

„Een nieuwe richting in het literatuuronderzoek? ‘Cultural Materialism’ als aanvulling bij literairsociologische en poststructuralistische concepten”

door

GERT BUELENS
Aspirant N.F.W.O.

In de beperkte ruimte die me ter beschikking staat om een wellicht nieuwe richting in de literatuurstudie voor te stellen is het vanzelfsprekend onmogelijk om een gedetailleerde vergelijking te maken met de in de titel vermelde alternatieven, benaderingen waarmee het culturele materialisme het meest gemeen heeft. Nochtans leek het me nuttig bij wijze van inleiding enkele aspecten van het poststructuralisme en van de literaire sociologie in herinnering te brengen, om dan in de loop van mijn lezing te tonen op welke punten het culturele materialisme zich hiervan onderscheidt.

Het woord poststructuralisme impliceert reeds een zekere verhouding t.o.v. de structuralistische ideeën. Niet alleen volgt de ene beweging de andere in de tijd — poststructuralisme is een fenomeen van ten vroegste de zeventiger jaren, terwijl het structuralisme in de zestiger jaren toonaangevend was — ook inhoudelijk zet het poststructuralisme op kritische wijze de oudere traditie voort. Het structuralisme benaderde taal en literatuur als betekenissystemen waarbinnen de individuele elementen slechts betekenis krijgen door de structuur die aan elk systeem ten grondslag ligt. In de literatuurwetenschap was een vroeg voorbeeld van een structuralistische studie Vladimir Propps analyse van volksvertellingen (gepubliceerd in 1928), waarin hij aantoonde dat alle sprookjes te herleiden zijn tot structurele combinaties van een aantal basiselementen. Propps zeven handelingssferen en eenendertig functies werden door Greimas, in zijn *Sémantique Structurale*, nog verder vereenvoudigd tot een klein aantal structurele eenheden.

Terwijl het structuralisme de nadruk legt op het feit dat het zulke onderliggende structuren zijn die literaire werken hun betekenis geven, spitsen de poststructuralisten hun aandacht toe op de vraag *hoe* de structuren precies betekenis geven aan de elementen. Wat stelt die systemen in staat zingever te zijn voor de eenheden? Hoe komt be-

tekenis, definitie binnen een systeem tot stand? De psychoanalyticus Jacques Lacan heeft dit probleem onderzocht voor de psychische structuur die Freud het onbewuste genoemd heeft. Lacan vertrekt van de inzichten van Freud, maar voegt er heel eigen accenten aan toe. Zo benadrukt hij het feit dat het kind in de eerste ontwikkelingsfase geen onderscheid maakt tussen zijn eigen lichaam en dat van de moeder. Het identificatieproces waarbij het kind zich bewust wordt van een eigen ik begint pas wanneer het besef optreedt dat het lichaam van de moeder behoort tot het domein van het niet-ik. Met andere woorden de zelfdefinitie vindt plaats op een essentieel negatieve manier: ik ben wat ik ben omdat ik niet mijn moeder ben. De vraag die poststructuralisten zoals Lacan hierop laten volgen is of men dan niet gewoon moet zeggen: ik ben wat ik niet ben; mijn hele ik-definitie is zo onlosmakelijk verbonden met het wezen van degene die ik niet ben. Poststructuralistisch aan deze redenering is de sterke nadruk die gelegd wordt op het *verschil als basis van betekenis*. Betekenis wordt niet door een externe instantie gecreëerd, maar komt binnen een betekenisstelsel tot stand, doordat de elementen van dat systeem van elkaar verschillen. In de literatuurwetenschap kan deze stelling best geïllustreerd worden aan de hand van de zogenaamde deconstructieve theorie, een specifieke ontwikkeling binnen de poststructuralistische beweging.

In de deconstructieve filosofie van Derrida wordt elk denkpatroon op de korrel genomen dat zich beroept op transcendente, overstijgende waarheden als grondslag voor kennis van de wereld. Deconstructie wil ontmaskeren hoe filosofische en literaire teksten zichzelf tegenspreken wanneer ze een bepaalde waarheid centraal plaatsen. Een typische strategie die hierbij door de deconstructionisten toegepast wordt is erop te wijzen dat een bepaalde centrale term slechts betekenis krijgt bij de gratie van de term die hij bedoeld is te ontkennen: het goede kan bvb. alleen gedefinieerd worden als datgene dat vrij is van kwaad, dat *verschilt* van het kwaad. Met andere woorden, het kwaad is een noodzakelijke vooronderstelling van het goede: goed kent geen absolute betekenis, enkel één die relatief is ten opzichte van kwaad. „Het goede” kan bijgevolg moeilijk als centrale, absolute waarheid aan de basis liggen van een filosofisch of ethisch systeem.

De term literatuursociologie vergt waarschijnlijk niet zoveel verduidelijking. Hij wordt vaak gebruikt om een heleboel literaire studies te groeperen die dit gemeenschappelijk hebben dat ze literatuur in haar verband met de maatschappij bestuderen. Aangezien marxistische benaderingen van literatuur — die benaderingen die mens, maatschappij en cultuur zien als uiteindelijk altijd bepaald door het materiële, door het economische — aan dit kenmerk beantwoorden,

worden ze meestal als literairsociologische studies geklasseerd. Het is dan ook bij de marxistische literairsociologische concepten dat het culturele materialisme aanvullingen te bieden heeft.

De woordgroep cultureel materialisme bevat in zich de elementen die de benadering onderscheiden van de klassiek-marxistische. Materialisme wijst weliswaar op de marxistische overtuiging dat in laatste instantie materiële krachten mens en maatschappij bepalen en dat cultuur deze materiële banden niet kan overstijgen, iets wat het idealisme beweert. Maar terzelfdertijd plaatst het de term cultuur veel centraler dan het klassieke marxisme, dat eerder het adjectief economisch zou toevoegen aan het substantief materialisme. Traditioneel wordt in het marxisme immers het economische, de produktie ter bevrediging van de basisbehoeften van de mens en de manier waarop die produktie plaatsvindt, als de basis van de maatschappelijke klassenstructuur beschouwd. Die klassenmaatschappij wordt gekenmerkt door de essentiële tegenstelling tussen enerzijds de bezitters van de produktiemiddelen, de fabrikanten of ruimer geformuleerd, de kapitalisten, en anderzijds het proletariaat, de arbeiders, die uitgesloten zijn van het bezit van de produktiemiddelen. Deze economische structuur vormt de onderbouw van de maatschappij en ligt aan de basis van de bovenbouw, die alle geestelijke uitingen omvat van religie tot literatuur. De relatie tussen onder- en bovenbouw wordt binnen de marxistische cultuursociologische opvatting beschreven als een van reflectie: cultuur weerspiegelt de realiteit van de onderbouw, weerspiegelt de ongelijkheid tussen de sociale klassen en kan dus, volgens bvb. Georg Lukacs, op die manier bijdragen tot het tot stand komen van een klassenloze maatschappij.

Het culturele materialisme, nu, verschilt behoorlijk essentieel van die traditionele marxistische cultuursociologie. Het verwerpt de splitsing onderbouw / bovenbouw en legt de nadruk op een volledig sociaal proces waaraan het culturele en het economische samen deelnemen. Raymond Williams, de ontwerper van de term, wijst erop dat de klassieke marxistische analyse precies de idealistische fout herhaalt door te denken in termen van twee afgescheiden domeinen. Zo'n benadering ligt in dezelfde lijn van Plato's twee werelden, die van de reële objecten en personen en die van de volmaakte vormen (of ideeën). Tegenover die analyse stelt Williams de radicaal materialistische die slechts één, onverdeeld materiële wereld ziet. Williams vindt het typisch voor de kapitalistische context waarin Marx schreef dat hij de fout begaat materiële produktie als een specifiek kapitalistische vorm te zien, waarbij kapitaal, arbeid tegen loon en het vervaardigen van handelsartikelen noodzakelijke elementen zouden zijn. Industrie (of nijverheid) kregen immers in die periode ook een specifiek kapitalistische connotatie van fabrieksarbeid, terwijl ze voordien de al-

gemene betekenis hadden van menselijke activiteit en ook die „nijverheid” omvatten waarvoor creativiteit nodig was (bv. de klermakerstiel), een geestelijke kwaliteit die in de kapitalistische industrie zelden van de handarbeiders gevraagd werd. De scheiding die Marx maakte tussen een geestelijk reflectieve bovenbouw en een economisch produktieve onderbouw speelde dus in feite de ideologie van de kapitalistische klassenmaatschappij in de kaart, maar is volgens Williams niet houdbaar. „In capitalist society”, schrijft Williams, „‘material production’ is a specific form, determined and understood in the forms of capital, wage-labour, and the production of commodities. That this ‘material production’ has itself been produced, by the social development of particular forms of production, is then the first thing to realize” (Williams : 91). De idee van materiële produktie werd zelf geproduceerd door een historisch-sociaal proces waarbij bepaalde produktievormen evolueerden tot de kapitalistische. In de ogen van Williams is het essentieel te beseffen dat het economische en het culturele dit gemeen hebben dat ze beide *geproduceerd* worden door een volledig maatschappelijk proces, waarin opnieuw het culturele en het economische beide een bepalende, determinerende rol spelen. Cultuur is dan, voor het culturele materialisme, een nijverheid in de oude zin van het woord : een creatieve *en* produktieve bezigheid binnen een maatschappelijke context en als een maatschappelijk element, zowel gedetermineerd als determinerend, noch boven-, noch onderbouw.

Misschien mag ik ter illustratie een kleine excursus over Zuid-Afrika inlassen. De idee van apartheid die aan de basis ligt van de maatschappij in dat land belichaamt op een duidelijke manier het soort probleem waarvoor de klassieke marxistische splitsing in boven- en onderbouw stond. Apartheid is immers langs de ene kant het geloof in de noodzaak twee rassen gescheiden te houden, omwille van de superioriteit van het blanke en het zou bijgevolg als geloof tot de bovenbouw gerekend moeten worden. Maar apartheid is ook de zeer materiële produktieverhouding waarbij negers uitgesloten worden van het bezit van de produktiemiddelen. De maatschappelijke orde van de Republiek Zuid-Afrika steunt op een economisch systeem dat goedkope zwarte arbeidskracht omzet in produkten die met winst buiten Zuid-Afrika verkocht worden. De aldus gerealiseerde welvaart kan o.m. gebruikt worden om wapens te kopen of te maken waarmee de zwarte bevolking in een staat van onderdrukking gehouden kan worden. Maar zo verweven zijn boven- en onderbouw dat de materiële welvaart ook gebruikt wordt om schoolboeken te produceren die de apartheidsidee proberen in leven te houden via het onderwijs. Hetzelfde geldt voor de regeringsmedia : televisie, kranten, radio, behoren zij tot de boven- of de benedenbouw van de maatschappij ?

Wellicht is het op dit punt niet zo duidelijk meer wat het verband is tussen Zuid-Afrika en de literatuurstudie. Voor het culturele materialisme is die samenhang nochtans van centraal belang. Het wijst erop dat de traditionele scheiding tussen cultuur en politiek overeenkomt met de klassiek-marxistische tussen boven- en benedenbouw. Net zoals in Zuid-Afrika beneden- en bovenbouw onmogelijk gescheiden kunnen worden, kunnen in de literatuurstudie beoordelingen van esthetische waarde niet los gezien worden van die van sociopolitieke waarde. Ernst Robert Curtius wees er in zijn monumentale studie *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) reeds op dat het vroege gebruik van de waarderende term „klassiek” auteur meer te maken had met oude belastingscategorieën dan met zuiver literaire overwegingen. Curtius haalt Aulus Gellius aan, een Romein uit de eerste eeuw, die de *classicus* als volgt omschrijft: „*classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius*” (Curtius: 249), een schrijver van eerste klasse, die belastingen betaalt, niet een proletariër. Dezelfde classificatie wordt nog in de negentiende eeuw door Sainte-Beuve toegepast, die een groot auteur omschrijft als: „*un écrivain de valeur et de marque, un écrivain qui compte, qui a du bien au soleil, et qui n'est pas confondu dans la foule des prolétaires*” (Curtius: 250). Curtius voegt er fijntjes aan toe: wat een lekker kluifje voor een marxistische literatuursociologie. Het is inderdaad zo dat ook traditionele, niet materialistische benaderingen van literatuur en cultuur impliciet uitspraak doen over de zogenaamde extra-literaire, sociale werkelijkheid. Ik zeg zogenaamde extra-literaire werkelijkheid omdat het culturele materialisme er net van uitgaat dat een dergelijke scheiding uiterst kunstmatig is en niet strookt met de realiteit van een volledig materieel sociaal-historisch proces waarvan zowel het culturele als het politieke deel uitmaken.

Deze stelling kan goed aangetoond worden met betrekking tot een zeer centrale vooronderstelling van nagenoeg het hele literaire bedrijf, namelijk de overtuiging dat grote literatuur universele waarden vertolkt en dat grote auteurs auteurs van alle tijden zijn. Een dergelijke opvatting is zo wijdverspreid in onze cultuur, aan onze universiteiten, in onze boekbesprekingen, dat weinigen zich nog de moeite getroosten na te gaan waarop die uitspraak gebaseerd is en of ze wel zo voor de hand ligt als wij denken. Het onderzoek naar de grondslagen en implicaties van zo'n ideologische houding is een van de belangrijke terreinen waarop het culturele materialisme zich begeeft. In deze belangstelling voor de verborgen denkpatronen van een tekst vertoont het veel overeenkomst met de deconstructieve benadering van literatuur. Daarop zal ik later nog ingaan.

Een vraag die het culturele materialisme zich bvb. stelt, is hoe universeel de waarden zijn die William Shakespeare — het tijdloze genie

par excellence van de Angelsaksische literatuur — in zijn theaterstukken vertolkt? Alan Sinfield wijst er in zijn boek *Literature in Protestant England* op dat het beeld van de Protestantse maatschappij en religie dat in toonaangevende literaire studies van de periode opgehangen wordt (bvb. E. M. W. Tillyards *The Elizabethan World Picture*) op een eigenaardige manier verschilt van het beeld dat belangrijke historische studies van de reformatie tonen (Sinfield : 1). De historici beschrijven een Engelse kerk die een strijdlustige, orthodoxe theologie predikt die weinig gemeen heeft met het moderne Anglicanisme. Sinfield stelt vast dat de literaire analyses daarentegen een protestantisme beschrijven met een zeer modern, menselijk gelaat : een rationeel, gematigd geloof zoals dat van Erasmus, gekenmerkt door een kalme spiritualiteit, een overtuiging dat verlossing mogelijk is voor alle mensen van goede wil (vertaald uit Sinfield : 2). Hoewel zo'n visie niet vreemd is aan de periode, schrijft Sinfield, manifesteren de meeste belangrijke auteurs een veel complexer en angstiger houding, zich terdege bewust van de heersende tegenstelling tussen het opkomend „christelijk humanisme” waartoe zijzelf dikwijls neigden en de door kerk en staat opgelegde Calvinistische doctrine (Sinfield : 2). Waarom benadrukken literatuurspecialisten dan zo sterk het christelijk-humanistische karakter van de periode? Wellicht omdat ze de literatuur van toen toegankelijk willen maken voor de moderne lezer door de overeenkomsten tussen haar waarden en de onze in de verf te zetten. Sinfield haalt het voorbeeld van de heksen aan het begin van *Macbeth* aan om te tonen hoe Shakespeares stukken vaak foutief geïnterpreteerd worden in een poging ze als tijdloos voor te stellen. Theodore Spencer verwijst bvb. in zijn boek *Shakespeare and the Nature of Man* naar de heksen als „one of the abstractions that are developed from the human mind” en als „a final dramatic realization of the Elizabethan dramatic convention which invariably tended to see individual human experience in relation to some power — God, the stars, or Fortune — larger than itself” (Spencer : 94, 157). Sinfield wijst er evenwel op dat er geen enkele reden bestaat om de heksen als een abstractie te beschouwen binnen de context van een maatschappij waarin het bestaan van heksen als vanzelfsprekend aanvaard wordt. Daarenboven is de Elizabethaanse neiging om menselijke ervaringen in een verband te zien met een grotere kracht geen dramaturgische conventie, maar een fundamenteel geloofsartikel. Spencer maakt een milde humanistische aantekening bij de passage en wil niet inzien dat *Macbeth* een minder dan „universele betekenis” heeft in bepaalde belangrijke opzichten (vertaald uit Sinfield : 2).

Ik heb een vrij uitvoerige uiteenzetting gegeven van Alan Sinfields visie op de Engelse renaissanceliteratuur, omdat ze een aantal kern-

punten van de literaire toepassing van het culturele materialisme mooi belicht. Zoals het poststructuralisme benadrukt het culturele materialisme de feitelijke relativiteit van waardeoordelen en verzet het zich tegen pogingen om waarden die specifiek zijn voor een bepaalde historische periode — bvb. de tweede helft van de twintigste eeuw — of voor een bepaalde maatschappelijke groep — bvb. de burgerij — voor te stellen als universeel geldig en vanzelfsprekend. Culturele materialisten benadrukken de aanwezigheid van afwijkende theorieën, overtuigingen binnen de zichzelf als absoluut en universeel voorstellende cultuur. Ze bestuderen cultuur als een heterogene diversiteit, waar naast een toonaangevende kunststroming, bvb. het realisme, ook belangrijke, maar doorgaans verwaarloosde resten van een oudere stroming, bvb. de romantiek, blijven voortleven, terwijl reeds werken geproduceerd worden die in een nieuwe, in ons voorbeeld een naturalistische geest geschreven zijn. Een dergelijke verscheidenheid in de „hogere” regionen van het culturele leven vindt haar parallel in de uiteenlopende culturele uitingen van etnische en sociale minderheden: vooral in landen als de Verenigde Staten en het hedendaagse Groot-Brittannië treft men niet te verwaarlozen Caribische, Afrikaanse en feministische subculturen aan die elk hun eigen niet-universele kunst voortbrengen.

Verder terug in de tijd is de carnavaleske traditie een interessant voorbeeld van een subcultuur die van de hogere cultuur afwijkt. De heersende middeleeuwse cultuur was aan banden gelegd door een kerk en staat die bepaalde wetten stelden en grenzen dicteerden, die toch overschreden werden door het uitdagende carnavaleske vieren van de „verkehrte Welt”, de op haar kop gestelde werkelijkheid waar de gewone wetten en denkpatronen tijdelijk niet golden. De titel van een onlangs gepubliceerde studie van het carnavaleske, *The Politics and Poetics of Transgression*, reflecteert de cultureel materialistische invalshoek van de auteurs (Stallybrass en White). „Transgression”, het overschrijden van bepaalde door de dominante cultuur gestelde grenzen, wordt erin bestudeerd als literair *en* politiek gegeven. Bovendien vestigt het kernbegrip transgressie opnieuw de aandacht op het centrale verschilpunt tussen de poststructuralistische en cultureel materialistische filosofie, waarop ik tot besluit wat nader wil ingaan.

De Franse denker Louis Althusser, in zijn eigen recht een boeiend fenomeen door de vereniging van marxistische en poststructuralistische ideeën in zijn werk, is o.m. beroemd geworden door zijn analyse van het concept ideologie, een vaak gebruikt en misbruikt woord. Althusser's begrip van de term komt hierop neer dat ideologie het valse bewustzijn is dat de onderdrukte klassen in de maatschappij door de heersende klasse opgelegd wordt, via onderwijs, godsdienst,

wet en staatsapparaat (vgl. Belsey, Wolff). Met andere woorden, ideologie is in Althussers ogen gelijk aan de dominante ideologie van een maatschappij. Culturele materialisten hebben Althussers conclusies te pessimistisch gevonden. Zij stellen zich de vraag hoe Althussers analyse toegepast moet worden op tegenculturen zoals de carnavaleske (Erickson verwijst in dit verband naar Hall : 285, voetn. 88). Het culturele materialisme ziet binnen de dominante cultuur en ideologie weldegelijk ruimte voor verstorende, overschrijdende krachten die minstens de naam van alternatieve cultuur en ideologie verdienen.

Even homogeen als Althussers visie op ideologie lijkt Derrida's beeld van de Westerse filosofie. Volgens Derrida wordt die filosofie gekenmerkt door een fundamenteel geloof in transcendente, absolute waarheden, die evenwel gedeconstrueerd kunnen worden als in wezen relatief, vermits ze slechts betekenis krijgen door hun verschil van andere betekenisdragers. Wat veel aanhangers van Derrida's theorieën echter ontgaat, is hoezeer hij zelf de Westerse filosofische traditie verabsoluteert tot een homogene, universele feitelijkheid. De denkers die Derrida bestudeert, behoren stuk voor stuk tot de filosofische elite (Plato, Hegel, Kant, Descartes, Heidegger, Rousseau). Waarom krijgen minder gekende figuren zo weinig aandacht in zijn analyse? Is het soms omdat de mindere goden dikwijls de onorthodoxe, marginale ideeën vertolken die weldegelijk de grenzen van de transcendente traditie overschrijden? Het lijkt raar dat ondanks zijn geloof in *différance* en *dissemination* (respectievelijk het geloof in het verschil als basis van betekenis en in het uitgezaaid zijn van de betekenis over het hele betekenisende systeem) Derrida niet naar de vruchtbare stem van de tegenculturen wenst te luisteren. Nochtans bewijst die stem net hoezeer de transcendente traditie gesteund is op het onderdrukken van afwijkende, verschillende meningen. Derrida verwaarloost de diversiteit van de cultuur en bevestigt integendeel het traditionele geloof in grote, universele geesten door de algemeen aanvaarde leerstellingen aan te vallen alsof ze *de* Westerse filosofie uitmaakten.

Het culturele materialisme kan dus niet alleen de traditionele marxistische literatuursociologie aanvullen door een radicaler materialisme voor te staan, maar kan ook een aanvulling bieden bij het poststructuralistische geloof in verschil als basis van betekenis. Ook het absolute, transcendente denken dat de poststructuralisten aanvalen krijgt slechts betekenis wanneer het gesitueerd wordt tegenover historisch-feitelijke voorbeelden van andere denkpatronen. Die zijn rijkelijk vertegenwoordigd binnen de diversiteit van de heterogene cultuur en ideologie zoals het culturele materialisme ze net beschrijft. Een dergelijke visie benadrukt ook de mogelijkheden tot verandering van datgene dat bekritiseerd wordt : doorheen de geschiedenis zijn er

altijd tekstuele en niet-tekstuele alternatieven geweest voor de dominante filosofische cultuur die Derrida wil deconstrueren. Daaruit kunnen en moeten er lessen getrokken worden en het is op dat terrein dat het culturele materialisme de taak van de literatuurstudent situeert. De studie van de literatuurgeschiedenis is nuttig niet omdat ze universele waarheden over de mens en het leven blootlegt, maar omdat ze er een alternatieve visie op biedt. Zoals Alan Sinfield schrijft : „ We gain a vantage-point upon our own attitudes, and specially those which operate commonly as unexamined assumptions, by involving ourselves in an alien world-view. ” (Sinfield : 5) De studie van een andere cultuur stelt ons in staat beter te beseffen wat de beperkingen van onze eigen gewoontes, onze eigen overtuigingen zijn. Bevestiging van onszelf kweekt zelfgenoegzaamheid — verschil stimuleert, besluit hij (vertaald uit Sinfield : 6).

BIBLIOGRAFIE

- BELSEY, Catherine. *Critical Practice*. London : Methuen (New Accents), 1980.
- CURITUS, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948. Verwijzing naar de Engelse vertaling, *European Literature and the Latin Middle Ages*. London : Routledge and Kegan Paul, 1979. (Vgl. Stallybrass and White : 1-2)
- ERICKSON, Peter. Recensie van *Political Shakespeare : New Essays in Cultural Materialism* (ed. by Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, Ithaca : Cornell U.P., 1985). *Shakespeare Quarterly*, vol. 37, Summer 1986, no. 2, pp. 251-55.
- GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale*. Paris : Larousse, 1966.
- HALL, Stuart. *Culture, Media, Language : Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. London : Hutchinson Univ. Library, 1979.
- PROPP, Vladimir. *The Morphology of the Folktale*. Austin : Texas U.P., 1968.
- SINFIELD, Alan. *Literature in Protestant England 1560-1660*. London : Croom Helm, 1982.
- SPENCER, Theodore. *Shakespeare and the Nature of Man*. London : Macmillan, 1942 ; 2nd ed. 1966.
- STALLYBRASS, Peter en Allon WHITE. *The Politics and Poetics of Transgression*. London : Methuen, 1986.
- TILLYARD, E. M. W. *The Elizabethan World Picture*. London : Chatto, 1943.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford : O.U.P., 1977.
- WOLFF, Janet. *The Social Production of Art*. London : Macmillan, 1981.