visions linguistiques hégémoniques dont la prévalence

29 Je pense ici notamment à tous ces États de l'Union qui face aux revendications de leurs populations hispanophones parfois majoritaires n'ont pas trouvé mieux que de se déclarer unilingues; ce type d'aveuglement auquel mène une politique massivement monologique à l'égard de la langue et des pratiques culturelles qui lui sont rattachées, ne peut mener qu'à une exacerbation de l'incompréhension entre les communautés hispanophones et anglophones dans les États concernés.

ethnocentrique au sein des cultures anglophones devrait nous alerter sur la tâche qui reste à accomplir dans le cadre des études des pratiques culturelles. Or le travail sur la langue présuppose un changement d'attitude radical par rapport à la culture de l'autre; cela implique également une approche théorique sous-tendue par un perspectivisme stratégique susceptible de mener à bien une recherche sur trois fronts. Tout d'abord celui de la dialectique centre / périphérie,³⁰ deuxièmement celui des dispositifs d'exclusion / inclusion qui légitiment et / ou délégitiment tel ou tel type de production discursive, et, en troisième lieu, celui de l'interpellation des sociétés post-industrielles confrontées à une mutation du statut du savoir. Dans la mesure également où la notion de "Cultural Studies" me paraît quelque peu redondante — toute "étude" étant, tous comptes faits, "culturelle" —, je préfère parler d'études en pratiques culturelles; toutefois, j'insiste sur le fait que leur différence ne réside pas dans un pur effet de renomination, c'est au niveau de la logique inhérente à leur étendue épistémologique qu'il faut se situer pour la comprendre. Reste à préciser que si l'on choisit de travailler les pratiques culturelles dans l'autre langue au Canada, partant le français, l'on se situera d'emblée sous une double contrainte (*double bind*) qui rendra la tâche difficile et intellectuellement stimulante à la fois; il s'agira de comprendre ce que la vision du monde francophone est susceptible d'apporter aux divers carrefours d'interaction possible entre des voix émanant d'horizons divers tout en acceptant de négocier, voire de s'ouvrir à la sommation (le mot n'est pas trop fort) représentée par l'intense activité des pratiques culturelles anglo-américaines. Une perspective éthique risque alors de se révéler; le vieux conflit raison du Même / raison de l'Autre pourrait dès lors y trouver les conditions de possibilité d'un dialogue capable d'échapper à la crispation monologique qui menace toujours nos sociétés dites post-modernes.

University of Alberta

30 Le stéréotype joue dans le cadre de cette dialectique un rôle à mes yeux fondamental du fait qu'il modélise les rapports interculturels à partir d'une logique du trompe-l'œil qui déforme toute possibilité de perspective critique; il s'agit d'un processus d'anamorphose moyennant lequel le regard du sujet demeure aveuglé (Castillo, Durante, 11, 22).

Ouvrages cités

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1968.
- . *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. Paris: Éditions Sociales, 1976.
- Angenot, Marc. *La parole pamphlétaire*. Paris: Payot, 1982.
- Barthes, Roland. "L'activité structuraliste." Roland Barthes, *Essais critiques*. Paris: Seuil, 1964. 213-20.
- Castillo Durante, Daniel. *Du stéréotype à la littérature*. Montréal: XYZ, 1994.
- Courtine, Jean Jacques. "Une Généalogie de l'analyse du discours." *Discours social / Social Discourse: Analyse du discours et sociocritique des textes / Discourse Analysis and Text Sociocriticism* 4.1-2 (Hiver/Winter 1992): 19-35.
- Certeau, Michel de. *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*. Folio. Paris: Gallimard, 1990.
- Colombo, John Robert. *The Canadian Global Almanac*. Toronto: Macmillan Canada, 1994.
- Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1992.
- Dimić, Milan V. "The Concept of Acculturation: Ideology and Literary Studies." *500 Anos de América — Coloquio Internacional* 1992. Éd. Tania Franco Carvalhal. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul, 1995. Forthcoming.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. London: Routledge, 1991.
- Foucault, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.
- . *Vérité et méthode: Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Seuil, 1976.
- Gramsci, Antonio. *Cahiers de prison*. Cahier 4 (1930-1932); Cahier 11 (1932-1933). Paris: Gallimard, 1978.
- Hall, Stuart, and Paddy Whannel. *The Popular Arts*. Boston: Beacon, 1964.
- Hall, Stuart. "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems." *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. Eds. Hall, Hobson, Lowe, and Willis. London: Hutchinson, 1980. 15-47.
- . "Cultural Studies and its Theoretical Legacies." *Cultural Studies*. Eds. L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler. New York: Routledge, 1992. 277-86.
- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Tübingen: Neske, 1959.
- . *Lettre sur l'humanisme*. Trad. Roger Munier. Édition bilingue. Paris: Aubier, 1983.
- . *Acheminement vers la parole*. Trans. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, et François Fédier. Paris: Gallimard, 1990.
- Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life, with Special Reference to Publications and Entertainments*. London: Chatto, 1957.
- . "Schools of English and Contemporary Society." *Speaking to Each Other*. London: Chatton & Windus, 1970.
- Leavis, F.R. "The Idea of a University." F.R. Leavis, *Education and the University: A Sketch for an English School*. Westford, Mass.: Cambridge UP, 1979. 7-13.
- Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

- Nelson, Cary, Paula A. Treichler, and Lawrence Grossberg. "Cultural Studies: An Introduction." *Cultural Studies*. Eds. L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler. New York: Routledge, 1992. 1-16.
- pêcheux, Michel. *Les Vérités de La Palice*. Paris: Maspero, 1975.
- Pivato, Joseph, Steven Tötösy de Zepetnek, and Milan V. Dimić, eds. *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*. Special Issue *Literatures of Lesser Diffusion / Les Littératures de moindre diffusion* 16.3-4 (September-December 1989): 555-884.
- Turner, Graeme. *British Cultural Studies: An Introduction*. Boston: Unwin Hyman, 1990.
- Thompson, E.P. *The Making of the English Working Class*. London: Penguin, 1978.
- Vattimo, Gianni. *Les Aventures de la différence*. Paris: Minuit, 1985.
- Williams, Raymond. *The Long Revolution*. London: Penguin, 1961.
- . *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana, 1976.
- . *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford UP, 1977.