

1) Isabelle Garo, extrait de « Idéologie et lutte de classe aujourd'hui, où en est la bataille des idées ? », *Contretemps*, 25/09/2014.

<https://www.contretemps.eu/ideologie-et-luttes-de-classes-aujourd'hui-ou-en-est-la-bataille-des-idees/>

Dans le cadre de ce colloque sur l'émancipation, il paraît opportun autant qu'incongru de revenir sur une notion classique du marxisme, celle d'idéologie, à la fois parce que le contexte politique présent semble appeler sa réactualisation mais aussi parce qu'un tel projet suscite aussitôt bien des objections. Et après tout, sauf à rester déclamatoire, la thématique de l'émancipation doit aider à souligner les angles : s'émanciper, c'est aussi intervenir dans les luttes d'idées, dans la mesure où elles se raccordent aux luttes de classes sans pour autant s'y dissoudre. On peut rappeler quelques phénomènes d'actualité, qui se situent au point de rencontre des idées et du réel : domination maintenue des thèses néolibérales et des politiques qu'elles inspirent, en dépit de leurs échecs patents ; brouillage généralisé des repères concernant les questions de classes, mais aussi de rapports sociaux de sexe et de race ; remontée du fait religieux et de ses dénonciations ; conversion libérale assumée de la social-démocratie ; défaut d'alternative crédible à la gauche de cette social-démocratie ; remontée de l'extrême droite et de ses capacités de mobilisation ; etc. Cet état des lieux très incomplet suffit à appeler une analyse des idées sous l'angle de leurs causes et de leurs effets, en lien avec la réalité économique, sociale et politique. Pourtant, notion classique, mais surtout datée, l'idéologie semble être un des concepts marxistes remisés depuis longtemps au rayon des accessoires inutiles, bien plus que d'autres catégories, qui regagnent aujourd'hui une légitimité : « émancipation » voire « communisme », « aliénation » voire « exploitation », « classe » voire « luttes de classes », pour ne prendre que ces exemples.

Pour comprendre ce paradoxe, il faut rappeler le désaveu et même le double désaveu subi par la notion au cours des décennies passées. Désaveu, d'une part, du fait de sa généralisation même, qui a rendu le terme indiscernable de celui d'idée ou plutôt de système d'idées, relativement clos sur lui-même et constitué en doctrine figée : l'idéologie est en ce sens toujours celle des autres et le mot ne sert plus qu'à stigmatiser une interprétation du monde qu'on ne partage pas. Désaveu aussi, d'autre part, en raison de sa critique radicale menée au cours des années 1970 sur le terrain de la philosophie, cette critique savante se prolongeant en affirmation générale de la mort des idéologies, à la suite de cette même période et tout au long des décennies suivantes. Ainsi, « il y a eu de l'idéologie, mais il n'y en a plus », pour le dire en parodiant la formule de Marx, formule qui visait justement l'idéologie économique dominante de son temps : « il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus ». Désormais, faute d'avoir conservé un sens précis, l'inflation de l'usage du terme accompagne l'effondrement du concept même d'idéologie.

Par voie de conséquence, la réactualisation de la notion d'idéologie peut faire office de défi et de test concernant la pertinence d'une analyse marxiste du monde contemporain, par-delà la pertinence admise de certaines notions phares rappelées plus haut. Car on peut considérer que la notion d'idéologie, qui apparaît dès 1845 sous la plume de Marx et d'Engels, et qui connaît des éclipses sans jamais disparaître complètement, fait système avec tous leurs autres concepts, sans pour autant que ce système ne soit jamais complètement stabilisé, il faut y insister, mais sans que cette perspective critique ne soit jamais abandonnée. De plus, une telle notion interdit son usage strictement descriptif : par essence critique et polémique, le terme inclut une certaine conception de l'intervention théorique et pratique, en leur unité même, comme moment de la lutte sociale et politique. Autrement dit, c'est non pas d'abord vers une définition académique du capitalisme que s'oriente sa reprise, mais vers les conditions

renouvelées du combat anticapitaliste. Plutôt que de congédier la notion, il s'agit donc de la réactualiser en même temps que l'analyse de la séquence présente du capitalisme, en ses contradictions mêmes, qui ne disqualifie nullement l'étude critique du capitalisme en général, mais l'affine et en souligne la portée intrinsèquement politique.

On l'a dit, l'idéologie comme concept désigne non les idées en général, ni même certaines idées, mais un rapport des idées au réel, et une relation en retour du réel aux idées. Le lien est de représentation dans un sens, de genèse et d'impact dans l'autre, mobilisant dans tous les cas des consciences par définition individuelles, mais structurées dans des classes qui elles-mêmes ne se dessinent qu'au travers des luttes de classes. C'est en vertu de cette dialectique et de cette asymétrie qu'il est vain de s'interroger avant tout sur la vérité ou la fausseté de l'idéologie, mais qu'il s'agit d'envisager avant tout sa ou ses fonctions et son implantation sociale. C'est précisément une telle approche qui rend le mot d'idéologie indispensable à la bataille d'idées, dès lors qu'elle est articulée aux luttes sociales et politiques dans la perspective de l'abolition du capitalisme. De ce point de vue, le terme d'idéologie désigne non pas telle ou telle représentation, mais avant tout un état des luttes de classes et l'un des sites majeurs de l'intervention politique. Lieu mobile, toujours défini par les circonstances qui l'englobent, l'idéologie comme champ de bataille ne perd jamais sa spécificité ni son « autonomie relative », selon la formule consacrée. L'« idéologie » désigne alors une logique générale, inhérente au mode de production capitaliste en tant que tel, reliant ses époques sans les confondre. Il renvoie dans le même temps à la question de la conscience et à celle de la connaissance, qui se séparent jusqu'à un certain point des autres aspects de la formation économique et sociale, et concourent à sa reproduction ou à sa transformation.

Une telle définition préliminaire, délibérément trop sommaire, a pour seul but de rendre possible et nécessaire une analyse plus aboutie, toujours liée à un moment singulier, mais située dans un cadre défini : car si l'idéologie du capitalisme est comme lui et autant que lui traversée de contradictions, il est permis de faire régresser la dialectique en paradoxe et de considérer que c'est aussi le cas de la notion même d'idéologie. En effet, à suivre cette question à travers l'œuvre de Marx et d'Engels, il semble que cette instabilité soit consubstantielle de la notion, condition de sa fécondité plus qu'obstacle à sa reprise. Il convient donc de commencer par ces contradictions-là, inhérentes au concept, qui rendent toujours problématique l'utilisation d'un tel terme, exigeant que soit toujours et précisément dialectisée sa définition, au point de s'englober dans ce qu'elle permet de critiquer.

2) Michael Burawoy, extrait de « La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu », in *Conversations avec Bourdieu* (Éditions Amsterdam, 2019).

<https://www.contretemps.eu/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu/>

Cas unique parmi les marxistes classiques, Gramsci consacre beaucoup d'attention aux intellectuels et à leurs rapports entre eux, avec la classe ouvrière et avec les classes dominantes. Nous avons vu que Marx n'était pas en mesure de s'expliquer lui-même, c'est-à-dire d'expliquer, premièrement, comment un intellectuel bourgeois pouvait combattre avec la classe ouvrière contre la bourgeoisie et, deuxièmement, comment et pourquoi toutes ses œuvres écrites avaient une importance pour la formation de la classe ouvrière et la lutte des classes. Il n'avait tout bonnement rien à dire de systématique sur les intellectuels. L'intérêt de Gramsci pour la domination culturelle et la conscience de classe du prolétariat l'a conduit à prendre au sérieux le rôle et la place des intellectuels.

Il part d'un présupposé important : tout le monde se comporte en théoricien, et agit sur la base de théories du monde, mais certaines personnes se spécialisent dans la production de telles théories, et nous les appelons « intellectuels » ou « philosophes ». Il en existe deux types : intellectuels organiques et intellectuels traditionnels. Les premiers sont organiquement liés à la classe qu'ils représentent, tandis que les seconds en sont relativement autonomes. Sous le capitalisme, les classes subalternes s'appuient sur les premiers, tandis que les classes dominantes sont avantagées par les seconds. Poursuivons l'exploration de cette distinction.

Pour que la classe ouvrière devienne une force révolutionnaire, elle a besoin d'intellectuels pour développer son bon sens au sein même du sens commun. Un tel travail d'élaboration s'opère dans un dialogue entre la classe ouvrière et un intellectuel collectif – le Parti communiste, c'est-à-dire le « Prince moderne » conçu comme « persuadeur permanent ». Il ne s'agit pas d'apporter la conscience à la classe ouvrière de l'extérieur, point sur lequel Gramsci se démarque de Lénine, mais de construire sur la base de ce qui se trouve déjà en elle. L'intellectuel organique ne peut fonctionner qu'en entretenant une relation intime avec la classe ouvrière, en partageant sa vie, ce qui selon certaines lectures de Gramsci, implique d'être originaire de la classe ouvrière.

On voit bien pourquoi Bourdieu soumet ce qu'il appelle le « mythe » de l'intellectuel organique à une critique virulente. Puisque le sens commun de la classe ouvrière se réduit à une méconnaissance, il ne saurait y avoir aucun bon sens, aucun germe d'une compréhension authentique dans l'expérience pratique de la classe ouvrière, et il ne s'y trouve donc rien à élaborer pour les intellectuels. Le dialogue, dont les conditions élémentaires ne peuvent être remplies, dégénère alors en populisme, c'est-à-dire une identification à la classe ouvrière qui n'est rien d'autre que la projection des désirs et de l'imagination des intellectuels sur la classe ouvrière, classe que les intellectuels ont tort d'affirmer comprendre :

« Il n'y a pas lieu d'examiner si est vraie ou fausse l'image insoutenable du monde ouvrier que produit l'intellectuel lorsque, se plaçant dans la situation d'un ouvrier sans avoir un habitus d'ouvrier il appréhende la condition ouvrière selon des schèmes de perception et d'appréciation qui ne sont pas ceux que les membres de la classe ouvrière eux-mêmes mettent en œuvre pour l'appréhender ; elle est vraiment l'expérience que peut avoir du monde ouvrier un intellectuel qui entre de manière provisoire et décisive dans la condition ouvrière et elle peut devenir de moins en moins improbable statistiquement si, comme cela commence à être le cas actuellement, vient à s'accroître le nombre de ceux qui se trouvent jetés dans la condition ouvrière sans avoir l'habitus qui est le produit des conditionnements "normalement" imposés à ceux qui sont voués à cette condition. Le populisme n'est jamais que l'inversion d'un ethnocentrisme ».

En d'autres termes, l'intellectuel, dont l'habitus se construit dans le cadre de la skholè (un monde qui n'est pas régi par la nécessité matérielle), ne peut comprendre et être sensible à la condition des membres de la classe ouvrière, dont l'habitus est façonné par la précarité et la recherche incessante de leurs moyens matériels d'existence. L'immersion temporaire dans la vie à l'usine déclenche une

réaction chez l'intellectuel, qui en vient à abhorrer les conditions de vie propres à la classe ouvrière, tandis que celle-ci, habituée à son propre asservissement, l'observe avec perplexité.

Les intellectuels, qui appartiennent à la fraction dominée de la classe dominante, perçoivent leur vie comme un asservissement, ce qui conduit certains d'entre eux à s'identifier aux classes dominées. Mais cette identification est illusoire. Ils ont peu en commun avec la classe ouvrière. Les intellectuels ont bien mieux à faire – défendre explicitement leurs propres intérêts en les présentant comme les intérêts de tous, les intérêts universels de l'humanité :

« Les producteurs culturels ne retrouveront dans le monde social la place qui leur revient que si, sacrifiant une fois pour toutes le mythe de l' "intellectuel organique", sans tomber dans la mythologie complémentaire, celle du mandarin retiré de tout, ils acceptent de travailler collectivement à la défense de leurs intérêts propres : ce qui devrait les conduire à s'affirmer comme un pouvoir international de critique et de surveillance, voire de proposition, face aux technocrates, ou, par une ambition à la fois plus haute et plus réaliste, donc limitée à leur sphère propre, à s'engager dans une action rationnelle de défense des conditions économiques et sociales de l'autonomie de ces univers sociaux privilégiés où se produisent et se reproduisent les instruments matériels et intellectuels de ce que nous appelons la Raison. Cette Realpolitik de la raison sera sans nul doute exposée au soupçon de corporatisme. Mais il lui appartiendra de montrer, par les fins au service desquelles elle mettra les moyens, durement conquis, de son autonomie, qu'il s'agit d'un corporatisme de l'universel ».

Nous revoilà dans la Realpolitik de la raison – l'idée qu'en protégeant leur propre autonomie, les intellectuels peuvent en même temps défendre les intérêts de l'humanité. Bourdieu propose la formation d'une internationale des intellectuels, mais pourquoi devrions-nous faire plus confiance à son « Prince moderne » qu'à celui de Gramsci ? Quelles fins – quelles visions et quelles divisions – Bourdieu a-t-il en tête pour son « intellectuel organique de l'humanité » ? Pourquoi ferions-nous confiance aux intellectuels, qui ont joué le rôle historique d'inspirateurs du néolibéralisme, du fascisme, du racisme, du bolchevisme, etc., pour jouer celui de sauveurs de l'humanité ? Dans son entreprise de dissection des illusions scolastiques des autres, Bourdieu n'est-il pas tombé dans la plus grande de toutes, l'incapacité des intellectuels à reconnaître qu'ils peuvent être porteurs d'une universalité trompeuse ? Bourdieu a remplacé l'universalité de la classe ouvrière, fondée sur la production et portée par le parti politique, par l'universalité de l'intellectuel, fondée sur l'institution scolaire.

Aux yeux de Gramsci, la défense universaliste des intellectuels proposée par Bourdieu n'est rien d'autre que l'idéologie de l'intellectuel traditionnel qui, en défendant son autonomie, assure de façon d'autant plus efficace l'hégémonie des classes dominantes. Ces dernières cherchent en effet à présenter leurs intérêts comme les intérêts de tous, et pour cela ont besoin d'intellectuels relativement autonomes qui croient sincèrement en leur universalité. Les intellectuels étroitement liés à la classe dominante ne peuvent décrire cette dernière comme une classe universelle. Même une critique approfondie de la poursuite par la classe dominante de son propre intérêt catégoriel – c'est à dire de sa quête acharnée du profit – peut l'aider à atteindre l'hégémonie bourgeoise. Les intellectuels peuvent-ils manifester leur autonomie en opposition à l'hégémonie bourgeoisie sans avoir à répondre de leur discours devant une autre classe ? A cette question, Bourdieu répond positivement, au contraire de Gramsci. Pour ce dernier, l'intellectuel organique ne se contente pas de développer le bon sens de la classe ouvrière : il conteste les prétentions des intellectuels traditionnels à représenter une véritable universalité.

3) Claire Cossée, extrait de « Colette Guillaumin et les différents visages de la culture : une lecture diachronique », in Maxime Cervulle, Nelly Quemener, Florian Vörös (dir.), *Matérialismes, culture & communication, T. 2 : Cultural Studies, théories féministes et décoloniales*, septembre 2016.

Christine Delphy définit en 1975 la notion de féminisme matérialiste en référence au matérialisme historique, c'est-à-dire en s'appuyant contre (tout contre et en opposition à) l'approche marxiste, accusée de ne prendre en compte que le rapport de classe et le mode de production capitaliste. Cette perspective place donc en son centre l'analyse des *rapports sociaux* et la dimension économique et plus largement *matérielle* de ces rapports. Delphy forge ainsi son analyse du *patriarcat* autour de l'appropriation du travail domestique des femmes par les hommes comme mode de production distinct du capitalisme. D'autres auteures militantes ont contribué à fonder et développer ce mouvement : cet ensemble de travaux théorise le concept de *catégorie de sexes* (Mathieu, 1971), déconstruit les processus de naturalisation des sexes (« *l'idée de nature* » chez Guillaumin), et démontre l'appropriation du travail féminin ainsi que le sexage. Ensemble, ces auteures constituent le comité éditorial de la revue *Questions féministes*, fondée avec l'appui de Simone de Beauvoir en 1977. Toutes travaillent à déconstruire la vision naturaliste largement dominante, justifiant et légitimant alors le maintien de l'ordre établi et les rapports de domination hommes-femmes. Guillaumin analyse le caractère construit de la race, l'idéologie raciste étant saisie comme la face mentale d'une forme concrète d'appropriation non seulement de la force de travail des esclaves mais aussi de leur corps. Par analogie, le *sexage* consiste en une appropriation collective des femmes, de leur travail et de leur corps. Les travaux de Danielle Juteau ont prolongé cette approche en montrant plus clairement comment l'ensemble de la classe des femmes est approprié (et donc pas uniquement les épouses par l'institution du mariage), à travers sa recherche sur les religieuses (Juteau, 1997). La *division sexuelle du travail* constitue l'un des autres concepts importants de l'approche matérialiste. Elle forme l'enjeu des *rapports sociaux de sexe* (Kergoat, 2000). [...]

La culture comme face mentale des rapports sociaux

Si l'on retient – pour commencer la discussion – comme définition basique de la culture la *dimension symbolique de toute pratique sociale* (Raymond Williams), alors elle est centrale et première dans l'œuvre de Guillaumin avec son ouvrage initial, *L'idéologie raciste*. Cet ouvrage est devenu un classique incontesté, grâce à sa réédition en 2002. Le choix du symbolique comme terrain est tout à fait explicite dans *L'idéologie raciste* : « Le champ de la recherche choisi étant celui de la signification telle que le langage la dit, le terrain de la recherche sera l'emploi de la langue. C'est la parole qui fait des actes un système de signes et un ensemble de significations » (Guillaumin, 2002 : 190). Son matériau, l'analyse de contenu de numéros de la presse grand public, est tout sauf un matériau typique des approches matérialistes les plus récentes, centrées sur l'analyse des pratiques (et leurs contradictions par rapport aux discours) et d'éléments directement observables comme la division du travail. Pour une des auteures fondatrices de l'approche matérialiste, cela peut paraître aujourd'hui étonnant. L'analyse de la dimension matérielle (du travail de sexage par exemple) est plus le fruit d'une élaboration conceptuelle que d'une véritable observation empirique, sauf à penser que l'expérience quotidienne en tant que femme (et dans l'échange militant entre femmes) constitue en elle-même le matériau. Et pourquoi pas ?

Au demeurant, « l'effet idéologique n'est nullement une catégorie empirique autonome, *il est la forme mentale que prennent certains rapports sociaux déterminés* » (Guillaumin, 1992b : 17). Ainsi le minoritaire « est contraint d'être dans un même mouvement cette abstraction que lui impose le majoritaire et l'être concret qu'il est vraiment » (Guillaumin, 1992b : 122). Si idéologie et appropriation matérielle des femmes « sont les deux faces d'un même phénomène », il n'en demeure pas moins ce constat : le matériau véritablement construit dans l'œuvre de Guillaumin n'est pas typique du féminisme matérialiste tel qu'il est compris aujourd'hui mais, au contraire, se rapproche d'une certaine façon des *Cultural Studies*. Or, dans certains espaces scientifiques politiques (1981a), on les considère comme opposés et l'on constate même parfois un certain mépris de la part des matérialistes pour l'analyse de corpus médiatiques (qui seraient moins ou non empiriques). Je pose

donc l'hypothèse que l'approche du féminisme matérialiste aujourd'hui s'est recentrée autour d'une certaine vision de l'approche empirique qui n'était pas du tout présente dans la première période de l'œuvre de Guillaumin.

4) Stuart Hall, extrait de « Race, articulation et sociétés structurées 'à dominante' », in *Identités et cultures 2. Politiques des différences* (Éditions Amsterdam, 2013).

<https://www.contretemps.eu/a-lire-stuart-hall-race-articulation-et-societes-structurees-a-dominanteextrait/>

Les rapports propres au capitalisme peuvent être pensés comme articulant les classes de différentes façons à chacun des niveaux ou à chacune des instances de la formation sociale – économique, politique et idéologique. Ces niveaux sont les « effets » des structures de la production capitaliste moderne. Chaque niveau de la formation sociale nécessite ses propres « moyens de représentation » indépendants – ces moyens grâce auxquels les modes de production structurés par la classe font leur apparition et acquièrent leur efficacité aux niveaux économique, politique et idéologique de la lutte des classes. La race est intrinsèque à la manière dont les classes laborieuses noires se sont constituées de façon complexe à chacun de ces niveaux, et intervient dans la manière dont la main-d'œuvre noire, masculine comme féminine, est distribuée en tant qu'agent économique au niveau des pratiques économiques, ainsi que dans les luttes sociales qui résultent de cette distribution ; elle intervient également dans la manière dont certaines fractions des classes laborieuses noires se reconstituent, par le biais de la représentation politique (qu'il s'agisse de partis, d'organisations, de centres d'actions communautaires, de publications ou de campagnes politiques), en forces politiques, en acteurs du « théâtre de la politique », et, par conséquent, elle joue un rôle important dans les luttes politiques qui s'ensuivent. La race intervient enfin dans la manière dont la classe est articulée en tant que « sujet » collectif et agrégat de « sujets » individuels des idéologies émergentes – et donc dans les luttes se déroulant sur le terrain de l'idéologie, de la culture et de la conscience. Voici la matérialité de la dimension de la race et du racisme, une matérialité dotée d'une centralité aussi bien théorique que pratique pour tous les rapports sociaux qui affectent la main-d'œuvre noire. La constitution de cette fraction comme classe et les rapports de classes qui en découlent fonctionnent comme des rapports de race. La race est ainsi également la modalité par laquelle la classe est « vécue », le médium à travers lequel les rapports de classe sont expérimentés, la forme sous laquelle la classe est adoptée. Ceci a des conséquences pour l'ensemble de la classe et pas seulement pour son segment « racialement défini », dans la mesure où cette manière de vivre la classe entraîne une division et une fragmentation interne de la classe ouvrière, cette dernière étant en partie articulée par la race. Il n'existe pas ici de conspiration raciste qui aurait agi de l'extérieur : le racisme est également l'un des principaux moyens de représentation idéologique à travers lesquels les fractions blanches de la classe en viennent à « vivre » leurs relations aux autres fractions, et, à travers elles, leur relation au capital lui-même. Ceux qui cherchent à déconstruire, parfois avec succès, certaines des vieilles syntaxes de la lutte des classes (encore qu'il s'agisse généralement de syntaxes corporatistes ou réformistes) tout en réarticulant l'expérience de la classe à travers les interpellations d'une syntaxe idéologique raciste, sont évidemment des acteurs majeurs de cette entreprise de transformation idéologique – c'est là la lutte des classes idéologique qui se poursuit précisément à travers l'exploitation des classes dominées par le capital *via* l'articulation des contradictions internes aux expériences de la classe avec le racisme. En Grande-Bretagne, ce processus s'est généralisé à un degré encore rarement atteint. Mais s'ils réussissent, ce n'est que dans la mesure où, s'appuyant sur des contradictions réelles au sein de la classe, ils travaillent sur les effets réels de la structure (même si ces effets sont « mal reconnus » par le racisme), et non parce qu'ils seraient doués pour conjurer des démons, brandir des croix gammées ou lire *Mein Kampf*.

Par conséquent, le racisme n'est pas seulement un problème pour les Noirs qui en font les frais, ni ne concerne seulement les sections de la classe ouvrière blanche et les organisations souillées par son empreinte. Il ne peut pas non plus être surmonté tel un virus qui infecterait le corps social, en lui injectant une dose massive de libéralisme politique. Le capital reproduit la classe comme un tout, y

compris ses contradictions internes – comme un tout structuré par la race. Il domine en partie ces classes divisées grâce à ces divisions internes dont le racisme est l'un des effets. Il contient et désamorce les institutions de représentation des classes, en les neutralisant, c'est-à-dire en les confinant à des stratégies et à des luttes axées sur la race et en les rendant incapables de surmonter les barrières raciales. Le racisme rend le capital capable de briser toute tentative de construire des moyens alternatifs de représentation qui pourraient être capables de représenter plus adéquatement la classe en tant que tout – contre le capitalisme, et contre le racisme. Les luttes sectorielles articulées par la race continuent au contraire d'apparaître comme les seules luttes défensives possibles pour une classe divisée en elle-même, dans son face-à-face avec le capital. Ces luttes sont donc également le terrain à partir duquel se déploie l'hégémonie du capital. Je précise qu'il ne s'agit absolument pas de dire que le racisme serait simplement le produit d'un tour de passe-passe idéologique.

Une telle analyse doit néanmoins être complétée par celle des formes spécifiques adoptées par le racisme dans son fonctionnement idéologique. Nous devons commencer à enquêter sur les diverses manières dont les idéologies racistes ont été construites et rendues opératoires dans différentes conditions historiques : les racismes du capitalisme marchand et de l'esclavage dans lequel les esclaves sont des marchandises ; celui des conquêtes et du colonialisme ; celui du commerce et du « haut impérialisme », de l'« impérialisme populaire » et du prétendu « post-impérialisme ». Dans chaque cas, et pour chaque formation sociale spécifique, le racisme en tant que configuration idéologique a été reconstitué par les relations de la classe dominante et profondément retravaillé. S'il a effectivement joué le rôle de ciment idéologique garantissant la domination d'une classe sur l'ensemble de la formation sociale, ce qui différencie le racisme des autres idéologies hégémoniques mérite d'être analysé en détail. Si, dans ce rôle, le racisme se révèle particulièrement puissant et son inscription dans la conscience populaire particulièrement profonde, c'est que, grâce aux caractéristiques comme la couleur de peau, les origines ethniques ou les origines géographiques, il a « découvert » ce que les autres idéologies ont été obligées de construire : un fondement en apparence « naturel » et universel, inscrit dans la nature même. Mais, il a beau être apparemment fondé sur un donné biologique, le racisme a des effets sur les autres formations idéologiques d'une société, et son développement entraîne la transformation de l'ensemble du champ idéologique sur lequel il opère. Il peut ainsi exploiter d'autres discours idéologiques – il s'articule par exemple très bien à la structure eux/nous de la conscience de classe corporative – grâce au mécanisme de la condensation connotative dont nous avons parlé plus haut. Ses effets sont similaires à ceux d'autres idéologies dont il doit être distingué : les racismes, eux aussi, déshistoricisent, c'est-à-dire traduisent des structures historiquement spécifiques dans la langue intemporelle de la « nature » ; ils décomposent eux aussi la classe en individus pour les recomposer en ces nouveaux « sujets » idéologiques d'une grande cohérence : traduisent les « classes » en « Noirs » et « Blancs », les groupes économiques en « peuples », et les forces matérielles en « races ». Ce processus constitue de nouveaux « sujets historiques » des discours idéologiques – c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà vu, crée de nouvelles structures d'interpellation. Ce processus produit les « sujets racistes » naturalisés, en tant qu'ils sont les « auteurs » d'une forme spontanée de perception raciale. Il ne s'agit donc pas d'une fonction externe du racisme : il n'agit pas que sur ses victimes, ceux qu'il est censé désarticuler, c'est-à-dire réduire au silence. Ceci est également important pour les sujets dominés – les « races » ou groupes ethniques subordonnés qui vivent leurs relations à leurs conditions réelles d'existence ainsi qu'à la domination des classes dominantes dans et à travers les représentations imaginaires de l'interpellation raciste, et qui en viennent à s'expérimenter eux-mêmes comme les inférieurs, comme *les autres*¹². Et, pourtant, ces processus ne sont eux-mêmes jamais *indemnes* de la lutte des classes idéologique. En effet, les interpellations racistes peuvent elles-mêmes devenir les sites et les enjeux de la lutte idéologique, elles peuvent être occupées et redéfinies pour devenir les formes élémentaires d'une formation d'opposition – là où, par exemple, les inversions symboliques du « *black power* » contestent violemment le « racisme blanc ». Les idéologies du racisme restent donc des structures contradictoires qui peuvent à la fois fonctionner comme les véhicules de l'imposition des idéologies dominantes et comme les formes élémentaires de cultures de la résistance. Toute tentative de circonscrire les politiques et les idéologies du racisme qui omettrait ces luttes et ces contradictions est condamnée, si elle veut donner l'illusion de son adéquation, à embrasser un réductionnisme destructeur.

5) Walter Benjamin, extraits de *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, 1955 [1939].

(Section 2)

A la reproduction même la plus perfectionnée d'une œuvre d'art, un facteur fait toujours défaut : [...] son existence unique au lieu où elle se trouve. Sur cette existence unique, exclusivement, s'exerçait son histoire. Nous entendons par là autant les altérations qu'elle peut subir dans sa structure physique, que les conditions toujours changeantes de propriété par lesquelles elle a pu passer. [...] [C'est] le contenu de la notion de l'authenticité, et sur cette dernière repose la représentation d'une tradition qui a transmis jusqu'à nos jours cet objet comme étant resté identique à lui-même. Les composantes de l'authenticité se refusent à toute reproduction, non pas seulement à la reproduction mécanisée. L'original, en regard de la reproduction manuelle, dont il faisait aisément apparaître le produit comme faux, conservait toute son autorité; or, cette situation privilégiée change en regard de la reproduction mécanisée.

Le motif en est double. Tout d'abord, la reproduction mécanisée s'affirme avec plus d'indépendance par rapport à l'original que la reproduction manuelle. Elle peut, par exemple en photographie, révéler des aspects de l'original accessibles non à l'œil nu, [...] à l'aide de certains procédés tels que l'agrandissement [...]. En second lieu, la reproduction mécanisée assure à l'original l'ubiquité dont il est naturellement privé. Avant tout, elle lui permet de venir s'offrir à la perception soit sous forme de photographie, soit sous forme de disque. La cathédrale quitte son emplacement pour entrer dans le studio d'un amateur ; le chœur exécuté en plein air ou dans une salle d'audition, retentit dans une chambre.

[...] L'authenticité d'une chose intègre tout ce qu'elle comporte de transmissible de par son origine, sa durée matérielle comme son témoignage historique. Ce témoignage, reposant sur la matérialité, se voit remis en question par la reproduction, d'où toute matérialité s'est retirée. Sans doute seul ce témoignage est-il atteint, mais en lui l'autorité de la chose et son poids traditionnel. On pourrait réunir tous ces indices dans la notion d'aura et dire : ce qui, dans l'œuvre d'art, à l'époque de la reproduction mécanisée, dépérit, c'est son aura. Processus symptomatique dont la signification dépasse de beaucoup le domaine de l'art.

La technique de reproduction – telle pourrait être la formule générale – détache la chose reproduite du domaine de la tradition. En multipliant sa reproduction, elle met à la place de son unique existence son existence en série et, en permettant à la reproduction de s'offrir en n'importe quelle situation au spectateur ou à l'auditeur, elle actualise la chose reproduite. Ces deux procès mènent à un puissant bouleversement de la chose transmise, bouleversement de la tradition qui n'est que le revers de la crise et du renouvellement actuel de l'humanité. Ces deux procès sont en étroit rapport avec les mouvements de masse contemporains. Leur agent le plus puissant est le film. Sa signification sociale, même considérée dans sa fonction la plus positive, ne se conçoit pas sans cette fonction destructive, cathartique : la liquidation de la valeur traditionnelle de l'héritage culturel. Ce phénomène est particulièrement tangible dans les grands films historiques. Il intègre à son domaine des régions toujours nouvelles. Et si Abel Gance, en 1927, s'écrie avec enthousiasme : Shakespeare, Rembrandt, Beethoven feront du cinéma... Toutes les légendes, toute la mythologie et tous les mythes, tous les fondateurs de religions et toutes les religions elles-mêmes... attendent leur résurrection lumineuse, et les héros se bousculent à nos portes pour entrer, il convie sans s'en douter à une vaste liquidation.

(Section 3)

[...] Sortir de son halo l'objet en détruisant son aura, c'est la marque d'une perception dont le sens du semblable dans le monde se voit intensifié à tel point que, moyennant la reproduction, elle parvient à standardiser l'unique. Ainsi se manifeste dans le domaine de la réceptivité ce

qui déjà, dans le domaine de la théorie, fait l'importance toujours croissante de la statistique. L'action des masses sur la réalité et de la réalité sur les masses représente un processus d'une portée illimitée, tant pour la pensée que pour la réceptivité.

(Section 9)

On s'était auparavant dépensé en vaines subtilités pour résoudre ce problème : la photographie est-elle ou n'est-elle pas un art ? - sans s'être préalablement demandé si l'invention même de la photographie n'avait pas, du tout au tout, renversé le caractère fondamental de l'art.

(Section 18)

La masse est la matrice où, à l'heure actuelle, s'engendre l'attitude nouvelle vis-à-vis de l'œuvre d'art. La quantité se transmue en qualité : les masses beaucoup plus grandes de participants ont produit un mode transformé de participation. Le fait que ce mode se présente d'abord sous une forme décriée ne doit pas induire en erreur et, cependant, il n'en a pas manqué pour s'en prendre avec passion à cet aspect superficiel du problème. Parmi ceux-ci, Duhamel s'est exprimé de la manière la plus radicale. Le principal grief qu'il fait au film est le mode de participation qu'il suscite chez les masses. Duhamel voit dans le film un divertissement d'îlotes, un passe-temps d'illettrés, de créatures misérables, ahuris par leur besogne et leurs soucis..., un spectacle qui ne demande aucun effort, qui ne suppose aucune suite dans les idées..., n'éveille au fond des coeurs aucune lumière, n'excite aucune espérance, sinon celle, ridicule d'être un jour "star" à Los-Angeles.

On le voit, c'est au fond toujours la vieille plainte que les masses ne cherchent qu'à se distraire, alors que l'art exige le recueillement. C'est là un lieu commun. Reste à savoir s'il est apte à résoudre le problème. Celui qui se recueille devant l'œuvre d'art s'y plonge : il y pénètre comme ce peintre chinois qui disparut dans le pavillon peint sur le fond de son paysage. Par contre, la masse, de par sa distraction même, recueille l'œuvre d'art dans son sein, elle lui transmet son rythme de vie, elle l'embrasse de ses flots. L'architecture en est un exemple des plus saisissants. De tout temps elle offrit le prototype d'un art dont la réception réservée à la collectivité s'effectuait dans la distraction. Les lois de cette réception sont des plus révélatrices. [...]

(Section 19)

La prolétarianisation croissante de l'homme d'aujourd'hui, ainsi que la formation croissante de masses, ne sont que les deux aspects du même phénomène. L'État totalitaire essaye d'organiser les masses prolétarianisées nouvellement constituées, sans toucher aux conditions de propriété, à l'abolition desquelles tendent ces masses. Il voit son salut dans le fait de permettre à ces masses l'expression de leur nature, non pas certes celle de leurs droits. [16] Les masses tendent à la transformation des conditions de propriété. L'État totalitaire cherche à donner une expression à cette tendance tout en maintenant les conditions de propriété. En d'autres termes : l'État totalitaire aboutit nécessairement à une esthétisation de la vie politique. [...]

Fiat ars, pereat mundus, dit la théorie totalitaire de l'état qui, de l'aveu de Marinetti, attend de la guerre la saturation artistique de la perception transformée par la technique. C'est apparemment là le parachèvement de l'art pour l'art. L'humanité, qui jadis avec Homère avait été objet de contemplation pour les dieux olympiens, l'est maintenant devenue pour elle-même. Son aliénation d'elle-même par elle-même a atteint ce degré qui lui fait vivre sa propre destruction comme une sensation esthétique de tout premier ordre. Voilà où en est l'esthétisation de la politique perpétrée par les doctrines totalitaires. Les forces constructives de l'humanité y répondent par la politisation de l'art.

6) Claire Thouvenot, extraits de « Architecture constructiviste, quotidien et culture révolutionnaire », *Période*, 11/07/2016.

Nous allons ici essayer de montrer en quoi les *déplacements* des concepts réglant l'esthétique par les théoriciens et artistes du constructivisme et du productivisme russe dans les années 1920 sont solidaires d'une conception dynamique de la culture et du monde des objets quotidiens. Alors que les concepts réglant l'esthétique assurent son étanchéité à la « vie », on peut trouver dans les discours et les pratiques des constructivistes-productivistes, en dépit des énoncés apparemment dogmatiques ou spectaculaires qui les parsèment, des tentatives de déconstruire le caractère évident et donné de la façon dont la vie quotidienne est configurée, en articulant les dimensions matérielle et idéologique de la culture, l'individuel et le collectif, le social et le technique, la production et la consommation d'objets, l'art et le travail et en la replaçant dans le processus de production. Le projet avant-gardiste de fusionner l'art et la vie, esquissé dès 1918 et élaboré avec opiniâtreté dans la première moitié des années 1920 comme « construction de la vie » (*jiznestroenie*) et devenu le pivot du programme interventionniste du groupe des constructivistes en architecture, l'OSA (Union des Architectes Contemporains), semble reposer sur une conception processuelle et multidimensionnelle de la réalité, qui entre en dialogue avec la pensée contemporaine. Cette thèse, défendue ici, remet en cause un modèle interprétatif sous-jacent qui prête à ces groupes des pratiques explicites de « moulage » de l'homme nouveau, de transmission mécanique et transitive d'une forme déterminée à la production d'un certain effet recherché, notamment dans la compréhension de l'architecture qui semble inévitablement imposer des formes statiques (Kopp, 1975, p. 196 ; Buchli, 1998, p. 162 et 1999, p. 67). [...]

A travers la matérialité même des objets, qui convoquent différentes sphères de la réalité sociale, c'est cet ensemble de relations complexes, intersubjectives, qui est visé : le cadre domestique n'est pas un décor, mais bien un système d'éléments constitutifs qui sont agis et agissent par et sur celui ou celle qui le traversant, se l'incorpore. Seulement les possibilités d'action et d'interaction, et donc d'expériences et de comportements, sont limitées par les « valeurs matérielles » (objet comme marchandise, signe de distinction sociale, ou élément de décoration), menant à l'isolement et à la passivité, portées par les objets et les usagers dans leurs relations les uns aux autres, en tant qu'elles dépendent aussi de la forme sociale dans ses rapports économiques, techniques, idéologiques, autant de sphères « connectées pratiquement » (Arvatov, 1997, p. 124) entre elles que ces relations ignorent, laissent inconscientes. La reconnaissance de ce que « la conscience sociale et la vie quotidienne dans la société sont formées tant dans le processus de production matérielle que de consommation matérielle » (Arvatov, 1997, p. 120), autrement dit que la subjectivité est constituée « autant dans l'utilisation des objets dans la vie quotidienne que dans la fabrication de ceux-ci dans la sphère de la production » (Kiaer, 1997, p. 105) vient compliquer l'imagerie totalitaire d'une pure imposition d'un ethos moderniste étouffant la culture populaire. Il faut d'ailleurs noter ici que les travaux des productivistes, et ceux d'Arvatov plus particulièrement, rencontrent depuis peu l'actualité contemporaine des *cultural studies*, des *material culture studies* ou des paradigmes les plus récents de l'anthropologie culturelle (souligné par Kiaer, 1997 ; Roberts, 2006 ; Penzin, 2012 ; Ushakin, 2013) explorant la façon « de rapprocher le monde des actions matérielles et celui des idées en s'interrogeant sur la fonction des objets dans la constitution du système de représentations temporairement propre à une société » (Lemonnier, 2013, p. 15). [...]

Cette enquête critique sur le quotidien montre, pour les constructivistes-productivistes, la nécessité de l'affirmation d'une culture prolétarienne, entendue comme la condition et le résultat de nouvelles relations à l'environnement matériel, en vue d'une co-constitution progressive de l'environnement matériel et de la subjectivité socialiste. Trotski a sans doute raison d'attirer l'attention sur l'emploi peu rigoureux de ce terme dans les multiples manifestes de l'époque, car la « culture prolétarienne » des avant-gardes se distingue de celle d'autres organisations artistiques qui défendent l'instrumentalisation de l'art au profit de l'éducation politique des masses et qui critiquent le « formalisme bourgeois » des avant-gardes (comme l'Association russe des écrivains prolétariens, RAPP ou la Société panrusse des architectes prolétariens, VOPRA). Le terme de « culture socialiste » ou de « culture communiste » qualifierait mieux leur projet : dans sa brochure *Constructivisme* de 1922, Aleksei Gan, une des

figures de l'aile radicale du constructivisme à l'Institut de la Culture Artistique de Moscou, écrit d'ailleurs que « l'artiste-constructiviste se donne comme tâche l'expression communiste des valeurs matérielles » (cité dans *Architecture contemporaine*, 1927, n°4-5). L'avant-garde se distingue aussi en ce que cette revendication renvoie au rôle socialement organisateur de l'art, rôle qui tient précisément à un travail d'invention consciente de formes nouvelles. Mais de quelles formes peut-on parler à propos de ce qui n'est pas encore – les rapports sociaux au sein du communisme ? Se poser « en avant » des formes de vies sociales elles-mêmes pourrait sembler relever d'un volontarisme inconséquent et surtout détaché des processus de transformations en cours. Le principal enjeu de la formulation du productivisme dans les années 1923-1925, et qui sera important pour la détermination du programme architectural constructiviste, est d'arriver à donner une consistance théorique et pratique – du moins expérimentale – aux notions de « l'art dans la production » et de « l'art du quotidien » : quel rôle peut jouer l'art dans le quotidien, et partant, dans la mise en place d'une culture, c'est-à-dire d'un univers partagé de pensées et de comportements ? Quelles transformations l'art, l'ensemble de représentations et de techniques qui règlent ses pratiques, doit-il subir pour qu'une certaine action des formes matérielles sur la société puisse être envisageable ? [...]

Dans le domaine de l'habitat, « l'objectif [en 1930] est le passage de l'habitation comme agrégat de plusieurs logements privés aux communes d'habitation » (Lissitzky, 1970, p. 36). Le problème principal qui en dérive est la redéfinition des rapports entre espace public et espace privé et des attitudes à l'égard des différents moments de la vie privée et collective, afin de défaire la famille nucléaire (petite-bourgeoise) et le mode de vie qu'elle induisait (soumission de la femme et des enfants, monogamie et hétérosexualité, réduction de la femme à un rôle de ménagère, recherche du confort matériel privé et individuel) :

Par exemple, faire la cuisine devrait être transféré de la cuisine privée individuelle au laboratoire commun de cuisine ; le plat principal devrait être consommé dans des établissements d'alimentation publics, élever les enfants devraient relever de la responsabilité de la maternelle et de l'école. (*id.*)

C'est-à-dire qu'un certain nombre de tâches assumées de façon individuelle par les femmes dans le régime de la famille patriarcale bourgeoise et entérinées par le schéma spatial qui y correspond (chambre partagée par le couple et ses enfants, cuisine séparée) devraient pouvoir se trouver en dehors de l'espace privé où l'individu se repose et se récréé ; et que l'espace de la cuisine lui-même, lieu d'esclavage et de subordination des femmes, cessera d'exister comme tel. Sous condition bien sûr de l'existence, à côté des nouveaux types d'habitations, d'usines-cuisines, de cantines collectives, de crèches : comme leur nom le suggère, ces « organismes architecturaux » et « condensateurs sociaux » fonctionnent en réseau, dans un circuit, et non pas comme une unité isolée. Ils dépendent à la fois des rapports de production dans lesquels ils fonctionnent et des différents points de jonction entre individuel et collectif qu'ils matérialisent.

Plus que de mouler des nouvelles pratiques, il s'agit de « déterminer la direction dans laquelle l'habitat d'une société socialiste devrait se développer » (Lissitzky, 1970, p. 42). C'est en effet d'abord dans la tentative d'apporter une solution révolutionnaire au problème du logement que l'architecture d'avant-garde trouve matière à affirmer de manière plus concrète le rôle social et organisateur de l'architecture, dans le but de soumettre les idées nouvelles à l'épreuve de la matérialisation et de l'usage et de stimuler l'inventivité des constructeurs. [...]