



RACISME EN PROCÈS

MAÏRONNAGES

LES QUESTIONS RACIALES AU CRIBLE DES SCIENCES SOCIALES

L'IGNORANCE BLANCHE

Charles W. Mills*

L'ignorance blanche...
Vaste sujet. Vous avez combien de temps devant vous ?
Pas assez.
L'ignorance est généralement considérée comme l'envers passif de la connaissance, l'obscurité se retirant devant l'avancée des Lumières.
Mais...
Imaginez une ignorance qui résiste.
Imaginez une ignorance qui réplique.
Imaginez une ignorance militante, agressive, qui ne se laisse pas intimider, une ignorance qui est active, dynamique, qui refuse de se taire – qui, loin de se limiter aux analphabètes et aux incultes, se propage aux plus hauts niveaux de la terre, se présentant même éhontément comme un *savoir*.

* Version originale : Mills, Charles W. 2007. "White Ignorance." In *Race and Epistemologies of Ignorance*, dirigé par Shannon Sullivan et Nancy Tuana, 13-38.
Albany : State University of New York Press. Traduction de Solène Brun et Claire Cosquer, avec l'aimable autorisation de SUNY Press.

I

Dans son courant dominant, l'épistémologie sociale anglo-américaine moderne relève d'un individualisme classique, voire se situe parfois – de manière auto-paradoxe – à la limite du solipsisme, et se montre allègrement indifférente aux possibles conséquences cognitives de la positionnalité de classe, de race ou de genre (ou, plus exactement peut-être, tient pour évident le point de vue de l'homme blanc possédant). Pendant des centaines d'années, depuis ses origines cartésiennes, cette épistémologie dominante a formé un terrain profondément hostile au développement de toute conceptualisation d'une méconnaissance qui serait à la fois collective et structurelle. Les exemples paradigmatiques de phénomènes susceptibles de nourrir une croyance erronée – les illusions d'optique, les hallucinations, les membres fantômes, les rêves – étaient, par leur banalité même, propres à la condition humaine, et les remèdes épistémiques prescrits – par exemple, le rejet de tout ce qui n'est pas indubitable – étaient en conséquence abstraits et généraux.

Le marxisme du XIX^e siècle a théorisé avec insistance la nécessité de resituer l'agent-e individuel-le¹ et le sujet cognitif individuel dans des structures de domination collective (essentiellement de classe). Avec le développement concomitant des concepts d'idéologie, de fétichisme, d'« apparence » sociétale et de perspectives collectives (essentiellement de classe) divergentes sur l'ordre social, il a potentiellement fourni une façon de corriger cet individualisme épistémologique. Mais bien qu'il y ait eu une certaine appropriation de ces idées au cours du XX^e siècle, notamment par l'intermédiaire de la *Wissenssoziologie*, la sociologie de la connaissance, celle-ci se revendiquait davantage de Karl Mannheim que de Karl Marx, était souvent relativiste (en dépit des précautions terminologiques telles que le « relationnisme » de Mannheim) et se limitait, en tout cas, à la sociologie (Curtis et Petras 1970). Ainsi, bien que certaines personnalités, telles que Max Scheler et

Mannheim lui-même, aient explicitement fait valoir les implications épistémologiques de leur travail, celles-ci ont été ignorées par les philosophes de la tradition analytique. La division du travail conceptuel et disciplinaire était présumée sans équivoque : les aspects descriptifs de l'enregistrement et de l'explication de ce que et de pourquoi les gens croient pouvaient être délégués à la sociologie, mais la tâche d'évaluer les systèmes de normes cognitives serait réservée à l'épistémologie (individualiste), qui appartenait au domaine de la philosophie.

Quoique la philosophie dominante et l'épistémologie analytique aient continué à se développer dans un splendide isolement pendant plusieurs décennies, la naturalisation² de l'épistémologie par W. V. Quine allait, de manière inattendue, initier une séquence d'événements aux répercussions théoriques subversives à long terme pour le champ (Quine 1969b ; Kornblith 1994b). Si la formulation des normes de la cognition *idéale* exigeait de prendre en compte (d'une manière ou d'une autre) les pratiques de la cognition *réelle*, si le prescriptif devait prêter attention (d'une manière ou d'une autre) au descriptif, alors sur quel fondement les réalités cognitives de type *supra*-individuel pouvaient-elles continuer à être exclues du champ de l'épistémologie ? Cela signifiait en effet que l'agent-e cognitif-ve devait être situé-e dans sa spécificité, en tant que membre de certains groupes sociaux, dans un milieu social donné, dans une société à une époque donnée. Quelles que soient les préférences théoriques de Quine (ou son absence de préférence), son travail avait ouvert la boîte de Pandore. Une épistémologie naturalisée devait aussi, par la force des choses, être une épistémologie socialisée ; c'était « une extension directe de l'approche naturaliste » (Kornblith 1994a, 93). Alors qu'elle était à l'origine un concept spécifiquement marxiste, la « théorie du point de vue » fut adoptée et développée dans sa forme la plus sophistiquée dans le travail des

1 Nous avons choisi de recourir à l'écriture inclusive lorsque la formulation en anglais n'indique pas de genre particulier, sauf lorsqu'il semblait que le masculin était sous-entendu. (NdT)

2 La naturalisation de l'épistémologie désigne le double geste intellectuel revendiqué par Quine : d'une part l'autonomisation de l'épistémologie vis-à-vis de toute philosophie première, d'autre part son intégration dans les sciences empiriques. Plus concrètement, cela signifie que l'épistémologie naturalisée aborde toute question *a priori* comme une question empirique, déterminée par des critères sensibles. (NdT)

théoriciennes féministes (Harding 2004). Il est devenu possible de publier des livres portant des titres tels que *Social Epistemology* (Fuller 2002) et *Socializing Epistemology* (Schmitt 1994) et des revues appelées *Social Epistemology*, et de les considérer (du moins est-ce le cas pour certaines personnes) comme une partie légitime de la philosophie. Le défi marxiste lancé un siècle auparavant pouvait enfin être relevé.

Ainsi, pour celles et ceux qui sont intéressé-es par de telles questions, l'environnement est évidemment beaucoup plus accueillant qu'il y a quelques décennies. Néanmoins, je pense qu'il est évident que le *potentiel* de ces développements pour transformer l'épistémologie dominante est loin d'être pleinement réalisé. Et l'une des principales raisons de cet échec est que les conceptions de la société dans la littérature présupposent trop souvent un degré de consentement et d'inclusion qui n'existe pas en dehors de l'imagination des chercheurs dominants – en un sens, la population de cette société est essentiellement générée par simple itération de ce sujet cognitif cartésien, initialement solitaire. Comme Linda Martin Alcoff l'a ironiquement observé, la « société » sur laquelle ces philosophes écrivent semble souvent être composée exclusivement d'hommes blancs (Alcoff 1996, 2, n. 1), de sorte qu'on se demande comment elle se reproduit. La critique marxiste est de toute évidence discréditée, la critique féministe est marginalisée, et la critique raciale n'existe même pas. Les concepts de domination, d'hégémonie, d'idéologie, de mystification, d'exploitation, etc., qui font partie de la *lingua franca* des radicaux ne trouvent pas ou peu de place dans ce cadre. En particulier, l'analyse des implications de l'héritage de la suprématie blanche pour la cognition sociale a à peine été amorcée. L'unique référence à la race que j'ai pu trouver dans la collection Schmitt (1994), par exemple, est une seule phrase prudente de Philip Kitcher (1994, 125), que je reproduis ici dans son intégralité : « L'appartenance à un groupe ethnique particulier au sein d'une société particulière peut interférer avec la capacité d'une personne à acquérir des croyances vraies sur la distribution des caractéristiques que l'on croit importantes pour la valeur humaine (en témoigne l'histoire de la craniométrie du XIX^e siècle). »

J'esquisse dans ce chapitre une partie des caractéristiques et de la dynamique de ce que je considère comme une forme d'ignorance particulièrement répandue – bien que peu théorisée – que l'on pourrait appeler l'ignorance blanche, associée à la suprématie blanche. (Ce chapitre est donc une élaboration de l'un des thèmes clés de mon livre de 1997, *Le Contrat racial (The Racial Contract)* [Mills 1997]). L'idée d'un handicap cognitif collectif n'est pas étrangère à la tradition radicale, même si elle n'est pas habituellement formulée en termes d'« ignorance ». En effet, il s'agit même d'un corollaire direct de la théorie du point de vue : si un groupe est privilégié, après tout, ce doit être par comparaison avec un autre groupe qui est handicapé. En outre, l'expression a selon moi la vertu de signaler mes sympathies théoriques avec ce qui, je le sais, semblera à beaucoup un cadre intellectuel déplorablement démodé, « conservateur », réaliste, dans lequel la *vérité*, la *fausseté*, les *faits*, la *réalité*, etc., ne sont pas entourés de guillemets ironiques. L'expression « ignorance blanche » implique par contraste la possibilité d'un « savoir », un contraste qui serait caduc si toutes les prétentions à la vérité étaient également fallacieuses, ou si elles pouvaient se réduire à une question de concurrence discursive. De la même manière que *Le Contrat racial (The Racial Contract)* n'était pas pensé comme un rejet du contractualisme en tant que tel, mais plutôt comme la démystification d'un contractualisme qui ignorait la subordination raciale, la cartographie d'une épistémologie de l'ignorance est pour moi un préliminaire à la reformulation d'une épistémologie à même de fonder une connaissance authentique.

L'approche métathéorique que je trouve la plus adéquate est celle récemment exposée par Alvin Goldman dans son livre *Knowledge in a Social World* (Goldman 1999 ; voir aussi Kornblith 1994a ; Kitcher 1994). Goldman décrit son projet comme « un essai d'épistémologie sociale véristique » orienté « vers la détermination de la vérité », par opposition aux approches contemporaines poststructuralistes ou inspirées de Kuhn-Feyerabend-Bloor-Barnes, qui relativisent la vérité (5). Ainsi, bien que l'accent soit mis sur le social plutôt que sur l'individuel, les préoccupations et les hypothèses traditionnelles de l'épistémologie dominante ont été conservées :

L'épistémologie traditionnelle, surtout dans la tradition cartésienne, était hautement individualiste, en se concentrant sur les opérations mentales des agent-es cognitifs-ves, comprises de façon isolée ou abstraite. [...] [Cette] épistémologie individuelle a besoin d'une contrepartie sociale : *l'épistémologie sociale*. [...] À quels égards l'épistémologie sociale est-elle sociale ? Premièrement, elle se concentre sur les parcours ou voies sociales vers la connaissance. C'est-à-dire que, en considérant les croyant-es pris-es un-e à la fois, elle examine les nombreuses voies d'accès à la croyance qui comportent des interactions avec d'autres agent-es, par opposition aux voies privées ou asociales d'acquisition de croyances. [...] Deuxièmement, l'épistémologie sociale ne se limite pas aux croyant-es pris-es individuellement. Elle se concentre souvent sur une sorte d'entité de groupe [...] et examine la diffusion d'informations ou de désinformations à travers les membres de ce groupe. Plutôt que de se concentrer sur un seul sujet de la connaissance, comme le faisait l'épistémologie cartésienne, elle s'intéresse à la distribution de la connaissance ou de l'erreur au sein d'un groupe social plus vaste. [...] L'épistémologie véritistique (qu'elle soit individuelle ou sociale) s'intéresse à la production de la connaissance, où la connaissance est comprise dans le sens « faible » de la *croyance vraie*. Plus précisément, elle s'intéresse à la fois à la connaissance et à ses contraires : *l'erreur* (la croyance erronée) et *l'ignorance* (l'absence de croyance vraie). Pour l'épistémologie véritistique, la question centrale est la suivante : quelles pratiques favorisent davantage, comparativement, la connaissance que l'erreur et l'ignorance ? L'épistémologie véritistique individuelle pose cette question pour les pratiques non sociales ; l'épistémologie véritistique sociale la pose pour les pratiques sociales. (Goldman 1999, 4-5, italiques dans le texte original)

Contrairement à Goldman, j'utiliserai *l'ignorance* pour désigner à la fois la fausse croyance et l'absence de vraie croyance. Cette variation terminologique mineure

est pourtant fondamentale pour le projet que je tâche d'entreprendre : examiner la « propagation de la désinformation », la « distribution de l'erreur » (y compris la possibilité d'une « erreur massive » [Kornblith 1994a, 97]), au sein du « groupe social plus large » des blanc-hes, de leur « entité de groupe », et des « pratiques sociales » (certaines « totalement pernicieuses » [Kornblith 1994a, 97]) qui l'encouragent. Goldman fait à peine référence à une partie de la littérature sur la race et sur le féminisme (il y a en tout et pour tout une seule entrée d'index pour le *racisme*), mais les implications pour son projet d'une oppression sociale systémique ne sont en général pas abordées. L'image de la « société » avec laquelle il travaille est une image qui – à quelques malheureuses exceptions près, peut-être – est inclusive et harmonieuse. Ainsi, son récit offre l'équivalent, en épistémologie sociale, de la théorie dominante en science politique qui présente le sexisme et le racisme américains comme des « anomalies » : la culture politique des États-Unis est pensée comme *essentiellement* égalitaire et inclusive, alors que la longue histoire, bien réelle, de la subordination systémique de genre et de race est reléguée au rang de « déviation » mineure par rapport à la norme (Smith 1997). De toute évidence, un tel point de départ handicape de manière cruciale toute épistémologie sociale réaliste, puisqu'il prend les choses à l'envers. Le sexisme et le racisme, le patriarcat et la suprématie blanche, ne sont pas *l'exception* mais la *norme*. Ainsi, bien que son livre soit précieux en termes de clarification conceptuelle et comporte des discussions éclairantes sur certains sujets, le cadre de base est faussé dans la mesure où il minimise la domination et ses conséquences. Une compréhension moins naïve du fonctionnement réel de la société nécessite de s'appuyer sur la tradition radicale de la théorie sociale, dans laquelle divers facteurs qu'il ne prend pas en compte jouent un rôle crucial en faisant obstacle à la mission de l'épistémologie véritistique.

II

J'en viens maintenant à la race. Comme je l'ai souligné dans un article il y a plus de quinze ans (Mills 1998) – et cela n'a malheureusement presque pas changé depuis – il n'existe pas de littérature académique en philosophie sur

l'épistémologie raciale dont le volume soit comparable à celui de l'épistémologie du genre (la race et le genre ne sont bien sûr pas mutuellement exclusifs, mais généralement, dans les travaux sur le genre, c'est la perspective des femmes blanches qui est explorée). Cependant, il faut distinguer les traitements académiques des traitements profanes. Je dirais que « l'ignorance blanche » a été, de manière centrale ou secondaire, le thème de nombre d'œuvres classiques, fictionnelles ou non, issues de l'expérience des Africain-es-Américain-es, mais aussi de celle d'autres personnes non-blanches³. Dans son introduction à un recueil de textes d'écrivain-es noir-es sur la blancheur, David Roediger (1998) souligne l'asymétrie épistémologique fondamentale entre les points de vue blancs typiques sur les noir-es et les points de vue noirs typiques sur les blanc-hes : il ne s'agit pas de sujets cognitifs liés par une ignorance réciproque, mais plutôt de groupes dont les privilèges et la subordination respectifs tendent à produire, d'une part, de l'auto-illusion, de la mauvaise foi, de la dérobade et de la fausse représentation et, d'autre part, des perceptions plus véridiques. Il cite ainsi la remarque de James Weldon Johnson : « Les personnes non-blanches de ce pays connaissent et comprennent les blanc-hes mieux que les blanc-hes ne connaissent et ne comprennent les non-blanc-hes » (5). Pour leur survie même, les noir-es ont souvent été contraint-es de devenir des anthropologues profanes, étudiant l'étrange culture, les coutumes et l'état d'esprit de la « tribu blanche » qui exerce sur elles et eux un pouvoir si effrayant que, à certaines époques, elle pouvait même déterminer leur vie ou leur mort sur un coup de tête (dans certaines circonstances, il peut donc être nécessaire d'encourager activement l'ignorance blanche, d'où le poème populaire noir américain « Got one mind for white folks to see/ Another for what I know is me » [J'ai un esprit que je montre aux blanc-hes/Un autre pour ce que je sais être moi] ou, dans l'évaluation brutalement candide de James Baldwin, « J'ai passé la majeure partie de ma vie, après

tout, à observer les blanc-hes et à être plus malin qu'elles et eux, afin de pouvoir survivre » [Baldwin 1993, 217]). Ce que les personnes non-blanches viennent rapidement à voir – en un sens, c'est le premier principe épistémologique de l'épistémologie sociale racialisée dont ils sont l'objet – c'est qu'elles ne sont pas vues du tout. Ainsi, la « métaphore centrale » des *Âmes du peuple noir* par W. E. B. Du Bois est l'image du « voile » (Gibson 1989, xi) et la prise de conscience cartésienne de l'incertitude de tout ce qui avait été considéré comme une connaissance trouve son équivalent cognitif noir américain dans ce moment de l'enfance de Du Bois en Nouvelle-Angleterre : « Alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile. » (Du Bois 2007, 14).

De même, le classique de Ralph Ellison, *L'homme invisible* [*Invisible man*] (1995), généralement considéré comme le plus important roman du vingtième siècle sur l'expérience noire, est sans doute de façon centrale un roman épistémologique – bien qu'il s'agisse d'une œuvre à multiples dimensions et multiples niveaux, d'une grande profondeur et complexité, qui ne peut être réduite à un seul thème. En effet, ce qu'il relate est la quête du protagoniste pour déterminer quelles sont les normes de croyance dans un monde fictif insensé où il est un homme invisible « simplement parce que les gens [blancs] refusent de me voir... Lorsqu'ils s'approchent de moi, ils ne voient que ce qui m'entoure, eux-mêmes, ou des produits de leur imagination – en fait, tout et n'importe quoi sauf moi ». Cette mauvaise perception systématique n'est pas, bien sûr, due à la biologie, aux propriétés intrinsèques de son épiderme ou aux déficiences physiques de l'œil blanc, mais plutôt à « la construction de leurs yeux intérieurs, ces yeux avec lesquels ils regardent la réalité à travers leurs yeux physiques » (3). Les images de la lumière et de l'obscurité, de la vue et de la cécité, qui traversent le roman, depuis les combattants noirs aux yeux bandés dans la grotesque bataille du début jusqu'à la découverte finale que le chef de la Fraternité (lire : le Parti communiste américain) a un œil de verre, soulèvent de façon répétée, situation après situation, la question de savoir comment on peut distinguer ce qui est authentique de ce qui est un

3 L'expression « *people of color* », très utilisée aux États-Unis, désigne l'ensemble des personnes qui ne sont pas considérées comme blanches. Popularisée à partir des années 1970 par les militant-es des droits civiques, l'expression est largement utilisée, à la fois dans les mouvements antiracistes et par les chercheur-es. En France, le terme « personne de couleur », qui renvoie à la catégorie coloniale de « libres de couleur », n'a pas connu une telle réappropriation. C'est pourquoi nous traduisons « *people of color* » par « personnes non-blanches ». (NdT)

aperçu superficiel, ce qui est réel de ce qui est seulement apparent, même dans la vision du monde de ceux dont la « science » matérialiste historique est censée leur avoir donné une « super-vision ».

Les écrivain-es noir-es ne sont pas les seul-es à avoir exploré le thème de l'ignorance blanche. Le développement des études critiques de la blancheur a eu notamment pour conséquence de renouveler la lecture de l'œuvre pionnière d'Herman Melville, *Moby Dick* (2000). Celle-ci est désormais lue par certain-es critiques comme un réquisitoire précoce, du début du XIX^e siècle, contre une obsession nationale de la blancheur qu'illustre la détermination pathologique d'Achab à poursuivre la baleine blanche, en mettant en danger son équipage multiracial. Mais c'est dans le court roman *Benito Cereno* (1986) – utilisé comme source de l'une des deux épigraphes de *L'homme invisible* d'Ellison – que l'on trouve l'exploration la plus poussée des troublantes possibilités de la cécité blanche. Le protagoniste principal, Amasa Delano, monte à bord d'un navire négrier – le *San Dominick*, une référence à la révolution haïtienne – sans savoir qu'il a été pris d'assaut par sa cargaison humaine et que l'équipage blanc y est retenu en otage. Delano a tout autour de lui les preuves d'une insurrection noire, depuis la terreur dans les yeux du capitaine blanc, l'éponyme Benito Cereno, alors que son barbier noir Babo lui met le rasoir sous la gorge, jusqu'aux Africains entrechoquant leurs haches, sinistres, en arrière-plan. Mais l'idée que les noirs inférieurs aient pu accomplir une telle chose est tellement impensable que Delano cherche toutes les explications alternatives possibles pour le comportement apparemment étrange des blancs emprisonnés, même les plus farfelus. Selon le résumé d'Eric Sundquist (1993) :

« Le récit de Melville sur "l'enchantement" de Delano est donc aussi un moyen d'examiner les mystifications par lesquelles l'esclavage a été maintenu. [...] La comédie – en fait, le spectacle entier du récit mis en scène pour Delano – est un produit, pour ainsi dire, de son esprit, de sa volonté de croire que Babo se comporte tel un

Sambo⁴ [...] Paradoxalement, Delano regarde la performance de Babo sans jamais la voir. [...] Delano participe à un jeu continu de révolte étouffée contre la croyance dans les apparences qui lui sont présentées [...] : [une] autorégulation par des présupposés racistes et une "innocence" aveugle. » (151-55, 171)

L'illusion blanche de supériorité raciale se protège de toute réfutation. De même, sur le plan épistémique positif, la voie de la connaissance noire passe par la reconnaissance consciente de l'ignorance blanche (y compris sa manifestation grimée en noir-e dans la conscience noire elle-même). La célèbre figure de la « double conscience » de Du Bois (2007), souvent citée, a été interprétée de diverses manières, mais il est certainement possible de la lire comme la recommandation d'une prise de distance cognitive critique par rapport à « un monde qui ne concède [au Noir] aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde », un « sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un-e autre » (5). Pour atteindre la « double vue », il faut comprendre ce qui, chez les blanc-hes et dans leur situation, les pousse à voir les noir-es de manière déformée. On apprend à voir en identifiant la cécité blanche et en évitant les pièges qui consistent à mettre ces lunettes pour obstruer sa propre vision.

Ce sujet est loin d'être inexploré dans la littérature blanche comme noire, mais comme nous l'avons noté, il a été très peu abordé par la philosophie, du fait de la blancheur de celle-ci (une exception est le travail de Lewis Gordon [1995] sur la mauvaise foi, qui est évidemment pertinent pour ce sujet, bien qu'il ne s'inscrive pas lui-même formellement dans un cadre épistémologique). Dans ce chapitre, j'esquisse donc certaines pistes utiles pour cartographier

⁴ Le terme « *sambo* », dérivé de l'espagnol pour désigner un descendant d'une union entre un-e Africain-e-Américain-e et une personne native américaine, était utilisé durant l'ère Jim Crow comme un terme péjoratif pour désigner les personnes noires. Sambo est par ailleurs le nom d'un personnage de *La Case de l'oncle Tom*, de Harriet Beecher Stowe (1852). Sambo y est un esclave qui trahit les siens au profit du propriétaire d'esclave. Par extension, le mot « Sambo » est devenu un terme insultant pour désigner des hommes noirs considérés comme des traîtres à leur groupe, en faveur des blanc-hes. Étonnamment, les caractéristiques du personnage de Sambo sont souvent prêtées à l'Oncle Tom, dont le nom est également devenu une insulte au sens similaire. NdT.

l'ignorance blanche et développer, en conséquence, des critères épistémiques pour la minimiser.

III

Ce que je veux développer, c'est l'idée d'une ignorance, d'un non-savoir, qui n'est pas contingente, mais dans lequel la race – le racisme blanc et/ou la domination raciale blanche et leurs ramifications – joue un rôle crucial. Permettez-moi de commencer en essayant de clarifier et de délimiter plus précisément le phénomène que j'aborde, ainsi que de répondre à certaines objections possibles. Pour commencer, *l'ignorance blanche* en tant que phénomène cognitif doit être clairement historicisée. Je considère comme acquise la véracité du constructivisme social, du moins une de ses variantes, qui nie le caractère biologique de la race. Ainsi, la causalité dans les mécanismes de production et de maintien de l'ignorance blanche au niveau macro est socio-structurelle plutôt que physico-biologique, même si elle opère bien sûr à travers le physico-biologique. En supposant que le consensus croissant dans la théorie critique de la race soit correct – à savoir que la race en général, et la blancheur en particulier, est un produit de la période moderne (Fredrickson 2002) –, l'ignorance blanche n'aurait pas pu exister au sens strict et technique du terme dans le monde antique par exemple, car les blancs n'existaient pas encore. Il existait sans aucun doute des personnes qui, selon les normes actuelles, seraient considérées comme blanches, mais elles n'auraient pas été catégorisées de la sorte à l'époque, que ce soit par elles-mêmes ou par d'autres, de sorte que la blancheur n'aurait pas pu jouer un rôle causal dans leur connaissance ou leur ignorance. De plus, même à l'époque moderne, la blancheur n'a pas été instituée de manière universelle, instantanée et homogène ; il y a eu (pour emprunter une image à un autre domaine d'étude) un « développement inégal » des processus de racialisation dans différents pays à différentes époques. En effet, même aux États-Unis, qui représentent en quelque sorte l'état paradigmatique de la suprématie blanche, Matthew Frye Jacobson (1998) plaide pour une périodisation de la blancheur en différentes époques, certains groupes ethniques européens ne devenant pleinement blancs qu'à un stade relativement tardif.

Deuxièmement, il faudrait évidemment distinguer ce que j'appelle l'ignorance blanche des schèmes généraux d'ignorance qui prévalent chez les personnes blanches mais dont le rapport à la doxa n'est pas forgé de façon déterminante par la race. Par exemple, à tout moment (comme en ce moment même), il y aura de nombreux faits concernant les mondes naturel et social sur lesquels les gens, y compris les personnes blanches, n'auront aucune opinion, ou une opinion erronée, mais où la race n'est pas directement ou indirectement en cause, par exemple le nombre de planètes existant il y a 200 ans, la température exacte de la croûte terrestre à trente kilomètres de profondeur en ce moment même, la répartition précise des revenus aux États-Unis, etc. Mais nous ne voudrions pas appeler cela l'ignorance blanche, même si elle est partagée par les personnes blanches, parce que ce sont d'autres facteurs que la race qui sont responsables de ces non-savoirs.

Troisièmement (pour compliquer ce qui précède), il faut se rendre compte que si l'on considère que la causalité peut être indirecte et les degrés d'influence moins importants, il se révélera parfois très difficile de décider si des types spécifiques de non-savoir peuvent être considérés comme relevant de l'ignorance blanche ou non. Il pourrait s'avérer nécessaire d'avoir recours à des scénarios plus ou moins éloignés de la situation réelle (« ce qu'ils auraient dû et auraient su si... »), dont l'évaluation peut être trop complexe pour être résolue autrement. Supposons, par exemple, qu'une généralisation scientifique particulière au sujet du genre humain, P , puisse être facilement découverte dans une société où il n'y aurait pas de racisme blanc répandu, et qu'avec des recherches supplémentaires dans les domaines appropriés, on puisse montrer que P a d'autres implications, Q , et au-delà, R . Ou bien, supposons que l'application pratique de P en médecine impliquerait les constatations empiriques p_1, p_2, p_3 . Ces principes et constatations factuelles connexes devraient-ils tous être également inclus comme exemples d'ignorance blanche ? Jusqu'où peut-on remonter dans la chaîne ? Et ainsi de suite.

Il sera donc facile d'imaginer toutes sortes de cas délicats où il sera difficile de trancher. Mais l'existence à la marge de tels cas problématiques n'enlève rien à l'importance des cas plus centraux.

Quatrièmement, la causalité racialisée que j'invoque doit être suffisamment large pour inclure à la fois la motivation raciste directe et une causalité socio-structurelle plus impersonnelle, qui peut opérer même si le sujet cognitif en question n'est pas raciste. Il est nécessaire de distinguer les deux, non pas simplement pour des raisons logiques – parce qu'elles sont analytiquement séparables – mais parce qu'elles peuvent souvent être indépendantes l'une de l'autre dans la réalité empirique. Il peut exister du racisme blanc, chez des sujets cognitifs blancs particuliers, au sens de l'existence de croyances préjudiciables à l'égard de personnes non-blanches sans que (à ce moment et en ce lieu) celles-ci ne soient soumises à la domination blanche ; et des personnes non-blanches peuvent être soumises à la domination blanche à un moment et en un lieu particuliers sans que tous les sujets blancs à ce moment et en ce lieu soient racistes. Mais dans les deux cas, la causalité racialisée peut donner lieu à ce que j'appelle l'ignorance blanche. Elle se manifeste de manière directe pour un sujet cognitif raciste, mais aussi indirectement pour un sujet cognitif non raciste qui peut former des croyances erronées (par exemple, croire qu'après l'abolition de l'esclavage aux États-Unis, les noir-es avaient généralement des chances égales à celles des blanc-hes) en raison de la suppression sociale de la connaissance pertinente, bien que ce sujet soit lui-même dénué de préjugés. L'ignorance blanche n'est donc pas toujours fondée sur la mauvaise foi. De toute évidence, du point de vue d'une épistémologie sociale, surtout après le passage d'une suprématie blanche *de jure* à une suprématie blanche *de facto*, c'est précisément ce type d'ignorance blanche qui est le plus important.

Cinquièmement, le « blanc » dans « l'ignorance blanche » ne signifie pas que celle-ci se limite aux personnes blanches. En effet, comme l'a souligné la discussion précédente de Du Bois, l'ignorance sera souvent partagée, dans une plus ou moins grande mesure, par les personnes non-blanches en raison des relations de pouvoir et des modèles d'hégémonie idéologique en jeu (c'est un argument courant des traditions marxistes et féministes – les conservateurs de la classe ouvrière, les femmes « s'identifiant aux hommes », qui approuvent les idéologies de droite et sexistes contre leurs intérêts). Pour autant que la

causalité soit appropriée, l'ignorance blanche peut aussi se manifester chez des personnes noires.

Sixièmement, de façon un peu différente, l'ignorance raciale *blanche* peut produire des conditions de doxa dans lesquelles des variétés particulières d'ignorance raciale *noire* s'épanouissent, de sorte que la causalité raciale est impliquée sans que l'on puisse pour autant avec certitude subsumer ces variétés sous la catégorie d'« ignorance blanche » elle-même, à moins de qualifier celle-ci plus précisément. Pensez, par exemple, aux variantes africaines-américaines « oppositionnelles » du déterminisme biologique et théologique : les personnes blanches seraient déficientes en mélanine et donc intrinsèquement porteuses de défauts physiologiques et psychologiques, ou elles seraient des « diables aux yeux bleus » créés par le savant maléfique Yacub (ce qu'avancait la première théologie musulmane noire). Dans la mesure où ces théories inversent les affirmations de supériorité raciale blanche tout en acceptant la hiérarchie raciale, elles semblent mériter une catégorie distincte, même si elles dérivent manifestement des hypothèses clés du racisme « scientifique » et théologique blanc.

Septièmement, même si les exemples que j'ai donnés jusqu'à présent étaient tous factuels, je voudrais un concept d'ignorance blanche suffisamment large pour inclure l'ignorance morale – pas seulement l'ignorance de faits ayant des implications morales, mais des non-savoirs moraux, des jugements incorrects sur le bien et le mal des situations morales elles-mêmes. Pour moi, le desideratum épistémologique est que la naturalisation et la socialisation de l'épistémologie contiennent également la naturalisation et la socialisation de l'épistémologie *morale* (Campbell et Hunter 2000) et l'étude des modèles sociaux omniprésents de cognition *morale* erronée. Cela implique que les améliorations de nos pratiques cognitives devraient avoir pour résultat pratique une plus grande sensibilité à l'oppression sociale, et donc aussi la tentative de réduire et finalement d'éliminer cette oppression.

Huitièmement, il n'est sans doute pas nécessaire de souligner que l'ignorance blanche n'est pas le seul type d'ignorance collective fondée sur le privilège. L'ignorance

masculine pourrait être analysée de manière similaire et a manifestement une histoire bien plus ancienne et sans doute une ascendance plus profondément enracinée dans les interrelations humaines, dans la mesure où elle remonte à des milliers d'années. Je me concentre sur l'ignorance blanche parce que, comme je l'ai mentionné, elle a été relativement sous-théorisée dans les espaces universitaires blancs relativement au travail accompli par les théoriciennes féministes.

Neuvièmement, parler de manière générale de l'ignorance blanche ne doit pas conduire à prétendre qu'elle est uniforme au sein de la population blanche. Les blancs ne forment pas un monolithe, et pour que l'analyse de l'ignorance blanche soit intégrée dans l'épistémologie sociale, il faut marteler l'évidence suivante : les individus ont d'autres identités que les identités raciales ; aussi les personnes blanches seront-elles séparables par la classe, le sexe, la nationalité, la religion, et ainsi de suite, et ces facteurs modifieront, par une socialisation et une expérience différentielles, les corpus de croyance et les schèmes cognitifs des sous-populations concernées. Toutefois, ceci est évidemment vrai pour toutes les généralisations sociologiques, ce qui n'a jamais été une raison de les abandonner, mais plutôt de les employer avec prudence. L'ignorance blanche n'est pas inaltérable (même si elle peut parfois sembler l'être !), et certaines personnes blanches, en raison de leur histoire particulière (et/ou de l'intersection de la blanchité avec d'autres identités), la surmonteront et auront de vraies convictions sur les erreurs de leurs comparses blancs. Il est donc préférable de considérer l'ignorance blanche comme une tendance cognitive – une inclination, une disposition doxastique – qui n'est pas insurmontable. S'il existe une sociologie de la connaissance, il devrait également exister une sociologie de l'ignorance.

Dixièmement, et pour finir, l'enjeu de comprendre l'ignorance blanche est, bien sûr, un enjeu *normatif* et pas seulement sociologique. Il implique l'objectif d'essayer de la réduire ou de l'éliminer – d'où l'accent mis sur la continuité avec l'épistémologie classique. Dans l'épistémologie individualiste classique, on ne cherche pas simplement à éliminer les fausses croyances mais

à développer une compréhension, une circonspection et un évitement des processus cognitifs qui produisent typiquement les fausses croyances. Dans le cas d'une épistémologie sociale, où l'accent est mis sur les processus supra-individuels et sur leur interaction avec l'individu, le but est de comprendre comment certaines structures sociales tendent à promouvoir ces processus cruellement erronés, comment s'en extraire personnellement (dans la mesure où cela est possible) et comment contribuer à les discréditer dans le domaine cognitif plus général. L'idée est donc qu'il existe des façons typiques de se tromper qui doivent être considérées à la lumière de la structure sociale et des caractéristiques de groupe spécifiques, et que l'on a plus de chances de ne pas se tromper en reconnaissant consciemment leur existence pour s'en distancier.

IV

Passons maintenant aux processus de cognition, individuels et sociaux, et à l'examen des manières dont la race peut affecter certaines de leurs composantes cruciales. À titre d'exemples, j'examinerai la perception, la conception, la mémoire, le témoignage et l'intérêt collectif (dans un développement plus poussé, l'expérience différentielle du groupe devrait également être incluse). Il est difficile de séparer ces différentes composantes car elles sont toutes en constante interaction les unes avec les autres. Par exemple, lorsque l'agent-e cognitif-ve individuel-le perçoit, il ou elle le fait avec des yeux et des oreilles qui ont été socialisés. La perception est aussi en partie une conception, une vision du monde à travers une grille conceptuelle particulière. Inférer quelque chose à partir d'une perception implique de mobiliser, explicitement ou tacitement, la mémoire, qui ne sera pas simplement individuelle mais aussi sociale. En tant que telle, elle sera fondée sur le témoignage et, finalement, sur les perceptions et les conceptions des autres. Les connaissances de fond qui guideront l'inférence et le jugement, éliminant les alternatives (soi-disant) absurdes et sélectionnant un ensemble de possibilités plausibles, seront également façonnées par le témoignage, ou l'absence de témoignage, et seront elles-mêmes intégrées dans divers cadres conceptuels et nécessiteront la perception et la mémoire

pour y accéder. Le témoignage aura été enregistré, ce qui aura à nouveau impliqué la perception, la conception et la mémoire ; il aura été intégré dans un cadre et un récit et aura supposé dès le départ la sélection de certaines voix par rapport à d'autres, c'est-à-dire l'inclusion et l'exclusion (si ces autres ont été autorisées à parler en premier lieu). À tous les niveaux, les intérêts peuvent façonner la cognition, en influençant ce que nous voyons et comment nous le voyons, ce que nous et la société choisissons de retenir, quels témoignages sont sollicités et lesquels ne le sont pas, et quels faits et structures sont recherchés et acceptés. Ainsi, à tout moment, il est évident qu'une interaction d'une grande complexité est en jeu, dans laquelle de multiples facteurs s'influencent mutuellement dans des boucles de rétroaction complexes et de nature variable. Ainsi, une séparation analytique d'éléments en vue d'une isolation et d'une clarification conceptuelles sera nécessairement artificielle et, en un sens, chaque élément ainsi extrait porte dans son sillage la traînée fantomatique de tous les autres.

Commencez par la perception. L'un des thèmes centraux de l'épistémologie des dernières décennies a été de discréditer l'idée d'un « donné » perceptif brut, qui échapperait entièrement à la médiation des concepts. Les perceptions sont en général simultanément des conceptions, ne serait-ce qu'à un niveau infime. En outre, la dimension sociale de l'épistémologie est évidemment particulièrement saillante ici, puisque les individus ne constituent généralement pas eux-mêmes ces catégories, mais les héritent de leur milieu culturel. « L'influence des facteurs sociaux commence dès la naissance, car la langue n'est pas réinventée par chaque individu dans l'isolement social, et elle ne pourrait pas l'être. Parce que l'acquisition du langage passe par une médiation sociale, les concepts que nous acquérons sont eux-mêmes socialement médiés dès le départ » (Kornblith 1994a, 97). Cela signifie alors que la matrice conceptuelle avec laquelle le sujet cognitif aborde le monde doit elle-même être examinée afin de vérifier son adéquation au monde et de savoir si elle représente bien la réalité qu'elle prétend décrire. Par ailleurs, il ne s'agit pas là de propositions monadiques, isolées les unes des autres, mais de concepts liés par des hypothèses et des

ensembles de croyances de fond, imbriqués dans certains complexes d'idéation qui, par leur nature même, tendent à fournir une certaine interprétation du monde. Ainsi, dans la plupart des cas, les concepts ne seront pas neutres mais orientés vers une certaine perspective, intégrés dans des sous-théories et des théories plus larges sur le fonctionnement des choses.

Dans la tradition de gauche orthodoxe, cet ensemble de questions est traité par le biais de la catégorie « idéologie » ; dans la théorie radicale plus récente, il l'est à partir des « discours » foucaaldiens. Mais quelles que soient les sympathies métathéoriques plus générales de chacun-e, quelle que soit l'approche que l'on juge la meilleure pour enquêter sur ces questions conceptuelles, de telles préoccupations doivent évidemment faire partie d'une épistémologie sociale. En effet, si la société est structurée par des relations de domination et de subordination (comme l'ont été, bien sûr, la plupart des sociétés dans l'histoire de l'humanité), il est probable que, dans certains domaines, cet appareil conceptuel sera façonné et infléchi de diverses manières par les préjugés du ou des groupes dominants. Ainsi, des concepts cruciaux pourraient bien être trompeurs dans leur structuration interne et leur relation externe à une architecture doxastique plus vaste. De plus, la psychologie cognitive a révélé qu'au lieu de remettre continuellement en question la pertinence des concepts en testant des données empiriques discordantes, nous avons tendance à faire le contraire – à interpréter les données à travers une grille conceptuelle, de sorte que les perceptions apparemment discordantes, ou du moins problématiques, soient filtrées ou marginalisées. En d'autres termes, on aura tendance à trouver la confirmation dans le monde, qu'elle soit là ou non.

Appliquons à présent cela à la race : considérons le principe épistémique de ce qui est désormais désigné sous les termes de « normativité blanche », à savoir le fait de se focaliser sur le groupe de référence européen, puis euro-américain, comme norme constitutive. L'ethnocentrisme est, bien sûr, une tendance cognitive négative qui est commune à tous les peuples, et pas seulement aux Européen-nes. Cependant, avec l'ascension progressive

de l'Europe vers une position de domination mondiale, la variante européenne s'est installée comme un cadre primordial, virtuellement irréfutable, une conviction d'exceptionnalisme et de supériorité qui semble justifiée par les faits et qui, par la suite, de façon circulaire, façonne la perception des faits. Nous dirigeons le monde parce que nous sommes supérieurs ; nous sommes supérieurs parce que nous dirigeons le monde. Dans ses essais pionniers des années 1950 contre l'eurocentrisme, l'historien Marshall G. S. Hodgson (1993b) invoque la célèbre caricature de Saul Steinberg du 29 mars 1976, en couverture du *New Yorker*, représentant la « Vue du monde depuis la 9^e Avenue », une vue bizarrement raccourcie des États-Unis depuis l'Upper East Side. Il soutient que les représentations géographiques ordinaires de l'Europe par les Européen-nes, comme dans la carte du monde de Mercator, ne diffèrent pas si radicalement de cette vue :

« Ce serait une histoire importante en soi de retracer comment les Occidentaux modernes ont réussi à préserver certains des traits les plus caractéristiques de leur image médiévale ethnocentrique du monde. Reformulée dans un langage scientifique et érudit moderne, cette image est toujours là. [...] Le but de toute vision ethnocentrique du monde est de diviser le monde en deux parties, nous-mêmes et les autres, nous-mêmes étant la plus importante des deux. [...] Nous divisons le monde en ce que nous appelons des « continents ». [...] Pourquoi l'Europe fait-elle partie des continents mais pas l'Inde ? [...] L'Europe est toujours classée comme l'un des « continents » parce que nos ancêtres culturels y vivaient. En faisant d'elle un « continent », nous lui donnons un rang disproportionné par rapport à sa taille naturelle, en tant que partie qui n'est pas subordonnée à une unité plus grande, mais qui constituerait en elle-même une part majeure et constitutive du monde. [...] (j'appelle une telle carte du monde la « projection Jim Crow⁵ »,

car elle montre l'Europe comme plus grande que l'Afrique.) [...] [Mercator] confirme nos prédispositions ». (3-5)

Cette déformation géographique et cette inflation régionale sont allées de pair avec une déformation et une inflation historiques correspondantes. Hodgson critique les catégories historiques communément utilisées par les historiens occidentaux et suggère que « les termes mêmes que nous nous permettons d'utiliser favorisent la distorsion ». Le « résultat bien commode » est que l'Europe, originellement une région périphérique de ce que Hodgson appelle le « complexe historique afro-eurasien », est sortie de son contexte et élevée au rang d'entité autonome, « une division indépendante du monde entier, avec une histoire qui n'a pas besoin d'être intégrée à celle du reste de l'humanité, sauf dans les termes posés par l'histoire européenne elle-même » (9).

C'est de cette perspective inéluctablement biaisée que découlent, bien sûr, toutes ces théories au sujet de la supériorité innée de l'Europe sur le reste du monde, qui sont toujours vivaces aujourd'hui, mais dans des versions modifiées et plus subtiles. La blancheur est à l'origine coextensive à l'humanité, de sorte que l'Autre non-blanc-he est appréhendé-e à travers un ensemble historique de concepts dont le dénominateur commun est de positionner leurs sujets sur un échelon ontologique et moral inférieur.

Considérons, par exemple, la catégorie du « sauvage » et son rôle conceptuel dans la justification de l'impérialisme. Comme le souligne Francis Jennings (1976), ce mot a été « créé à des fins de conquête plutôt qu'à des fins de connaissance ». « Sauvagerie » et « civilisation » formaient des concepts « réciproques » et étaient « tous deux affranchis de toute corrélation nécessaire avec la réalité empirique. » Le résultat conceptuel était un « mythe conjoint » qui « déformait considérablement la perception de la réalité par les Américain-es [blanc-hes] », ce qui impliquait nécessairement « la suppression des faits » (12, 10). En fait :

5 Les lois dites Jim Crow sont des législations promulguées par les États du Sud après la guerre civile, entre 1877 et 1964. Elles entravent l'exercice des droits constitutionnels des personnes africaines-américaines et établissent la ségrégation raciale. (NdT).

« L'Anglais a conçu la forme du sauvage pour l'adapter à sa fonction. Le mot "sauvage" a donc subi des changements de sens considérables au fur et à mesure que les différents colons poursuivaient leurs objectifs variés. Un aspect du terme est cependant resté constant : le sauvage était toujours inférieur aux hommes civilisés. [...] La constante de l'infériorité indienne impliquait le rejet de son humanité et déterminait les limites permises pour sa participation au brassage des cultures. Le sauvage était proie, bétail, animal de compagnie ou vermine – il n'était jamais un citoyen. Les défenseurs du mythe niaient que la tyrannie aussi bien que l'anarchie des sauvages puissent être qualifiées à juste titre de gouvernement et ils en déduisaient que rien ne pouvait justifier la résistance indienne à l'invasion européenne ». (59)

Lorsque Thomas Jefferson réprovoque les « impitoyables sauvages indiens » dans la Déclaration d'indépendance [des États-Unis d'Amérique (NdT)], ni lui ni ses lecteurs-trices n'éprouveront de dissonance cognitive avec les affirmations précédentes sur l'égalité de tous les « hommes », puisque les sauvages ne sont pas des « hommes » au plein sens du terme. Enfermés dans une temporalité différente, incapables de s'autoréguler par la moralité et la loi, ils sont humanoïdes mais ne sont pas humains. Parler de l'« égalité » avec le sauvage serait alors un oxymore, puisque son assignation à ces catégories est une indication de l'inégalité. Même un sujet cognitif n'ayant aucune antipathie ou préjugé envers les populations autochtones sera cognitivement biaisé en entreprenant d'établir des vérités à leur sujet dans la mesure où une telle catégorie et les présuppositions qui lui sont associées auront tendance à forcer ses conclusions dans une certaine direction, à limiter ce qu'il peut objectivement voir. Il y aura une tension cognitive entre les conclusions égalitaires possibles et cette catégorie englobante, dans la mesure où le terme « sauvage » contient déjà un récit, un ensemble d'hypothèses sur l'infériorité innée, qui exclut certaines possibilités. Les « sauvages » sont réputés faire certaines choses et être incapables d'en faire d'autres : cela fait partie des implications conceptuelles du terme.

Ainsi, le terme lui-même encourage, sinon détermine logiquement, des conclusions particulières. Les concepts orientent notre rapport au monde et rares sont les individus qui parviennent à résister à une telle orientation héritée. Une fois établis dans la mentalité commune, il est difficile d'échapper à leur influence, car il ne s'agit pas de voir le phénomène en lui accolant un concept distinct, mais plutôt de voir les choses à *travers* le concept lui-même. Dans la période classique de l'expansionnisme européen, il devient alors possible de parler sans aucun sentiment d'absurdité de terres « vierges » qui regorgent en réalité de millions de personnes, de pays « découverts » dont les habitant-es existent déjà, et ce parce que la situation de l'Autre non-blanc-he est telle, dans la matrice conceptuelle directrice, que des règles différentes s'appliquent à lui. Même une perception empirique apparemment sans ambiguïté sera affectée – le mythe d'une nation de chasseurs en contradiction avec une agriculture amérindienne largement développée qui a sauvé la vie des colons anglais, le mythe des sauvages sans État en contradiction avec les formes de gouvernement dont les fondateurs blancs se sont sans doute inspirés, le mythe d'une nature sauvage immaculée en contradiction avec un paysage humanisé transformé par des milliers d'années de travail (Jennings 1976). Dans tous ces cas, *le concept est à l'origine de la perception, et les personnes blanches ont l'intention a priori de nier ce qui se trouve sous leurs yeux*. Si Kant a affirmé que les perceptions sans concepts sont aveugles, ici c'est la cécité du concept lui-même qui bloque la vision.

À l'origine, donc, les concepts fondamentaux de la différence racialisée, et leurs ramifications dans toutes les sphères sociopolitiques, empêchent une perception véridique des personnes non-blanches et font catégoriquement obstacle à leur traitement moral équitable. L'abandon de ce type ancien de racisme n'a cependant pas mis fin à la normativité blanche, mais en a subtilement transformé la nature. Si, auparavant, la ligne de couleur définissait les personnes blanches comme biologiquement et/ou culturellement différentes et supérieures, elles sont aujourd'hui, grâce à une « cécité aux couleurs » stratégique, supposées égales en statut et en situation aux personnes non-blanches, d'une façon qui nie le besoin de mesures pour réparer les injustices

du passé. La normativité blanche se manifeste donc par le refus blanc de reconnaître la longue histoire de la discrimination structurelle qui a accordé aux personnes blanches les ressources privilégiées dont elles disposent aujourd'hui, et tous les avantages qui en découlent dans la négociation des structures d'opportunités. Si, à l'origine, la blanchité était la race, elle est désormais l'absence de race, un statut égal et une histoire commune que tous ont partagée, où le privilège blanc se trouve conceptuellement effacé. Woody Doane (2003) suggère que :

« L'idéologie "color-blind" joue un rôle important dans le maintien de l'hégémonie blanche. [...] La tendance des personnes blanches à ne pas se voir en termes raciaux et à ne pas reconnaître l'existence des avantages dont elles bénéficient dans la société américaine, favorise une vision du monde qui met l'accent sur des explications *individualistes* de la réussite sociale et économique, comme si le caractère individuel du privilège blanc était un attribut universel. Les blanc-hes font également preuve d'une incapacité générale à percevoir la persistance de la discrimination ainsi que les effets de formes plus subtiles de discrimination institutionnelle. Dans le contexte de l'idéologie raciale *color-blind*⁶, les blanc-hes sont davantage susceptibles de considérer la structure des opportunités comme ouverte et les institutions comme impartiales ou objectives dans leur fonctionnement. [...] Cette combinaison soutient un cadre interprétatif dans lequel les explications blanches de l'inégalité se concentrent sur les caractéristiques culturelles (par exemple, la motivation, les valeurs) des groupes subordonnés. [...] Sur le plan politique, cette manière de rendre les groupes subalternes responsables de leur position économique inférieure sert à neutraliser les demandes d'initiatives antidiscriminatoires ou de redistribution des ressources ». (13-14, italiques dans l'original)

6 Nous avons choisi de ne pas traduire ce terme, devenu relativement courant en français et qui n'a pas de traduction exacte. Littéralement, la *color-blindness* signifie la « cécité aux couleurs », au sens de « cécité à la race ». Le terme « couleur » n'étant pas aussi usité dans ce contexte que « *color* » en anglais, conserver l'expression anglaise nous a semblé préférable (NdT).

En effet, les vrai-es racistes sont les *noir-es* qui continuent à insister sur l'importance de la race. Dans les deux cas, la normativité blanche sous-tend le privilège blanc, dans le premier cas en justifiant un traitement différentiel selon la race et, dans le second cas, en justifiant un traitement formellement égal selon la race qui, dans son déni des effets cumulatifs du traitement différentiel passé, revient à le perpétuer.

Ce qui rend ce déni possible, bien sûr, c'est la gestion de la mémoire (ainsi, comme souligné précédemment, il est important de comprendre que l'ensemble de ces composantes du savoir ou du non-savoir sont interconnectées : ce concept est viable dans l'esprit des blanc-hes en raison de la négation de faits cruciaux.). La mémoire n'est pas un sujet que l'on trouve habituellement dans les textes d'épistémologie mais, pour l'épistémologie sociale, elle est évidemment centrale. Le sociologue français Maurice Halbwachs (1950) a été l'un des pionniers de la conceptualisation d'une mémoire collective, sociale, qui fournit le cadre des mémoires individuelles. Mais si nous devons comprendre la mémoire collective, nous devons également comprendre l'amnésie collective. Ces deux éléments vont en effet de pair dans la mesure où la mémoire est nécessairement sélective : de la séquence infinie d'événements, certains banals, d'autres importants, nous extrayons ceux qui nous semblent cruciaux et les organisons afin de former un récit global. La mémoire sociale est ensuite inscrite dans les manuels scolaires, générée et régénérée dans les cérémonies et les fêtes officielles, matérialisée dans les statues, les parcs et les monuments. Selon John Locke, la mémoire est le critère fondamental de l'identité personnelle, et la mémoire sociale joue un rôle équivalent dans l'identité sociale. L'historien John Gillis (1994b, 3) soutient que « la notion d'identité dépend de l'idée de mémoire, et vice versa. [...] [Or,] les souvenirs et les identités ne sont pas des choses fixes, mais des représentations ou des constructions de la réalité. [...] Le "travail de mémoire" s'inscrit [...] dans des relations complexes de classe, de genre et de pouvoir qui déterminent ce dont on se souvient (ou ce qui est oublié), qui s'en souvient et dans quel but. Si la mémoire a sa politique, il en va de même pour l'identité ». De la même manière que l'individu réprime des souvenirs

malheureux ou embarrassants qui peuvent aussi en dire long sur son identité, sur qui il est, dans toutes les sociétés, en particulier celles qui sont structurées par la domination, le « nous » construit par les souvenirs collectifs sera divisé, et la sélection sera menée par différentes identités, un groupe effaçant précisément ce qu'un autre souhaite commémorer. Il y aura donc à la fois une mémoire officielle et une contre-mémoire, avec des jugements contradictoires sur ce qui, dans le passé, est important et ce qui ne l'est pas, sur ce qui est arrivé et compte, sur ce qui est arrivé et ne compte pas, et sur ce qui n'est pas arrivé du tout. Si l'on applique cela à la race, il est évident qu'il existera une relation étroite entre l'identité blanche, la mémoire blanche et l'amnésie blanche, en particulier en ce qui concerne les victimes non-blanches.

Hitler aurait rassuré ses généraux, qui appréhendaient le lancement de la Seconde Guerre mondiale, en leur demandant : « Qui se souvient maintenant des Arméniens ? » Parce que le Troisième Reich a perdu, on se souvient du génocide des Juifs-ves (mais beaucoup moins de celui des Rroms). Mais qui se souvient aujourd'hui des Hereros, des Namas, des Béothuks, des Tasmanien-nes, des Pequots (d'ailleurs, qui se souvient des Arméniens-nes, sauf les Arméniens-nes elles et eux-mêmes)? Qui se souvient des Congolais-es ? Dans le livre glaçant d'Adam Hochschild (2019, ch. 19) sur le régime de caoutchouc et d'extermination du roi Léopold II, qui a entraîné la mort de dix millions de personnes au Congo belge, le dernier chapitre est intitulé « Le grand oubli ». Grâce à la destruction systématique des archives d'État à Bruxelles – « les fours ont brûlé pendant huit jours » – et à l'absence délibérée de commémoration des victimes africaines – « dans aucune des vingt grandes galeries d'exposition [du Musée royal de l'Afrique centrale de Bruxelles], on ne trouve la moindre allusion au fait que des millions de Congolais-es ont connu une mort non naturelle » – un « oubli délibéré » a été réalisé de façon « proactive » (293-95), une purge de la mémoire officielle si complète et si efficace qu'un ambassadeur belge en Afrique de l'Ouest, dans les années 1970, s'est étonné de la « calomnie » dont son pays faisait l'objet dans la référence passagère au génocide par un journal libérien :

« J'ai appris qu'il y avait eu cette énorme campagne, dans la presse internationale, de 1900 à 1910 ; des millions de personnes étaient mortes, mais nous, les Belges, n'en savions absolument rien » (297)⁷. De même, et plus près de nous, l'étude critique de James Loewen (1996) sur les silences et les fausses représentations des principaux manuels d'histoire américains souligne que « les guerres entre Indien-nes et Blanc-hes qui ont dominé notre histoire de 1622 à 1815 et ont été d'une importance considérable jusqu'en 1890 ont disparu de notre mémoire nationale », encourageant une « histoire de la bonne conscience blanche » : « En minimisant les guerres indiennes, les manuels scolaires nous aident à oublier que nous avons arraché le continent aux populations autochtones » (133). Dans le cas des noir-es, l'« oubli » prend la forme d'une dissimulation des atrocités de l'esclavage – tel le « mythe du magnolia⁸ ». Ce mythe, qui met en scène des aristocrates blanc-hes paternalistes et des basané-es heureux-ses poussant la chansonnette, dominait les manuels scolaires américains jusque dans les années 1950. L'« oubli » des noir-es prend aussi la forme d'une minimisation de la mesure dans laquelle « l'institution particulière », loin d'être un problème isolé, a façonné l'économie, la politique et la psychologie nationales (137-70). Du Bois fait référence à « l'ignorance délibérément éduquée des écoles blanches » (1995, 459) et consacre le chapitre le plus important de son imposant ouvrage *Black Reconstruction in America* (1998) à documenter l'aseptisation de l'histoire de l'esclavage, de la guerre civile et de la Reconstruction par les historien-nes blanc-hes sudistes. De plus, les fausses représentations des manuels scolaires nationaux ont leur pendant dans les monuments et les statues : la mémoire sociale est gravée dans le marbre, le paysage lui-même est une mnémotechnique nationale. Dans son étude des monuments de la guerre civile, Kirk Savage (1994, 130-31) affirme que « les monuments servaient à ancrer la mémoire collective », promouvant

7 Le livre de Hochschild a toutefois lancé un débat en Belgique qui a abouti à une exposition du Musée royal de l'Afrique centrale sur la question : « La Mémoire du Congo : Le temps colonial. » Des historiens belges contestent ses chiffres et rejettent l'accusation de génocide, cf. *New York Times*, 9 février 2005, B3.

8 Le mythe du magnolia, ou mythe du clair de lune et du magnolia, désigne la romantisation du Sud esclavagiste et en particulier l'euphémisation de l'esclavage. Cette expression trouverait son origine dans le roman *Autant en emporte le vent* de Margaret Mitchell (1936). (NdT)

« un programme de mémoire partagé et standardisé », de sorte que « la mémoire locale gagna en crédibilité par son assimilation à une mémoire nationale visible ». La décision prise après la guerre civile de réhabiliter Robert E. Lee, commandant en chef de l'armée confédérée, « effaçant ainsi son statut de traître », était le signe d'une réconciliation nationale blanche qui exigeait la répudiation d'une mémoire noire alternative :

« La commémoration de Lee a reposé sur la suppression de la mémoire noire et de la vérité noire. [...] [L'homme d'État étatsunien Charles Francis] Adams ne pouvait justifier un monument en honneur de Lee sans nier la réalité de l'injustice raciale d'après-guerre et sa congruence avec la cause confédérée. Une telle "réconciliation sectionnelle"⁹ était fondée sur l'absence de conciliation avec les Africain-es-Américain-es et sur leur exclusion des arènes légitimes de la représentation culturelle. Les noir-es américain-es n'avaient pas leurs propres monuments, malgré le rôle essentiel qu'ils avaient joué pour faire pencher la balance du pouvoir – tant moral que militaire – en faveur du Nord. [...] La commémoration de la guerre civile par les monuments physiques est finalement une histoire de répression culturelle systématique. [...] Les monuments publics [...] imposent une mémoire permanente sur le paysage même dans lequel nous organisons nos vies. Dans la mesure où les monuments rendent crédibles des collectivités particulières, ils doivent en effacer d'autres ». (134-35, 143)

Au niveau du symbolisme et de l'auto-représentation nationale, le déni de l'étendue de la persécution des populations autochtones et noires renforce donc le récit blanc et enjolivé de la découverte, de l'installation et de la construction d'une ville étincelante en haut d'une colline. Mais la révision de la mémoire blanche a également des

conséquences plus concrètes et pratiques : comme souligné précédemment, il permet une représentation de soi dans laquelle le privilège blanc n'existe pas, pas plus que la nécessité de le corriger. En d'autres termes, la mystification du passé entraîne une mystification du présent. L'effacement de l'histoire de Jim Crow permet de représenter le terrain de jeu comme historiquement égal, de sorte que la pauvreté actuelle des personnes noires est simplement la preuve de leur manque de volonté de travailler. De même que la mémoire individuelle procède d'une mémoire sociale plus large, l'amnésie individuelle procède d'une amnésie collective plus large. Dans ses recherches sur le fossé qui persiste, voire s'approfondit, entre les Américain-es blanc-hes et noir-es, Thomas Shapiro (2004, 75-76) fait remarquer que les personnes blanches interrogées semblaient souvent « oublier » ce qu'elles venaient de lui dire à propos de l'importante aide parentale qu'elles recevaient, affirmant au contraire qu'elles avaient travaillé pour l'obtenir : « La mémoire de [X] semble précise puisqu'elle répertorie toutes sortes de richesses parentales avec les montants correspondants. [...] Cependant, dès que la conversation porte sur la façon dont elle et son mari ont acquis des biens tels que leur maison, leur voiture et leur compte d'épargne, son attitude change radicalement. [...] Les [X] se décrivent comme des gens qui ont réussi par eux-mêmes, oubliant commodément qu'ils ont hérité d'une grande partie de ce qu'ils possèdent. » Ainsi, le « sentiment de bon droit [des personnes blanches] » efface le fait que les « *capitaux significatifs* », « la richesse héritée qui élève une famille au-delà de ses propres réalisations », ont été essentiels à leur réussite (76, 10, italiques dans l'original) et que les personnes noires n'ont généralement pas de tels avantages en raison de l'histoire de la discrimination à leur égard. Thomas McCarthy (2002, 2004) souligne l'importance d'une politique de la mémoire pour combler le « fossé particulier entre la recherche historique académique et la conscience historique publique qui marque notre propre situation » (2002, 64) et insiste sur le fait que la réalisation éventuelle de la justice raciale ne peut être accomplie que par une rééducation nationale systématique au sujet de l'étendue historique de la subordination raciale des noir-es aux États-Unis et de la manière dont elle continue à façonner nos destins raciaux de manière différentielle aujourd'hui.

9 La « réconciliation sectionnelle » (*sectional reconciliation*) désigne, aux États-Unis, la réconciliation entre États du Nord et États du Sud après la guerre civile. Cette expression renvoie au « sectionnalisme », c'est-à-dire la croyance en l'irréductibilité des croyances et modes de vie entre le Nord et le Sud des États-Unis au XIX^e siècle, qui fonde la loyauté envers une région ou une section du pays plutôt qu'envers le pays dans son ensemble. (NdT)

Mais l'oubli, qu'il soit individuel ou collectif, ne sera de toute façon pas nécessaire s'il n'y a rien à se rappeler en premier lieu. Le livre désormais classique de C. A. J. Coady (1994) sur le témoignage a montré de manière irréfutable à quel point nous dépendons des autres pour une grande partie de ce que nous savons. La question du témoignage est donc cruciale pour l'élaboration d'une épistémologie sociale. Pourtant, si un groupe, ou un groupe spécifique de témoins potentiels, est discrédité à l'avance comme étant épistémiquement suspect, alors le témoignage de ce groupe aura tendance à ne pas être pris en considération, voire à ne jamais être sollicité au départ. La phrase tristement célèbre de Kant (1960, 113, italiques dans l'original) à propos des opinions d'un « charpentier nègre » a souvent été citée, mais elle n'a pas perdu de son intérêt : « Et il se peut qu'il y ait là quelque chose qui mérite peut-être d'être pris en considération ; mais en somme, cet homme était *tout à fait noir* de la tête aux pieds, preuve évidente que ce qu'il disait était stupide. » L'infériorité des personnes non-blanches aurait inévitablement des ramifications cognitives, sapant leurs prétentions au savoir non soutenues par l'autorité épistémique européenne. Dans une lettre de 1840, Daniel Butrick, missionnaire auprès des Cherokees, donne une longue liste des raisons pour lesquelles « les blanc-hes essaient et échouent à découvrir ce que les Indien-nes savent parce qu'ils et elles refusent de reconnaître l'humanité ou l'intelligence des peuples autochtones », le résultat étant « que ces personnes peuvent passer leurs journées parmi les Indien-nes et pourtant mourir aussi ignorantes de leur véritable caractère que si elles n'étaient jamais nées » (Konkle 2004, 90, 92). Pendant l'esclavage, les personnes noires se voyaient généralement refuser le droit de témoigner contre les personnes blanches, car elles n'étaient pas considérées comme des témoins crédibles, de sorte que lorsque les seul-es témoins (disposé-es à témoigner) de crimes blancs étaient noir-es, ces affaires n'étaient pas élucidées. À un moment donné, en Afrique du sud-ouest allemande, les colons blancs ont exigé « qu'au tribunal, seul le témoignage de sept Africain-es puisse l'emporter sur les preuves présentées par une seule personne blanche » (Cocker 1998, 317). De même, les récits d'esclaves devaient souvent avoir des authenticateurs-trices blanc-hes, par exemple

épistémique raciale pour écrire une préface ou apparaître sur scène avec l'auteur-e afin de confirmer que ce que ce-tte digne nègre-sse disait était bien vrai.

En outre, dans de nombreux cas, même si les témoins avaient pu être entendu-es à contrecœur, ils et elles étaient terrorisé-es et contraint-es au silence par la peur des représailles blanches. Une femme noire se souvient du monde de Jim Crow et des dangers de le décrire pour ce qu'il était : « Mes problèmes ont commencé lorsque je me suis mise à commenter ce que je voyais. [...] Je tenais à être précise. Mais le monde dans lequel je suis née ne voulait pas de ça. En effet, sa survie même dépendait du fait de ne pas savoir, de ne pas voir – et certainement de ne rien dire du tout sur ce qu'il était vraiment » (cité dans Litwack [1998, 34]). Si les témoignages noirs pouvaient être rejetés *a priori* parce qu'ils étaient susceptibles d'être faux, ils pouvaient également être rejetés *a priori* parce qu'ils étaient susceptibles d'être vrais. Les témoignages d'atrocités blanches – lynchages, meurtres par la police, émeutes raciales – devaient souvent être transmis par des canaux d'information ségrégués, réservés aux noir-es, car ils étaient trop explosifs pour être exposés à la connaissance blanche. Le souvenir de l'émeute raciale de 1921 à Tulsa, la pire émeute raciale américaine du XX^e siècle, avec un nombre de décès s'élevant possiblement à 300, est resté vivace pendant des décennies dans la communauté noire, bien après que les blanc-hes l'ont effacé des archives officielles. Ed Wheeler, un chercheur blanc qui tentait en 1970 de retrouver des documents sur l'émeute, a découvert que les archives officielles de Tulsa avaient mystérieusement disparu, et il a pu seulement persuader, avec beaucoup de difficultés, les survivant-es noir-es de lui remettre leurs photographies de l'événement : « Les personnes noires n'ont autorisé Wheeler à prendre les photos que s'il promettait de ne pas révéler leurs noms, et elles n'ont toutes parlé qu'à condition de garder l'anonymat. Bien que cinquante ans se soient écoulés, elles craignent toujours des représailles si elles parlaient. » (Hirsch 2002, 201)

Même lorsque ces craintes n'entrent pas en jeu et que les noir-es se sentent libres de parler, la présomption épistémique qui met en doute leur crédibilité demeure,

d'une manière qui n'a pas d'équivalent pour les témoins blanc-hes. Le contre-témoignage noir contre la mythologie blanche a toujours existé, mais il a été desservi à l'origine par le manque de ressources matérielles et culturelles disponibles pour sa production – témoignages oraux d'esclaves analphabètes, brochures éphémères à faible tirage et ouvrages auto-édités tels que ceux de l'autodidacte J. A. Rogers (1985), qui documentent laborieusement les réalisations d'hommes et de femmes non-blanches pour contester le mensonge blanc de l'infériorité noire. Mais même lorsqu'il était diffusé dans des lieux plus respectables – par exemple, les revues savantes noires fondées au début du XX^e siècle – ce contre-témoignage était épistémiquement ghettoïisé par les pratiques intellectuelles ségrégationnistes du monde académique blanc. Comme le souligne Stephen Steinberg (1995), les États-Unis et leurs sciences sociales blanches ont « fait l'autruche » sur les questions de race et de division raciale (ix). Ainsi, dans la célèbre image de Du Bois de personnes noires dans une grotte essayant désespérément de communiquer avec des passant-es blanc-hes, avant de réaliser progressivement qu'elles sont réduites au silence derrière la version réactualisée du voile, « une plaque de verre épais, transparent mais terriblement impénétrable » (Du Bois, 2020, p. 152) – « [les critiques noir-es], quelle que soit leur couleur politique [...] ne parlaient tout simplement qu'à une sourde oreille ». Le témoignage d'universitaires noir-es disant ce qu'il ne faut pas (presque une déclaration analytique !) ne serait pas enregistré. « La marginalisation des voix noires dans le monde universitaire était facilitée par une ligne de couleur "transparente mais terriblement impénétrable" qui reléguait toutes les universitaires noir-es, à l'exception de quelques-un-es, à enseigner dans des universités noires très éloignées du cœur du monde académique dominant » (51). Considérez, par exemple, une anthropologie fondée sur la vérité « évidente » de la hiérarchie raciale. Ou une sociologie qui ne parvient pas à affronter le fait social central de la domination blanche structurelle. Ou une histoire qui édulcore les preuves de la conquête aborigène et de l'exploitation noire. Ou une science politique représentant le racisme comme une anomalie dans un système politique fondamentalement inclusif et égalitaire. Ou, enfin – dans notre propre discipline – une philosophie politique florissante depuis trente ans et

censée se consacrer à l'élucidation de la justice, qui ne fait pratiquement aucune mention de la centralité de l'injustice raciale dans la « structure de base » des États-Unis et suppose au contraire qu'il serait plus approprié, d'un point de vue théorique, de partir de l'hypothèse de la « théorie idéale » selon laquelle la société est le produit d'un accord mutuel, d'une entreprise visant à répartir les avantages et les charges de manière équitable sans exploitation – et que cela va d'une manière ou d'une autre éclairer les problèmes moraux caractéristiques d'une société fondée sur la colonisation et l'exploitation blanches. Dans toute discipline affectée par la race, le « témoignage » de la perspective noire et de ses idées conceptuelles et théoriques caractéristiques aura tendance à être effacé au blanco Tipp-Ex. Les personnes blanches citeront d'autres personnes blanches dans un circuit fermé d'autorité épistémique qui reproduit les illusions blanches.

Enfin, le rôle dynamique des *intérêts collectifs des blanc-hes* doit être reconnu et admis comme une cause centrale de la génération et du maintien de l'ignorance blanche. Les psychologues cognitifs font couramment la distinction entre les mécanismes « froids » et « chauds » de distorsion cognitive, ceux qui sont attribuables à des difficultés de traitement intrinsèques et ceux qui impliquent des facteurs de motivation. Dans la philosophie analytique de l'esprit et la psychologie philosophique, il existe un ensemble important et bien établi de travaux sur l'auto-illusion et l'irrationalité motivée, bien que situés dans un cadre individualiste (McLaughlin et Rorty 1988 ; Mele 2001). L'affirmation d'un lien entre l'intérêt et la cognition est donc loin d'être inédite dans ce domaine. Mais en raison de son individualisme fondamental, et bien sûr de l'exclusion *a priori* de la réalité de la domination *blanche*, la généralisation de ce lien aux intérêts raciaux n'a pas été menée à bien.

Il faut selon moi extrapoler une partie de cette littérature à un contexte social – un contexte façonné par la réalité de la race. Du fait qu'elle marginalise l'oppression sociale, la littérature existante en épistémologie sociale tend à ignorer ou à minimiser ces facteurs. Au contraire, dans la tradition de gauche, c'était précisément la thèse classique : la domination et l'exploitation (de classe) étaient

le fondement de l'ordre social, et en tant que telles elles produisaient non seulement des différences matérielles de richesse dans la sphère économique, mais aussi des conséquences cognitives délétères dans la sphère des idées. L'analyse marxiste spécifique de l'exploitation, reposant toujours sur la théorie de la valeur-travail, s'est avérée être fatalement vulnérable. Mais il est évident que cela n'enlève rien à la pertinence du concept lui-même, convenablement rénové¹⁰, ni ne diminue la plausibilité *prima facie* de l'affirmation suivante : si les relations socio-économiques d'exploitation sont effectivement fondatrices de l'ordre social, elles sont susceptibles d'avoir un effet fondamental sur l'idéation sociale. En d'autres termes, on peut séparer de la structure de classe une affirmation marxiste « matérialiste » au sujet de l'interaction entre exploitation, intérêt collectif et cognition sociale et l'appliquer avec beaucoup plus de vraisemblance dans un cadre racial. J'ai soutenu ailleurs que *l'exploitation raciale* (telle que déterminée par les normes libérales conventionnelles) a généralement été assez claire et sans équivoque (pensez à l'expropriation des populations autochtones, à la mise en esclavage des Africain-es, à Jim Crow), ne nécessitant – contrairement à l'exploitation au sens technique marxiste – aucun appareil théorique élaboré pour la discerner, et que l'on peut facilement montrer qu'elle a été centrale dans l'histoire des États-Unis (Mills 2004). Il faut donc reconnaître que l'intérêt collectif des blanc-hes pour le *status quo* racial – le « salaire de la blancheur », selon l'adaptation par David Roediger (1999) de la célèbre phrase de Du Bois dans *Black Reconstruction* (1998) – est un facteur majeur qui favorise les distorsions cognitives blanches de toutes sortes.

Cette « irrationalité motivée » ne se limite pas non plus à la période de racisme explicite ou flagrant et de ségrégation *de jure*. De récentes recherches comportementales menées par Donald Kinder et Lynn Sanders sur les questions de politique publique liées à la race révèlent « un fossé racial profond et peut-être grandissant [qui] rend peu probable la découverte de points communs et d'accords entre les groupes raciaux ». Il s'avère également que la perception qu'ont les personnes blanches de leurs

intérêts collectifs est au cœur de la formation de leur opinion : « les menaces que les noir-es semblent poser au bien-être collectif des blanc-hes, et non à leur prospérité personnelle » (Kinder et Sanders 1996, 33, 85). La race est la principale division sociale aux États-Unis, concluent ces deux politologues, et les blanc-hes considèrent généralement que les intérêts des personnes noires sont opposés aux leurs. Inévitablement, cela affectera donc la cognition sociale blanche – les concepts privilégiés (par exemple, la « *color-blindness* » d'aujourd'hui), le refus de percevoir la discrimination systémique, l'amnésie confortable à propos du passé et de son héritage dans le présent, et l'hostilité aux témoignages noirs au sujet de la persistance du privilège blanc et de la nécessité de l'éliminer pour parvenir à la justice raciale. Comme souligné au début, ces composantes cognitives analytiquement distinctes sont en réalité toutes imbriquées les unes dans les autres et se déterminent réciproquement, contribuant conjointement à la cécité de l'œil blanc.

Dans son ouvrage merveilleusement intitulé *States of Denial*, Stanley Cohen (2001) affirme que « [d]es sociétés entières peuvent glisser vers des modes collectifs de déni » :

« Outre le déni collectif du passé (comme les brutalités à l'encontre des peuples indigènes), les gens peuvent être encouragés à agir comme s'ils ne connaissaient pas le présent. Des sociétés entières sont fondées sur des formes de cruauté, de discrimination, de répression ou d'exclusion qui sont "connues" mais jamais ouvertement admises. [...] En effet, les distorsions et l'auto-aveuglement sont le plus souvent synchrones. [...] Des sociétés entières ont des règles avouées et inavouables sur ce qui ne doit pas être dit ouvertement. Vous êtes soumis-e à une règle concernant l'obéissance à ces règles, mais vous êtes également lié-e par une méta-règle qui vous impose de nier votre connaissance de la règle originale ». (10-11, 45)

L'ignorance blanche a pu prospérer pendant toutes ces années parce qu'une épistémologie blanche de l'ignorance l'a protégée contre les dangereuses lumières noires

¹⁰ Voir Ruth J. Sample (2003) pour une récente mise à jour kantienne du concept et une argumentation pour le remettre au centre de nos réflexions.

et autochtones, protégeant celles et ceux qui, pour des raisons « raciales », avaient besoin de ne pas savoir. Ce n'est qu'en commençant à briser ces règles et méta-règles que nous pourrions entamer le long processus qui mènera au dépassement éventuel de cette obscurité blanche, afin d'atteindre une illumination véritablement multiraciale.

Bibliographie

Alcoff, Linda Martin. 1996. *Real Knowing : New Versions of the Coherence Theory*. Ithaca, NY : Cornell University Press.

Baldwin, James. 1993 [1961]. *Nobody Knows My Name : More Notes of a Native Son*. New York : Vintage International.

Campbell, Richmond, et Bruce Hunter, eds. 2000. Moral Epistemology Naturalized. *Canadian Journal of Philosophy* (supp.) 26. Calgary, AB : University of Calgary Press.

Coady, C. A. J. 1994 [1992]. *Testimony : A Philosophical Study*. Oxford : Clarendon Press.

Cocker, Mark. 1998. *Rivers of Blood, Rivers of Gold : Europe's Conflict with Tribal Peoples*. London : Jonathan Cape.

Cohen, Stanley. 2001. *States of Denial : Knowing about Atrocities and Suffering*. Malden, MA : Polity Press.

Curtis, James E., et John W. Petras, eds. 1970. *The Sociology of Knowledge : A Reader*. New York : Praeger.

Doane, Ashley W., et Eduardo Bonilla-Silva, eds. 2003. *White Out : The Continuing Significance of Racism*. New York : Routledge.

Doane, Woody. 2003. "Rethinking Whiteness Studies." In *White Out : The Continuing Significance of Racism* dirigé par Doane and Bonilla-Silva (2003), 3-18 New York : Routledge.

Du Bois, W. E. B. 1989 [1903]. *The Souls of Black Folk*. New York : Penguin Books.

_____. 1995 [1920]. « The Souls of White Folk ». In *W. E. B. Du Bois : A Reader*, ed. David Levering Lewis, 453-65. New York : Henry Holt.

_____. 1998 [1935]. *Black Reconstruction in America, 1860-1880*. New York : The Free Press.

_____. 2020. *Pénombre de l'aube*, trad. Jean Pavans, Paris : Vendémiaire.

Ellison, Ralph. 1995 [1952]. *Invisible Man*. New York : Vintage Books.

Fredrickson, George M. 2002. *Racism : A Short History*. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Fuller, Steve. 2002. *Social Epistemology*. 2nd ed. Orig. ed. 1988. Bloomington : University of Indiana Press.

Gibson, Donald B. 1989. « Introduction ». In *Du Bois* (1989), VII-XXXV.

Gillis, John R., ed. 1994a. *Commemorations : The Politics of National Identity*. Princeton, NJ : Princeton University

Press. 1994b. « Memory and Identity : The History of a Relationship ». In *Commemorations : The Politics of National Identity* dirigé par Gillis (1994a), 3-24.

Goldman, Alvin I. 1999. *Knowledge in a Social World*. New York : Oxford University Press.

Gordon, Lewis R. 1995. *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press.

Halbwachs, Maurice. 1950. *La mémoire collective*. Paris : Presses Universitaires de France.

Harding, Sandra, ed. 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies*. New York : Routledge.

Hirsch, James S. 2002. *Riot and Remembrance : The Tulsa Race War and Its Legacy*. New York : Houghton Mifflin.

Hochschild, Adam. 2019. *Les fantômes du roi Léopold : La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908*. Paris : Tallandier.

Hodgson, Marshall G. S. 1993a. *Rethinking World History : Essays on Europe, Islam, and World History*, dirigé par Edmund Burke III. New York : Cambridge University Press.

_____. 1993b. « The Interrelations of Societies in History ». In Hodgson (1993a), 3-28.

Jacobson, Matthew Frye. 1998. *Whiteness of a Different Color : European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Jennings, Francis. 1976 [1975]. *The Invasion of America : Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*. New York : W.W. Norton.

Kant, Immanuel. 1960. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Translated by John T. Goldthwait. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Kinder, Donald R., et Lynn M. Sanders. 1996. *Divided by Color : Racial Politics and Democratic Ideals*. Chicago : University of Chicago Press.

Kitcher, Philip. 1994. « Contrasting Conceptions of Social Epistemology ». In Schmitt (1994), 111-34.

Konkle, Maureen. 2004. *Writing Indian Nations : Native Intellectuals and the Politics of Historiography, 1827-1863*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.

Kornblith, Hilary. 1994a. « A Conservative Approach to Social Epistemology ». In Schmitt (1994), 93-110. ed.

_____. 1994b. *Naturalizing Epistemology*. 2nd ed. Orig. ed. 1985. Cambridge : MIT Press.

Litwack, Leon F. 1998. *Trouble in Mind : Black Southerners in the Age of Jim Crow*. New York : Alfred A. Knopf.

Loewen, James W. 1996 [1995]. *Lies My Teacher Told Me : Everything Your American History Textbook Got Wrong*. New York : Touchstone/Simon & Schuster.

McCarthy, Thomas. 2002. « Vergangenheitsbewältigung in the USA : On the Politics of the Memory of Slavery, Part I ». *Political Theory* 30 : 623-48.

_____. 2004. « Coming to Terms with Our Past : On the Morality and Politics of Reparations for Slavery, Part II ». *Political Theory* 32 : 750-72.

McLaughlin, Brian P., et Amelie Oksenberg Rorty, eds. 1988. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Mele, Alfred R. 2001. *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Melville, Herman. 1986. « Benito Cereno. » In *Billy Budd, Sailor and Other Stories*, 159-258. New York : Viking Penguin.

_____. 2000. *Moby Dick, or, The Whale*. New York : Modern Library.

Mills, Charles W. 1969a. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York : Columbia University Press.

_____. 1969b. « Epistemology Naturalized ». In Quine (1969a), 69-90.

_____. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca, NY : Cornell University Press.

_____. 1998 [1988]. « Alternative Epistemologies ». In *Epistemology : The Big Questions*, ed. Linda Martín Alcoff, 392-410. Malden, MA : Blackwell.

_____. 2004. « Racial Exploitation and the Wages of Whiteness ». In *What White Looks Like : African American Philosophers on the Whiteness Question*, ed. George Yancy, 25-54. New York : Routledge. Quine, W. V. O.

Roediger, David R., ed. 1998. *Black on White : Black Writers on What It Means To Be White*. New York : Schocken Books.

_____. 1999. *The Wages of Whiteness : Race and the Making of the American Working Class*. Rev. ed. Orig. ed. 1991. New York : Verso.

Rogers, J. A. 1985 [1952]. *100 Amazing Facts about the Negro with Complete Proof : A Short Cut to the World History of the Negro*. St. Petersburg, FL : Helga M. Rogers.

Sample, Ruth J. 2003. *Exploitation : What It Is and Why It's Wrong*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield.

Savage, Kirk. 1994. « The Politics of Memory : Black Emancipation and the Civil War Monument ». In Gillis (1994a), 127-49.

Schmitt, Frederick F., ed. 1994. *Socializing Epistemology : The Social Dimensions of Knowledge*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield.

Shapiro, Thomas M. 2004. *The Hidden Cost of Being African American : How Wealth Perpetuates Inequality*. New York : Oxford University Press.

Smith, Rogers M. 1997. *Civic Ideals : Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*. New Haven, CT : Yale University Press.

Steinberg, Stephen. 1995. *Turning Back : The Retreat from Racial Justice in American Thought and Policy*. Boston : Beacon Press.

Sundquist, Eric J. 1993. *To Wake the Nations : Race in the Making of American Literature*. Cambridge, MA : Belknap Press.