

Tordre les épistémologies ignorantes - L'épistémologie de l'ignorance dans les travaux de Charles Mills

Auteur : Keller, Odile

Promoteur(s) : Caeymaex, Florence

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2024-2025

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/24671>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative" (BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Tordre les épistémologies ignorantes

L'épistémologie de l'ignorance dans les travaux de Charles Mills

Travail de fin d'études présenté par Odile Keller
en vue de l'obtention du titre de Master en
philosophie à finalité approfondie, sous la
direction de Florence Caeymaex.

Lecteurs : Grégory Cormann et Bruno Leclercq

Année académique 2024-2025

En tant que physicien basé à Gaza, on m'a appris à poser des questions qui remettent en question notre compréhension du monde. Lorsque j'ai rejoint le département de physique de l'Université Islamique de Gaza en 2017, tout ce que je voulais, c'était imaginer notre immense univers et explorer la réalité qui se cache sous la surface, ces particules subatomiques qui constituent la vie. Mais j'ai reçu une formation qui dépasse tout ce que j'aurais pu imaginer. Être physicien à Gaza m'a fait comprendre que ce domaine explique bien plus que les mystères de la nature. Il soulève également des questions sur ma vie en tant qu'individu assiégué vivant sous l'occupation. Au cours de mes deux premières années à l'université, j'ai appris qu'il vaut mieux poser une bonne question que donner une réponse géniale. Les questions ouvrent des portes, les réponses les ferment. Et pour briser le blocus israélien, j'aurais besoin de questions extraordinaires.

[...] Je me rends compte que la physique à Gaza est différente. La physique m'a appris à calculer avec précision la vitesse d'une roquette lorsqu'elle touche le sol. Mais elle ne m'a pas appris à calculer les retombées si cette roquette visait ma maison. La physique m'a appris que lorsqu'un objet a une densité inférieure à celle de l'eau, il flotte à la surface, comme les colis humanitaires largués depuis les avions. Elle ne m'a pas appris que des personnes pouvaient se noyer en essayant d'atteindre cette aide. Les lois classiques du mouvement s'appliquent-elles à Gaza, où la guerre génocidaire menée actuellement par Israël suit une trajectoire précise, dans un espace-temps absolu ? Ou alors, le principe d'incertitude a-t-il pris le pas sur la question palestinienne et éradiqué le concept de trajectoire ? Pourquoi ai-je l'impression d'avoir vieilli de 20 ans depuis octobre 2023, alors que, sur Terre, la dilatation du temps ne peut pas être si importante ?

Maintenant que j'ai soulevé ces questions, j'ai ouvert de nouvelles portes que je ne peux plus fermer. La vie est différente maintenant qu'Israël a tué mes professeurs. Le savoir semble emprisonné derrière des portes impossibles à ouvrir. Mes professeurs m'ont enseigné la physique de la vie. Israël, en revanche, m'oblige à apprendre la physique de la mort.

– Qasem Waleed El-Farra, physicien vivant à Gaza¹.

¹ Qasem Waleed EL-FARRA, « The Physics of death in Gaza » [en ligne], *The Electronic Intifada*, 2024, URL : <https://electronicintifada.net/content/physics-death-gaza/46081>, consulté le 14 juillet 2025. Je traduis.

Remerciements

Connaître n'est pas une entreprise solitaire. Une connaissance que l'on n'arrive pas à rendre intelligible pour être partagée, débattue, critiquée, modifiée, n'a pas grand intérêt : c'est donc pour m'avoir grandement aidé à rendre intelligibles mes intuitions que je remercie, infiniment, ma promotrice Florence Caeymaex. Son aide n'est pas réductible à cela, mais la remercier pour tout ce qu'elle a mis en place pour que ce mémoire puisse voir le jour prendrait plusieurs pages. Je remercie également Grégory Cormann et Bruno Leclercq, pour le temps qu'ils vont accorder à la lecture de mon travail, ainsi que pour leur enseignement précieux, leur engagement envers la réussite des étudiant·es, leur écoute attentive.

Merci à toutes les personnes qui m'ont aidé, de près ou de loin, à réaliser ce travail. Merci à toutes les travailleur·euses de l'université de Liège. Merci à ceux qui lavent, rangent, nettoient, les lieux dans lesquels j'ai pu travailler. Merci aux bibliothécaires de la bibliothèque de Philosophie et Communication, toujours enthousiastes face à mes demandes d'achat, sans qui j'aurais eu beaucoup de difficultés à me procurer certains textes. Merci à Noëlle Delbrassine pour tous les conseils et pour toutes les ressources mises à disposition des étudiant·es afin de rédiger sereinement nos TFE. Merci aux professeur·es qui, toutes, ont multiplié mes perspectives et m'ont fait découvrir bien des façons de philosopher. Merci à Laurence Bouquiaux et à Bruno Leclercq d'avoir respectivement promu et lu mon TFC.

Merci aux philopotes, aux camarades, aux ami·es. Un merci tout particulier à Marie, Tom, Ludivine, Nicolas, Hela, Cleo, Zoé, Louis, Judith, Mathieu, Zoé, Vincent, Fiona, Justine, Yani. Merci à mes sœurs, Roxane, Natacha, Estelle, Camille, Lucie, pour tout.

Merci à ma mère, dont le soutien indéfectible, la confiance et la fierté m'ont grandement aidé ; merci pour son courage, sa force, son abnégation, véritable modèle pour réussir à mener à bien mes projets. Merci à Camille et à Vincent qui ont vécu l'avancée de mon travail comme un feuilleton et qui connaissent les rebondissements, les twists, les déceptions, les erreurs, les trouvailles.

Merci à ma mère, Camille, Vincent, Nicolas, Louis, pour avoir relu certaines parties de ce travail et fourni de précieux conseils.

Merci à toutes qui luttent à travers le monde contre les épistémologies de l'ignorance. Merci aux étudiant·es qui ont occupé l'Université de Liège, de mai à juin 2024 ainsi qu'en juin 2025, en soutien à la Palestine ; merci à toutes celles qui les ont soutenus.

Introduction

Le 6 mai 1933, l'institut de sexologie de Berlin est pillé par des paramilitaires nazis. Cet institut, fondé en 1919 par le médecin juif homosexuel Magnus Hirschfeld, était un lieu d'enseignement, de recherche, ainsi qu'un lieu de refuge et de soin pour les personnes queers. Cet institut effectuait des recherches scientifiques sur l'intersexuation, sur l'homosexualité, la transidentité, fournissait des « certificats de travestissement » pour que les personnes se travestissant de ne soient pas arrêtées par la police. C'est dans cet institut que la première opération chirurgicale d'affirmation de genre a lieu. Il s'agissait également d'un lieu d'éducation populaire, fournissant de conseils liés à la grossesse, à l'avortement, aux infections sexuellement transmissibles. Ce n'était pas un lieu sans défauts, sans rapports de pouvoirs et dominations, mais c'était un lieu qui *existait*, qui vivait, qui a laissé des traces, un lieu dans lequel les pratiques scientifiques allaient de pair avec des luttes sociales¹.

Le 6 mai 1933, l'institut est pillé, les documents, livres et archives réquisitionnées. Le 10 mai, ils sont brûlés sur la place publique, à Berlin, dans une grande cérémonie où est également brûlé un buste à l'effigie de Hirschfeld (qui est en exil en France). Les certificats de travestissement seront utilisés par les nazis pour persécuter et tuer les personnes en possédant. Les homosexuel·les et autres « dégénérés » subiront des traitements médicaux, seront castré·es, déporté·es dans les camps, assassiné·es.

Lorsque j'ai appris l'existence de l'institut de sexologie de Magnus Hirschfeld, conjointement au fait qu'il a été détruit par les nazis, j'avais 20 ans. Ma première pensée n'a pas été la joie de découvrir un moment historique de lutte de personnes queers ; elle n'a pas été la tristesse d'en apprendre la destruction par le fascisme. Ma première pensée a été « pourquoi n'ai-je pas appris cela ? » ; « Pourquoi n'étais-je pas au courant ? ».

Cet évènement personnel (car je considère le fait d'avoir appris aussi tard l'existence et la destruction de l'institut de sexologie de Berlin comme un évènement) permet de mettre le doigt sur quel type d'ignorance sera discuté ici. Je ne vais pas dresser une typologie exhaustive de différentes façons de ne pas savoir, ou discuter des conditions nécessaires et suffisantes pour dire d'une personne qu'elle ne sait pas quelque chose. Mon approche ici suit le sentiment d'injustice et de colère ressenti lors de cet évènement : pourquoi n'étais-je pas au courant ?

¹ Pauline PETIT, « L'histoire de l'Institut de sexologie détruit par les nazis » [en ligne], *France culture*, 2023, URL : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/l-histoire-de-l-institut-de-sexologie-detruit-par-les-nazis-6649775>, consulté le 10 août 2025.

Pourquoi ai-je appris en cours d'histoire que les nazis ont brûlé des livres, mais n'ai-je pas appris que certains de ces livres étaient queers ? Cet intérêt envers l'ignorance est politique : il s'agit de comprendre un certain rôle politique que joue l'ignorance, le rôle qu'elle joue dans le maintien de structures sociales oppressives. Mais il s'agit également de questionner, de complexifier, les liens entre connaissance et ignorance, ainsi que de rendre visibles les rapports de forces à l'œuvre au sein du fait même de connaître.

Bien que mon objectif initial était de discuter de l'effacement des victimes LGBT+ du récit de la Shoah, mes lectures m'ont fait changer de trajectoire, afin de m'intéresser, spécifiquement, à une certaine ignorance liée à la race. Les travaux de Charles Mills, philosophe noir jamaïcain-américain, m'ont permis de comprendre un autre évènement dans ma vie : celui de la conscientisation (même si elle n'a pas eu lieu dans ces termes) de l'organisation d'une ignorance blanche.

En tant que personne blanche qui, dans mon parcours personnel, a eu assez peu de personnes racisées dans mon entourage proche, ma conscientisation *politique* du racisme a été assez tardive : elle a eu lieu en réaction face à l'enseignement de certains évènements historiques et contemporains au sein de mon école secondaire (catholique). Adolescent·e, j'avais activement participé aux mouvements des jeunes pour le climat, ainsi qu'à de nombreuses activités organisées par Oxfam, dans lesquels étaient discutés des enjeux de justice climatique. En sixième secondaire (j'ai donc 17 ans) en cours de religion (pas en cours d'histoire, en cours de *religion*) on m'enseigne le « conflit israélo-palestinien ». Et ce, en présentant un conflit de civilisations, un conflit de religions. Et ce, de façon « neutre » et « objective », mettant la violence d'Israël et la violence des palestinien·nes sur un pied d'égalité. Plus les heures avançaient, plus on m'enseignait des dates, faits historiques, nombre de morts, plus un sentiment de malaise grandissait. J'ai pris du temps à le formaliser, à le comprendre : mon sentiment de malaise était lié au fait que l'on me présentait une situation de façon « neutre », comme si cette situation l'était. En tant que personne blanche qui a assez peu *vu* le racisme en le comprenant comme tel dans mon enfance et mon adolescence, je peux, rétrospectivement, établir que mon engagement antiraciste a commencé en réaction à une tentative de m'enseigner des « faits objectifs » à travers une neutralité de façade.

Le contexte actuel, dans lequel le génocide à Gaza est expliqué comme une « réponse » appropriée de la part d'Israël suite à l'attaque du Hamas le 7 octobre, afin d'imposer un point de départ extrêmement récent à une histoire qui a commencé (au moins) en 1917, une histoire

de colonisation, de massacres, de déportations, de destructions, m'a fourni de nombreux exemples *contemporains* de ce que Mills va appeler « ignorance blanche »².

Problématiser l'ignorance est une tâche complexe : elle l'est d'autant plus lorsque l'ignorance en question est liée à la race. Encore plus dans un contexte francophone : en témoigne les longs délais de traduction entre certains ouvrages publiés en anglais, devenus des classiques. *Le Contrat Racial*³ est publié par Charles Mills en 1997 ; il est traduit en 2023. Son article *L'ignorance blanche*⁴, publié en 2007 ; traduit en 2022. *Décoloniser l'esprit*⁵, écrit par le romancier kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o, est publié en anglais en 1986 ; traduit en 2011. *L'invention de l'Afrique – Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*⁶, écrit par le philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe, est publié en 1988 ; traduit en 2021.

Que ces traductions aient autant d'années de « retard » est explicable de multiples manières : qu'elles aient pu advenir est en partie lié à l'ampleur massive qu'a pris, à l'international, le mouvement Black Lives Matter, en 2020, suite à l'assassinat filmé de George Floyd, homme noir, par un policier blanc.

Bien sûr, des ouvrages philosophiques prenant en compte la race ont été écrits en français et n'ont donc pas besoin d'être traduits : on peut citer Frantz Fanon, Achille Mbembe, Houria Bouteldja, Norman Ajari, Étienne Balibar, Françoise Vergès. Ces auteur·ices ont en commun d'avoir une approche philosophique qui prend en compte la race – cependant, iels ne sont pas réductibles à ça, iels ont des positions variées, forment des alliances ou s'opposent, iels dialoguent, polémiquent, à propos de débats cruciaux.

Mais l'existence de livres publiés et/ou traduits en français ne suffit pas : il faut également que ces livres, ces théories, soient enseignées, discutées, travaillées. C'est le cas dans de multiples disciplines : en philosophie, c'est moins évident. Ma réflexion s'appuie sur des auteur·ices, des cadres théoriques, des méthodes, qui semblent être un non-sujet pour le département dans lequel on m'a enseigné la philosophie. Il y a, bien sûr, la façon dont les cours

² Pour une analyse féministe décoloniale de la colonisation de la Palestine ainsi que de l'omniprésence du discours sioniste imposant un narratif erroné afin de justifier la colonisation et le génocide, voir Nada ELIA, *Palestine: Un féminisme de libération*, trad. de Liza HAMMAR, Francis DUPUIS-DÉRI, Editions du remue-ménage, 2024.

³ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, trad. de Aly NDIAYE, Montréal, Mémoire d'encrier, 2023.

⁴ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, trad. de Solène BRUN, Claire COSQUER, vol. 1, n° 1, 2022.

⁵ Ngũgĩ WA THIONG'O, *Décoloniser l'esprit*, trad. de Sylvain PRUDHOMME, Paris, La fabrique, 2011.

⁶ Valentin-Yves MUDIMBE, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, trad. de Laurent VANNINI, Paris, Éditions Présence Africaine, 2021.

sont organisés, le choix de certains sujets plutôt que d'autres. Mais ce désintérêt est particulièrement visible (ou justement, invisible) dans la bibliothèque de philosophie.

J'ai été confronté·e à l'organisation *matérielle* de la philosophie comme une discipline majoritairement masculine et blanche. Certains livres dont j'avais besoin, parfois publiés il y a des dizaines d'années, étaient tout simplement absents des rayons de la bibliothèque ; d'autres étaient trouvables, mais dans d'autres implantations. Par exemple, le livre *Race and Epistemologies of Ignorance*⁷ se situe à la bibliothèque Graulich (droit, économie et sciences sociales).

Je ne dis pas que ce livre devrait être en philosophie *plutôt que* dans cette bibliothèque : pourquoi ne pas l'acheter deux fois ? *La structure des révolutions scientifiques* de Thomas Kuhn est dans cinq bibliothèques. Pourquoi *The Science Question in feminism*, publié en 1986 par Sandra Harding, n'est-il pas dans plusieurs bibliothèques ? Ce livre serait utile dans de nombreuses disciplines, philosophiques ou scientifiques.

Pourtant, les sujets qui vont être discutés ici *sont* recherchés, étudiés, par des étudiant·es et chercheur·euses en philosophie (ainsi que dans d'autres disciplines). Ces recherches *existent*, contrairement à l'impression donnée par l'absence matérielle, ou plutôt, la présence en petite quantité, de ces théorisations, dans la bibliothèque.

Face à cette absence, j'ai considéré comme partie intégrante de mon travail le fait de demander à ce que des livres soient achetés par la bibliothèque. Le formulaire de suggestions d'achats m'a été très utile ; les gestionnaires de la bibliothèque, très enthousiastes à l'idée d'acheter des livres considérés comme importants à avoir par un·e étudiant·e, ont rendu ma lecture de certains livres possibles⁸.

Les trois exemples que j'ai présentés (l'institut de sexologie de Berlin, la colonisation de la Palestine, l'absence de certains livres à la bibliothèque de philosophie) montrent plusieurs manières de réfléchir politiquement au fait de savoir ou de ne pas savoir.

Des théorisations de ce genre ont lieu au sein des épistémologies de l'ignorance. Par *épistémologies de l'ignorance*, j'entends le(s) courant(s) qui a/ont émergé dans les années 2000, réunissant des auteur·ices de traditions variées, étudiant les liens entre connaissance, ignorance

⁷ Shannon SULLIVAN, Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007.

⁸ Je les remercie à nouveau, car leur travail a été d'une importance capitale.

et rapports de pouvoirs. Plus précisément, il s'agit de réflexions épistémologiques discutant des rapports de pouvoir à l'œuvre dans certaines pratiques épistémiques, ainsi que dans les épistémologies qui les accompagnent.

Le « foyer d'émergence » de ces réflexions est identifiable par (au moins) trois publications. Le livre *Le Contrat Racial*, publié par Charles Mills, philosophe noir jamaïcain-américain, en 1997 ; le numéro *Feminist Epistemologies of Ignorance* de la revue de philosophie féministe *Hypatia*, en 2006⁹ ; l'ouvrage collectif *Race and epistemologies of ignorance* publié en 2007¹⁰. Les deux derniers sont coédités par les philosophes blanches étatsuniennes Shannon Sullivan et Nancy Tuana : ils réunissent, entre autres, des épistémologues féministes et des théoricien·nes critiques de la race. Mais il serait erroné de dire que les discussions épistémologiques portant sur l'ignorance au sein de rapports de pouvoirs ont *commencé* à ce moment-là : les « rhétoriques de commencement » peuvent être dangereuses. J'emprunte ce terme à la philosophe noire étatsunienne Kristie Dotson, qui dénonce la tendance à présenter des ouvrages réunissant des travaux philosophiques de femmes de couleur comme le *début* de quelque chose – effaçant derrière cette « nouveauté » les luttes et théorisations antérieures de femmes de couleur, invisibilisées de l'historiographie « officielle » des luttes et théorisations progressistes¹¹.

Présenter les épistémologies de l'ignorance comme de *nouvelles* réflexions nées des travaux de Mills, Sullivan et Tuana, ferait violence aux auteur·ices marginalisé·es qui les précèdent et qui discutaient déjà de phénomènes, ainsi que des auteur·ices contemporain·es d'autres traditions. C'est donc volontairement que je ne donne pas des frontières fixes délimitant un/des courant(s) nommé(s) « épistémologies de l'ignorance » : suite aux trois publications que j'ai citées, on peut tracer de nombreux chemins, dans de très nombreuses directions.

On peut également prendre d'autres points de départ que ces trois publications : le point de départ théorique prévu initialement était l'épistémologie de l'ignorance telle que conceptualisée par Nancy Tuana, dans deux articles consacrés à l'ignorance de la médecine par rapport à la santé des femmes ; l'un discutant de notre ignorance à propos de la santé sexuelle des femmes (et de leurs orgasmes) ; l'un présentant le Women Health Movement, mouvement

⁹ Shannon SULLIVAN, Nancy TUANA, « Feminist epistemologies of ignorance », *Hypatia*, vol. 21, n° 3, 2006.

¹⁰ Shannon SULLIVAN, Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, op. cit.

¹¹ Kristie DOTSON, « “Thinking Familiar with the Interstitial”: An Introduction », *Hypatia*, vol. 29, n° 1, 2014. pp. 2-4.

féministe étatsunien, qui a développé de nouvelles manières de connaître, afin de se réapproprier des pratiques épistémiques généralement réservées à des médecins paternalistes voyant les femmes comme objet à connaître plutôt que sujet connaissant¹².

Lorsque j'utilise « épistémologie de l'ignorance » au singulier, cela renvoie à la notion telle qu'elle a été théorisée par Charles Mills, dans *Le Contrat Racial*. Définie provisoirement, il s'agit d'une épistémologie qui, tout comme elle prescrit des normes propres au fait de connaître, en prescrit certaines afin de *ne pas connaître* tout en prétendant le contraire. Mills dénonce cette épistémologie de l'ignorance qui permet aux blanc·hes, en tant que groupe politique *dominant*, d'élaborer des connaissances selon leurs intérêts, et à *travers leurs façons de comprendre ce que signifie connaître*, de rester ignorant·es à propos de certains détails pouvant mettre à mal le maintien de la suprématie blanche.

Afin de complexifier les liens entre connaissance, ignorance et rapports de pouvoirs, je vais procéder en trois temps.

La première partie s'articule autour d'une question : est-ce qu'un projet épistémologique peut être « politisé » ? Il s'agira de précéder la présentation des thèses de Mills d'une discussion portant sur les rapports entre épistémologie et politique. Je présenterai certaines façons de comprendre ce que signifie l'épistémologie et ce que signifie connaître, ainsi que leurs implications politiques.

La deuxième partie est consacrée à Charles Mills, philosophe jamaïcain-américain né en 1951 et décédé en 2021. Je présenterai les thèses qu'il élabore dans deux de ses travaux : son premier livre, *Le Contrat Racial*, publié en 1997 ainsi que l'article *L'ignorance blanche*, publié en 2007 dans le livre *Race and epistemologies of ignorance*. Dans ces travaux, Mills élabore les concepts d'« épistémologie de l'ignorance » et d'« ignorance blanche », afin de dénoncer en quoi, dans des sociétés oppressives, le fait même de savoir consiste, dans le même geste, à *ne pas* savoir.

La troisième partie met en commun des enjeux soulevés par les premières et deuxièmes parties, à travers plusieurs réceptions et lectures, parfois antagonistes, des thèses de Mills. J'y discuterai également de la polysémie du terme « épistémologie de l'ignorance », des multiples manières de comprendre les liens entre épistémologie, connaissance et ignorance.

¹² Nancy TUANA, « Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance », *Hypatia*, vol. 19, n° 1, 2004. ; Nancy TUANA, « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance », *Hypatia*, vol. 21, n° 3, 2006.

Première partie : un projet épistémologique peut-il être « politisé » ?

1. Pourquoi une telle question ?

Cette première partie s'intitule « un projet épistémologique peut-il être ‘politisé’ ? ». Avant de répondre à cette question, interrogeons-nous sur le contexte dans lequel une question comme celle-ci peut émerger et être pertinente.

Dans la formulation de cette question, le verbe « pouvoir » a deux sens. D'une part, il s'agit de réfléchir la possibilité même d'un projet épistémologique « politisé ». D'autre part, il s'agit également de discuter du caractère normatif que peut avoir « l'épistémologie » : à quel point permet-elle ou ne permet-elle pas l'élaboration de réflexions épistémologiques intégrant des considérations politiques ? Quelles considérations politiques sont permises ou non, si l'on veut discuter de la connaissance ? Mon propos oscillera entre ces deux sens, dont les frontières sont poreuses.

Si l'on définit les projets épistémologiques comme un ensemble de réflexions, d'analyses, de méthodes, d'actions, effectués afin de comprendre ce que signifie connaître et ce qui rend la connaissance possible, il en existe alors peut-être une infinité, propre à chaque moment où des humains se réunissent et élaborent des pratiques par lesquelles ils développent des connaissances. En ce sens, cette question n'a peut-être pas lieu d'être : dans cette infinité, il a existé, il existe et il existera des projets épistémologiques qui intègrent des considérations politiques.

Mon propos sera donc plus restreint. Il concerne certaines des difficultés dans lesquelles se trouvent certains projets épistémologiques dans un contexte particulier : celui de la prescription d'une démarcation stricte entre connaissance et politique. De façon plus restreinte encore, il s'agira de discuter politique au sein même de l'« épistémologie ».

Cependant, il n'est pas toujours évident de saisir ce que nos auteurs veulent dire, lorsqu'ils parlent d'épistémologie. Une de ces difficultés est celle des différences entre le terme anglais « epistemology » et le terme français « épistémologie ». Ces deux termes n'ont pas la même extension : ils se sont élaborés différemment dans les traditions philosophiques anglophones ou francophones. Voyons donc ce qui différencie généralement ces deux termes.

Les divergences de sens actuel sont en partie dues à l'héritage de la distinction entre philosophie « analytique » et philosophie « continentale », ainsi que l'opposition entre le

positivisme logique et l'épistémologie historique. Ces oppositions se basent sur de réels désaccords programmatiques et méthodologiques, mais également sur des facteurs sociologiques tels que les différents climats politiques, ou encore, le peu de traductions entre différents corpus. Je ne vais pas ici retracer ce parcours historique, mais notons toutefois que les différences entre « epistemology » et « épistémologie » témoignent de différentes façons d'organiser la recherche philosophique au sein des institutions universitaires occidentales.

Dans les traditions philosophiques de langue anglaise, « epistemology » est utilisé pour discuter de la connaissance au sens large, et on parlera de « philosophy of science » pour discuter, spécifiquement, des connaissances scientifiques.

Dans les traditions philosophiques de langue française, « épistémologie » réfère plutôt à une approche philosophique portant sur la connaissance *scientifique* : si l'on veut parler de connaissance non scientifique, on parlera plutôt de théorie de la connaissance ou (plus rarement) de gnoséologie¹.

Traduire « epistemology » en langue française est donc complexe : lorsqu'un auteur comme Quine utilise le terme « epistemology », il ne se situe pas dans la même tradition que son contemporain, Canguilhem, qui utilise le terme « épistémologie » (bien que ces auteurs peuvent avoir des points communs malgré des ancrages théoriques différents).

Mais la traduction est d'autant plus difficile car les frontières sont de plus en plus poreuses entre traditions analytiques et traditions continentales depuis plusieurs années déjà. Comment traduire « epistemology » s'il est utilisé par Ian Hacking, qui intègre explicitement des méthodes et intérêts propres aux deux traditions² ? Comment traduire en anglais les différents usages francophones du terme « épistémologie » ?

La plupart des auteur·ices dont nous allons discuter se situent dans un paysage académique anglo-saxon, et plus précisément, étatsunien. En ce sens, lorsque je parlerai d'épistémologie, j'entendrai l'étude philosophique de la connaissance au sens large, bien que la connaissance scientifique y occupe une place privilégiée en raison de son statut traditionnel de modèle³. Le paysage académique est également celui dans lequel les aspects historiques,

¹ Alexandre GUAY, Frédéric BOUCHARD, « Épistémologie », dans Frédéric BOUCHARD, Julien PRUD'HOMME et Pierre DORAY (éds.), *Sciences, technologies et sociétés de A à Z*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2015.

² Anastasios BRENNER, « Quelle épistémologie historique ?: Kuhn, Feyerabend, Hacking et l'école bachelardienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2006. pp. 120-122.

³ María PUIG DE LA BELLACASA, *Politiques féministes et construction des savoirs: « penser nous devons »!*, Paris, L'Harmattan, 2012. p. 172.

sociaux et politiques des processus épistémiques sont compris comme porteurs de biais à éliminer afin de garantir des savoirs et connaissances objectives. C'est un paysage marqué historiquement, par exemple, par des débats portant sur la possibilité d'établir un critère de démarcation entre science et non-science.

Ma question sera donc : est-il possible (et si oui, sous quelles formes) pour un projet épistémologique de réfléchir la connaissance sans comprendre « la politique » comme une menace ? Est-il possible d'avancer que justement, les aspects « politiques » font partie intégrante des processus épistémiques, et qu'il est nécessaire de les prendre en compte afin de garantir des savoirs et connaissances objectives ?

C'est précisément ce que font les épistémologies féministes ainsi que la *Standpoint Theory*. En effet, ces projets épistémologiques se sont développés au moins depuis les années 1980, en philosophie, dans les sciences naturelles et les sciences sociales. Les auteure·ices de ces courants intègrent leur engagement politique au sein même de leurs travaux (en ce sens, il serait réducteur de considérer ces théorisations comme portant *uniquement* sur la connaissance). Ces courants sont impliqués dans de nombreux débats à propos de notions épistémologiques telles que la rationalité, l'objectivité, la justification, la connaissance. On y trouve des positions variées, des approches différentes, des débats et des controverses à propos de nombreux sujets. Ces projets épistémologiques ont donc une histoire riche de théories innovantes, de débats et d'évolutions.

Or, les interactions entre l'épistémologie *mainstream* ainsi que ces projets épistémologiques sont complexes. Nancy Tuana explique en 2001, à l'introduction de l'ouvrage collectif *engendering rationalities*, que les épistémologies féministes commencent à être incluses dans des travaux et dans des cours d'épistémologie, tout en précisant ceci :

L'étude ou l'acception des travaux féministes en épistémologie n'a pas été universelle, bien sûr. Beaucoup de théoricien·nes dont les recherches épistémologiques seraient enrichies par la recherche féministe — faisant l'examen du rôle des valeurs dans les processus de connaissance ou encore concernant le rôle de l'autorité cognitive dans le cas des témoignages — n'incluent souvent pas de référence à notre travail. D'autres qui font référence à notre travail présentent parfois une vision bizarrement déformée de celui-ci. L'erreur la plus typique, que je ne comprends pas tout à fait, est celle de supposer que, parce que la recherche est « féministe », toutes les personnes affirmant faire de la recherche épistémologique féministe doivent avoir les mêmes opinions. Il s'agit là d'une erreur étrange dans le sens où personne ne supposerait que toutes les théoricien·nes qui adhèrent à la catégorie « analytique » (ou continentale, ou pragmatique) auraient les mêmes positions épistémologiques⁴.

⁴ Nancy TUANA, « Introduction », dans Nancy TUANA et Sandra MORGAN (éds.), *Engendering rationalities*, New York, State University of New York press, 2001. p. 2.

C'est ici que le caractère normatif du verbe « pouvoir » entre en jeu. Un projet épistémologique a-t-il le droit de poser certaines questions, de mettre en avant certaines méthodes, de prendre certains points de départ plutôt que d'autres ? Quels sont les rapports de force au sein des institutions universitaires (mais pas uniquement), qui tracent les frontières du possible pour nos projets épistémologiques ?

Afin de réfléchir à ces questions, je vais procéder en trois temps. Premièrement, je présenterai une conférence de Karl Popper, philosophe juif autrichien, afin d'y discuter du caractère « politisé » de l'épistémologie. Bien sûr, un auteur ne représente pas l'entièreté d'une discipline (d'ailleurs, Popper est également critiqué au sein des cercles épistémologiques classiques), mais passer par cette figure incontournable de l'épistémologie « proprement dite » me permettra d'exposer différentes manières de lier épistémologie et politique⁵.

Deuxièmement, je vais discuter d'une critique de l'épistémologie par l'épistémologue féministe blanche canadienne Lorraine Code. Celle-ci met en lien les façons dont est comprise l'épistémologie et le contexte dans lequel elle a été élaborée : à partir des perspectives d'un groupe privilégié d'hommes blancs occidentaux.

Troisièmement, je vais retracer certains enjeux clés de la *Standpoint Theory*, afin de voir une autre façon de lier épistémologie et politique. Nous discuterons de leurs héritages politiques et de leur façon d'intégrer un certain engagement politique au sein même de leurs théorisations.

2. Karl Popper : l'irréductibilité de la politique

Commencer cette discussion par Karl Popper est un choix étonnant, en vertu des multiples rôles que joue toujours Popper dans des débats contemporains : pour certain·es, figure d'autorité, pour d'autres, antagoniste à abattre. Sa figure est mobilisée au sein de controverses, parfois rigoureusement, parfois de manière caricaturale, à de nombreux endroits. Mon intérêt ici est de discuter des considérations politiques au sein des réflexions épistémologiques de Popper. Il s'agira de voir en quoi le caractère « apolitique » de la connaissance telle que conçue par les projets épistémologiques traditionnels est lui-même motivé par des considérations politiques.

⁵ Il est vrai que Popper est considéré plutôt comme un « philosophe des sciences » par la tradition. Cependant, les frontières entre ces disciplines ne sont pas strictes, Popper est philosophe des sciences, mais aussi philosophe politique, et, dans l'intérêt de cet exposé, épistémologue. Je remercie Louis Halflants d'avoir soulevé ce point.

Tout d'abord, resituons Karl Popper dans son contexte historique. Cette tâche est ardue, car ce contexte est très souvent résumé (et déformé) par les notices bibliographiques consacrées à cet auteur. Il est né en Autriche en 1902 et mort en Angleterre en 1994 : il a donc traversé beaucoup des nombreuses crises politiques de ce siècle. La montée du fascisme en Europe, il la vit depuis « Vienne la Rouge », exception sociale-démocrate des politiques de plus en plus autoritaires de l'Autriche. Cependant, l'antisémitisme le touche directement, au point où il finit par quitter l'Autriche en 1937. Il s'installe en Angleterre en 1946 et y mourra en 1994. Son parcours politique est complexe : on explique souvent qu'il est d'abord de gauche radicale, rejoignant des organisations marxistes, puis effectue un tournant libéral, consacrant plusieurs ouvrages à la critique du marxisme (et du fascisme). C'est à la fois vrai et trop simpliste, car l'évolution de sa pensée est intégrée au sein d'autres évolutions et événements historiques : les analyses de l'antisémitisme par les Autrichiens juifs, les politiques marxistes de Vienne, la guerre froide, l'anticommunisme dans les sociétés anglo-saxonnes, la fondation de l'État d'Israël, ainsi que les luttes anticoloniales.

Cependant, pour cet exposé, rappelons-nous donc que Popper a explicitement lié ses réflexions épistémologiques et politiques. Il n'est donc pas étonnant que, dans sa conférence donnée en 1960 à la British Academy, intitulée *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*⁶, Popper joue sur les deux terrains.

En ce qui concerne le caractère politisé de l'épistémologie, Popper cite Bertrand Russel qui considère que le relativisme épistémologique (il n'existe pas de vérité objective) et le pragmatisme épistémologique (la vérité est synonyme d'utilité) sont des projets épistémologiques liés à l'autoritarisme et au totalitarisme⁷. Bien qu'il reconnaissse que les thèses de Russel ne font pas l'unanimité, Popper est sceptique quant à la possibilité d'organiser la société de façon démocratique si l'on souscrit à une épistémologie selon laquelle il n'y a pas de faits objectifs⁸. Popper prend au sérieux le caractère politique de tout projet épistémologique :

Qu'une discipline même aussi abstraite que l'épistémologie pure ne soit pas aussi pure qu'on pourrait croire (et que le pensait Aristote) et que les idées qu'elle énonce puissent au contraire avoir, dans une large mesure, comme motifs et comme origine inconsciente des espérances à caractère politique ou des désirs utopiques, voilà ce qui pose problème et devrait constituer une mise en garde pour l'épistémologue. Que peut-il donc faire à cet égard ? Moi-même, en tant qu'épistémologue, je suis mû par un unique intérêt : découvrir la vérité quant aux problèmes que l'épistémologie se pose, que cette vérité s'accorde

⁶ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, trad. de Michèle-Irène BRUDNY, Marc DE LAUNAY, Paris, Payot & Rivages, 1998.

⁷ Bien sûr, des philosophes se revendiquant relativistes ou pragmatistes peuvent reprocher ces définitions, les considérant comme fausses ou comme simplistes.

⁸ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, *op. cit.* pp. 20-22.

ou non avec mes idées politiques. Or, mes attentes et mes positions politiques ne risquent-elles pas de m'influencer de manière inconsciente ?⁹

Dans ce passage, on peut mettre en avant trois éléments cruciaux. Tout d'abord, Popper considère la recherche de la vérité comme un intérêt surpassant ses intérêts politiques, mais a conscience du fait que ceux-ci peuvent l'influencer. Il sait que le caractère abstrait de l'épistémologie ne *la protège pas* de la politique.

Ensuite, il explique que son intérêt est de découvrir la vérité « face aux problèmes que l'épistémologie se pose ». Ses travaux s'intègrent au sein d'un domaine restreint et cette restriction s'exerce à travers le choix de poser certaines questions plutôt que certaines autres. C'est justement à propos de la façon dont ces questions sont posées au sein de l'épistémologie que Popper va effectuer sa critique.

Le dernier point sur lequel nous devons porter notre attention est le fait que Popper considère, en tant qu'épistémologue, avoir comme *seul* intérêt la recherche de la vérité. Je viens d'expliquer que Popper considère ses intérêts politiques comme moins importants que son intérêt à découvrir la vérité : il ne dit pas exactement cela. Selon ce passage, Popper n'a pas d'intérêts politiques, mais des « idées » ainsi que des « attentes » et des « positions ». Bien que dans la phrase suivante, il assume le fait d'être un libéral, et que dans cette conférence, il discutera des implications morales et politiques de l'épistémologie, il y a tout de même ici une vision de l'épistémologie comme un projet dont *l'unique* but est de découvrir la vérité¹⁰.

Le trajet que Popper effectue dans cette conférence n'est pas linéaire : il part dans de nombreuses directions, discute de Platon, de Bacon, des présocratiques, du marxisme, des empiristes, de philosophie du langage, fait de nombreux allers-retours temporels et conceptuels. Je vais donc ici reconstruire certains de ses arguments plutôt que suivre son raisonnement à la lettre.

Commençons par sa critique principale des projets épistémologiques classiques :

On peut considérer les systèmes épistémologiques classiques comme un produit des réponses par l'affirmative ou la négative qu'ils adoptent à l'égard des questions touchant les sources de la connaissance. *Jamais ils ne contestent ces questions elles-mêmes ni n'en discutent la légitimité* : ils les tiennent pour parfaitement naturelles, et nul ne paraît leur trouver de défaut [...] on s'est toujours interrogé dans la

⁹ *Ibid.* pp. 29-30.

¹⁰ Rappelons-nous cependant qu'il s'agit ici d'une conférence, dont les modalités ne sont pas les mêmes que celles d'une dissertation écrite, y compris dans la façon de présenter les enjeux. Popper, dans la première partie de sa conférence, veut capter l'attention de son public afin de pouvoir par la suite dévier de la trajectoire attendue et de critiquer la façon même dont l'épistémologie conçoit son entreprise. Un extrait comme celui-ci n'est donc pas aisément à analyser en lui-même, d'autant plus, car la plume de Popper a très souvent été ironique, y compris dans ses ouvrages théoriques.

perspective suivante : « quelles sont, pour la connaissance, les sources les meilleures — les plus sûres, celles qui ne nous induiront pas en erreur et auxquelles, en cas de doute, nous pouvons et devons nous en remettre en dernière instance ? »¹¹

Cette critique porte sur une façon d'évaluer la connaissance à travers la recherche de sa ou ses source(s) ultime(s). Popper estime plutôt qu'il existe plusieurs sources à la connaissance : aucune ne peut être idéale, car elles sont toutes susceptibles de mener à l'erreur.

Face à une question concernant les sources ultimes de la connaissance, Popper explique qu'il y a eu deux attitudes principales : une optimiste et une pessimiste. L'optimisme épistémologique s'est appuyé sur *la doctrine du caractère manifeste de la vérité* : la connaissance est possible, car l'homme (en anglais *man*¹²) est naturellement capable de distinguer la vérité de l'erreur. La vérité est manifeste, elle est reconnaissable comme telle : si elle ne se manifeste pas d'elle-même, l'homme est capable de la faire se révéler. La doctrine du caractère manifeste de la vérité répond « l'homme » à la question propre aux sources de la connaissance : la source de la connaissance est en chacun de nous¹³. Historiquement, cet optimisme épistémologique est une des caractéristiques principales de la modernité, en tant que révolution philosophique, politique et morale :

L'important mouvement de libération qui a débuté avec la Renaissance pour aboutir, à travers les divers épisodes de la Réforme, des guerres de Religion et des guerres révolutionnaires, à ces sociétés libres que les peuples anglophones ont le privilège de connaître, a été inspiré tout au long par un optimisme épistémologique sans précédent : une représentation extrêmement optimiste du pouvoir qu'a l'homme de discerner le vrai et d'accéder à la connaissance.¹⁴

Cet optimisme épistémologique est également au cœur de l'apparition de la pensée libérale, selon laquelle « l'homme a la faculté de connaître : donc, il peut être libre »¹⁵.

Popper met donc en lien des projets politiques et moraux et les épistémologies qui les accompagnent. Il reconnaît que l'optimisme épistémologique a joué un rôle crucial dans l'avènement des sociétés libérales. Cependant, il reproche à la doctrine du caractère manifeste de la vérité le fait qu'elle puisse mener à un pessimisme épistémologique ainsi qu'au fanatisme, à travers un enjeu : celui d'expliquer *d'où vient l'ignorance*.

¹¹ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, op. cit. pp. 131, 133.

¹² Lorsque je discuterai de Popper, j'utiliserai le terme « homme » bien que je trouve le terme « humain » plus pertinent pour désigner l'humanité. Ce choix est assumé, afin de faire exister, y compris dans cet exposé, la tension provoquée par l'usage du terme « homme » pour parler des humains. « Corriger » Popper et parler d'humains plutôt que d'hommes nous rendrait moins sensibles à cette tension présente dans le texte original.

¹³ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, op. cit. p. 89.

¹⁴ *Ibid.* p. 23.

¹⁵ *Ibid.* p. 25.

Un enjeu de taille pour quelconque projet épistémologique affirmant que la vérité est manifeste est celui d'expliquer ce qui cause l'erreur. Pourquoi, si les hommes sont naturellement capables de reconnaître la vérité, sommes-nous si souvent dans l'erreur ? L'erreur est explicable par un *refus* coupable de voir cette vérité manifeste, par des préjugés, par l'éducation, ou encore par la tradition. Mais l'erreur peut aussi être expliquée de façon plus radicale : à travers la doctrine d'un complot obscurantiste (*conspiracy theory of ignorance*). Si la vérité n'est pas visible, c'est à cause de puissances néfastes qui la *cachent*. Les théories du complot, qui expliquent l'ignorance à travers une conspiration visant à *cacher* la vérité, ont comme fondement la doctrine du caractère manifeste de la vérité¹⁶.

Popper explique donc en quoi le pessimisme épistémologique, selon lequel les hommes ne sont pas capables de connaître, ainsi que les diverses formes que peuvent prendre des théories du complot, tout cela a comme fondement la même doctrine que l'optimisme épistémologique : celle selon laquelle quand l'homme voit la vérité, il la reconnaît. Si l'homme ne voit pas la vérité manifeste, c'est parce qu'elle est cachée par des forces malignes.

Mais le pessimisme épistémologique peut également *découler* d'un optimisme déçu, face à la prolifération de l'erreur. Des croyances fausses ont subsisté pendant des siècles, et ce, même dans l'histoire des sciences, sans qu'elles ne puissent être expliquées par un complot : comment peut-on expliquer cela, si l'on adhère à la doctrine du caractère manifeste de la vérité ? Plus radicalement, Popper explique que le caractère « manifeste » de la vérité, semblant apparaître nue et observable dans toute sa splendeur, est lui-même construit :

En règle générale, la vérité n'est pas manifeste. Et cette vérité prétendument manifeste demande donc constamment à être produite par interprétation et affirmée, mais aussi à être toujours réinterprétée et réaffirmée. Il faut une autorité qui prescrive et fixe régulièrement ce qui doit être tenu pour la vérité manifeste ; or celle-ci peut en arriver à s'acquitter de cette tâche dans l'arbitraire et le cynisme. Dès lors, bien des épistémologues déçus se départiront de leur optimisme antérieur pour édifier une magnifique théorie autoritariste, inspirée par une épistémologie pessimiste¹⁷.

Ici, Popper nous explique en quoi l'optimisme épistémologique, selon lequel les hommes sont capables de connaître, puisqu'il se base sur la doctrine fausse du caractère manifeste de la vérité, risque de mener au pessimisme.

Voyons donc pourquoi la doctrine du caractère manifeste de la vérité est dans l'erreur, à travers la lecture par Popper de l'induction baconienne. Francis Bacon, philosophe et scientifique anglais du XVI^e siècle, estime qu'il y a une véritable méthode afin d'accéder à la

¹⁶ *Ibid.* pp. 35, 36.

¹⁷ *Ibid.* pp. 44, 45.

vérité, ainsi qu'une fausse méthode : la véritable méthode s'intitule « *interpretatio naturae* » et la seconde « *anticipatio mentis* ». Popper considère que les traductions ordinaires de ces deux locutions latines, respectivement « interprétation de la nature » ainsi que « anticipation de l'esprit », sont trompeuses. Le terme « interprétation » laisse trop de place à un sens *actuel* que l'on donne à ce terme : par exemple, lorsqu'on parle d'une *interprétation* d'un concerto de Beethoven, on reconnaît la subjectivité du musicien l'*interprétant*. Chez Bacon, il s'agit plutôt d'un sens similaire à celui selon lequel « le juge doit interpréter la loi » (à la lettre ; telle qu'elle est). Popper préfère donc traduire « lecture ou déchiffrage du livre de la Nature », car même si le terme « lire » peut également avoir une connotation subjective, l'usage du terme « lecture » pour parler d'une lecture *fidèle*, est toujours en vigueur dans les communautés anglophones contemporaines¹⁸.

Une traduction fidèle de « *interpretatio naturae* » ne *peut pas* induire que cette méthode consiste en un effort d'interprétation : car il s'agit justement de voir la vérité (manifeste) de la nature. Toute hypothèse ou conjecture est d'ordre de la deuxième méthode, celle qui est fallacieuse, celle que Bacon récuse : la méthode « *anticipatio mentis* », celle consistant à juger au préalable, à méjuger, le livre de la nature¹⁹. Afin de lire le livre de la Nature, il faut donc *éliminer* les anticipations, les conjectures, les suppositions, les préjugés. Ce travail de purification est nécessaire afin de purifier son esprit et de pouvoir « déchiffrer avec application le livre ouvert de la Nature, la vérité manifeste »²⁰.

C'est à travers sa lecture de Bacon que Popper explique en quoi la doctrine du caractère manifeste de la vérité s'établit à travers une conception *religieuse* de la connaissance :

Pour une épistémologie optimiste de cet ordre, la connaissance est l'état naturel ou pur de l'homme, l'état du regard innocent capable de voir la vérité, tandis que l'état d'ignorance résulte de la blessure infligée à ce regard innocent lors de la chute de l'homme, blessure qu'un processus cathartique peut partiellement guérir. [...] Il faut conserver leur pureté aux sources de la connaissance, parce que toute impureté risque de se transformer en une source d'ignorance²¹.

Une telle conception de la connaissance est critiquable pour de multiples raisons. D'une part, car elle continue à se référer à une autorité, celle de l'entendement ou des sens (et en dernière

¹⁸ Enfin, les termes « interpretation » et « reading » y sont en vigueur. Cependant, dans les communautés francophones, il existe également un usage « neutre » du verbe « lire ». Par contre, la vision selon laquelle une notion comme « effort d'interprétation » a forcément une portée relativiste est loin de faire consensus, notamment au sein des traditions herméneutiques (je remercie Nicolas Genot pour cette précision).

¹⁹ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, op. cit. p. 76. Popper affirme que la méthode scientifique, celle qui œuvre à l'aide d'hypothèses, de conjectures, celle dont il est partisan, serait justement considérée comme de l'*anticipatio mentis* par Bacon.

²⁰ *Ibid.* p. 78.

²¹ *Ibid.* pp. 78-79 et p. 80.

instance, à une autorité divine). D'autre part, car elle s'inscrit dans l'opposition traditionnelle entre la nature et la convention humaine, en plaçant la vérité dans la nature et expliquant l'erreur à travers le caractère trompeur des conventions humaines²². Pour Popper, une telle conception échoue à expliquer en quoi la connaissance est humaine et n'est *pourtant pas* arbitraire.

Plus fondamentalement encore, Popper récuse le caractère manifeste de la vérité en tant qu'il est une réponse à une question portant sur les *sources* de la connaissance — une question qui cherche à trouver la source ultime qui nous permet de connaître. Il critique donc le fait que l'épistémologie se conçoit comme devant répondre à une question portant sur les *origines* de la connaissance. Rechercher la source ultime d'une connaissance sous-tend l'idée qu'une connaissance a de la valeur si sa source est « pure » :

La noblesse d'un savoir caractérisé par la pureté raciale, d'une connaissance sans tache, émanant de la plus haute autorité, de Dieu même, quand cela se peut : telles sont les représentations métaphysiques (souvent inconscientes) qui sous-tendent la question²³.

Plutôt que de procéder de cette manière, Popper estime qu'il faut assumer le fait que notre connaissance a des sources multiples, et que celles-ci ne sont pas certaines, pures et immaculées. Aucune source de connaissance ne fait autorité : cela signifie donc qu'elles sont *toutes* susceptibles d'être soumises à un examen critique²⁴. C'est précisément ce que Popper nous propose avec sa méthode de rationalisme critique, en cessant de considérer qu'il faut atteindre la vérité, mais qu'il faut savoir déceler et éliminer l'erreur. Et ce, en critiquant les théories des autres, en critiquant nos propres théories, en prenant en compte la critique de nos propres théories par d'autres.

Récapitulons. La conférence de Popper a consisté en une critique de la façon dont la connaissance est appréhendée dans l'épistémologie. L'épistémologie est donc comprise comme la recherche de la/les source(s) ultime(s) de la connaissance. Mais cette vision ne fait que reproduire une dichotomie entre la vérité de la nature et l'erreur des conventions humaines, et échoue à expliquer le caractère humain *et* non arbitraire de nos connaissances²⁵.

D'autant plus, Popper accuse le projet consistant à chercher *la* source ultime de la connaissance d'être de nature autoritaire : une source ultime à laquelle on fait autorité *échappe* à la critique. Popper propose une autre manière d'appréhender l'épistémologie : comme cherchant à comprendre et à éliminer l'erreur, en considérant que la connaissance a de multiples

²² *Ibid.* pp. 93-94.

²³ *Ibid.* pp. 134-135.

²⁴ *Ibid.* p. 143.

²⁵ *Ibid.* p. 83.

sources, qui peuvent toutes être critiquées. Cette façon de considérer la connaissance consiste également pour Popper en un engagement politique : sa critique de la question portant sur les *sources* de la connaissance met en avant le fait qu'aucune source de connaissance ne devrait être considérée comme faisant autorité, et qu'aucune autorité ne devrait échapper à la critique.

Aussi, en affirmant qu'aucune autorité n'est à l'abri de la critique, Popper maintient l'affirmation selon laquelle la vérité transcende *l'autorité* humaine et que nous pouvons élaborer des connaissances objectives sur lesquelles nous pouvons alors nous accorder et faire société. L'adhésion à un idéal d'objectivité, vers lequel on tend en ne référant pas à une autorité et en acceptant la critique de nos propres théories, est donc motivée par le fait de voir l'adhésion à un tel idéal comme une condition de possibilité pour l'élaboration de sociétés régies par le droit, la justice et la liberté.

Ce développement permet d'éclairer en quoi les débats à propos de la démarcation entre science et non-science sont politiques : si l'on suit une approche poppérienne, il ne s'agit pas uniquement de protéger les sciences dont l'objectivité serait mise à mal si la politique y a son mot à dire, mais également de garantir que la connaissance objective puisse remplir son rôle politique efficacement. Son rôle est ici de garantir la possibilité d'une société démocratique, d'une part, car en tant que connaissance objective, elle transcende toute autorité humaine (y compris l'autorité politique), et d'autre part, car elle doit pouvoir critiquer les institutions politiques, et donc en être indépendante.

Cela permet également de critiquer une certaine façon de concevoir l'ignorance : une ignorance qui serait causée par des facteurs *impurs*, comme le strict opposé d'une connaissance obtenue à travers un travail de purification. Les rapports entre connaissance et ignorance sont beaucoup plus complexes, comme nous le verrons par la suite.

Je pourrais m'arrêter là, et passer directement à d'autres auteur·ices et traditions qui vont complexifier ce tableau. Cependant, je tiens à insister sur un élément : la colonisation. Cet élément est absent du texte, car Popper ne traite pas du tout de ce sujet. Mais cet élément *est* présent, car la façon dont Popper nous a présenté l'optimisme épistémologique s'intègre au sein d'un discours historique de *justification* du colonialisme. En effet, il nous explique que l'épistémologie optimiste a eu de nombreux bienfaits :

[L'épistémologie optimiste] a encouragé les hommes à penser par eux-mêmes. Elle les a conduits à espérer qu'ils pourraient, grâce à la connaissance, se libérer eux-mêmes et *libérer autrui* de la servitude et du dénuement. C'est elle qui a rendu possible la science moderne. [...] c'est d'elle qu'est venue l'exigence de lumières universelles, qu'est né le désir neuf d'une société libre. Cette conception a fait que les hommes

se sont sentis responsables à l'égard d'eux-mêmes comme d'autrui, et elle leur a imprimé la volonté d'améliorer non seulement leur propre sort, *mais aussi celui de leurs semblables*²⁶.

On pourrait se demander l'opinion qu'auraient les personnes et peuples assujettis par l'Empire colonial britannique à propos d'une telle assertion. Pour donner un ordre d'idée, cette conférence est donnée en 1960 : au même moment, Charles Mills a 9 ans et vit en Jamaïque, toujours sous contrôle britannique, qui ne prendra son indépendance qu'en 1962. Mais la métropole n'est pas un idéal de liberté non plus : en 1960, l'avortement est illégal, de même que l'homosexualité. Nous pouvons voir que Popper avait raison, lorsqu'il craignait que ses intérêts politiques viennent à l'influencer de façon inconsciente : c'est précisément pour étudier ce genre de phénomène, dont Popper reconnaissait l'importance, que je vais enrichir ses réflexions en intégrant des projets épistémologiques qui ont émergé dans d'autres contextes, suivant d'autres intérêts politiques.

J'ai accordé un espace à Karl Popper : à la fois trop et trop peu. Trop peu, car ses thèses en méritent plus pour être discutées avec précision, y compris de façon critique. Mais également trop, car nous aurions pu bénéficier de cet espace pour discuter d'auteur·ices bien moins connu·es et étudié·es que cette figure canonique de l'épistémologie. Popper est cependant ici pour (au moins) deux raisons. D'une part, car sa critique d'une opposition stricte entre ignorance et connaissance va nous permettre de complexifier les rapports entre ignorance et connaissance. D'autre part, afin de discuter de l'irréductibilité de la politique au sein de nos projets épistémologiques : ici, le geste même d'exclure la politique est un geste politique. À présent, laissons Popper là où il est, et penchons-nous vers d'autres projets épistémologiques qui discutent différemment des liens entre politique et épistémologie.

3. Lorraine Code : le sexe du sujet connaissant a-t-il une pertinence épistémologique ?

J'ai présenté une critique de l'épistémologie par Karl Popper, portant sur la façon dont elle se conçoit et conçoit la connaissance. Avant de présenter les épistémologies féministes et la *Standpoint Theory*, voyons une critique effectuée par Lorraine Code, épistémologue féministe blanche canadienne.

Certains de ses travaux s'ancrent dans une réflexion « métaphilosophique » : une réflexion critique sur la façon dont l'épistémologie anglo-saxonne de tradition analytique pose

²⁶ *Ibid.* p. 40-41. Je mets en italiques.

certaines questions et n'en pose pas d'autres. Elle publie en 1991 le livre *What can she know? : feminist theory and the construction of knowledge*²⁷. Dans ce livre, elle effectue une critique interne et externe de l'épistémologie anglo-saxonne. Sa critique interne porte sur les idéaux d'objectivité (l'objectivité étant comprise comme la suppression de la subjectivité), de neutralité des valeurs (*value neutrality*) ainsi que l'autonomie rationnelle. Sa critique externe porte sur le rôle normatif que joue l'épistémologie mainstream, y compris en dehors des cercles restreints d'épistémologues académiques : en quoi l'épistémologie valorise certaines pratiques cognitives et en dénigre d'autres, ainsi que les implications pour les femmes et autres groupes « excentrés », qui affirment une certaine autorité cognitive²⁸.

Selon elle, tout projet de critique féministe de l'épistémologie doit travailler à faire une nouvelle « cartographie du terrain épistémique » : changer radicalement le cadre conceptuel dans lequel sont posées des questions épistémologiques²⁹. La cartographie actuelle du terrain épistémique ne permet pas d'analyser les procédés par lesquels on acquiert de la connaissance, l'accessibilité de la connaissance et les considérations politiques propres à l'acquisition de connaissances³⁰. La cartographie qu'elle critique est celle de l'épistémologie « mainstream ». Cette épistémologie est difficile à décrire : puisqu'elle est la norme, elle n'a pas besoin de préciser le cadre conceptuel dans lequel elle évolue. Elle est l'épistémologie, *tout court*. Bien sûr, il y a différentes écoles et traditions, mais celles-ci partagent un cadre conceptuel commun : la critique de Code ne consiste pas à *réduire* l'épistémologie aux traits qu'elle met en avant, mais à rendre explicite les positions philosophiques acceptées tacitement par les projets épistémologiques dominants.

L'épistémologie se conçoit elle-même comme neutre et applicable de façon universelle : à ses yeux, la neutralité et l'objectivité propre à sa recherche de la vérité sont des critères que devrait accepter tout projet épistémologique. Que pourrait alors dire la critique féministe de pertinent sur cette méthode « neutre » et « objective » ? La thèse de Lorraine Code est que cette neutralité d'apparence cache le fait que l'épistémologie répond aux questions considérées comme pertinentes selon un groupe assez restreint, mais privilégié, composé d'hommes blancs³¹.

²⁷ Lorraine CODE, *What can she know? : feminist theory and the construction of knowledge*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

²⁸ *Ibid.* p. xi.

²⁹ *Ibid.* pp. 265-269.

³⁰ *Ibid.* p. 266.

³¹ *Ibid.* p. x.

Son premier chapitre s'intitule « Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant? ». Elle explique qu'une question comme celle-ci n'a pas vraiment de sens chez les épistémologues qui traitent le sujet connaissant comme une abstraction sans caractéristiques. L'épistémologie (de tradition analytique) a tendance à concevoir son projet comme une recherche des conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une proposition telle que « S sait que *p* » soit vraie³². Cette compréhension de ce qu'est l'épistémologie, Code va la critiquer sur de multiples aspects.

L'une de ses critiques porte sur la façon dont est conceptualisée la connaissance. La connaissance est le fruit d'une enquête (*product of inquiry*), tout en étant autonome à celle-ci : le processus d'enquête qui a mené à la production de cette connaissance n'est pas pertinent en ce qui concerne la structure, le contenu et l'évaluation de cette connaissance. Une connaissance digne de ce nom est vraie de façon intemporelle et indépendamment de son lieu de naissance, elle est émancipée de son contexte d'énonciation. L'objet connu est indépendant du sujet : il en est déconnecté et il est in affecté par l'acquisition de connaissance par un sujet³³.

Cette conceptualisation de la connaissance accompagne une vision selon laquelle le sujet connaissant l'est de façon autonome : en cela, elle effectue une observation analogue à celle de Popper. Cependant, là où lui, même dans sa critique, voit d'un bon œil cette autonomie car elle est analogue à l'autonomie des agents moraux, Code va plus loin dans la critique. Elle consacre un chapitre entier à une critique du caractère « autonome » des agents moraux : cet idéal d'autonomie est celui d'une morale individualiste, dans laquelle l'individu rationnel prend des décisions morales sans être affecté par ces « impuretés » que sont les sentiments, les liens, les relations. Plutôt que de souscrire à une morale individualiste, Code avance qu'il est nécessaire de prendre en compte les positions qu'occupent les agents moraux : lorsque ceux-ci font des choix, ils sont toujours *impliqués* dans les situations. Les agents n'ont pas accès à une « vue de nulle part », à un point de vue divin³⁴.

L'agent épistémique paradigmique est similaire à cet agent moral autonome : sa position et les spécificités de celle-ci ne comptent pas. Le sujet connaissant n'occupe qu'une seule position : celle du S dans la proposition « S sait que *p* ». Il est à la fois partout et nulle part : il n'occupe aucune position, il peut occuper théoriquement n'importe quelle position³⁵.

³² *Ibid.* p. 1.

³³ *Ibid.* p. 110.

³⁴ *Ibid.* p. 108.

³⁵ *Ibid.* p. 112.

Lorraine Code explique également, dans l'article *Taking subjectivity into account*³⁶ (publié en 1993), que cette absence de position est exprimable à travers l'idéal d'atteindre une « vue de nulle part ». Connaître signifie transcender les particularités et les contingences à travers l'exercice *autonome* de sa raison, en suivant des idéaux de neutralité de valeurs et d'objectivité pure. En ce sens, les positions occupées par les sujets connaissants, les circonstances et intérêts qui diffèrent selon les positions particulières, *ne sont pas pertinents* pour le projet épistémologique. Ces épistémologies affirment implicitement que, si quelqu'un n'est pas capable de transcender les particularités liées à sa position, il ne peut pas atteindre une connaissance qui mérite d'être analysée en tant que telle³⁷.

Lorraine Code explique que des questions épistémologiques prenant en considération la subjectivité des sujets connaissants (leur identité, leur position sociale, leurs intérêts, le contexte dans lequel ils acquièrent des connaissances) ne peuvent tout simplement pas émerger à l'intérieur de ce modèle. On pourrait lui répondre que c'est justement en « purgeant » le social que l'on peut être sûr d'atteindre une connaissance qui n'est pas subordonnée aux intérêts de ceux qui produisent des connaissances. C'est précisément ce que disait Popper, par exemple : pour que la connaissance puisse jouer son rôle politique, alors la politique ne doit pas jouer de rôle dans l'élaboration de connaissances. Pourtant, Code estime que cette posture, même lorsqu'elle est bien intentionnée, repose sur des dynamiques de pouvoirs. Car ces idéaux de neutralité et d'objectivité ont été élaborés depuis l'expérience des personnes privilégiées qui avaient accès aux institutions de production de savoirs : ces circonstances leur permettent de croire qu'ils sont autonomes, qu'ils ne sont pas attachés à des contraintes matérielles. Ils se pensent non situés, s'arrogent alors le droit d'être partout et nulle part, bien qu'ils occupent une position — « une position de privilège non marquée »³⁸.

Elle explique que les idéaux de rationalité et d'objectivité qui ont guidé les théories de la connaissance à travers l'histoire de la philosophie occidentale se sont construits à travers la création d'un « nous » qui se distancie d'une altérité, d'un « eux ». La raison et l'objectivité s'opposent à des attributs et expériences associées à la féminité et aux classes sociales inférieures, telles que l'émotion ou la sensibilité. L'idéal de la raison autonome se construit en opposition avec ceux qui ne sont pas capables d'autonomie, de la même manière que l'autonomie de l'agent moral exclut les personnes politiquement construites à travers un statut

³⁶ Lorraine CODE, « Taking Subjectivity into Account », dans Linda ALCOFF et Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993.

³⁷ *Ibid.* p. 16.

³⁸ *Ibid.* p. 21, je traduis.

non autonome (les femmes, les enfants, les noir·es, les personnes âgées, les malades...) ³⁹. Cette exclusion justifie une approche morale paternaliste : rappelons-nous de Popper expliquant en quoi les hommes se sentent *responsables* de leurs semblables⁴⁰.

De la même manière, l'exclusion de ces personnes hors de la rationalité nous permet de comprendre l'assertion de Lorraine Code selon laquelle l'« objectivité » n'est que généralisation de la subjectivité d'un groupe social restreint :

L'objectivité est la généralisation de la subjectivité d'un groupe social restreint, un groupe qui a le pouvoir, la sécurité, et le prestige de croire qu'il peut généraliser ses expériences et ses idéaux normatifs à travers l'ordre social, produisant un groupe de praticiens partageant les mêmes opinions (« nous ») et dénigrant les « autres », comme des déviances et aberrations (« eux »)⁴¹.

Cette critique exercée par Lorraine Code est intéressante à comparer avec celle de Popper. Elle aussi met explicitement en lien son projet épistémologique avec des considérations politiques et éthiques, mais de façon plus radicale. Nous pouvons voir en quoi deux engagements politiques différents impliquent une critique différente des impensés de l'épistémologie. Car Code analyse la même tradition que Popper : elle passe en revue Platon, Descartes, Bacon, Hume. Mais Popper a un engagement libéral, Code un engagement féministe : il ne s'agit pas de la seule chose qui les différencie, mais cette différence joue un rôle dans l'élaboration de leurs analyses respectives.

Avant de discuter de la *Standpoint Theory*, revenons à la question qui ouvre le livre de Code : le sexe du sujet connaissant a-t-il une pertinence épistémologique ? Selon l'épistémologie « mainstream », cette question n'a pas de sens. Code explique que c'est parce que cette question n'a supposément pas de sens, parce que l'histoire de la philosophie occidentale est une histoire de relégation des femmes (et autres catégories marginalisées) à une altérité irrationnelle, une histoire d'exclusion des femmes des institutions de savoirs, parce que le sujet connaissant dont l'épistémologie parle a longtemps été tacitement compris comme un homme, que le sexe du sujet connaissant *devient* pertinent⁴².

³⁹ Lorraine CODE, *What can she know? : feminist theory and the construction of knowledge*, op. cit. p. 73.

⁴⁰ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, op. cit. pp. 40-41.

⁴¹ Lorraine CODE, « Taking Subjectivity into Account », dans Linda ALCOFF et Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist Epistemologies*, op. cit. p. 22, je traduis.

⁴² Lorraine CODE, *What can she know? : feminist theory and the construction of knowledge*, op. cit. p. 26.

4. La *Standpoint Theory* : lutter contre les lumières aveuglantes du *God Trick*

Nous avons vu deux critiques de l'épistémologie « classique » : une par Karl Popper, en 1960, une par Lorraine Code, en 1991/1993. Maintenant, portons notre attention sur la *Standpoint Theory*.

D'un point de vue académique, la notion de *standpoint* vient du marxisme, du développement par Marx, Engels et Lukács de la notion de « point de vue du prolétariat »⁴³ ; elle a comme origine plus récente les théorisations féministes qui ont émergé dans les années 1970 et 1980 et l'apparition d'un courant multidisciplinaire nommé *Standpoint Theory*. Cependant, Sandra Harding, philosophe blanche étatsunienne et pionnière de la *Standpoint Theory*, explique qu'une histoire *sociale* de la *Standpoint Theory* s'intéresserait à ce qu'il arrive lorsque des groupes marginalisés luttent politiquement pour faire entendre leur voix, en affirmant que *depuis leur perspective*, les connaissances tenues pour objectives par les groupes dominants ne le sont pas tant que ça :

Les connaissances sont toujours socialement situées, et l'échec des groupes dominants à interroger de manière critique et systématique leur situation sociale avantageée et l'effet de tels avantages sur leurs croyances fait que leur situation est scientifiquement et épistémologiquement désavantageuse pour produire de la connaissance. De plus, ces idées finissent par légitimer des « politiques pratiques » d'exploitation même quand ceux/celles qui les produisent ont de bonnes intentions⁴⁴.

En guise d'exemples, Harding cite (entre autres) *L'Orientalisme*⁴⁵ de Edward Saïd (auteur palestinien critiquant la façon dont l'Occident a « créé » l'Orient comme altérité exotique) ; *La pensée Straight*⁴⁶ de Monique Wittig (activiste féministe lesbienne blanche critiquant l'organisation l'hétérosexiste de la société) et *Alternative Epistemologies*⁴⁷, article écrit par Charles Mills discutant de la notion marxiste de *standpoint* et de la nécessité de prendre également en compte les positionnements féministes et antiracistes. Plus récemment, on peut également citer *Manifeste d'une femme trans*⁴⁸, écrit par Julia Serano, femme transgenre blanche étatsunienne.

⁴³ Sandra HARDING, « Repenser l'épistémologie du positionnement : qu'est-ce que « l'objectivité forte » ? », dans Manon GARCIA (éd.), *Philosophie féministe: patriarcat, savoirs, justice*, trad. de Thomas CRESPO, Charlie BROUSSSEAU, Léa VÉDIE, Paris, Vrin, 2021. p. 142.

⁴⁴ *Ibid.* p. 143.

⁴⁵ Edward W. SAID, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. de Catherine MALAMOUD, Claude WAUTIER, Sylvestre MEININGER, Paris, Éd. du Seuil, 2005.

⁴⁶ Monique WITTIG, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

⁴⁷ Charles W. MILLS, « Alternative Epistemologies », *Social Theory and Practice*, vol. 14, n° 3, 1988.

⁴⁸ Julia SERANO, *Manifeste d'une femme trans et autres textes*, trad. de Noémie GRUNENWALD, Éd. revue et augmentée, Paris, Cambourakis, 2025. Dans la préface, la traductrice insiste sur l'importance de ces textes parce

La prise en compte par Harding d'une histoire académique *et* sociale de la *Standpoint Theory* est importante : la *Standpoint Theory* n'est pas réductible aux travaux effectués au sein d'institutions académiques, elle s'intègre au sein de luttes politiques plus larges.

Je vais donc présenter la *Standpoint Theory* afin de voir en quoi les projets épistémologiques qui y ont émergé diffèrent de ceux de l'épistémologie « proprement dite ». Puisque leur histoire récente au sein des milieux académiques est aussi celle de l'apparition d'un champ de recherche interdisciplinaire *féministe*, notons que l'on peut également parler d'« épistémologies féministes » : cependant, toutes les épistémologies féministes ne suivent pas une logique du *standpoint*, et toutes les épistémologies suivant une logique de *standpoint* ne mettent pas le genre comme catégorie principale d'analyse. Lorraine Code, par exemple, ne revendique pas une approche féministe du positionnement, même si elle dialogue avec les épistémologues féministes du positionnement et partage certaines de leurs thèses⁴⁹.

En français, *Standpoint Theory* peut être traduit de deux façons : « théorie du point de vue » ou « théorie du positionnement ». Ces difficultés de traduction témoignent de la richesse de cette notion, y compris dans son caractère instable : traduire ce terme nécessite de prendre en compte le contexte dans lequel il est utilisé, le rôle qu'il joue, les engagements de l'auteur·ice mobilisant cette notion. Les traducteur·ices du texte de Sandra Harding *Représenter l'épistémologie du positionnement : qu'est-ce que « l'objectivité forte ? »* motivent leur choix de traduction comme suit :

Le terme de *standpoint epistemology* est généralement traduit soit par l'expression « épistémologie du point de vue », soit par « épistémologie du positionnement ». Nous privilégions ici la seconde traduction : si le terme de « point de vue » insiste plutôt sur la notion de perspective, celui de « positionnement » privilégie l'idée d'une situation, au sens d'un ancrage topographique au sein d'un espace – en l'occurrence, social. Dans ce texte, comme souvent chez Harding, le vocabulaire topographique prime sur le vocabulaire perceptif et visuel. Elle se distingue à ce titre d'une autrice comme Haraway, qui fonde son épistémologie sur une notion de perspective partielle largement nourrie de métaphores visuelles.

Ici, pour désigner la *Standpoint Theory*, je privilégie la traduction « théorie du positionnement » et donc « épistémologie du positionnement », car mon angle sera celui de la construction collective d'un positionnement politique amenant des possibilités épistémologiques nouvelles.

que Julia Serano propose de nouveaux points de départ pour réfléchir en (trans)féministe, des points de départ auparavant négligés, qui apportent de nouvelles questions à traiter. *Ibid.* p. 13-14.

⁴⁹ Sandra Harding, dans *The Science Question in Feminism*, distingue trois façons d'exercer une critique féministe des sciences : une « féministe empiriste », une « féministe du positionnement », une « postmoderne ». Les définitions de ces catégories, leurs différences et points communs, sont source de débats complexes qui débordent mon propos – je présente donc les épistémologies féministes du positionnement sans aborder ces difficultés et nuances. Celles-ci sont développées ici : María PUIG DE LA BELLACASA, *Politiques féministes et construction des savoirs*: « *penser nous devons* »!, *op. cit.* pp. 107-115 (pour une présentation de ces trois catégories) et pp. 115-120 (pour une réflexion critique sur les catégories elles-mêmes).

Mais en fonction des contextes, j'utiliserais également les notions de « point de vue » et de « perspective ».

Dans l'article *Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines*⁵⁰, les épistémologues Sarah Bracke et María Puig de la Bellacasa retracent trois fils rouges qui relient les premières formulations des théories féministes du positionnement, dans les années 1980 : le marxisme, la pensée noire (*Black thought*) ainsi que « les redéfinitions critiques du savoir, de la science et de l'épistémologie, opérées par les féministes »⁵¹.

Le premier fil rouge concerne les réappropriations critiques des thèses marxistes par les féministes. Les marxistes ont affirmé que le groupe de personnes qui subit l'exploitation capitaliste (les prolétaires) est *mieux placé* pour élaborer des savoirs fiables que les groupes qui les exploitent (la bourgeoisie). Les marxistes voient l'émergence d'un sujet politique *et épistémique* prolétarien :

L'élaboration d'un positionnement politique s'appuyant sur certaines expériences de la classe ouvrière pour les promouvoir au rang de savoir, engendre un savoir différent et plus fiable sur l'interaction entre les humains et la nature, les relations sociales et les relations naturelles, ainsi que sur le fonctionnement du capitalisme. À l'usine, les travailleurs ont une expérience étroite, quotidienne et immédiate de ce qui fait tourner la machine capitaliste. Une expérience aussi directe de la production fait défaut à la bourgeoisie⁵².

Les féministes du positionnement vont alors expliquer qu'à partir des expériences des femmes, en tant que groupe social dominé, peut être élaboré un positionnement politique féministe qui fournit un savoir différent et meilleur à propos de la suprématie masculine. Ces interventions féministes ont par exemple montré l'importance du travail de *care* effectué par les femmes : si le *care* était auparavant considéré comme résultant d'une certaine nature féminine, les féministes ont théorisé le rôle social du *care* dans l'organisation sociale des sociétés capitalistes, comme faisant partie du travail reproductif effectué par les femmes. Mais les femmes n'ont pas automatiquement accès à un meilleur savoir : par exemple, la philosophe politique blanche Nancy Hartsock précise qu'elle ne priviliege pas un point de vue féminin mais un positionnement féministe⁵³.

⁵⁰ Sarah BRACKE, María PUIG DE LA BELLACASA, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, trad. de Isabelle CLAIR, n° 1, 2013.

⁵¹ *Ibid.* p. 51.

⁵² *Ibid.* p. 50.

⁵³ Alessandra TANESINI, « Standpoint Then and Now », dans Miranda FRICKER, Peter J. GRAHAM, David HENDERSON, et al. (éds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York and London, Routledge, 2020. p. 338.

Le deuxième fil rouge est celui de la pensée féministe noire et la valorisation des savoirs produits à partir d'expériences africaines-américaines. De nombreux·ses théoricien·nes noir·es ont affirmé que les africain·es américain·es développent des savoirs allant à l'encontre des savoirs sanctionnés par les institutions productrices de savoir (blanches). L'autrice africaine-américaine bell hooks parle d'un « savoir oppositionnel » : un savoir élaboré depuis leur position, dont leurs oppresseurs ignorent l'existence, qui leur permet de renforcer leur conscience d'elles-mêmes et leur solidarité. La sociologue africaine-américaine Patricia Hill Collins parle d'une perspective des « outsiders intégrés » (*outsider-within-perspective*) dans le cas des femmes noires allant travailler au sein des foyers blancs, tout comme dans le cas des femmes noires universitaires, qui évoluent dans des endroits traditionnellement hostiles à la présence de femmes noires. On retrouve cette dualité également dans les travaux du sociologue africain-américain W.E.B. DuBois. Celui-ci a dénoncé un Voile d'ignorance séparant les blanc·hes des noir·es et a élaboré le concept de « double conscience » : celles des noir·es qui développent une compréhension de la façon dont les blanc·hes les perçoivent.

Le troisième fil rouge est celui des critiques féministes du savoir, des sciences et de l'épistémologie. Dans les années 1980, l'engagement féministe de plusieurs universitaires leur a permis de transformer les savoirs obtenus, de déceler des préjugés sexistes au sein de leurs disciplines. Plutôt que de voir ces préjugés sexistes comme des « biais » qui pourraient être purgés par l'amélioration des processus permettant l'élaboration de savoirs objectifs, de nombreuses féministes ont avancé que cet engagement féministe, ce positionnement, consiste en un outil épistémologique, permettant l'élaboration de savoirs *plus fiables* que ceux suivant les normes de détachement et de neutralité :

Le seul fait qu'un savoir académique et scientifique fût produit à partir de points de vue féministes, et donc engagés, perturbait les épistémologies et les théories de la construction du savoir soutenant que, pour être légitime, au regard des critères universitaires et scientifiques, un savoir devrait être désintéressé, non pollué par des préoccupations politiques⁵⁴.

À partir de ces trois fils que tirent Bracke et Puig de la Bellacasa, nous pouvons voir que la *Standpoint Theory* est un lieu de réflexions hétérogènes, qui se sont développées à de nombreux endroits, ayant en commun le fait de valoriser les savoirs élaborés sur base d'un positionnement politique. Pas n'importe quel positionnement : celui des groupes de personnes marginalisées. Les épistémologies du positionnement accordent donc un privilège épistémique

⁵⁴ Sarah BRACKE, María PUIG DE LA BELLACASA, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, *op. cit.* pp. 51-52.

aux perspectives des personnes et groupes opprimés, qui développent collectivement une compréhension différente et meilleure du monde, que les groupes dominants.

Cependant, il n'est pas aisé d'élaborer un positionnement. Si un positionnement féministe s'appuie sur les expériences partagées des femmes, « il faut se demander *à partir de la vie de quelles femmes* il y a lieu de penser »⁵⁵. Comment peut-on éviter d'élaborer des positionnements qui reproduisent des logiques oppressives ? Un positionnement féministe qui affirme parler des femmes, mais qui (dans les faits) ne prend en compte que l'expérience partagée des femmes blanches, cisgenres, hétérosexuelles de classe moyenne, exclut de ses luttes et de ses théorisations l'expérience des femmes qui ne sont ni blanches, ni cisgenres, ni hétérosexuelles, ni de classe moyenne⁵⁶. Et cette exclusion est un frein à l'émancipation collective, comme nous le rappelle Audre Lorde, activiste féministe noire et lesbienne :

Celles parmi nous qui se situent en dehors des cercles de ce que la société définit comme une féminité convenable ; celles qui ont été forgées par les épreuves de la différence — celles parmi nous qui sont pauvres, qui sont lesbiennes, qui sont Noires, qui sont âgées — savent que *la survie n'est pas une compétence académique*. [...] C'est apprendre à faire cause commune avec ces autres qui sont identifiées comme hors des structures, pour définir ainsi qu'aspirer à un monde dans lequel nous pouvons toutes nous épanouir. C'est apprendre à faire de nos différences des forces. *Car les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître*. Ils peuvent nous permettre de temporairement le battre à son propre jeu, mais ne nous permettront jamais d'apporter un réel changement. Les femmes pauvres et les femmes de couleur savent qu'il y a une différence entre les manifestations quotidiennes de l'esclavage marital et la prostitution, car ce sont nos filles qui font le trottoir sur la 42^e rue. Si la théorie féministe blanche américaine n'a pas à faire face aux différences entre nous, et les différences qui en résultent en matière d'oppressions, comment faites-vous face au fait que les femmes qui nettoient vos maisons et s'occupent de vos enfants lorsque vous participez à des conférences de théorie féministe sont, pour la plupart, des femmes de couleur pauvres ? Quelle est la théorie derrière le féminisme raciste ?⁵⁷

Ce passage de Audre Lorde nous permet de voir que cette critique est politique *et* épistémologique. Il s'agit de critiquer en quoi les théorisations féministes, si elles s'effectuent à travers l'exclusion de femmes moins « respectables » que les femmes blanches, reproduisent ce que Bracke et Puig de la Bellacasa nomme un « positionnement *dominant*, blanc, de classes moyennes et hétérosexuel »⁵⁸, qui suit des logiques dominantes. Il s'agit également de mettre en avant la spécificité d'un certain point de vue sur le plan épistémologique : les femmes pauvres et les femmes noires ont une compréhension différente (que les femmes blanches de

⁵⁵ *Ibid.* p. 54. Italiques dans le texte original.

⁵⁶ D'autres exclusions que celles-ci sont soulevées et dénoncées : l'essentialisation de « la femme du tiers-monde », réduisant les nombreux agencements sociaux dans lesquels évoluent des femmes à travers le monde à une altérité non occidentale ; l'exclusion des femmes handicapées ; l'exclusion des femmes grosses ; l'exclusion des femmes transgenres, etc.

⁵⁷ Audre LORDE, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, London, Penguin Books, 2018. pp. 18-19.

⁵⁸ Sarah BRACKE, María PUIG DE LA BELLACASA, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, *op. cit.* p. 54.

classe moyenne) des différences entre les institutions du mariage et de la prostitution, en fonction de leur vécu personnel et collectif. Aussi, Audre Lorde dénonce le fait que ces théorisations féministes reposent matériellement sur l'exploitation des femmes de couleur effectuant le travail du *care* à leur place.

Reconnaitre la pluralité des positionnements est donc nécessaire afin de ne pas reproduire des logiques d'exclusions. Cependant, un risque à prendre en compte est celui d'une hiérarchisation des positionnements. Ce risque est souligné par Patricia Hill Collins, lorsqu'elle critique une certaine manière d'utiliser la *Standpoint Theory* afin d'affirmer que « plus un groupe est dominé, plus limpide est la vision dont il dispose »⁵⁹. Cette manière de quantifier et de hiérarchiser les oppressions, elle l'explique entre autres par l'héritage marxiste des théories du positionnement — les marxistes ayant tendance à prioriser le positionnement prolétaire. Un point de vue situé des femmes noires, plutôt que d'être envisagé comme différent (et meilleur) du point de vue des femmes blanches, d'hommes noirs, ou d'autres groupes sociaux, est mieux compris comme une « localisation sociale spécifique pour examiner les points de connexion entre différentes épistémologies »⁶⁰.

Plutôt que d'essayer de trouver la perspective *ultime* qui permettrait d'avoir une vision claire, Hill Collins explique que la vérité « objective » ne peut être atteinte qu'à travers la *mise en commun de multiples savoirs*, provenant de multiples points de vue. Cette mise en commun s'effectue à travers la reconnaissance des spécificités de son propre savoir, mais également du caractère nécessairement incomplet de celui-ci. Il faut reconnaître d'autres points de vue dans leurs spécificités, ne pas supprimer d'autres perspectives ni avoir à laisser la sienne de côté.

Le caractère partial, et non pas universel, est la condition nécessaire pour être entendu ; les individus et les groupes qui défendent des prétentions scientifiques sans assumer leur position sont condamnés à être moins crédibles que ceux qui le font⁶¹.

Privilégier le point de vue des groupes opprimés n'est donc pas une tâche aisée : comment, d'une part, ne pas reproduire des positionnements dominants, et d'autre part, ne pas s'embourber dans une quête vers le *meilleur* positionnement, le gagnant du bingo des oppressions, qui pourrait le mieux comprendre le monde ?

Ces enjeux ont été abordés de multiples manières : l'une d'entre elles consiste à réfléchir autrement à la notion d'« objectivité ». C'est ce que fait la philosophe blanche étatsunienne

⁵⁹ Patricia HILL COLLINS, *La pensée féministe noire*, trad. de Diane LAMOUREUX, Paris, Payot & Rivages, 2021. p. 550.

⁶⁰ *Ibid.* p. 550.

⁶¹ *Ibid.* p. 552.

Donna Haraway dans l'article *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*⁶². Cet article publié en 1988 a joué un grand rôle dans l'histoire des épistémologies féministes et des épistémologies du positionnement. Celui-ci s'inscrit dans de nombreuses tensions et débats qui traversent ces courants. Ici, l'accent sera mis sur la mobilisation par Haraway des épistémologies du positionnement afin de proposer une nouvelle façon de concevoir l'objectivité. Haraway explique que critiquer les sciences, critiquer les mécanismes de production de savoirs n'est pas un projet dont le seul aboutissement est l'adhésion envers une vision extrêmement pessimiste du rôle des sciences et de la connaissance ainsi que l'abandon total de la notion d'objectivité.

Un grand enjeu pour les épistémologies féministes est de réussir à recontextualiser les connaissances ainsi que les sujets connaissants au sein d'une histoire radicalement contingente, tout en gardant un engagement (qui ne soit pas insensé) envers la possibilité d'établir des descriptions fidèles d'un monde « réel », un monde qui peut être partiellement partagé⁶³. Cet enjeu est également explicable par le contexte dans lequel se développent les épistémologies féministes et du positionnement : celui de la « guerre des sciences », celui de querelles à propos du postmodernisme, celui du succès du « programme fort » en sociologie des sciences. Le péril relativiste est sur toutes les lèvres : Haraway discute ici de multiples débats propres à cette période afin d'avancer une nouvelle façon de concevoir l'objectivité.

Dans cette entreprise, elle voit d'un bon œil les épistémologies du positionnement et partage l'intuition selon laquelle les points de vue assujettis offrent une meilleure vision. Haraway plaide pour des savoirs situés et corporéisés [embodied] et plaide contre les différentes formes de savoirs non localisables, donc *irresponsables* (c'est-à-dire, à qui l'on ne peut pas demander des comptes)⁶⁴. Haraway estime que les positionnements assujettis sont à privilégier : mais ce privilège n'a pas lieu sans examen critique. Les positionnements assujettis ne sont pas neutres, ils ne sont pas innocents. Ils ne sont pas meilleurs que les positionnements dominants car ils seraient moins « biaisés ». Ils sont meilleurs *justement* car ils auront moins tendance à

⁶² Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988. Cet article a plusieurs traductions vers le français, mais dont certaines imprécisions, erreurs et contresens sont critiqués : j'ai d'abord découvert ce texte en français, puis, dans un second temps, travaillé à partir de la version originale. Cependant, puisque mobiliser un texte anglophone en français nécessite de traduire certains termes, j'ai parfois laissé en anglais, parfois traduit, aidé·e par les choix de traductions effectués ici : Florence CAEYMAEX, Vinciane DESPRET, Julien PIÉRON (éds.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2019.

⁶³ Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, *op. cit.* p. 579.

⁶⁴ *Ibid.* p. 583.

être aveuglés par les illuminations du *god trick*⁶⁵, puisqu'ils peuvent mieux voir les multiples formes de déni, de répression, d'oubli, sur lesquelles repose la « vue de nulle part ».

Craignant une idéalisation et/ou une réappropriation des visions des plus dominé·es, Haraway rappelle donc que les positionnements assujettis doivent pouvoir être critiqués, réexamинés, reformulés. Ils doivent être responsables : c'est en raison de cette responsabilité qu'ils sont de meilleurs points de départ que ceux des dominants qui pensent être partout et nulle part. En ce sens, les épistémologies du positionnement ne conduisent pas au relativisme. Le relativisme consiste précisément à n'être nulle part en prétendant être partout, en affirmant que toute perspective est égale. Cette « égalité » empêche toute responsabilité et toute recherche critique. Les épistémologies du positionnement ne prônent pas une égalité des positionnements, elles considèrent que certains sont mieux placés que d'autres : chez Haraway, c'est car ils peuvent résister au *god trick*, résister à l'idéal d'une vue de nulle part⁶⁶. C'est en assumant que *toute* perspective est partielle, que *toute* prétention à savoir doit être responsable, que nous pouvons alors commencer à parler d'objectivité. Une objectivité qui ne consiste pas à transcender notre position, mais qui prend en compte le caractère situé de tout savoir.

Donc, d'une façon qui n'est pas si perverse, l'objectivité concerne finalement une corporéité particulière et spécifique, et ne concerne définitivement pas la fausse vision qui promet la transcendance de toute limite et de toute responsabilité. La morale est simple : seule une perspective partielle/partiale promet une vision objective. Tous les narratifs culturels occidentaux à propos de l'objectivité sont des allégories propres aux idéologies qui gouvernent les relations entre ce qu'on appelle le corps et l'esprit, la distance et la responsabilité. L'objectivité féministe concerne une position limitée et un savoir situé, non pas une transcendance et une coupure entre le sujet et l'objet. Elle nous permet de pouvoir être tenu·e responsable [answerable] de ce que l'on apprend à voir⁶⁷.

Haraway propose donc de concevoir l'objectivité d'un savoir non pas comme la garantie que le savoir a été purgé du contexte dans lequel il a été élaboré, mais comme la garantie que ce savoir est localisable, qu'il peut être critiqué, discuté, transformé. Il ne s'agit plus de voir la connaissance comme résultante d'une transcendance permettant d'atteindre le vrai, mais de considérer que *tout* savoir est partiel/partial en vertu des multiples choix effectués dans l'élaboration de celui-ci. Ce qui permet d'avoir une vision claire, c'est de ne pas croire sur parole les discours sur les sciences prétendant que celles-ci permettent d'atteindre une connaissance objective car non-influencée par des facteurs « externes ». La vision n'est pas claire car plus « pure », parce qu'elle aurait vu clair derrière un « complot obscurantiste » : ce

⁶⁵ Le *god trick* (traduit en français par « truc divin ») désigne l'idéal à une « vue de nulle part », qui transcenderait les particularités, permettant d'élaborer des connaissances « pures ».

⁶⁶ Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, *op. cit.* p. 584.

⁶⁷ *Ibid.* p. 582-583. Je traduis.

qui rend possible une meilleure vision, un meilleur savoir, c'est le fait de *responsabiliser* les savoirs considérés comme objectifs en attirant l'attention sur les perspectives historiquement laissées de côté par les institutions de production et de légitimation dominantes de savoirs⁶⁸.

Récapitulons. J'ai présenté trois héritages de la *Standpoint Theory* : les analyses marxistes, la pensée (féministe) noire, ainsi que les critiques féministes des sciences et des critères de scientificité. Ces théorisations variées ont en commun le fait de privilégier les perspectives des groupes dominés, qui développent de meilleures connaissances à travers l'élaboration collective d'un positionnement politique. Mais construire un positionnement n'est pas une tâche aisée : nous risquons de produire des positionnements dominants ainsi que de chercher le *meilleur* positionnement, celui qui nous donnera une « supervision ». Plusieurs auteure·ices avancent donc que chaque positionnement est partiel, mais également partial : ce caractère partiel/partial est à prendre en compte si l'on veut réfléchir l'objectivité autrement que résultante d'une prétendue vue de nulle part.

5. Comment répondre ?

La question qui traverse cette première partie est « un projet épistémologique peut-il être ‘politisé’ ? ». J'ai analysé les projets épistémologiques de Karl Popper, de Lorraine Code, ainsi que des épistémologies du positionnement. Ces trois projets incluent la « politique » au sein de leurs théorisations, mais pas de la même manière.

Popper rejette l'idée selon laquelle il existerait une source de connaissance ultime, car celle-ci échapperait à la critique. Selon lui, nous devons prendre en compte le fait qu'il existe de nombreuses sources de connaissances, qu'aucune n'est pure, et qu'aucune ne fait autorité.

Code, quant à elle, critique la façon dont l'épistémologie mainstream considère la connaissance. passe en revue les idéaux de neutralité, d'objectivité. Elle dénonce le fait que les idéaux de neutralité, d'objectivité, de détachement, sont élaborés depuis une position privilégiée qui se pense comme la norme. Elle explique que cette façon de concevoir la connaissance rend difficile l'émergence de certaines questions épistémologiques s'intéressant à l'identité du sujet connaissant, la position qu'iel occupe, le fait d'être dépendant d'autrui afin de connaître. Pour

⁶⁸ Lorsque l'on critique « les sciences » en féministe, il n'est pas toujours très clair de quelles « sciences » on parle. Dans certains cas, c'est une science particulière qui est critiquée (Hill Collins critiquant sa propre discipline, la sociologie), dans d'autres, « les sciences » est parfois un terme assez vague et peu précis. Haraway, dans cet extrait, critique les discours rhétoriques qui brandissent « les sciences » comme figure d'autorité, mais discute de façon critique, dans cet article et ailleurs, également de certaines pratiques scientifiques concrètes.

elle, une épistémologie féministe doit radicalement changer la façon dont on comprend « épistémologie », dont on comprend la connaissance.

La *Standpoint Theory* nous propose de multiples manières de réfléchir, justement, en quoi les perspectives de groupes opprimés permettent d'élaborer de meilleures connaissances que si l'on suit les idéaux de neutralité et d'objectivité dénoncés par Code. Ces projets épistémologiques politiques : il s'agit de comprendre le monde afin de l'améliorer.

Bien sûr, de nombreuses questions restent encore ouvertes. J'ai voulu, à travers cette présentation (partielle et partielle⁶⁹) présenter différentes façons de réfléchir la politique et la connaissance — précisément car les épistémologies de l'ignorance réfléchissent l'ignorance au sein de rapports de domination.

Avant de passer à la partie suivante, réfléchissons à un dernier point : celui des liens entre l'épistémologie « mainstream » et les épistémologies féministes/du positionnement. Notez que je n'ai toujours pas défini ce qu'était cette épistémologie mainstream. Bien sûr, on peut mettre en avant le fait qu'il s'agit d'une épistémologie de tendance analytique, positiviste. Cependant, j'aimerais la définir autrement : car ce qui oppose l'épistémologie « mainstream » et les épistémologies féministes et épistémologies du positionnement, ne concerne pas uniquement des désaccords théoriques.

L'épistémologue féministe blanche étatsunienne Phyllis Rooney a publié en 2011 l'article *The Marginalization of Feminist Epistemology and What That Reveals About Epistemology « Proper »*⁷⁰. Elle explique qu'au sein des champs épistémologiques mainstream, les épistémologies féministes ne sont pas discutées, ou alors, quand elles le sont, c'est de façon limitée, de façon dédaigneuse, voire de façon hostile. Les épistémologies féministes peuvent être mentionnées sans être considérées comme des projets épistémologiques à part entière : plutôt comme ne s'appliquant qu'à des domaines restreints dans lequel les dynamiques de genre rentrent en jeu, ou encore comme un sous-champ de l'épistémologie naturalisée, l'épistémologie sociale, l'épistémologie pragmatiste, ou encore, la *virtue epistemology*.

⁶⁹ J'utilise « partiel/partial » en référence au terme anglais « partial » : dans les textes anglophones de la *Standpoint Theory*, ce terme est à la fois utilisé pour expliquer qu'aucune perspective n'est exhaustive (« partielle ») et pour expliquer qu'une perspective est politiquement engagée (« partielle »). Le terme « partial » n'a donc pas ici le sens péjoratif qu'il aurait si l'on considère la neutralité comme un idéal à atteindre et la partialité comme un échec.

⁷⁰ Phyllis ROONEY, « The Marginalization of Feminist Epistemology and What That Reveals About Epistemology « Proper » », dans Heidi E. GRASSWICK (éd.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Springer, 2011.

Pire encore, les épistémologies féministes peuvent être caricaturées, par exemple dans des articles et livres qui critiquent « l'épistémologie féministe » sur base d'un corpus réduit de textes considéré comme représentant les épistémologies féministes dans leur ensemble. Les épistémologies féministes suscitent également des réactions hostiles de la part d'épistémologues discréditant *directement* la possibilité même d'une épistémologie féministe. Ceux-ci voient les épistémologues féministes comme des idéologues dogmatiques, adeptes du « politiquement correct », n'ayant rien d'intéressant à dire⁷¹. Rooney explique de plusieurs manières ces mécanismes qui participent à une marginalisation des épistémologies féministes : par exemple, les discriminations (sexistes et racistes, entre autres) au sein des milieux académiques, ou encore, le désintérêt envers des questions qui n'entrent pas dans le cadre conceptuel établi.

Mais plus fondamentalement encore, Rooney explique que les épistémologies féministes sont reléguées à une altérité menaçante (elle reprend le vocabulaire beauvoirien et la construction de « la femme » comme un « Autre »). La construction de cette altérité a eu lieu au sein même des conceptions traditionnelles de la raison et de la connaissance :

Les femmes, « la femme » ou « la féminité » ont régulièrement servi d'incarnation littérale ou de représentation métaphorique du corps, de l'émotion, de la subjectivité, de la particularité, et du désordre — de l'*Autre* par rapport auquel (ou en contraste avec lequel) le domaine du véritable rationnel, véritablement philosophique était régulièrement conceptualisé⁷².

Les épistémologies féministes, qui rendent le genre visible, qui posent des questions telles que « le sexe du sujet connaissant a-t-il une pertinence épistémologique ? », qui critiquent la construction de cette Altérité féminine, sont, en retour, reléguées à cette altérité. Elles subissent précisément ce qu'elles critiquent : pas uniquement parce qu'elles sont élaborées par des femmes (car des hommes ont suivi les épistémologies féministes, et des femmes ont adhéré aux idéaux de l'épistémologie « mainstream »), mais car leurs travaux remettent en question le socle sur lequel se base une certaine façon de concevoir l'épistémologie.

Rooney précise que cette construction d'une Altérité ne concerne pas uniquement les femmes et les féministes : elle est également au cœur du racisme, historiquement à travers l'imposition de catégories comme « sauvage » ou « primitif », ainsi que dans les formes actuelles que prend le racisme. Aussi, les théorisations portant sur la race subissent également

⁷¹ *Ibid.* pp. 5, 6.

⁷² *Ibid.* p. 11, je traduis.

différentes formes de marginalisation dans les milieux académiques, sont également réduites à une altérité menaçante⁷³.

L'épistémologie « convenable » ou « proprement dite » (en anglais *proper*) se construit en opposition avec cette altérité menaçante. Les épistémologies féministes sont perçues comme une attaque envers la raison, envers l'objectivité, une attaque envers l'épistémologie « pure ». Cette mobilisation des analyses beauvoiriennes nous permet de voir en quoi les différences entre l'épistémologie « proprement dite » et les épistémologies féministes ne sont pas *uniquement* de l'ordre de désaccords philosophiques ou méthodologiques. C'est une épistémologie qui construit une Altérité à laquelle elle s'oppose : ces épistémologues féministes sont cette altérité qui *nous* menace, nous les « vrais » épistémologues, qui discutons de « vrais » problèmes.

Cependant, il est en partie vrai de voir les épistémologies féministes (et les épistémologies du positionnement) comme une menace, notamment car elles critiquent les prétentions à l'universalité de l'épistémologie « proprement dite ». Voici ce qu'en dit Patricia Hill Collins, en conclusion à son article consacré à l'épistémologie féministe noire :

Les savoirs alternatifs sont, en soi, rarement menaçants pour le savoir conventionnel. Ces savoirs sont usuellement ignorés, discrédités ou simplement absorbés et marginalisés dans les paradigmes existants. Beaucoup plus menaçant est le défi que les épistémologies alternatives posent aux processus fondamentaux utilisés par les puissants pour justifier des savoirs qui, en retour, justifient leur droit de gouverner. Si l'épistémologie utilisée pour valider le savoir est remise en cause, alors tout savoir existant validé par les modèles dominants devient suspect. Les épistémologies alternatives remettent en cause tout le savoir certifié et ouvrent la question de savoir si ce qui a été tenu pour vrai peut passer le test des procédés alternatifs de validation de la vérité. L'existence d'un point de vue situé autodéfini des femmes noires qui utilise une épistémologie féministe noire remet en cause le contenu de ce qui est actuellement tenu pour vrai et le processus même par lequel cette vérité a été établie⁷⁴.

Revenons à notre question de départ : un projet épistémologique peut-il être « politisé » ? Popper et Code sont des épistémologues qui utilisent des arguments politiques au sein même de leurs théorisations. Cependant, même si Popper critique ses prédécesseurs et affirme que toute source de connaissance est impure, son adhésion à un idéal d'objectivité, auquel nous nous efforçons de tendre, sans jamais l'atteindre, reste attaché à un idéal de pureté. Code, quant à elle, critique méthodiquement les idéaux de l'épistémologie, ainsi que son idéal de connaissance objective, accuse cet idéal de n'être que la généralisation de la subjectivité des dominant·es (historiquement, celle des hommes européens blancs et propriétaires). Ensuite, la *Standpoint Theory* nous propose une autre manière d'élaborer un projet épistémologique, qui

⁷³ *Ibid.* pp. 12-13.

⁷⁴ Patricia HILL COLLINS, *La pensée féministe noire*, op. cit. p. 552.

ne réfléchit pas « la politique » comme un danger, mais qui considère que l’élaboration d’un positionnement politique depuis les marges peut apporter des avantages épistémiques. Ce développement nous permet de répondre « oui » à la question : il est possible d’élaborer un projet épistémologique qui ne considère pas la « politique » comme une menace.

Cependant, si l’on donne au verbe « pouvoir » un caractère normatif, alors la question est plus difficile à répondre : Rooney montre que l’épistémologie « proprement dite » se construit en opposition à ces projets épistémologiques, amalgamés comme une altérité menaçante, qui ne sont pas *vraiment* épistémologiques, parce que « politisés » (c’est-à-dire, politisés *autrement* que l’épistémologie « proprement dite »).

Cette présentation des rapports de forces au sein même du fait de théoriser permet de poser certaines bases nécessaires pour situer les travaux de Charles Mills. Tout d’abord, je présenterai son parcours philosophique et politique. Ensuite, je présenterai son premier livre, *Le Contrat Racial*, dans lequel il critique la philosophie politique blanche, notamment en affirmant que le « Contrat Social » est un contrat entre blancs. Ensuite, j’aborderai les multiples façons dont Mills parle d’ignorance, à travers les concepts d’« épistémologie de l’ignorance » (formulé dans *Le Contrat Racial*) et d’« ignorance blanche » (formulé dans l’article *L’ignorance blanche*).

Deuxième partie : L'épistémologie de l'ignorance chez Charles Mills

1. Présentation de Charles Mills

Le point de départ de cette discussion à propos de l'ignorance est celui de deux publications de Charles Mills. Cependant, les positions de Mills ont beaucoup évolué tout au long de sa vie : le Mills que nous allons découvrir est donc celui de ses premières théorisations philosophiques à propos de la race. Voyons donc dans quel contexte celles-ci ont vu le jour.

1.1. Héritages philosophiques et politiques

Charles Mills est né en 1951 à Londres, de parents jamaïcains, il a grandi en Jamaïque, qui cesse d'être une colonie britannique en 1962. Il a donc grandi dans un climat politiquement chargé, traversé par des débats intenses autour de la question du colonialisme, de la hiérarchie raciale, du rôle à jouer en tant que nouvel État dans la scène internationale. La région des Caraïbes est à l'époque traversée par d'intenses luttes politiques, révolutions et contre-révolutions, avec comme contexte international la Guerre Froide et les nombreuses prises d'indépendance de pays colonisés à travers le monde.

C'est avec cet héritage complexe que Mills a étudié la philosophie à Toronto (après avoir étudié la physique à l'Université des Indes Occidentales), puis a enseigné dans différentes universités canadiennes et états-unies. C'est en vertu de cet héritage qu'il va être frappé par l'absence de réflexion à propos des questions raciales dans la philosophie telle qu'elle est pratiquée dans ces universités.

D'un point de vue académique, Charles Mills a été formé en tant que philosophe politique à l'intérieur d'une discipline caractérisée par une « blanchité aveuglante »¹. Cette blanchité se manifeste à travers une homogénéité raciale (à cette époque, 1 % seulement des philosophes étatsunien·nes sont noir·es)² à travers le racisme des auteurs canoniques et l'exclusion des personnes de couleur du canon philosophique.

Mais la blanchité de la philosophie se manifeste aussi à l'intérieur même du « cadrage conceptuel et théorique des enjeux clés »³. C'est en tout cas la thèse que défend Mills dans son deuxième livre, *Blackness visible: Essays on Philosophy and Race*⁴, publié en 1998. Dans sa

¹ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 18.

² *Ibid.* p. 32.

³ *Ibid.* p. 18.

⁴ Charles W. MILLS, *Blackness Visible : essays on philosophy and race*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

préface, il conteste le fait que la plupart des débats philosophiques ne sont pas affectés par les questions raciales : celles-ci n'entrent pas en compte dans l'élaboration des questions que pose la philosophie telle qu'elle est pratiquée dans les institutions philosophiques occidentales⁵. Ces disciplines se conçoivent elles-mêmes comme cherchant à élaborer les vérités les plus générales à propos des humains : pourquoi alors considérer la race, caractéristique accidentelle ? Mills critique justement cette abstraction : ces personnes abstraites dont parlent les philosophes, leur statut de personne est incontesté, leurs capacités cognitives sont respectées sans hésitation. Les réflexions morales s'effectuent en tenant pour acquis un statut de citoyenneté complet et libre. Le simple fait que ces personnes abstraites ne sont pas concernées par ces problématiques indique qu'elles sont, de façon tacite, conceptualisées comme des personnes pour qui la race n'est pas un enjeu existentiel : des personnes blanches⁶.

Plus tard dans sa carrière, Mills expliquera qu'il a commencé des études en philosophie dans le but d'étudier les liens entre la race et l'impérialisme, haut lieu de débats en Jamaïque. Ce projet n'a pas été réalisable, en l'absence de cadres conceptuels philosophiques adaptés, dans une discipline blanche faisant elle-même partie d'une université blanche, sans aucun programme de « black studies » pour l'épauler : sa thèse n'a donc pas porté sur les liens entre racisme et impérialisme, mais sur le concept d'idéologie chez Marx et Engels. Le « tournant » (*turn*) qu'il a effectué vers les questions propres à la race, dans les années 1990, était plutôt un retour (*return*) vers son projet initial⁷.

Cela étant dit, le choix d'écrire sa thèse dans une tradition marxiste témoigne d'un engagement politique précis, qui ne se limite pas chez Mills à la sphère académique. Il rejoint le Workers Party of Jamaica, un parti marxiste-léniniste, dans les années 1970, et va toute sa vie lier ses travaux philosophiques avec les luttes politiques qui lui sont contemporaines. Il va également élaborer des critiques de la blanchité des théorisations marxistes et critiquer l'incapacité des militants marxistes sur le terrain à analyser correctement les problématiques liées aux questions raciales : beaucoup d'entre eux, y compris ceux qui militaient dans les Caraïbes, considéraient les questions raciales comme secondaires par rapport aux questions liées à la classe sociale⁸. Son intérêt envers l'ignorance est nourri, donc, par les manquements de la philosophie politique blanche, mais également face à la tendance des organisations

⁵ *Ibid.* p. xii.

⁶ *Ibid.* p. xv.

⁷ Charles W. MILLS, « Philosophy Raced, Philosophy Erased », dans George YANCY (éd.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge*, New York, State university of New York press, 2012. p. 45.

⁸ Linda Martín ALCOFF, « The roots (and routes) of the epistemology of ignorance », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 27, n° 1, 2024. p. 18.

marxistes à hiérarchiser les connaissances « théoriques » par rapport aux connaissances élaborées « sur le terrain »⁹.

Le contexte politique, académique, mais également « conceptuel » dans lequel Charles Mills a évolué en tant que philosophe noir jamaïcain-américain l'a placé dans une position inconfortable sur de multiples aspects. En ce sens, son travail est tributaire des multiples alliances qu'il a forgées pour réussir à théoriser son expérience.

Dans la préface de la seconde édition du livre *Le Contrat Racial*, Mills explique s'inscrire dans la longue lignée d'intellectuels noirs ayant pour but de contribuer à l'amélioration de la société. Les traditions philosophiques Afro-américaines et Africana¹⁰ se sont développées à partir des luttes de personnes opprimées racialement depuis l'esclavage des Africain·es ; une partie non négligeable de cette lutte consistait à comprendre leur oppression de manière à pouvoir y mettre fin¹¹. La réflexion de Mills à propos de la race a été nourrie par sa lecture de théorisations antérieures et contemporaines, mais également à travers l'élaboration de groupes interdisciplinaires formels et informels, de « petits cercles philosophiques des personnes intéressées par la race »¹².

Pour critiquer l'absence de conceptualisations adéquates à propos de la race dans la discipline dans laquelle il a été formé, Charles Mills a également forgé des alliances avec les féministes effectuant un travail similaire à propos du genre. Par exemple, sa critique des théories contractualistes s'inspire du travail de la philosophe Carole Pateman. Dans *Le Contrat Sexuel*¹³ publié en 1988, celle-ci effectue une critique féministe des théories contractualistes en soutenant que le « contrat social » repose sur un « contrat sexuel » non reconnu. Les deux auteur·ices collaboreront par la suite, en publiant le livre *Contract and Domination* en 2007¹⁴.

Ces alliances ne se limitaient pas à la sphère académique, elles ont également pris la forme d'amitiés : la philosophe féministe panama-américaine Linda Martín Alcoff, dans un article où elle rend à Mills un hommage posthume, le désigne comme un ami et un camarade¹⁵.

⁹ *Ibid.* pp. 21-22.

¹⁰ La « philosophie Africana » réunit les théorisations philosophiques propres à l'Afrique et à la diaspora africaine.

¹¹ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* p. 16.

¹² *Ibid.* p. 20.

¹³ Carole PATEMAN, *Le contrat sexuel*, trad. de Charlotte NORDMANN, Paris, La Découverte, 2010.

¹⁴ Carole PATEMAN, Charles W MILLS, *Contract and Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007.

¹⁵ Linda Martín ALCOFF, « The roots (and routes) of the epistemology of ignorance », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *op. cit.*

1.2. Le tournant des années 1990

Son « retour » vers les questions raciales durant les années 1990 a lieu dans une période agitée. Une controverse fait rage à l'intérieur des cercles de philosophes intéressées par les questions liées à la race : la querelle Appiah-Outlaw. En 1992, le philosophe Kwame Anthony Appiah publie le livre *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*¹⁶. Sa formation en philosophie analytique du langage, dans un paysage académique où la philosophie analytique est hégémonique, a permis de donner une légitimité et une respectabilité à l'étude de la race et la philosophie Africana, en touchant un public large. Cela étant dit, plusieurs de ses conclusions vont être la source de nombreux débats parmi les philosophes noir·es : particulièrement celle à propos du statut même de la race.

Appiah, qui réussit à intégrer des questions liées au racisme dans le champ académique analytique anglo-saxon, considère que la race n'existe pas : il voit même d'un mauvais œil les théories panafricaines mettant en avant la race et les considère comme potentiellement racistes. Au contraire, le philosophe Lucius Outlaw, qui suit la théorie critique continentale, insiste sur l'importance de la race d'un point de vue sociopolitique, notamment dans son livre *On Race and Philosophy*¹⁷, publié en 1996. Cette querelle s'ancre donc dans un affrontement sur plusieurs niveaux : affrontement entre la tradition « analytique » et « continentale » (comme on peut en voir dans de nombreuses disciplines) couplé à des désaccords philosophiques et politiques sur comment comprendre le racisme et y mettre fin. Cette querelle concerne également les différentes stratégies à disposition pour sortir de la marginalisation et le prix à payer pour être entendu·e (ou, plus fondamentalement, audible) à une plus grande échelle.

Dans la querelle Appiah-Outlaw, la position de Charles Mills est celle d'un philosophe formé dans la tradition analytique, mais se sentant plus proche des conclusions d'Outlaw par rapport à l'existence (« si ce n'est biologiquement, alors en tant que construction sociale accompagnée d'une réalité sociale »¹⁸) de la race.

Ces débats par rapport à l'existence ou non de la race sont très complexes : établir l'existence de plusieurs races à l'intérieur de l'espèce humaine a été le projet de nombreuses recherches scientifiques couplées à des projets politiques, tels que la colonisation et l'esclavage. Des pratiques comme celles consistant à étudier la forme des crânes afin de prouver la

¹⁶ Anthony APPIAH, *In my father's house : Africa in the philosophy of culture*, New York, Oxford University Press, 1992.

¹⁷ Lucius T. OUTLAW, *On Race and Philosophy*, New York, Routledge, 1996.

¹⁸ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 21.

suprématie blanche sont assez généralement critiquées, considérées comme pseudoscientifiques en vertu de « biais » racistes¹⁹. Cependant, certaines critiques féministes des sciences, avancent que considérer des aspects comme le sexismme ou le racisme comme des « biais » ayant « dévié » l'idéal scientifique peut être efficace afin d'être audible par les communautés scientifiques, mais n'est pas *suffisant* pour lutter contre des pratiques scientifiques oppressives.

Dans son article *On the absence of Biology in Philosophical Consideration of Race*²⁰, l'épidémiologue et bioéthicienne étatsunienne Stéphanie Malia Fullerton s'interroge sur l'absence de relation entre la philosophie critique de la race et « la biologie ». Elle affirme que la biologie a été éjectée des travaux philosophiques critiques propres à la race, et que cette éjection peut être attribuée en partie aux écrits de Anthony Appiah. Elle retrace les travaux de Appiah, critique la façon dont celui-ci fait appel à l'autorité de la science afin d'affirmer que la race n'existe pas biologiquement, et ce, en occultant le fait que dans « la science », diverses positions et débats existent²¹. Aussi, puisque les recherches biologiques portant sur « la race » sont socialement situées, appeler à l'autorité de la science pour prouver l'existence *ou* l'inexistence de la race n'a pas vraiment de sens²². Selon elle, cette exclusion du « biologique » par Appiah, ainsi que l'élaboration d'une position constructiviste en réponse à cette exclusion (cristallisées autour de la figure de Lucius Outlaw), implique que, dans nos discussions philosophiques à propos du racisme, une séparation stricte entre « le social » et « le biologique » se maintient et est tenue pour acquise²³.

Fullerton affirme que cette position constructiviste *forte* limite les possibilités de théorisations au sein de la philosophie critique de la race, et ce, de plusieurs manières. Elle renforce la dichotomie entre « nature » et « culture », dichotomie critiquable d'un point de vue

¹⁹ Ces pratiques phrénologiques existent toujours à l'heure actuelle : par exemple, la « transvestigation » consiste à scruter des caractéristiques physiques de personnalités publiques (ou non) afin de « prouver » qu'elles sont transgenres, participant à un « complot trans » consistant à remplacer les « vraies » femmes par des hommes. La transvestigation est transphobe, mais elle est également sexiste et raciste. La transvestigation cherche à imposer des critères biologiques arbitraires pour définir ce qu'est une femme « convenable », et ce, en excluant les femmes transgenres, mais pas uniquement. Elles excluent les femmes (cis ou trans) racisées vues comme masculines, féroces, « animales », comme on a pu le voir avec le backlash contre la boxeuse algérienne Imane Khelif. Le tout en reprenant des rhétoriques complotistes parfois ouvertement antisémites.

Lexi WEBSTER, « “We Are Detective”: Transvestigations, conspiracy and inauthenticity in ‘gender critical’ social media discourses » [en ligne], *ELAD-SILDA*, n° 9, 2024, URL : <https://publications-prairial.fr/elad-silda/index.php?id=1511>, consulté le 11 août 2025.

²⁰ Stephanie Malia FULLERTON, « On the Absence of Biology in Philosophical Considerations of Race », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007.

²¹ *Ibid.* pp. 243-246.

²² *Ibid.* p. 249.

²³ *Ibid.* p. 246.

épistémologique et éthique. Elle exclut du terrain de la philosophie critique de la race tout ce qui a trait au « biologique », ce qui affaiblit nos explications des différents processus de racisation. Elle nous empêche d’interagir avec les sciences naturelles et d’étudier de manière critique leurs manières de classer les variations entre êtres humains ainsi que de dénoncer les nouvelles formes que peuvent prendre un « racisme biologique ». Si nous affirmons que la race n’est *que* construction sociale, quels outils théoriques pouvons-nous mobiliser afin de critiquer le fait qu’un médicament soit testé sur un panel caucasien avant d’être mis en circulation sur le marché et prescrit à des personnes qui ne sont pas caucasiennes²⁴ ?

Ces débats à propos de la race contextualisent les positions constructivistes de Mills, qui s’élaborent en réponse aux thèses de Appiah. Mills se *dit* constructiviste en vertu du cadre dans lequel elle émerge, et surtout *contre* qui elle émerge : dans les faits, il intègre à plusieurs endroits dans son livre les critères « biologiques » sur lesquels se basent les catégorisations raciales.

Le contexte académique dans lequel Mills évolue est également celui de l’omniprésence des théories du philosophe politique blanc étatsunien John Rawls. Le succès de ses travaux a littéralement remodelé la forme que prend la philosophie politique analytique aux États-Unis. Ses travaux reprennent les théorisations contractualistes, non pas à visée descriptive, mais afin de discuter des idéaux moraux nécessaires à l’élaboration d’une société juste²⁵.

C’est dans ce contexte académique et politique que Mills écrit et publie *Le Contrat Racial*, en 1997. Un contexte dans lequel la pensée philosophique noire acquiert une respectabilité à travers une position dont Mills ne partage pas les conclusions « éliminativistes » à propos de la race. Un contexte dans lequel « la langue du contrat est, après tout, *la lingua franca* de notre époque »²⁶.

Les alliances forgées par des personnes marginalisées, voulant théoriser ce qui sort des cadres conceptuels établis, ne sont pas de tout repos : elles sont de hauts lieux de controverses et de débats intenses. Le cadre que j’ai rendu explicite n’est pas exhaustif, mais très précieux pour rappeler continuellement que l’évolution d’une pensée philosophique n’est pas réductible à une liste de publications suivant une histoire cohérente et progressive.

²⁴ *Ibid.* pp. 252-253. Dans ces pages, Fullerton nous fournit plusieurs outils pour traiter de ces questions.

²⁵ Charles W. MILLS, « Decolonizing Western Political Philosophy », *New Political Science*, vol. 37, n° 1, 2015. Mills y explique bien que l’omniprésence des théories contractualistes à la fin du XX^e siècle est limitée aux champs académiques de philosophie politique analytique anglo-saxonne.

²⁶ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* p. 33.

2. Le Contrat Racial : lutter contre (l'épistémologie de) l'ignorance

2.1. Présentation de l'ouvrage

Même si Mills a toute sa vie critiqué la philosophie dans laquelle il a été formé, critiqué sa blanchité, son eurocentrisme, son idéalisation abusive (entre autres)²⁷, il n'a pas tout rejeté en bloc. Son objectif en écrivant et publiant *Le Contrat Racial* est de prendre position dans la querelle Appiah-Outlaw, mais également de « déblanchir » la philosophie :

Le défi, tel que je le voyais, était de responsabiliser davantage la philosophie analytique sur le plan sociohistorique. Comment y parvenir ? *Le Contrat Racial* peut être vu comme une intervention philosophique noire qui prend le dispositif politique éminemment respectable de la théorie du contrat social et tente de l'adapter de manière radicale afin d'y intégrer la race. Au lieu du discours blanc et ségrégué de la philosophie analytique dominante de l'époque, je plaideais pour un cadre qui reconnaissait les réalités politiques marquant l'expérience des personnes de couleur dans le monde contemporain²⁸.

Charles Mills, à travers la subversion des théories contractualistes, souhaite établir un lien entre la philosophie Afro-américaine et Africana et la philosophie politique blanche²⁹. Son objectif est de lier le monde de la philosophie politique blanche et le monde de « la pensée politique autochtone, afro-américaine et de tiers et quart mondes »³⁰ : car en réalité, il ne s'agit pas de deux mondes séparés, mais d'un *seul* monde « dans lequel un pôle se fourvoie à propos de sa relation avec l'autre pôle »³¹.

Les théories contractualistes concernent un ensemble hétérogène d'auteurs. Mills se réfère aux théoriciens classiques (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant) et contemporains. Les théories contractualistes ont été utilisées de façon descriptive ou normative ; elles peuvent avoir comme intérêt la description de l'avènement réel d'une société (la sortie de l'état de nature, qu'il soit provoqué par l'assentiment de tous ou par le Léviathan) ou la prescription de normes idéales pour une société juste (c'est l'usage dominant à cette période, à travers l'usage de John Rawls)³². Les différents usages qu'en fait Mills, dans sa critique des théories contractualistes

²⁷ Je n'aborderai pas cet aspect du travail de Mills en profondeur : notons toutefois que sa critique des idéalisations abusives, notamment dans l'article *Ideal Theory as Ideology*, fait partie des thèses fondatrices de la « Non-Ideal Theory », qui consiste à ne pas prendre comme point de départ des situations hypothétiques, mais des situations réelles, à partir desquelles un processus d'abstraction nécessaire à la théorisation peut avoir lieu.

Charles W. MILLS, « Ideal Theory as Ideology », dans M.U. WALKER et P. DESAUTELS (éds.), *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.

²⁸ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 21.

²⁹ *Ibid.* p. 33-34.

³⁰ *Ibid.* p. 34.

³¹ Charles W. MILLS, « Philosophy Raced, Philosophy Erased », dans George YANCY (éd.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge*, op. cit. p. 58, je traduis.

³² Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 35.

classiques, des théories contractualistes actuelles, puis dans ses propres propositions conceptuelles, témoignent de la richesse conceptuelle des théories contractualistes.

Cela étant dit, la façon dont Mills mobilise ce cadre conceptuel est très hétérodoxe : il s'agit d'utiliser cette tradition contre elle-même, de rendre visible ce qui auparavant était présent sans jamais être dit, de dénoncer son silence complice et coupable.

Mills rappelle la contemporanéité des théories classiques et du processus de colonisation, d'esclavage, d'exploitation, de génocides, de destructions des cultures et des savoirs autochtones. Voici un exemple : lorsque Jean-Jacques Rousseau publie l'ouvrage *Du contrat social*³³, en 1762, cela fait deux siècles que la France colonise d'immenses territoires dans les Amériques ainsi qu'en Asie, tout en participant activement à la traite négrière. L'esclavage, pratiqué depuis des siècles, est inscrit dans la loi au moins depuis l'instauration du *Code Noir* en 1685. Prendre en compte le contexte politique dans lequel Rousseau évolue et porter son attention à la façon dont il se positionne par rapport à l'esclavage, la traite négrière, la colonisation, permet de nuancer fortement les portées universalistes de ses écrits politiques. Une contextualisation du même genre peut se faire pour chaque théoricien, et révéler bien des aspects du caractère racial de leur pensée.

Il s'agit, plus fondamentalement, de démontrer que le cadre conceptuel des théories contractualistes, tel qu'il a été formulé, n'a concerné que les sujets politiques blancs. Mills précise que sa critique ne consiste pas uniquement à dire que, lorsque les théoriciens disent « homme », ils pensent « homme blanc » : l'exclusion des non-blanc·hes par les théoriciens du contrat social est explicite³⁴. Une partie de son livre est consacrée à la lecture critique de Hobbes, Locke, Rousseau et Kant, mettant en évidence les différentes façons dont cette exclusion a pris forme.

Mills ne se contente pas de critiquer les faiblesses des théories contractualistes. Il en utilise le langage pour conceptualiser un autre type de contrat : le contrat racial. Ce terme n'est pas uniquement utilisé pour qualifier de « raciales » les théories contractualistes classiques et contemporaines : le contrat racial désigne également une réalité politique et historique, à savoir, la suprématie blanche. Ce contrat prend différentes formes en fonction des périodes et des endroits, mais son principe de base, celui de séparer l'humanité entre blanc·hes et non-

³³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.

³⁴ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. pp. 111-112.

blanc·hes, pour fournir des priviléges politiques, économiques, moraux, et épistémiques, aux blanc·hes, est toujours opérant à l'heure actuelle.

Si Mills considère pertinent l'usage subversif des théories contractualistes pour conceptualiser ce que les théories contractualistes ont historiquement exclu, c'est, car il considère que les idéaux des théories contractualistes ne sont pas nécessairement problématiques, mais trahis par leurs propres théoriciens³⁵.

Pour résumer, dans *Le Contrat Racial*, Mills expose trois thèses : celle de l'existence de la suprématie blanche ; celle selon laquelle la suprématie blanche s'est construite historiquement, depuis la colonisation, sur base de ce que Mills appelle un contrat racial « réel » ; celle selon laquelle le contrat racial « réel » est accepté, explicitement d'abord, puis tacitement, par la philosophie politique blanche. « Le contrat racial » peut donc désigner : le contrat « réel » qui structure l'organisation politique, économique, sociale, d'un monde dont l'Occident est/prétend être le centre ; le contrat racial en tant que théorie, celle élaborée par Mills, qui vise à décrire la suprématie blanche ainsi que la conscience morale des sujets politiques blancs et non-blancs ; enfin, le livre de Mills. Pour les distinguer, Mills met des guillemets lorsqu'il parle de la théorie : il y a donc le contrat racial et « le contrat racial » (la théorie³⁶).

Je vais ici présenter le contrat racial « réel », en discutant en profondeur des aspects épistémologiques du contrat racial. Je discuterai également du rôle qu'a joué la philosophie politique moderne dans l'élaboration et le maintien du contrat racial.

2.2. Le contrat racial « réel » comme explication de la suprématie blanche

On peut voir le livre *Le Contrat Racial* comme étant une théorisation de la suprématie blanche couplée à une lutte contre l'ignorance à propos de l'existence même de cette suprématie. Cette lutte passe par le fait d'enseigner des faits ignorés du/de la lecteurice (surtout quand celui/celle-ci est blanc·he), mais également par la théorisation de ce qui rend possible cette ignorance, malgré l'abondance de preuves de la réalité de la suprématie blanche. Voilà pourquoi, avant même de parler des concepts de connaissance et d'ignorance, il faut comprendre en quoi le contrat racial est un contrat politique, moral, et épistémologique, reposant sur l'exploitation économique des non-blanc·hes.

³⁵ *Ibid.* p. 193.

³⁶ *Ibid.* p. 34.

Le contrat racial s'est instauré historiquement à travers la colonisation, la traite négrière, les massacres et génocides de peuples autochtones, il a perduré à travers l'expansion des empires coloniaux, les guerres mondiales (qui sont liées à des enjeux de colonisation), ainsi que les luttes anticoloniales.

Mills analyse l'apparition de la catégorisation raciale, les divers processus sociaux qui créent les catégories raciales à travers la signature d'un contrat : la catégorie « blanc·he » correspond aux signataires et bénéficiaires du contrat racial. Le reste de l'humanité est désigné de multiples façons, certaines plus ou moins « politiquement correctes », mais toutes ces variations ont comme signification intrinsèque le négatif de la blanchité, le non-blanc, l'*autre*³⁷. Mills n'utilise pas « blanc·he » et « non-blanc·he » comme deux catégories homogènes : l'extension de ces concepts évolue en fonction des contextes historiques, sociaux, économiques, politiques. Cette conception dyadique est celle mise en place par le contrat racial qui trie l'humanité en deux catégories: puisque cette catégorisation est contextuelle, elle sera forcément confrontée à des « cas limites », comme les Irlandais·es, les Italien·nes, les Juif·ves, les Japonais·es, les Chinois·es..., dont le statut de blanc·he ou non-blanc·he est également contextuel³⁸. La blanchité, chez lui, est construite en opposition à une altérité non-blanche : « la blanchité n'est pas vraiment une couleur, mais plutôt un ensemble de relations de pouvoir »³⁹. Cette approche constructiviste ne nie pas le fait que les catégories se construisent en prenant comme signes indicateurs de la race des réelles variations entre humains : elle permet à Mills de se distancier d'une position comme celle de Appiah⁴⁰.

En anglais, Charles Mills utilise les catégories « white » et « non-white ». En français, cela a été traduit de deux manières : dans *Le Contrat Racial*, le traducteur a traduit « Blanc » et « non-Blanc ». Dans *L'ignorance blanche*, les traductrices ont traduit « blanc·he » et « non-blanc·he ». Je considère la deuxième traduction plus fidèle aux intentions de Mills dans l'usage du neutre. Dans une longue note de bas de page au début du livre, Charles Mills explique qu'il utilise les catégories « white » et « non-white », mais qu'il ne nie pas l'existence de facteurs de genre et de classe au sein de la population blanche. Cependant, il explique faire une concession envers les féministes blanches, en utilisant *parfois* le terme non-neutre « hommes » :

³⁷ *Ibid.* p. 43.

³⁸ *Ibid.* pp. 129-131.

³⁹ *Ibid.* p. 191.

⁴⁰ Le fait que la position de Mills s'établit en *réponse* à celle d'Appiah est visible à plusieurs reprises dans le livre, comme ici : « La race est sociopolitique plutôt que biologique, *mais elle est néanmoins réelle* ». *Ibid.* p. 189. Je mets en italiques.

Nevertheless, as a concession, a semantic signal of this admitted gender privileging within the white population, by which white women's personhood is originally virtual, dependent on their having the appropriate relation (daughter, sister, wife) to the white male, I will sometimes deliberately use the non-gender-neutral "men."⁴¹

Dans la version française, ce passage est traduit comme suit :

Néanmoins, en tant que concession, j'utiliserai le terme genré non neutre « hommes » comme signal sémantique témoignant de ce privilège de genre admis au sein de la population blanche et par lequel le statut des femmes blanches est, à l'origine, virtuel, tributaire de la relation appropriée (fille, sœur, épouse) qu'elles entretiennent avec l'homme blanc⁴².

La traduction occulte le fait que Mills n'utilise pas le terme « homme » systématiquement, mais à certaines occasions (*sometimes*). Cela étant dit, avoir traduit « Blanc » et « non-Blanc » n'est pas totalement incohérent, puisque Mills assume le fait de ne pas inclure le genre comme catégorie principale d'analyse (en expliquant qu'en l'absence de théorie unifiée à propos de la race, le genre et la classe, il faut bien faire des généralisations qui seraient lourdes à nuancer stylistiquement). Dans mes propos, j'ai choisi d'utiliser systématiquement les termes « blanc·he » et « non-blanc·he », cependant, afin d'éviter d'invisibiliser, derrière un masculin générique, les femmes et les minorités de genre, et *surtout* les femmes et minorités de genre de couleur (qui sont absent·es de la précision qu'effectue Mills au début de son ouvrage)⁴³.

Le contrat racial sépare donc l'humanité entre blanc·hes et non-blanc·hes : il a un versant politique, moral, épistémologique, il s'appuie sur l'exploitation des non-blanc·hes.

Politiquement, le contrat racial accorde un statut politique et juridique différencié pour les blanc·hes et les non-blanc·hes, dans lequel le/la blanc·he a un statut prioritaire. En Belgique, un exemple contemporain est celui de la « crise migratoire ». Les réfugié·es sont confronté·es à l'opacité, la lenteur et la partialité des procédures d'obtention de titre de séjours ; iels risquent d'être détenu·es dans des centres fermés (dont les conditions de vie sont dénoncées par de nombreuses organisations)⁴⁴. Cette politique migratoire motivée par des arguments implicitement ou explicitement racistes (par exemple, la théorie du « grand remplacement ») est une des formes que peut prendre, dans l'Europe-Forteresse, la démarcation politique actuelle

⁴¹ Charles W. MILLS, *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

⁴² Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* p. 44.

⁴³ Ces enjeux liés au genre seront abordés spécifiquement dans la troisième partie.

⁴⁴ MIGRATIONS LIBRES, « Stop Vottem » [en ligne], URL : <https://migrationslibres.be/stop-vottem/>, consulté le 5 juillet 2025.

entre blanc·hes et non-blanc·hes⁴⁵ – sans parler des politiques migratoires actuelles aux États-Unis, chaque jour de plus en plus effrayantes.

Moralement, le contrat racial prescrit des considérations morales qui concernent les signataires du contrat, les blanc·hes : celles-ci ne s'appliquent pas (ou alors d'une façon beaucoup plus atténuée) aux relations entre eux et les non-blanc·hes. Le/la non-blanc·he a un statut moral différent, inférieur, iel est une sous-personne. Cette distinction morale fait partie des explications de l'ampleur des massacres des populations colonisées : Mills consacre cinq pages entières⁴⁶ à l'énumération de nombreux crimes commis par des blanc·hes à l'encontre des non-blanc·hes depuis les cinq cents dernières années (100 millions de victimes autochtones, 95 % de la population, lors de la colonisation des Amériques, au moins 10 millions de victimes au Congo, le maintien de la torture dans les colonies malgré son interdiction en Europe vers la fin du XIX^e siècle, etc.). Cette différence de statut moral explique également la stupéfaction de l'occident suite à l'horreur du génocide mené par les nazis : stupéfaction qui passe sous silence le fait que des horreurs similaires avaient eu lieu (certaines de façon contemporaine) dans les territoires colonisés (ou dans les métropoles) à l'encontre de non-blanc·hes⁴⁷. Précisons que Mills ne néglige pas la réelle horreur de la Shoah — il en dénonce la décontextualisation et la mythification, qui empêche de le comprendre et de comprendre les autres génocides⁴⁸.

Enfin, le contrat racial repose sur l'exploitation des non-blanc·hes à travers « une domination économique européenne mondiale et un privilège racial national blanc »⁴⁹. La suprématie blanche privilie les blanc·hes économiquement. Lors de la colonisation, ce fut à travers l'exploitation des ressources des territoires occupés, l'exploitation de la main-d'œuvre non-blanche, dont l'esclavage est la forme la plus extrême⁵⁰. C'est toujours le cas à l'heure actuelle, à travers le surendettement des pays colonisés, les nombreuses guerres au Moyen-Orient liées aux ressources pétrolières, etc.⁵¹ Et c'est bien sûr le cas à l'intérieur d'un État : Mills prend l'exemple des États-Unis où, statistiquement, les blanc·hes sont toujours à l'heure

⁴⁵ Cette politique se durcit considérablement avec le gouvernement Arizona : récemment, c'est la Cour européenne des droits de l'Homme qui a été attaquée par plusieurs chefs d'États européens, dont Bart De Wever.

Jean-François HERBECQ, « Migration et expulsions : Bart De Wever à l'abordage de la Cour européenne des droits de l'Homme » [en ligne], *RTBF*, URL : <https://www.rtbf.be/article/migration-et-expulsions-bart-de-wever-a-l-abordage-de-la-cour-europeenne-des-droits-de-l-homme-11551303>, consulté le 5 juillet 2025.

⁴⁶ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* pp. 154-159.

⁴⁷ Les camps de concentration allemands ne sont pas les premiers : on cite souvent les Goulags soviétiques, mais très peu, presque jamais, les camps utilisés par les Espagnols à Cuba, les Anglais en Afrique du Sud, ainsi que l'empire allemand (le deuxième, pas le troisième) en Namibie.

⁴⁸ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* pp. 160-165.

⁴⁹ *Ibid.* p. 70.

⁵⁰ *Ibid.* pp. 74-75.

⁵¹ *Ibid.* p. 76.

actuelle dans une bien meilleure situation économique que les non-blanc·hes. Le contrat racial persiste même lorsqu'il cesse d'être assumé comme tel : il persiste à travers de nombreuses pratiques, formelles ou non, conscientisées ou non.

J'insiste à nouveau sur le caractère non exhaustif de ce résumé : Mills appuie sa conceptualisation sur de nombreuses sources historiques, une analyse précise et détaillée de l'apparition historique du contrat racial, ses multiples évolutions et mutations, à travers la narration d'évènements absents de la mémoire collective « blanche » ou « occidentale ».

Nous vivons dans un monde construit sur les bases du contrat racial. Quand on y pense, c'est à la fois évident (les dates et les détails de la conquête coloniale, les constitutions et les mécanismes juridiques d'exclusion de ces États, les histoires des idéologies racistes officielles, les luttes contre l'esclavage et le colonialisme, les structures formelles et informelles de discrimination s'inscrivent tous dans la mémoire historique et sont, bien entendu, massivement documentés dans d'autres disciplines) et non-évident, puisque la plupart des Blancs n'y pensent pas ou ne le considèrent pas comme le résultat d'une histoire d'oppression politique, mais plutôt comme simplement « la manière dont les choses sont ». (« Vous dites que nous sommes partout à travers le monde parce que nous l'avons conquis ? Pourquoi le formuler ainsi ? »)⁵².

Comment expliquer ce décalage ? Mills l'explique à travers le versant épistémologique du contrat racial. Si les théoriciens contractualistes classiques pensaient le contrat de façon politique et morale, Mills intègre au contrat racial un versant épistémologique⁵³ : il s'agit de prescrire une interprétation du monde, qui se présente comme objective et correcte, en tenant pour acquise, normale, naturelle, moralement juste, l'organisation sociopolitique du monde sous les modalités du contrat racial. Cet engagement envers la supériorité de la race blanche a de nombreuses conséquences épistémologiques.

2.3. L'épistémologie du contrat racial : l'Europe comme centre du monde

Les aspects épistémologiques de la suprématie blanche sont nombreux. Ils concernent, entre autres : les manières dont les êtres humains acquièrent ou non de la connaissance, ce qu'ils considèrent ou non comme étant une connaissance, ce qu'ils considèrent ou non comme étant digne d'être connu. Ils concernent les manières dont des êtres humains sont considérés plus ou moins fiables que d'autres, les manières dont les multiples formes d'acquisition de connaissance sont organisées politiquement, autour de cette hiérarchisation des êtres humains entre blanc·hes et non-blanc·hes. À un niveau fondamental, les aspects épistémologiques du

⁵² *Ibid.* p. 69.

⁵³ Mills explique que les théories contractualistes classiques intègrent aussi des considérations épistémologiques dans leurs théories. Sous des modalités différentes selon les auteurs, les théories contractualistes supposent que les humains sont capables de comprendre le monde de façon objective et sont capables de voir en quoi il y a des choses objectivement bonnes ou mauvaises. *Ibid.* p. 51.

contrat racial concernent la façon même dont on conceptualise la connaissance. Rappelons-nous de la critique de Code, et méfions-nous de ce « on » : qui désigne-t-il ? Qui ne désigne-t-il pas ?

Mettons brièvement de côté le schème conceptuel contractualiste de Mills, et centrons-nous précisément sur un aspect épistémologique de la suprématie blanche telle qu'elle s'est instaurée à partir de la colonisation : l'eurocentrisme épistémologique.

Tout d'abord, la suprématie blanche est un système politique que l'on peut dater historiquement. C'est ce que Mills fait en discutant longuement du processus de colonisation européenne de la quasi-entièreté du globe, à partir des « grandes découvertes » du XV^e siècle⁵⁴. Mills discute également des formes politiques que prend la suprématie blanche à son époque, mais contextualise celle-ci à travers une étude historique qui considère la hiérarchisation raciale des êtres humains et des sociétés humaines non pas en tant qu'erreur malheureuse, mais en tant que principe constitutif des sociétés coloniales et de celles colonisées⁵⁵. Dans cette entreprise, Mills montre comment les pratiques épistémiques des sociétés européennes ont joué un rôle dans la justification et le maintien d'une idéologie raciste nourrissant des intérêts politiques et économiques.

Je rappelle cependant que la colonisation ainsi que les autres épisodes historiques abordés ici sont des épisodes de *contacts* répétés entre les navigateurs, colons, marchands, et des populations autochtones qui avaient des formes d'organisation sociale variées et ont agi de diverses manières dans leurs interactions avec les Européens. La colonisation de peuplement, par exemple, consistant à envoyer une partie de la population d'un État dans un territoire colonisé afin d'y imposer de nouvelles formes d'organisations sociales, est un processus dans lequel les colons et colonisés interagissent quotidiennement, à travers des relations d'exploitation et de domination. Le récit que je vais dresser dénonce les agissements des Européens : il faut cependant prendre garde à ne pas réduire et invisibiliser l'agentivité des individus et populations colonisées qui font partie intégrante de ces processus. Comme Mills le rappelle, la blanchité et la non-blanchité sont construites par le contrat racial : un processus de contact, de relations, *de même* qu'un processus de séparation. Gardons donc en tête que les processus dont nous allons discuter, de déshumanisation, de nettoyage ethnique, de destruction,

⁵⁴ Qualifier ces événements de « grandes découvertes » est assez euphémisant, puisque ces événements sont, plus précisément, le pillage économique des ressources et de la main-d'œuvre des terres et populations non européennes, couplé à la destruction des institutions politiques déjà existantes, le massacre de populations entières, le déplacement de populations et la mise en esclavage...

⁵⁵ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. pp. 183-186.

d'oubli, ont été nécessaires *justement*, car il y avait quelque chose, il y avait des êtres humains intégrés au sein d'organisations sociales qui ont constamment résisté⁵⁶.

Tout d'abord, discutons du sujet de la connaissance. Nous avons vu avec Popper le lien intrinsèque entre le développement d'une épistémologie accordant à tous les « hommes » les capacités nécessaires pour savoir distinguer le vrai du faux et le développement des sciences modernes, des Lumières, de la lutte contre l'autoritarisme religieux. On pourrait alors en conclure que l'épistémologie se développant à l'époque moderne considère que tous les êtres humains sont aptes à développer des connaissances, à propos d'eux-mêmes et du monde qui les entoure. C'est sans compter sur le fait que, visiblement, certains humains sont plus humains que d'autres. Mills explique que les conquêtes coloniales européennes se sont accompagnées d'une délimitation raciale des êtres humains entre « personne » et « sous-personne » :

Les sous-personnes sont des entités humanoïdes qui, en raison de leur phénotype/généalogie/culture racial(e), ne sont pas pleinement humaines et se voient accorder un régime différent et inférieur de droits et libertés. Autrement dit, parce qu'elles n'ont pas les mêmes droits, il est possible de faire aux sous-personnes des choses que l'on ne pourrait faire aux personnes, et ce, en toute impunité⁵⁷.

Ce statut de sous-personne, que Mills explique ici à travers un statut politique et moral différencié, concerne également ses capacités épistémiques :

Historiquement [dans la continuité de la tradition aristotélicienne], l'indicateur paradigmatic du statut de sous-personne était une rationalité déficiente, l'incapacité d'exercer pleinement cette caractéristique habituellement considérée comme étant ce qui nous distingue des animaux. [...] Le contrat racial [...] évoque une inégalité fondamentale quant à la capacité des différents groupes humains à connaître le monde et à percevoir la loi naturelle. Les sous-personnes sont considérées comme étant cognitivement inférieures, dépourvues de la rationalité essentielle qui ferait d'elles des êtres humains à part entière⁵⁸.

La colonisation européenne a été accompagnée par un déni de rationalité aux populations autochtones : par une conception de l'Europe comme le « centre mondial de la rationalité »⁵⁹, l'endroit à partir duquel la connaissance est possible. Cet « ethnocentrisme épistémologique » (terme que Mills emprunte au philosophe congolais Valentin Mudimbe⁶⁰) permet aux européens de justifier l'entreprise coloniale (conjointement avec des arguments économiques, politiques, théologiques) à travers des arguments d'ordre épistémologique : allons là-bas et découvrons, incorporons ces « nouveaux mondes » dans *notre* éventail de connaissances.

⁵⁶ Sarah Lucia HOAGLAND, « Denying Relationality: Epistemology and Ethics and Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007.

⁵⁷ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 102.

⁵⁸ *Ibid.* p. 105.

⁵⁹ *Ibid.* p. 88.

⁶⁰ Valentin-Yves MUDIMBE, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, op. cit.

Acquérir de nouvelles connaissances à propos de ces territoires « inconnus » faisait partie intégrante du processus de colonisation, de même que l'exploitation des autochtones et des ressources et l'évangélisation des « brebis égarées ». Mills explique ces acquisitions de connaissance à travers l'intégration de ces espaces non européens dans le monde européen : renommés Nouvelle-Zélande, New York, Léopoldville, Élisabethville, ces espaces sont domestiqués, intégrés dans l'espace européen. Ils sont connus *à travers la perception européenne* — seule perception qui rend possible la connaissance.

Ces « nouveaux mondes » le sont pourtant uniquement du point de vue des Européen·nes. Ces territoires ne sont pas vierges, il y existe des sociétés variées, avec leurs propres pratiques culturelles, politiques, religieuses, épistémiques : mais ces espaces sans Européen·nes sont perçus et conceptualisés « comme irrémédiablement enfermés dans un état cognitif de superstition et d'ignorance »⁶¹. La connaissance élaborée par les Européen·nes à propos des territoires et peuples qu'ils colonisent a comme seul Sujet le colon européen. Bien sûr, les autochtones ont joué un rôle dans cette acquisition de connaissances, mais leur statut de sous-personne les réduisait (aux yeux des Européen·nes) à celui d'objet connu, plutôt que sujet connaissant.

Ces statuts différenciés — personne ou sous-personne, sujet ou objet de la connaissance, ne vont pas de soi. Leur validité a nécessité l'élaboration d'hypothèses auxiliaires face aux nombreuses preuves contredisant l'exceptionnalité européenne : comment expliquer l'existence de civilisations complexes dans ces espaces où la cognition blanche n'a pas (encore !) eu lieu ? Mills explique différentes attitudes possibles : détruire les preuves allant à l'encontre de l'exceptionnalisme européen (les Espagnols brûlant les manuscrits aztèques), expliquer ces éléments par une influence blanche antérieure à la « découverte », voire par des extraterrestres⁶². Une autre attitude a aussi été celle de s'approprier certains accomplissements des sociétés non européennes, sans en reconnaître l'origine⁶³.

⁶¹ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit.p. 86.

⁶² C'est ce qu'affirme la théorie du complot des « anciens astronautes », une théorie pseudoscientifique qui a émergé dans les années 1960. Selon celle-ci, certains monuments antiques, comme les pyramides en Égypte et au Mexique, les Moais de l'île de Pâques ou encore les géoglyphes de Nazca, sont trop sophistiqués pour avoir été réalisés par les civilisations « primitives » présentes à l'époque de leur création. Ceux-ci seraient l'œuvre d'extraterrestres (les « anciens astronautes ») qui peuplaient la Terre à cette époque.

Pour plusieurs critiques de l'arrière-plan colonial et raciste de ces théories, voir cet article : Sarah E. BOND, « Pseudoarchaeology and the Racism Behind Ancient Aliens » [en ligne], *Hyperallergic*, 2018, URL : <https://hyperallergic.com/470795/pseudoarchaeology-and-the-racism-behind-ancient-aliens>, consulté le 25 juillet 2025.

⁶³ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 87.

Bien sûr, cette conception différentiée des capacités épistémiques humaines ne s'est pas établie d'un coup et de façon uniforme : elle a été le lieu de polémiques, en Europe et dans les territoires colonisés, dès le début de la colonisation. Mills mentionne la bulle papale du pape Paul III, en 1537, reconnaissant la rationalité aux peuples autochtones des Amériques — une rationalité les rendant capables de reconnaître la vérité du Christ. Cette reconnaissance de la rationalité des autochtones définissait la rationalité du point de vue catholique et européen : le rejet de la chrétienté « devenant la preuve d'une irrationalité bestiale »⁶⁴.

2.4. L'effacement formel du contrat racial

Face à ces éléments que Mills met en avant, une réponse pourrait être celle-ci : bien sûr, il est vrai qu'à *l'époque*, les Européen·nes étaient racistes. Cependant, nous avons évolué depuis cette période, tous les êtres humains ont les mêmes droits, nous avons la Déclaration universelle des droits de l'homme, afin de lutter contre le *passé* raciste et colonial. Plus spécifiquement, la philosophie morale et politique que Mills critique pourrait répondre ceci : bien sûr, certains de nos auteurs canoniques ont émis des avis assez embarrassants à propos des non-blanc·hes, mais cela est explicable par leur époque. Leur racisme est indéniable, mais celui-ci est *anecdotique* : il s'agit d'une *déviation* par rapport au caractère universel de leurs théories.

Mills s'attaque méthodiquement à ces deux assertions. Celles-ci reposent sur un élément précis et finalement assez récent : le passage d'une suprématie blanche *de jure* à une suprématie blanche qui a « effacé [le contrat racial] de l'existence formelle »⁶⁵. La société n'a pas cessé d'être raciste : elle a cessé *d'assumer* son racisme.

Plusieurs éléments historiques expliquent cet effacement : le danger des luttes politiques anticoloniales et des tentatives non-blanches de se réunir politiquement autour de leur lutte contre la suprématie blanche ; la Shoah, l'utilisation de méthodes et crimes effectués dans les colonies *sur le sol européen* ; les luttes antiracistes au sein même des états occidentaux, comme le mouvement des droits civiques ou les mobilisations contre la guerre du Vietnam ; plus globalement, l'évolution des modalités sociales et politiques nécessitant que le contrat racial prenne de nouvelles formes pour persister⁶⁶.

Au sein des théorisations morales et politiques, il est courant d'enseigner les auteurs du canon occidental sans jamais mentionner le contexte colonial ainsi que leur racisme. Si cela est

⁶⁴ *Ibid.* p. 58.

⁶⁵ *Ibid.* p. 123.

⁶⁶ *Ibid.* pp. 179-180.

mentionné, c'est souvent présenté comme une *déviation* de leur idéal universel. Mills critique abondamment cette vision : d'une part, elle *ne permet pas* de comprendre correctement les théorisations en question, et d'autre part, elle *permet* aux philosophes moraux et politiques, pour la plupart blancs, de distinguer ce qui serait « essentiel » ou « anecdotique » dans les ouvrages d'un auteur.

Mills consacre donc plusieurs pages à une critique des théories contractualistes modernes en les situant dans leur contexte historique, montrer leurs différentes positions et différents gestes d'exclusion des non-blanc·hes de leurs considérations morales et politiques. Il explique les différents rôles qu'a joué la notion d'« état de nature », en la faisant résonner avec les différents contextes historiques dans lesquels ces auteurs se positionnaient.

Ce souci d'intégration de la race comme centrale plutôt qu'anecdotique lui permet de fournir des éclaircissements sur certains passages qui ont étonné la tradition. Par exemple, Hobbes explique l'état de nature et affirme qu'il existe à certains endroits, comme chez les « sauvages » en Amérique. Dans le paragraphe suivant, Hobbes affirme que l'état de nature n'a jamais existé. Cette ambiguïté pose problème à ses commentateur·euses, qui sont divisé·es sur la nature descriptive ou hypothétique de « l'état de nature » chez Hobbes. Selon Mills, cette ambiguïté tombe si l'on intègre la race de façon centrale : chez Hobbes, l'état de nature est *littéral* chez les non-blanc·hes, il est *hypothétique* chez les blanc·hes⁶⁷.

Je discuterai à nouveau de la philosophie morale et politique moderne ultérieurement : reprenons maintenant l'analyse par Mills du contrat racial « réel » et voyons en quoi celui-ci prescrit une « épistémologie de l'ignorance ».

2.5. L'épistémologie du contrat racial : l'exclusion des sujets connaissants non-blancs

J'ai précédemment exploré les implications épistémiques de la colonisation et de l'instauration d'une suprématie blanche à l'échelle mondiale, à travers l'imposition de l'Europe (puis l'Occident) comme centre de la rationalité, reléguant les sociétés et populations non européennes aux marges de la « civilisation » et réduisant les personnes non-blanches au statut de sous-personne. Voyons maintenant en quoi le contrat racial est un contrat *épistémologique*. Par « épistémologie », dans ce contexte précis, Mills entend :

Un consensus idéalisé à propos des normes cognitives et, à cet égard, un accord ou un « contrat » en quelque sorte. Il y a une compréhension de ce qui est considéré comme une interprétation correcte et

⁶⁷ *Ibid.* pp. 112-114.

objective du monde et, pour celui qui y acquiesce, un statut cognitif complet lui est (« contractuellement ») accordé dans le système politique, dans la communauté épistémique officielle⁶⁸.

Mills ne s'attarde pas sur la notion de « communauté épistémique », mais renvoie aux théorisations féministes et à un ouvrage collectif édité par Linda Martin Alcoff et Elizabeth Potter : *Feminist epistemologies*⁶⁹. C'est donc ce corpus de textes qui servira à brièvement expliquer cette notion.

Les épistémologies féministes ont tendance à contextualiser la position occupée par le sujet connaissant et les implications épistémologiques de cette position. Ce geste accompagne celui de la lutte féministe pour que les femmes puissent se reconnaître elles-mêmes et être reconnues comme des sujets connaissants à part entière, ainsi que la lutte pour faire reconnaître leurs voix, leurs expériences et leurs perspectives comme des sources de savoir⁷⁰.

Les épistémologies féministes ont également critiqué l'individualisme propre aux projets épistémologiques dominants : c'est ce que fait l'épistémologue féministe étatsunienne blanche Lynn Hankinson Nelson dans l'article *epistemological communities*⁷¹. Elle appelle à ce que l'agent épistémologique principal ne soit plus un individu (même si l'on reconnaît à cet individu une corporéité, un genre, une race, une position historique et sociale). L'agent épistémologique principal consiste plutôt en une « communauté épistémologique » — bien sûr, cela ne signifie pas que les individus ne savent rien ni que les membres d'une communauté épistémologique savent toutes exactement la même chose. Plutôt, les individus n'acquièrent pas des connaissances en totale autonomie : ils font partie de communautés qui, collectivement, acquièrent et font circuler des connaissances⁷².

Les communautés épistémologiques se constituent en élaborant collectivement des connaissances à partir de pratiques, normes et procédures partagées. Les communautés scientifiques en sont un exemple évident, mais ne sont pas les seules communautés épistémologiques. Précisément, le statut particulier qu'ont les communautés scientifiques, en tant que *figures d'autorité* en matière de connaissance, montre en quoi les communautés

⁶⁸ *Ibid.* p. 52.

⁶⁹ Linda ALCOFF, Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist epistemologies*, New York, NY, Routledge, 1993.

⁷⁰ Sarah BRACKE, María PUIG DE LA BELLACASA, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, *op. cit.* p. 48.

⁷¹ Lynn Hankinson NELSON, « Epistemological communities », dans Linda ALCOFF et Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist epistemologies*, New York, NY, Routledge, 1993. Ses propos s'intègrent dans des débats liés au constructivisme, à la critique féministe des sciences, au relativisme, et à bien d'autres questions cruciales. Je vais simplement reprendre sa conceptualisation des communautés épistémologiques à des fins herméneutiques — celle-ci est donc très simplifiée.

⁷² *Ibid.* p. 124.

scientifiques sont « interdépendantes des communautés [épistémologiques] plus larges à l'intérieur desquelles elles fonctionnent »⁷³. Au sein des communautés épistémologiques et entre différentes communautés s'établissent des relations de confiance, dans lesquelles certains agents (individuels ou collectifs) possèdent une autorité épistémique par rapport à certaines problématiques. Les communautés épistémologiques sont historiquement contingentes, elles peuvent s'influencer mutuellement, évoluer, péricliter, en fonction de nombreuses évolutions (intracommunautaires ou liées à des interactions avec d'autres communautés épistémologiques). Il n'existe pas de critères uniques pour pouvoir tracer les frontières d'une communauté épistémologique : elles s'élaborent différemment en fonction de leurs objectifs, leur manière de se définir en tant que groupe, les relations et oppositions avec d'autres groupes.

On peut retrouver un intérêt envers les communautés épistémologiques dans les travaux de la sociologue africaine-américaine Patricia Hill Collins. Celle-ci explique, dans *La pensée féministe noire*⁷⁴, que les femmes africaines-américaines évoluant au sein des institutions universitaires ont un statut assez particulier. Elles apprennent et maîtrisent les normes et procédures de cette communauté épistémologique : or, ces normes et procédures ont été conçues, établies, valorisées, dans une communauté excluant les femmes. Démentir « l'histoire d'inadéquation des femmes noires pour la science »⁷⁵ à l'intérieur de ces communautés épistémologiques est une tâche complexe : d'une part, car il faut se référer à ces normes et critères afin de prouver la scientificité de ses analyses, tout en critiquant et contestant les structures qui donnent leur légitimité à ces normes et ces critères⁷⁶. Une femme noire universitaire peut savoir que quelque chose est vrai, sans vouloir ou sans pouvoir rendre ce savoir légitime à travers les normes des institutions universitaires⁷⁷.

Afin de mener à bien cette tâche difficile, certaines de ces femmes bénéficiaient d'autres ressources que celles des communautés épistémologiques universitaires :

Plusieurs femmes noires ont eu accès à une autre épistémologie qui fournit des critères pour déterminer la vérité qui sont largement acceptés par les Africaines-Américaines. Un fondement existentiel, matériel, est à la base d'une épistémologie féministe noire, à savoir les expériences collectives et les visions du monde qui les accompagnent que les Noires étatsuniennes ont développées sur base de notre histoire particulière. Les conditions historiques du travail des femmes noires, tant dans la société civile noire que dans l'emploi rémunéré, ont nourri une série d'expériences qui, lorsqu'elles sont partagées et transmises, composent la sagesse collective d'un point de vue situé de Noires. De plus, celles qui partagent cette expérience disposent d'une série de principes pour évaluer la validité d'un savoir. [...] Cette

⁷³ *Ibid.* p. 148, je traduis.

⁷⁴ Patricia HILL COLLINS, *La pensée féministe noire*, *op. cit.*

⁷⁵ *Ibid.* p. 524.

⁷⁶ *Ibid.* p. 525.

⁷⁷ *Ibid.* pp. 521-522.

épistémologie alternative utilise différents critères qui concordent avec les exigences des femmes noires concernant un avoir étayé et une méthodologie acceptable⁷⁸.

Ce que décrit Patricia Hill Collins ici concorde bien avec ce que Nelson veut dire par « communauté épistémologique ». Nous voyons une communauté s'établir autour d'une histoire et d'un vécu commun, qui élabore des principes et normes partagés concernant la connaissance. Dans la suite du texte, Hill Collins expliquera certains des principes propres à ce qu'on peut nommer la communauté épistémologique des femmes africaines-américaines. Parmi ceux-ci, il y a l'importance du vécu personnel comme critère de crédibilité, l'importance du dialogue dans les processus de création de savoirs, une éthique du *care* ainsi qu'une éthique de la responsabilité personnelle. Des savoirs sont élaborés sur base d'expériences vécues, discutés collectivement, avec des critères d'évaluation dans lesquels les émotions et l'éthique jouent un rôle aussi important que la raison⁷⁹.

On voit également en quoi il est possible d'appartenir à *plusieurs* communautés épistémologiques différentes, ce qui peut conférer à une position instable : c'est la position d'*outsider-within*, que j'ai brièvement abordée plus tôt. Hill Collins explique que, depuis cette position, il est difficile de réconcilier les attentes, critères et normes d'évaluations des communautés africaines-américaines et celles des communautés épistémologiques universitaires⁸⁰. Cette position est source de tensions et de frustrations :

Tout comme leur va-et-vient entre familles blanches et familles noires soulevait des enjeux spécifiques pour les travailleuses domestiques noires, faire le va-et-vient entre des communautés d'interprétation différentes et concurrentes soulève des préoccupations épistémiques semblables pour plusieurs penseuses féministes noires. Le dilemme auquel font face les universitaires féministes noires, en particulier celles qui participent à l'élaboration de la pensée féministe noire, illustre les difficultés qui peuvent surgir du fait d'appartenir à plusieurs communautés d'interprétation. Un savoir qui satisfait aux critères d'adéquation d'un groupe et est donc jugé acceptable peut ne pas être traduisible dans les termes d'un autre groupe⁸¹.

Mais comme nous avons pu le voir au sein des épistémologies du positionnement, cette position peut apporter avec elle des possibilités critiques nouvelles.

Revenons à Mills, qui ne parle pas de communauté épistémologique, mais de communauté épistémique. Il ne justifie pas cette variation terminologique : nous pouvons

⁷⁸ *Ibid.* pp. 524-525.

⁷⁹ *Ibid.* pp. 542-543.

⁸⁰ Plus précisément, elle parle de trois groupes : celui composé par les Africaines-Américaines, celui composé par les universitaires africaines-américaines, puis celui des groupes dominants qui contrôlent les lieux de légitimation du savoir. Notons qu'elle cite en *dernier* les communautés épistémologiques « officielles », qui mettent aux universitaires féministes noires de nombreux bâtons dans les roues. *Ibid.* pp. 543-547.

⁸¹ *Ibid.* p. 548.

supposer qu'une communauté « épistémique » est une communauté partageant un certain nombre de connaissances partagées et produites collectivement, là où parler de communauté « épistémologique » met l'accent sur une réflexion explicite au sein de ces communautés, à propos de la connaissance, à propos des normes et critères à suivre afin d'évaluer le savoir produit collectivement. Cependant, cette tentative de clarification pourrait être rejetée par Nelson : selon elle, les communautés épistémologiques peuvent avoir plusieurs buts et projets, « qui peuvent inclure (comme c'est le cas pour les communautés scientifiques), mais qui fréquemment n'incluent pas (comme priorité) la production de connaissances »⁸². Il me semble qu'elle verrait d'un mauvais œil le fait d'effectuer une séparation conceptuelle entre communauté épistémique et communauté épistémologique, puisqu'elle s'efforce, dans son article, d'expliquer en quoi ce que l'on sait s'intègre *systématiquement* au sein de communautés épistémologiques dont les contours varient.

Cette distinction conceptuelle pourrait rendre possible une distinction (au sens Bourdieusien) entre des « communautés épistémologiques » qui, *elles*, explicitent leurs normes de connaissances, et des « communautés épistémiques » qui partagent des connaissances sans réflexivité. Par exemple, un homme blanc sociologue pourrait passer des semaines au sein de communautés africaines-américaines et conclure que oui, il s'agit de communautés épistémiques, mais qu'il ne s'agit pas de communautés épistémologiques : tout simplement car il n'a pas reconnu/n'a pas voulu reconnaître comme telles les normes et critères intégrés au sein des communautés épistémologiques africaines-américaines.

C'est pour ces raisons que je ne vais pas suivre Mills lorsqu'il parle de « la communauté épistémique officielle/blanche » : je parlerai des communautés épistémologiques blanches, au pluriel. L'usage du pluriel indique que les mécanismes d'ignorance dont nous allons discuter se manifestent différemment au sein de ces communautés épistémologiques variées. J'utilise le terme « blanche » comme synonyme de « officielle » car les communautés blanches ont tendance à se confondre avec la norme. La construction de communautés épistémologiques n'est pas une entreprise « innocente », pour reprendre la formulation de Haraway.

Ce que Mills appelle « communauté épistémique officielle » a ici un sens très large, car elle concerne la suprématie blanche *mondiale*, mais elle peut s'exprimer différemment en fonction des endroits, des contextes et des rapports de forces. Les blanc·hes signataires du

⁸² Lynn Hankinson NELSON, « Epistemological communities », dans Linda ALCOFF et Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist epistemologies*, *op. cit.* p. 125, je traduis.

contrat racial occupent une position privilégiée dans les communautés épistémologiques officielles, reconnues comme telles, tout comme iels sont économiquement, politiquement et moralement privilégié·es. Les non-blanc·hes, non-signataires du contrat racial, sont relégué·es au statut d'objet (plutôt que sujet) de la connaissance, mais peuvent être partiellement accepté·es au sein de ces communautés épistémologiques à condition de montrer patte blanche :

D'autres complications [à propos du statut épistémique des non-Blancs] proviennent d'une mutation du racisme biologique franc vers un racisme « culturel » plus atténué, où l'appartenance partielle à la communauté épistémique est accordée en fonction de l'étendue de la capacité des non-Blancs à démontrer leur maîtrise de la culture occidentale blanche⁸³.

Cette nécessité de correspondre avec les attentes des communautés épistémologiques blanches afin d'accéder à un statut au sein de celles-ci, elle se manifeste de plusieurs manières. Cela peut-être, par exemple, s'habiller à l'Européenne, c'est maîtriser la langue des colons, c'est se fondre dans la masse. Mais peu importe la sophistication du masque porté par les non-blanc·hes⁸⁴, celui-ci n'effacera pas la gêne que provoque leur présence :

Le corps non blanc est empreint d'une certaine noirceur qui peut véritablement rendre certains Blancs inconfortables physiquement. (Un architecte noir américain du 19e siècle avait ainsi appris à lire les plans architecturaux à l'envers, car il savait que les clients blancs seraient mal à l'aise de se retrouver du même côté de la table que lui.) [...] Les Blancs peuvent être des « têtes parlantes », mais même lorsque les têtes noires parlent, on est toujours inconfortablement conscient des corps auxquels elles sont attachées. (Les Noirs sont, au mieux, des « corps parlants »).⁸⁵

Cette différence de statut a accompagné les processus qui ont placé l'Europe comme centre de la rationalité. On pourrait comprendre cette situation comme l'hégémonie d'une communauté épistémologique spécifique, qui voit (et souvent, ne voit pas) toute autre communauté épistémologique à travers le filtre de ses propres critères, normes et procédures. « Ne pas voir » n'est pas (seulement) la conséquence malheureuse d'une incommensurabilité entre deux paradigmes différents : il s'agit d'un aveuglement *volontaire*, lié au refus de considérer comme telles les communautés épistémologiques non-blanc·hes.

2.6. L'épistémologie de l'ignorance

Être blanc·he, signer le contrat racial et/ou en être bénéficiaire, requiert une adhésion à l'épistémologie prescrite par le contrat racial : il faut accepter une certaine façon de comprendre le monde couplée à des normes et standards élaborés pour garantir l'objectivité de la connaissance qui en découle. Ces normes ne concernent pas uniquement le savoir obtenu à

⁸³ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 107.

⁸⁴ Le masque réfère ici aux théorisations de Frantz Fanon, notamment dans *Peau noire, masques blancs*.

Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, 2^e éd., Paris, Seuil, 1971.

⁸⁵ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 96.

travers des procédés scientifiques, mais plus largement une façon d’acquérir des connaissances dans la vie de tous les jours. Cette épistémologie est élaborée par les blanc·hes et elle répond aux problématiques et intérêts des blanc·hes. Or, il est dans l’intérêt des blanc·hes (en tant que groupe politique dominant) que la suprématie blanche se maintienne. Il est donc dans leur intérêt d’élaborer une compréhension du monde qui justifie et renforce la domination blanche⁸⁶.

C’est en vertu de ces intérêts que Mills parle d’un accord entre blanc·hes afin de mal interpréter le monde :

Il faut apprendre à voir le monde incorrectement, mais avec l’assurance que l’autorité épistémique blanche, qu’elle soit religieuse ou laïque, validera cet ensemble de perceptions erronées⁸⁷.

Mills affirme que l’épistémologie qui accompagne le contrat racial est une *épistémologie inversée*, une *épistémologie de l’ignorance*, qui permet aux communautés épistémologiques blanches de considérer comme correcte une interprétation pourtant incorrecte du monde. Le monde tel qu’il est compris par les communautés épistémologiques blanches a comme centre l’Europe (ou, au sens large, l’Occident) — il a comme acteur principal les hommes blancs de classes supérieures, leurs histoires, leurs intérêts. Le rôle principal que joue l’Occident sur la scène internationale repose sur l’exceptionnalité de l’Europe, destinée à régner sur le monde (ce « destin » peut s’exprimer de façon religieuse, mais aussi de façon laïque : l’Europe est alors comprise comme le foyer d’apparition des sciences modernes, de la morale universelle, de la civilisation, etc.).

Pourtant, la position actuelle qu’occupe l’Europe/l’Occident est explicable, en partie, par les bénéfices que cette région a tirés de la colonisation : Charles Mills dénonce le fait que la plupart des explications avancées pour expliquer cette position mettent totalement de côté le rôle, pourtant crucial, de la colonisation et de l’esclavage. Les explications privilégient des variables internes à l’Europe, tout en présupposant que l’Europe s’est développée de façon autonome, progressant naturellement vers la position qu’elle occupe aujourd’hui⁸⁸. Mills

⁸⁶ Mills précise que les blanc·hes n’ont pas ce seul intérêt : il consacre quelques pages aux blanc·hes « traîtres à leur race » (expression du Ku Klux Klan), et reprend le slogan selon lequel « être traître à la race, c’est être loyal à l’humanité ». Par « intérêt », ici, Mills entend les intérêts politiques des blanc·hes, c’est-à-dire, le maintien de leur position privilégiée : par exemple, les féministes blanches que Lorde critique ont rendu *payante* la participation à un événement féministe ; par conséquent, les femmes noires et pauvres y ont moins accès ; ce qui diminue la probabilité que des femmes noires et pauvres *confrontent* les femmes blanches de classe moyenne à leur silence sur le racisme ; ce qui diminue la probabilité que ces femmes blanches réalisent que leurs théorisations reposent sur l’exploitation économique des femmes pauvres et noires, s’occupant de leurs enfants pour un moins bon salaire que leur propre salaire d’universitaire académique. Comme le disait Lorde, « quelle est la théorie derrière le féminisme raciste ? » Aucune, c’est précisément ça qui le laisse perdurer.

⁸⁷ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 52.

⁸⁸ Précisons cependant que certaines explications prennent en compte la colonisation : par exemple, l’aptitude à exploiter les terres des territoires colonisés a été avancée comme preuve de la supériorité européenne, là où les

précise que de nombreux théoricien·es noir·es et altermondialistes ont contesté cette vision et ont théorisé ces « impensés » des théoricien·es européen·es⁸⁹.

Voici donc le contexte dans lequel Charles Mills forge le concept « épistémologie de l'ignorance », qu'il définit ainsi :

Incidemment, pour les questions concernant la race, le contrat racial prescrit une épistémologie inversée à ses signataires, une épistémologie de l'ignorance, un schéma particulier de dysfonctions cognitives locales et mondiales (lesquelles sont psychologiquement et socialement fonctionnelles), produisant un résultat ironique où les Blancs seront en général incapables de comprendre le monde qu'ils ont eux-mêmes créé. Une partie de ce que signifie être construit en tant que « Blanc » [...] requiert un modèle cognitif qui empêche la transparence vis-à-vis de soi-même et une véritable compréhension des réalités sociales⁹⁰.

L'épistémologie de l'ignorance désigne le cadre à l'intérieur duquel les blanc·hes élaboreront (et surtout, n'élaborerons *pas*) certaines connaissances à propos d'elleux-mêmes, du monde, de leur position privilégiée, du fait que celle-ci repose sur les souffrances de ceux réduits au statut de sous-personne.

Ce cadre s'élabore collectivement par les communautés épistémologiques blanches et donc évolue en fonction du contexte. Cette épistémologie de l'ignorance s'est historiquement construite, conjointement à la colonisation, à travers l'imposition de la perspective blanche/européenne/occidentale comme point de départ pour élaborer des connaissances. Aujourd'hui, l'épistémologie du contrat racial persiste à travers une minimisation du lourd passé colonial sur lequel repose la supériorité politique de l'Occident. Elle repose également sur le fait d'affirmer qu'il suffit de *formellement* accepter les non-blanc·hes en tant que personnes afin de lutter contre le racisme. Le racisme est alors compris non pas comme lié à des structures politiques et à une exploitation économique (toujours en cours), mais comme un problème *d'individus* racistes victimes de leurs préjugés⁹¹. La morale « colorblind » porte bien son nom : elle ne *voit* pas les couleurs et considère comme « juste » la situation politique actuelle dans laquelle le contrat racial est présent, mais invisible (aux yeux blancs).

L'épistémologie inversée/de l'ignorance l'est également, car elle prescrit certaines attitudes que les blanc·hes peuvent adopter, consciemment ou non, afin de ne pas être

sociétés autochtones « gâchaient » des terres non cultivées. Cependant, les terres des sociétés autochtones étaient-elles *vraiment* non cultivées ? Ou plutôt, l'agriculture existante au sein de ces sociétés n'a-t-elle pas été assujettie par le pouvoir colonial en place ?

⁸⁹. Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* pp. 70-75.

⁹⁰ *Ibid.* p. 52.

⁹¹ *Ibid.* p. 123.

confronté·es à des éléments qui pourraient perturber leur compréhension (incorrecte) du monde :

On pourrait dire, en tant que règle générale, que l'incompréhension, la fausse représentation, l'évitement et l'aveuglement volontaire blancs à propos des questions liées à la race font partie des phénomènes mentaux les plus répandus des derniers siècles, une économie morale et cognitive psychiquement nécessaire à la conquête, la colonisation et l'esclavage. Et ces phénomènes ne sont aucunement fortuits, mais prescrits par les modalités du contrat racial, qui requièrent un schéma particulier d'aveuglements et d'opacités structurés afin d'établir et de maintenir le système politique blanc⁹².

Voyons comment ces mécanismes participent au maintien de la suprématie blanche à travers l'exemple de la police. Être blanc·he et ne pas comprendre pourquoi une personne non-blanc·he de son entourage se méfie de la police, ou avoir une fausse représentation des violences policières (n'intégrant pas le rôle structurel que la police joue dans le maintien du contrat racial⁹³) est explicable en partie par le fait qu'une personne blanche ne subit pas les violences policières que subissent les personnes non-blanches et n'a donc pas besoin, pour sa survie, de percevoir les policier·es comme un danger potentiel⁹⁴. Il s'agit là d'une incompréhension et d'une fausse représentation liée à la position privilégiée qu'occupe une personne blanche.

Si une personne blanche avait devant elle suffisamment d'éléments probants qui attestent du rôle clé que joue la police dans le maintien de la suprématie blanche, elle pourrait changer d'avis. L'épistémologie du contrat racial prescrit donc plusieurs attitudes que les blanc·hes pourront adopter afin de ne pas voir, ne pas comprendre, ne pas considérer comme pertinents, ces éléments probants. Face à des non-blanc·hes voulant attirer l'attention sur les violences policières qui font partie intégrante de leur réalité, les blanc·hes ont un éventail d'attitudes à leur disposition pour ne pas être confronté·es à ce problème. Ils peuvent ne pas prendre au sérieux leurs paroles, refuser de les écouter, donner d'autres explications aux violences policières (comme des réponses « nécessaires » face à la délinquance/l'incivilité/la sauvagerie des non-blanc·hes). Ils peuvent également considérer que leur expérience ou l'expérience d'autres blanc·hes est plus crédible que celles des non-blanc·hes : pour eux, les policier·es ne sont pas un danger, alors il n'est pas nécessaire d'écouter ou de prendre au sérieux le témoignage de personnes non-blanch·es expliquant que *dans leur cas*, les policier·es représentent un danger.

⁹² *Ibid.* pp. 53-54. Le passage en italique l'est dans le texte original.

⁹³ Mills précise que la police, le système pénal ainsi que l'armée servent, d'une part, à maintenir la paix et à prévenir le crime (parmi les citoyens blanc·hes), d'autre part, à maintenir l'ordre racial et à empêcher (parfois préventivement) toute forme de contestation non-blanche. *Ibid.* p. 136-137.

⁹⁴ Bien sûr, la police est également violente envers des groupes parmi lesquels il y a des personnes blanches : les SDF, les toxicomanes, les femmes, les militant·es politiques, etc.

C'est ce genre de mécanismes que l'on peut voir autour du slogan et du mouvement *Black Lives Matter* [les vies noires comptent]. En effet, certaines personnes blanches (d'un certain bord politique) ne comprennent pas, ou plutôt, *refusent* de comprendre ce slogan comme une revendication politique affirmant que les vies des personnes noires comptent *autant* que celles des personnes blanches (ce qui, au sein de la morale prescrite par le contrat racial, n'est pas le cas). Iels le comprennent comme signifiant « les vies des personnes noires comptent *plus* que celles des personnes blanches », (est-ce parce qu'iels pensent que la vie des personnes blanches compte plus ?) ce qui les fait répondre « *all lives matter* » [toutes les vies comptent].

Répondre « *all lives matter* » participe à accuser le mouvement antiraciste qui a mis dans les rues des dizaines de millions de personnes aux États-Unis (et bien plus à travers le monde : par exemple, le 7 juin 2020 voit entre 10 et 15 000 personnes manifester en Belgique, donc 700 à Liège⁹⁵) d'être lui-même raciste envers les personnes blanches. Cela permet de déplacer la discussion, *l'éloignant* des réelles revendications du mouvement, le tout en conservant une supériorité morale à travers l'affirmation selon laquelle toutes les vies comptent — reproduisant le geste qui consiste à cacher, derrière une affirmation à portée universelle, les inégalités réelles.

Cette première formulation de l'épistémologie de l'ignorance explique en quoi la position de domination qu'occupent les blanc·hes implique une ignorance des structures sociales qui leur permettent d'occuper cette position. Cette ignorance n'est pas un accident : elle est instaurée par l'épistémologie du contrat racial, qui prescrit des façons de connaître certaines choses au détriment d'autres — qui prescrit des façons de *ne pas* savoir.

Je précise que Mills parle également des impacts *moraux* de l'adhésion à une épistémologie de l'ignorance : il affirme que les blanc·hes, parce qu'iels adhèrent aux normes épistémiques prescrites par le contrat racial, peuvent agir de façon raciste en pensant agir de façon morale. Même s'iels sont sincères, les blanc·hes adhérant à l'éthique et l'épistémologie du contrat racial sont « conceptuellement handicapés » pour reconnaître le caractère raciste d'une action⁹⁶.

L'élaboration de connaissances considérées comme correctes et objectives, au sein des communautés épistémologiques blanches, s'effectue à travers l'exclusion de certaines personnes, de certaines problématiques, certaines perspectives, qui pourraient potentiellement

⁹⁵ « Mort de George Floyd : rassemblement contre le racisme à Bruxelles, 239 arrestations à Ixelles (vidéos) » [en ligne], *RTBF*, 2020, URL : <https://www.rtbf.be/article/mort-de-george-floyd-rassemblement-contre-le-racisme-a-bruxelles-239-arrestations-a-ixelles-videos-10517214>, consulté le 19 juillet 2025.

⁹⁶ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* p. 147.

remettre en question l'ordre établi. Cette exclusion s'effectue à différents niveaux, de différentes manières, en fonction des contextes et des endroits. L'épistémologie de l'ignorance est à l'œuvre lorsque Européen·es s'interrogent sur le caractère miraculeux de l'essor de l'Europe, passant sous silence les bienfaits économiques (pour l'Occident !) de la colonisation. L'épistémologie de l'ignorance rend possible un narratif dont l'Europe est le centre — justifiant, rendant naturelle, normale, *inévitable*, la position centrale qu'elle occupe toujours à l'heure actuelle. Détruire des savoirs non européens, ne pas les considérer comme tels, les censurer, renforce ce narratif tout en forçant les communautés épistémologiques subalternes à dévaloriser leurs propres normes, questions, intérêts, à apprendre à comprendre le monde *à partir des normes de ceux qui ont intérêt à ce qu'elles restent à leur place*.

2.7. L'impact de l'épistémologie de l'ignorance sur les non-blanc·hes

L'épistémologie de l'ignorance prescrite par le contrat racial fournit aux blanc·hes un éventail de façons de savoir et de ne pas savoir, lié à leur position dominante et à leurs intérêts. Qu'en est-il des non-blanc·hes ?

Les non-blanc·hes ne sont pas signataires du contrat racial : iels sont objectifiés, perçus et traités comme des sous-personnes. Cette position leur a été imposée, historiquement, par la violence, mais également par un conditionnement idéologique, y compris à travers l'éducation. Cette hégémonie de la perspective européenne/occidentale dans la création de savoirs provoque des effets assez dévastateurs chez les personnes non-blanches. Celles-ci se voient imposer une manière de connaître leur propre personne, leurs coutumes, leurs langues, leurs traditions, leur société, leur pays, à travers la perspective des colonisateurs.

Mills cite l'auteur kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o : celui-ci, dans son livre *Décoloniser l'esprit*, explique que le colonialisme a comme but de contrôler les richesses, contrôler la production et la répartition de celles-ci, « contrôler, en un mot, l'ensemble des relations entretenues par les habitants dans la vie de tous les jours »⁹⁷. Il explique en quoi ce contrôle fut imposé également à travers une emprise de l'univers mental du colonisé, de la perception qu'il a de lui-même et de sa relation au monde.

Cette emprise s'est élaborée, d'une part, à travers la destruction et la dévalorisation de la culture des colonisés, d'autre part, par la glorification de la culture des colonisateurs, y compris à travers l'imposition de la langue des colonisateurs (dans le cas du Kenya, l'anglais)

⁹⁷ Ngũgĩ WA THIONG'O, *Décoloniser l'esprit*, op. cit. p. 38.

comme langue de l'enseignement. Cela a forcé les enfants colonisés à apprendre, à refl  cher et à penser « dans un moule d'une langue étrangère »⁹⁸. Cependant, à l'oral, les langues autochtones ont survécu à cette imposition d'une langue étrangère : en résulte que pour l'enfant colonisé, la langue de l'enseignement *diffère* de la langue de son foyer et de sa communauté. Cette langue imposée, étrangère, ne reflète pas les rapports de la vie réelle, ne correspond à rien dans la vie de la communauté. Ng  g   wa Thiong'o explique   g  alement en quoi cette imposition d'une langue et d'une culture étrangère force les colonisés à apprendre à se voir elleux-mêmes à partir de la perspective des colons :

Dans la mesure où la culture ne se contente pas de refléter l'univers à travers des images, mais conditionne notre regard sur le monde, l'enfant des colonies finissait par regarder son propre univers du même o  il que les colonisateurs [...] L'illustre miroir de l'imagination se trouvait en Europe et l'ensemble de l'univers, son histoire, sa géographie, sa culture, s'ordonnaient invariablement à partir de ce centre. Mais le pire était l'image que les langues imposées à l'enfant lui renvoyaient de son propre monde. Il n'apprenait pas seulement à associer la langue de son peuple à l'infériorité sociale, à l'humiliation, aux châtiments corporels, à des formes d'intelligence et d'aptitudes foulées aux pieds, voire purement et simplement à la bêtise, l'incohérence et la barbarie ; tout cela s'『tayait de théories qu'il rencontrait dans les œuvres de grandes figures du racisme comme Rider Haggard ou Nicholas Monsarrat, *sans parler des jugements à l'emporte-pièce qu'il trouvait chez certains monuments de la culture et du panthéon philosophique occidental* comme Hume (« le nègre est par nature inférieur aux Blancs »), Thomas Jefferson (« les Noirs sont inférieurs aux Blancs quant aux dons du corps et de l'esprit ») ou encore Hegel, pour qui l'Afrique est pareille à une terre rest  e en enfance et encore envelopp  e, du point de vue du développement de la conscience historique, de ténèbres excluant que rien de profitable à l'humanité ait la moindre chance d'y être jamais d  couvert⁹⁹.

Cette mobilisation des figures de la philosophie occidentale éclaire différemment les propos de Mills. Mills nous explique, depuis sa position d'homme noir évoluant dans un milieu universitaire blanc, en quoi la philosophie, qui ne peut plus assumer son racisme à cause des luttes noires contre la ségrégation raciale, garde la face en considérant le racisme de ses grandes figures comme des accidents, comme liés à leur époque, comme quelque chose qui n'est pas essentiel. *Le Contrat Racial* (le livre) est écrit en opposition à cette assertion : il s'agit de rappeler aux philosophes (blancs) la *centralité* du racisme au co  ur des théorisations morales des figures canoniques de la philosophie.

La position de wa Thiong'o est différente : né en 1938 dans un Kenya colonisé par la Grande-Bretagne jusque 1963, son objectif dans *Décoloniser l'esprit* est de dénoncer les effets concrets qu'a eu la colonisation sur les peuples colonisés. Les non-blancs apprennent à voir le monde à travers les yeux de leurs oppresseurs ; mais leur position implique qu'ils n'appréhendent pas de la même manière ce monde. Les non-blancs n'ont pas le luxe de

⁹⁸ *Ibid.* p. 40.

⁹⁹ *Ibid.* pp. 41-42, je mets en italiques.

considérer le racisme des figures canoniques de la philosophie comme quelque chose d'accidentel, puisque cela les concerne *directement* et que cela fait partie d'un processus beaucoup plus large lié à la colonisation. Iels n'ont pas le luxe de mettre de côté le fait que des théoriciens moraux les *excluent* de leurs considérations morales.

Là où Mills dénonce le caractère intrinsèquement racial des théories contractualistes, montre en quoi le *travail* théorique de ces auteurs sert les intérêts de la suprématie blanche, wa Thion'go a un autre angle d'attaque. Il accuse les figures sacrées par la philosophie blanche de produire des « jugements à l'emporte-pièce » : il les accuse de paresse intellectuelle, d'arrogance, et contraste cela avec leur position quasi-divine dans le canon occidental.

L'explication par wa Thiong'o des ravages de la « bombe culturelle » de l'impérialisme occidental nous montre en quoi les non-blanc·hes subissent également l'épistémologie inversée des blanc·hes : elle leur est imposée et qui les empêche de comprendre leur propre condition. Mais partout où il y a oppression, il y a résistance, même lorsque celle-ci est invisible aux yeux des dominants. Mills affirme que les non-blanc·hes peuvent développer des épistémologies allant à l'encontre de l'épistémologie inversée sanctionnée par le contrat racial :

Si l'épistémologie des signataires, les agents, du contrat racial nécessite l'évitement et la négation des réalités liées à la race, l'épistémologie des victimes, les objets, du contrat racial est, sans surprise, axée sur ces réalités elles-mêmes¹⁰⁰.

Les non-blanc·hes, relégué·es à un statut de sous-personne (statut moral, politique et épistémique), développent des connaissances dans des communautés épistémologiques qui existent bien, *même si elles n'existent pas aux yeux des communautés épistémologiques blanches* — comme l'analysait déjà Patricia Hill Collins dans ses travaux sociologiques à propos de l'épistémologie féministe noire.

Leurs connaissances à propos de l'ordre social sont plus fiables et correctes que celles élaborées par les communautés épistémologiques blanches — Mills reprend ici la thèse du « privilège épistémique », selon laquelle le point de départ à privilégier pour élaborer des connaissances à propos d'un système d'oppression est celui des personnes opprimées¹⁰¹. Les non-blanc·hes vivent et subissent une contradiction entre la compréhension du monde officielle, validée par l'épistémologie inversée des communautés épistémologiques blanches, et la réalité qu'iels vivent¹⁰². Lutter contre leur position subalterne nécessite de *désapprendre* ce que

¹⁰⁰ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 169.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 169.

¹⁰² *Ibid.* p. 170.

l'épistémologie de l'ignorance leur a appris (qu'iels sont des sous-personnes, que leur passé n'existe pas, que les blanc·hes sont supérieur·es), mais également d'apprendre à connaître autrement qu'à travers l'épistémologie des dominant·es :

Il faut apprendre à faire confiance à ses propres pouvoirs cognitifs ; développer ses propres concepts, intuitions, modes d'explication, théories générales et s'opposer à l'hégémonie épistémique des cadres conceptuels conçus en partie pour entraver et supprimer l'exploration de telles questions ; il faut penser à contre-courant¹⁰³.

Les blanc·hes ont intérêt à élaborer des théories qui obscurcissent la réalité des structures raciales sur lesquelles leur confort repose : les non-blanc·hes ont intérêt à connaître et à comprendre ces structures, afin de survivre au sein de celles-ci et d'efficacement lutter contre. Il faut lutter contre les connaissances incorrectes, mais également contre l'épistémologie qui rend possible l'élaboration, la transmission, et l'imposition de celles-ci. C'est par exemple ce qu'a fait Ngũgĩ wa Thiong'o lorsqu'il a cessé d'écrire ses œuvres fictionnelles et théoriques en anglais, afin d'écrire uniquement en kikuyu et en kiswahili — son essai *Décoloniser l'esprit* est un *adieu* à la langue anglaise qui lui a été imposée.

Le rapport des non-blanc·hes à l'épistémologie du contrat racial est donc complexe : elle leur est imposée au point où elle peut être intériorisée, mais, en même temps, elle ne leur permet pas de faire sens de leur propre réalité. Lutter contre leur position subalterne, s'affirmer en tant que personne morale, implique donc de connaître et de comprendre cette épistémologie inversée afin d'élaborer des connaissances autrement qu'à travers celle-ci.

2.8. Conclusion

J'ai dit précédemment que l'on pouvait comprendre *Le Contrat Racial* comme étant une théorisation de la suprématie blanche couplée à une lutte contre l'ignorance à propos de l'existence même de cette suprématie. Nous pouvons voir à présent qu'il s'agit plus précisément d'une lutte contre l'épistémologie de l'ignorance telle qu'elle est à l'œuvre dans la philosophie politique analytique anglo-saxonne : une théorie politique qui ne considère pas la race comme une problématique centrale, soit en n'en parlant tout simplement pas, soit en minimisant son impact.

Pour comprendre et lutter contre l'épistémologie de l'ignorance qui sous-tend ces théories morales et politiques, Charles Mills s'est tourné vers des théorisations alternatives qui ont émergé à travers les luttes politiques des personnes non-blanches (mais également chez les

¹⁰³ *Ibid.* p. 180.

marxistes et les féministes). Il s'est tourné vers des théoricien·es, la plupart non-blanc·hes, afin de fournir un récit alternatif (et plus correct) de la colonisation, des guerres d'indépendances, des guerres mondiales : des historien·nes, des économistes, des sociologues, des théoricien·nes politiques, des philosophes. Il s'est également tourné vers les récits et actions des personnes non-blanches, dans des témoignages, dans la littérature, dans les récits des luttes politiques. Ce privilège épistémique qu'il a accordé à ces voix oppositionnelles lui a permis de comprendre *pourquoi* la théorie politique dans laquelle il a été formé était hermétique aux questions que lui considérait cruciales, en tant qu'homme noir jamaïcain.

Lorsque Mills parle d'épistémologie de l'ignorance, il s'agit de dénoncer les modalités épistémiques de la suprématie blanche. Il dénonce le fait que la suprématie blanche prescrit des façons de *ne pas* connaître, *ne pas* comprendre, certaines réalités de l'organisation sociale. Mais il dénonce également le fait que ces mécanismes s'établissent *à travers des pratiques épistémiques*, à travers des façons distordues de connaître et de comprendre. Dans un autre article, il utilisera même le terme « epistemological ignorance »¹⁰⁴, que l'on peut traduire « ignorance épistémologique ». Mettre ces deux termes côté à côté, les forcer à cohabiter dans une même notion, est une démarche subversive : elle complexifie les rapports entre connaissance et ignorance. Comment peut-on dire qu'une épistémologie élabore des connaissances qui n'en sont pas ? Comment peut-on parler d'une ignorance épistémologique ? Comment peut-on parler d'une connaissance incorrecte ?¹⁰⁵

3. L'article « L'ignorance Blanche »

Dans *Le Contrat Racial*, Charles Mills dénonce l'épistémologie de l'ignorance à l'œuvre dans la philosophie politique analytique anglo-saxonne. Voyons maintenant ce qu'il a à dire à ses collègues, les épistémologues. C'est à des épistémologues qu'il s'adresse dans l'article *L'ignorance blanche*, publié en 2007 dans l'ouvrage collectif *Race and epistemologies of ignorance*¹⁰⁶. Ce texte est traduit en français en 2022 par les sociologues Solène Brun et Claire Cosquer¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Charles W MILLS, « Epistemological ignorance », dans Gail WEISS, Ann V. MURPHY et Gayle SALAMON (éds.), *50 concepts for a critical phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2020.

¹⁰⁵ Il est vrai que ces formulations peuvent rappeler celle d'un Popper affirmant que toutes nos théories sont fausses. Cependant, ce que dit Mills ici est bien plus radical et « dérangeant ».

¹⁰⁶ Charles W. MILLS, « White Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007.

¹⁰⁷ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.*

Je vais parcourir ce texte en suivant sa structure argumentative, mais digresserai à certains endroits, afin de creuser certains exemples et d'en inclure d'autres. Voyez les prochaines pages comme un parcours qui suit les balises laissées par Mills, qui s'arrête à certains endroits, déviant légèrement puis retournant au cœur du texte. Ces déviations sont assumées et ont comme point de départ et d'arrivée les propos et les thèses de Mills.

3.1. Pour une épistémologie sociale qui prend en compte la race

Dans l'introduction du texte, Charles Mills discute de l'épistémologie telle qu'elle est pratiquée dans les institutions universitaires anglo-saxonnes : il critique son individualisme cartésien et son caractère abstrait. Il constate qu'au sein des institutions universitaires, les réflexions épistémologiques prenant en compte les aspects sociaux et collectifs de la connaissance se sont développées dans d'autres champs que celui de l'épistémologie analytique, tels que celui de la sociologie.

Mills relève cependant une évolution, une ouverture, à travers le projet de Quine de naturaliser l'épistémologie, à travers le développement des épistémologies du positionnement. Mills va reprendre de façon critique les théorisations effectuées dans un courant de l'épistémologie analytique anglo-saxonne : « l'épistémologie sociale ». Mills prend comme exemple l'ouvrage de Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, publié en 1999, considéré comme un ouvrage fondateur de l'épistémologie sociale. Malgré ses apports théoriques pertinents, Goldman est dans l'erreur :

[Le] récit [de Goldman] offre l'équivalent, en épistémologie sociale, de la théorie dominante en science politique qui présente le sexism 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. *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 sexism et le racisme, le patriarcat et la suprématie blanche, ne sont pas l'exception, mais la norme¹⁰⁸.

Son objectif est donc de participer à cette socialisation de l'épistémologie, en intégrant explicitement dans la discussion les impacts de la suprématie blanche mondiale sur les façons dont les agents épistémiques connaissent (et ne connaissent pas)¹⁰⁹.

Mills tire ses conceptualisations de l'ignorance blanche des nombreux écrits (fictionnels ou non) issus des expériences de personnes non-blanches (en particulier celles africaines-américaines). Ces écrits expliquent, de différentes manières, qu'il y a une asymétrie

¹⁰⁸ *Ibid.* Je mets en italique.

¹⁰⁹ *Ibid.* pp. 97-98.

épistémique entre les groupes racialement dominants et dominés, qui « 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 »¹¹⁰. En effet, parmi les différentes stratégies mises en place par les non-blanc·hes pour survivre, celles consistant à *comprendre* l'ignorance blanche étaient d'une importance capitale.

3.2. Précisions sur l'ignorance blanche

Voici donc ce que Charles Mills entend, initialement, par « ignorance blanche » :

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 crucial¹¹¹.

Nous allons voir cependant, à travers son développement, que cette première conceptualisation n'est pas exhaustive. Mills développe dix points afin de clarifier et de préciser ce que l'ignorance blanche signifie¹¹². Certains auront déjà été abordés ici, mais méritent d'être reformulés synthétiquement comme il le fait dans l'article.

Premièrement, puisque sa définition de la race est d'ordre sociologique, il précise que les catégories raciales (parmi lesquelles la blanchité) ne sont pas fixes : elles évoluent en fonction des endroits, des périodes, ainsi que des luttes politiques. L'ignorance blanche est donc causée par des facteurs d'ordre sociologique, non par des différences *essentielles* entre blanc·hes et non-blanc·hes.

Deuxièmement, l'ignorance blanche ne concerne pas tout ce que les blanc·hes ignorent (par exemple, la température de la croûte terrestre), mais bien une ignorance liée à la race.

Troisièmement, Mills est cependant conscient du fait que la démarcation entre ignorance liée ou non à la race n'est pas simple, qu'il y aura des cas difficiles à trancher. Cependant, ces cas limites ne rendent pas caduc son projet d'étudier les différentes façons dont la suprématie blanche implique certaines façons de ne pas savoir.

Quatrièmement, l'ignorance blanche est causée par des facteurs larges : elle concerne autant la personne ouvertement raciste qu'une personne n'ayant pas d'intentions racistes, mais formant des croyances erronées.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 100.

¹¹¹ *Ibid.* p. 102.

¹¹² *Ibid.* pp. 102-104.

Cinquièmement, les personnes non-blanches peuvent également subir l'ignorance blanche, à travers l'imposition des normes épistémiques élaborées par les blanc·hes.

Sixièmement, en réaction à l'ignorance blanche, des personnes non-blanches peuvent former des croyances fausses à propos des blanc·hes, en conservant l'idée de hiérarchie raciale, mais en considérant les blanc·hes comme inférieurs. Mills considère qu'il ne s'agit pas du même type d'ignorance, bien qu'elle soit aussi liée à la race.

Septièmement, l'ignorance blanche est aussi morale, à travers des « jugements incorrects sur le bien et le mal des situations morales elles-mêmes »¹¹³. Lutter contre l'ignorance blanche est un enjeu épistémique, moral et politique.

Huitièmement, d'autres façons d'être ignorant existent en vertu d'autres systèmes d'oppression : on pourrait également théoriser une ignorance masculine liée au patriarcat¹¹⁴.

Neuvièmement, l'ignorance blanche n'est pas répartie uniformément, car la population blanche n'est pas homogène : il existe d'autres facteurs socioculturels que la race, tels que la classe, le genre¹¹⁵, la religion, qui engendrent des vécus, expériences et perspectives variées. Mills précise alors que l'ignorance blanche peut être comprise « comme une tendance cognitive — une inclination, une disposition doxastique — qui n'est pas insurmontable »¹¹⁶.

Dixième, comprendre l'ignorance blanche est un enjeu normatif : il s'agit de comprendre ce qui provoque l'ignorance blanche afin de lutter contre celle-ci dans le but de développer des connaissances plus fiables.

Après avoir précisé ce qu'est l'ignorance blanche, Mills passe en revue différentes pratiques épistémiques étudiées par l'épistémologie, et montre ce qui change lorsqu'on discute de ces pratiques en prenant en compte les structures sociales raciales. Il s'agit de la perception, la conception, la mémoire, le témoignage et l'intérêt collectif¹¹⁷. Ces pratiques s'influencent

¹¹³ *Ibid.* p. 103.

¹¹⁴ Une « ignorance masculine » a déjà été théorisée lorsque Mills écrit ces lignes, à travers les mouvements féministes mais également par sa collègue Nancy Tuana.

¹¹⁵ Dans le texte original, Mills dit « gender » : terme que je traduis par « genre », contrairement à Brun et Cosquer qui ont traduit ce terme par « sexe ». Puisque ces deux concepts ne sont pas stables, il existe probablement des cas où il serait correct de traduire « gender » par « sexe » ou « sex » par « genre ». Bien que la dichotomie sexe/genre mérite d'être critiquée lorsqu'elle maintient une séparation ontologique *stricte* entre ce qui serait « naturel » et ce qui serait « construit », c'est toutefois à travers cette dichotomie que nous théorisons (y compris de manière critique). J'estime donc plus pertinent de traduire ici « gender » par « genre », étant donné l'inclination de Mills pour une approche constructiviste.

Ibid. p. 104 ; Charles W. MILLS, « White Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.* p. 23.

¹¹⁶ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.* p. 104.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 104.

mutuellement : par exemple, il est assez accepté en épistémologie qu'il n'y a pas de perception des données « brutes », que la perception est toujours médiée par des concepts. Aussi, la mémoire (personnelle et collective) s'élabore à travers des témoignages (et/ou l'absence de certains témoignages) ; les témoignages eux-mêmes se basent sur des perceptions et conceptions d'autres personnes. Les intérêts (personnels ou collectifs) peuvent aussi influer sur la façon dont une personne perçoit les choses, comment elle les conceptualise, quels témoignages lui sont disponibles ou non, sur quels éléments se base sa mémoire. À tous ces niveaux, une société peut choisir de retenir certains éléments et d'en négliger d'autres.

Voyons donc, à présent, ce qui change lorsqu'on inclut la race dans nos questionnements épistémologiques.

3.3. Inclure la race au sein des processus épistémiques

3.3.1. La perception et la conception

Dans le cas de la perception, si celle-ci n'est pas « pure » et s'intègre au sein de schèmes conceptuels élaborés collectivement, il est pertinent de contester ces schèmes conceptuels et le fait qu'ils sont élaborés à l'intérieur d'une société structurée par des relations de domination et de subordination. Dans le cas de la race, Mills reprend ce qu'il disait déjà dans *Le Contrat Racial* : le fait que la perspective européenne s'est imposée comme la norme, comme le standard, en se référant à des faits considérés comme objectifs élaborés depuis la perspective européenne.

Mills donne comme exemple les représentations géographiques du globe terrestre, et plus précisément, la « projection Mercator » — appelée subversivement « projection Jim Crow »¹¹⁸.

Cet exemple est intéressant car il permet de discuter d'ignorance au sein même de pratiques scientifiques – ici, la cartographie¹¹⁹. Représenter le globe terrestre sur une surface en deux dimensions n'est possible qu'au prix de déformations : en ce sens, toutes les cartes sont

¹¹⁸ En référence aux lois Jim Crow, établissant la ségrégation raciale dans les états du sud des États-Unis après la guerre de Sécession.

¹¹⁹ Les deux sources principales pour la discussion qui va suivre sont celles-ci ; Michele ABEE, « The Spread of the Mercator Projection in Western European and United States Cartography », *Cartographica*, vol. 56, n° 2, 2021. ; Mathieu N'DIAYE, « Projection de Mercator : quand la cartographie dessine les contours du pouvoir colonial » [en ligne], *nofi media*, 2024, URL : <https://www.nofi.media/2024/03/projection-de-mercator/88417>, consulté le 20 juillet 2025.

« fausses »¹²⁰. Cependant, une carte permet d’acquérir des connaissances, elle est un outil précieux pour se déplacer dans l’espace ou pour étudier toute forme de phénomènes. Une carte peut montrer les reliefs, une autre, les routes, une autre, les variations de température. Dans tous les cas, elle représente quelque chose de « réel » en mettant l’accent sur un élément au détriment d’un autre. Une carte n’est pas une « copie » du réel : même nos cartes les plus sophistiquées, avec nos meilleurs outils, appareils photo, satellites, sismographes, ne reproduisent pas le réel tel qu’il « est » mais nous représentent certains aspects du réel, que l’on souhaite étudier. Une carte est, par définition, un savoir partiel (car « incomplet ») et partial (car élaboré en vue de certains intérêts, épistémiques ou non)¹²¹.

Cette précision¹²² est nécessaire afin de critiquer la projection Mercator, en la situant historiquement, en voyant le rôle scientifique *et* politique qu’elle a joué. La projection de Mercator est une projection cylindrique (expliqué grossièrement, c’est comme si l’on projetait chaque point du globe sur un cylindre entourant celui-ci, centré autour de l’équateur. Le cylindre, une fois déplié, consiste en une carte rectangulaire représentant l’entièreté du globe terrestre). Ce type de projection est utile pour la navigation, car les angles sont conservés : la trajectoire fixe effectuée par un bateau correspond aux lignes droites tracées sur la carte.

La projection de Mercator a été élaborée au XVI^e siècle précisément en réponse aux besoins de la navigation marine – aux besoins des empires coloniaux, nécessitant de bons outils afin de pouvoir efficacement transporter des familles venues de métropoles pour s’installer dans les colonies de peuplement ; des êtres humains réduits en esclavage ; des marchandises, etc. La cartographie (en tant que discipline) qui s’est développée à cette période répondait à des intérêts politiques et économiques précis. Les cartes ont été des outils critiques pour délimiter

¹²⁰ Enfin, elles sont « fausses » si l’on considère qu’une carte « vraie » le serait parce qu’elle réussirait à « copier » le réel. Cependant, lorsque l’on « copie » quelque chose, c’est toujours à partir d’une certaine position (pas d’une « vue de nulle part »).

¹²¹ Haraway insiste d’ailleurs sur ce point, lorsqu’elle promeut un usage métaphorique de visions corporisées : « il n’y a pas de photographie non médiée ou une *camera obscura* passive au sein des représentations scientifiques de corps et de machines ; il n’y a que des possibilités visuelles hautement spécifiques, chacune permettant des manières merveilleusement détaillées, actives, partielles/partielles, d’organiser les mondes. » Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, *op. cit.* p. 583, je traduis.

¹²² Je remercie Louis Halflants, dont le TFE portant sur les représentations scientifiques m’a aidé à formuler cette précision. Le titre de son mémoire, « un monde idéal », pourrait être analysé comme une métaphore à propos d’une certaine volonté de réussir à représenter le monde *entier* à travers les représentations, modèles, idéalisations scientifiques ; un monde idéal (au sens mélioratif) serait un monde idéalisable/idéalisé.

Louis HALFLANTS, *Un monde idéal - Exploration épistémologique des représentations scientifiques*, ULiège, 2024.

le partage des territoires colonisés entre différents empires coloniaux¹²³ : l'exemple le plus connu est sûrement celui du « partage du gâteau africain » par les Européens, les traits tracés à la carte lors de la conférence de Berlin¹²⁴ délimitant toujours à l'heure actuelle les frontières d'un bon nombre de pays d'Afrique. C'est également le cas pour les territoires colonisés devenus états des États-Unis¹²⁵.

La projection Mercator est donc un outil élaboré en fonction d'intérêts précis. Mais elle a également un autre rôle, toujours en vigueur à l'heure actuelle : celui de prescrire une interprétation du monde dans laquelle les métropoles des empires coloniaux paraissent plus grandes que ce qu'elles ne le sont.

Toute projection d'une sphère sur un espace en deux dimensions préserve certains aspects au détriment d'autres : la projection Mercator conserve les angles, mais déforme les surfaces. Si l'on prenait la projection de Mercator pour une copie de la réalité (plutôt qu'une représentation scientifique élaborée en réponse à des intérêts épistémiques, économiques, politiques, précis), on conclurait que l'Afrique fait la même taille que le Groenland. Or, le Groenland a une superficie similaire à celle de la République démocratique du Congo ; l'Afrique, du haut de ses 30 millions de kilomètres carrés, est presque deux fois plus grande que la Russie (17 millions) ; elle est également plus grande que les territoires réunis des États-Unis (9,8 millions), la Chine (9,6 millions) et l'Inde (3,2 millions).

Ce que l'on voudrait pouvoir considérer comme une déformation « innocente » (après tout, toute représentation scientifique met en avant certaines caractéristiques de sa cible *au détriment d'autres*) a permis à l'Occident de renforcer symboliquement son discours justifiant l'Europe comme centre de la rationalité. Car la projection de Mercator n'est pas, généralement, considérée comme une projection : elle est *la carte du monde*, elle est omniprésente et utilisée partout, même en dehors du contexte maritime où elle a son utilité. Accrochée dans des salles de classe, omniprésente dans les manuels scolaires, dans les atlas, elle est hégémonique et est confondue avec une vision « conforme » de la réalité. En réalité, aucune carte ne peut fournir une vision « conforme » de la réalité : l'hégémonie d'une carte dans laquelle les territoires

¹²³ Michele ABEE, « The Spread of the Mercator Projection in Western European and United States Cartography », *Cartographica, op. cit.* p. 154.

¹²⁴ La conférence de Berlin a été tenue de novembre 1884 à 1885 et a réuni les chefs d'états européens afin de régler les conflits de territoire entre différents empires coloniaux européens en Afrique, et de se partager le continent entre différentes puissances. C'est à cette conférence que Léopold II devient « propriétaire » du Congo.

¹²⁵ Je remercie Camille Poeydomenge pour cette information à propos des frontières internes des États-Unis.

européens et étatsuniens¹²⁶ sont disproportionnellement élargis renforce l'idée selon laquelle il s'agit de *la* représentation du monde. Elle a une familiarité que les autres projections n'ont pas.

Aussi, la projection Mercator déforme les distances plus on s'éloigne de l'équateur, au nord *comme au sud*. En résulte que l'Antarctique a une *très* grande taille : pour économiser de l'espace, l'Antarctique (continent assez peu intéressant, visiblement) est souvent coupé. Cela rétrécit la carte et décentre l'équateur, qui n'est plus au milieu mais dans la moitié basse de la carte. J'ai l'intuition que ce déséquilibre, qu'il soit volontaire ou non, participe à concevoir l'Afrique comme un continent de l'hémisphère sud, alors qu'il a en réalité plus de terres dans l'hémisphère nord. Le « Nord » et le « Sud », l'« Occident » et l'« Orient » ne sont pas de simples catégories géographiques mais témoignent de rapports de forces politiques.

Cependant, d'autres projections existent, sont de plus en plus utilisées. Plusieurs outils ont été élaboré·es afin de montrer l'ampleur de cette déformation. C'est le cas du site internet *The True Size of...*¹²⁷, fournissant une carte Mercator interactive, permettant de sélectionner un pays et le faire se déplacer sur la carte, afin de voir les déformations engendrées.

Voici un exemple de « ce qui change » lorsque l'on intègre le contexte historique, politique, social, économique, au sein de nos réflexions épistémologiques. Bien sûr, chaque carte en deux dimensions consiste en une représentation scientifique qui nous indique des éléments sur l'objet étudié (ici, le globe terrestre) au détriment d'autres. Mais la projection de Mercator permet, toujours actuellement, d'imposer une vision du monde dans laquelle certains territoires sont de taille disproportionnée comparée à d'autres. Cet état de fait influence nos façons de concevoir le monde, de concevoir la taille et l'importance de certains territoires, indépendamment des intentions (c'est-à-dire, qu'elles soient ou non ouvertement racistes) des acteur·ices qui ont participé à l'imposition de cette projection comme modèle standard.

¹²⁶ Et russes : il serait intéressant de voir si, en contexte de guerre froide et de lutte entre le bloc de l'Ouest et de l'Est, certaines projections ont été plus ou moins utilisées. Cependant, la projection de Mercator alimente bien l'idée de surpuissance des États-Unis et de l'URSS.

¹²⁷ James TALMAGE, Damon MANEICE, « The true size of... » [en ligne], <https://thetruesize.com/#>, URL : <https://thetruesize.com/#>, consulté le 20 juillet 2025.

3.3.2. La mémoire individuelle et collective

Ensuite, Mills se tourne vers un processus cognitif étudié en épistémologie (sociale) : la mémoire. La mémoire collective d'une société ou d'un groupe social donné est influencée par différents facteurs politiques :

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 tout¹²⁸.

Par rapport à la race, Mills donne plusieurs exemples liés à la mémoire collective de la colonisation, y compris celui de la Belgique et du Congo. Les communautés épistémologiques blanches en Belgique sont assez ignorantes à propos de la colonisation effectuée par leur propre pays. Mills explique qu'à l'indépendance du Congo, des archives d'État à Bruxelles ont été détruites par des fours *pendant huit jours* ; qu'il n'y a pas ou très peu de commémorations des victimes africaines de la colonisation (cela a légèrement évolué entre 2007, date de publication de l'article, et actuellement, notamment grâce à des luttes telles que le mouvement *Black Lives Matter*). Un héritage colonial perdure également à travers certains noms de rues, certains monuments, des musées. Mills explique également, cette fois en prenant comme exemple l'histoire blanchie des États-Unis, en quoi l'amnésie collective blanche repose également sur la *suppression* des contre-récits des autochtones et des noir·es réduit·es en esclavage.

L'exemple que je mentionnais en introduction, par rapport à l'enseignement de la colonisation de la Palestine (du « conflit israélo-palestinien »), n'est qu'un exemple parmi de nombreux autres que je peux maintenant mieux comprendre, grâce à Mills. Mes cours d'histoire ont très peu parlé de la colonisation belge. Je me souviens très précisément du fait que je n'ai pas appris les horreurs du régime du caoutchouc à l'époque de Léopold II, les mains coupées et les 10 millions de morts dans un cours d'histoire, mais sur YouTube¹²⁹. Cela étant dit, la

¹²⁸ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.* p. 109.

¹²⁹ Ma mémoire me fait peut-être défaut : peut-être que, dans le très peu d'heures de cours dédiées au Congo, cette information était présente. Je me souviens bien, cependant, du sentiment d'horreur, de culpabilité et de désarroi ressenti face à l'épisode de la web-série de vulgarisation scientifique « Horror humanum est » ; j'associe donc celle-ci à ma découverte de cette information historique qui m'avait peut-être déjà été présentée en cours d'histoire, mais dans un cadrage permettant de rester insensible face à l'immoralité de cet épisode de l'histoire de mon pays. Cette concession me permet cependant d'insister sur le fait qu'intégrer quelques heures de cours sur la colonisation belge ne sera pas suffisant pour lutter contre l'amnésie collective blanche.

Cédric VILLAIN, « Les petites mains du caoutchouc » [en ligne], *Horror humanum est*, 2016, URL : https://fr.horrorhumanumest.info/index.php?post%2F12_congo, consulté le 20 juillet 2025.

colonisation et ses impacts contemporains ont plusieurs fois été abordés, y compris dans d'autres cours. En cours de Français, j'ai lu le livre *Petit Pays*¹³⁰, relatant la guerre civile burundaise et le génocide du Rwanda (rappelons que le Burundi et le Rwanda ont été colonisés par la Belgique et que les pays européens ont leur part de responsabilité dans ce génocide) dans lequel le personnage de Jacques est un colon belge ouvertement raciste. En cours de géographie, j'ai étudié différents types de projections et le statut controversé de Mercator a été soulevé par le professeur — dans une salle de classe qui avait pourtant au mur une carte du monde Mercator.

Cependant, malgré ces exemples (non exhaustifs) je connais bien mieux l'histoire (blanche) des États-Unis ou encore celle de la monarchie française (blanche également, décorrélée de son contexte colonial) que l'histoire de la colonisation belge. Il s'agit ici d'une manifestation de l'épistémologie de l'ignorance, à travers l'éducation et à travers un désintérêt politique actif (brûler des archives n'est pas un acte involontaire) envers un travail de mémoire — travail nécessaire afin d'assumer ses responsabilités en tant qu'État envers les populations congolaises, rwandaises, burundaises, ainsi qu'envers leur diaspora.

Mais ce désintérêt ne concerne pas que l'héritage colonial belge. Un gros chapitre de mon cours d'histoire était consacré au nazisme : je me souviens avoir étudié la montée d'Hitler au pouvoir et la fascisation de la société allemande. J'ai appris que la guerre d'Espagne était une « répétition générale » de la Deuxième Guerre mondiale. Pourquoi n'ai-je pas appris à l'école que le deuxième empire allemand avait commis un génocide contre les Héreros et les Namas, dans le territoire de l'actuelle Namibie, entre 1904 et 1908 ? Pourquoi le « plus jamais ça » que l'on m'a enseigné en cours d'histoire n'a concerné qu'un seul des innombrables génocides rendus possibles par le contrat racial ? M'a-t-on enseigné une éthique racialisée ? Mills répond que oui, et je le rejoins.

Cette mémoire collective sélective n'est pas sans conséquences : « la mystification du passé entraîne une mystification du présent »¹³¹. L'effacement¹³² du passé colonial et esclavagiste des mémoires collectives blanches implique une mauvaise compréhension des situations politiques actuelles et du caractère injuste de celles-ci.

¹³⁰ Gaël FAYE, *Petit Pays*, Paris, Grasset, 2016.

¹³¹ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.* p. 110.

¹³² Il s'agit bien d'un effacement : puisque le contrat racial est constamment réécrit en fonction des besoins de la suprématie blanche, cela passe également par l'effacement, la dissimulation, d'éléments qui pouvaient être connus de générations précédentes. Après tout, à l'époque où les lois Jim Crow étaient en vigueur, les blanc·hes le savaient, tout en étant victimes volontaires de l'épistémologie de l'ignorance en vigueur à cette époque.

3.3.3. Le témoignage

Passons au processus de cognition suivant : le témoignage. Nos connaissances s’élaborent à travers des mécanismes dans lesquels le témoignage d’autrui joue un rôle crucial. Or, si les blanc·hes évoluent au sein de communautés épistémologiques qui excluent les non-blanc·hes, ce que les non-blanc·hes ont à dire risque d’être tout simplement inaudible :

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 départ¹³³.

Mills cite plusieurs exemples historiques de ce que la philosophe féministe Miranda Fricker, au même moment, conceptualise comme une « injustice testimoniale »¹³⁴ : le fait que les colons européens n’arrivaient pas à apprendre ce que les Cherokees savaient, car ils refusaient de reconnaître leur humanité et leur intelligence¹³⁵ ; le fait que, pendant l’esclavage aux États-Unis, les noir·es n’étaient pas considéré·es comme des témoins crédibles pour témoigner de crimes commis par des blanc·hes ; le fait qu’en Afrique du Sud-ouest colonisée par l’Allemagne, il fallait sept témoignages d’afircain·es pour outrepasser la parole d’un·e blanc·he ; le fait que, lorsque des non-blanc·hes prennent la parole politiquement, il arrive souvent qu’iels soient accompagné·es par un·e blanc·he qui utilise son autorité épistémique raciale afin de confirmer ses paroles¹³⁶.

Dans certains cas, il a été préférable pour les non-blanc·hes de *se taire*. Ce silence est parfois motivé par la peur des représailles : Mills cite le cas de l’émeute raciale de 1921 à Tulsa, la pire du XX^e siècle, qui a probablement fait 300 morts et qui a totalement disparu des archives officielles de la ville de Tulsa. Le souvenir de cet évènement s’est maintenu au sein des communautés épistémologiques des survivant·es noir·es : celleux-ci, cinquante ans plus tard, ont uniquement consenti à fournir des informations au chercheur blanc Ed Wheeler sous couvert d’anonymat.

¹³³ Charles W. MILLS, « L’ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.* p. 111.

¹³⁴ Miranda FRICKER, *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, Oxford, Oxford university press, 2007.

¹³⁵ Ce cas historique peut directement rappeler à des épistémologues analytiques l’expérience de pensée de Quine à propos de l’indétermination de la traduction, qui met en scène les difficultés de communication entre un linguiste européen et un « natif ». Pour une analyse nuancée des thèses de Quine qui les replace dans leur contexte historique, voir David GOLUMBIA, « Quine’s Ambivalence », *Cultural Critique*, n° 38, 1997.

¹³⁶ Pour le dernier exemple, Mills parle explicitement de la période esclavagiste, mais mentionne comme exemple d’approbation épistémique effectuée par une personnalité blanche *l’écriture d’une préface*. On peut supposer qu’il cite indirectement *Les Damnés de la terre* de Frantz Fanon, publié en 1961, ainsi que son préfacier très célèbre, Jean-Paul Sartre, rappelant ainsi que ces phénomènes ne sont pas circonscrits à des périodes historiques lointaines.

Ajoutons à cela le fait que les non-blanc·hes, en raison de leurs positions subalternes, ont moins de ressources matérielles et culturelles permettant l'élaboration et la diffusion de contre-récits. Ceux propres à l'esclavage aux États-Unis se sont transmis oralement parmi des esclaves analphabètes, ou encore dans des brochures éphémères, des livres auto-édités, etc.

Mais, même lorsque la parole non-blanche est acceptée dans des lieux tels que les institutions académiques, elle est marginalisée, « ghettoisée par les pratiques intellectuelles ségrégationnistes du monde académique blanc »¹³⁷. Aux États-Unis, les sciences sociales blanches ont longtemps fait l'autruche sur les questions raciales, et les universitaires noir·es ont en majorité été relégué·es dans des universités noires périphériques.

Dans toute discipline [académique] affectée par la race, le « témoignage » de la perspective noire et de ses idées conceptuelles et théoriques caractéristiques aura tendance à être effacé au blanc Tipp-Ex. Les personnes blanches citeront d'autres personnes blanches dans un circuit fermé d'autorité épistémique qui reproduit les illusions blanches.¹³⁸

Aussi, c'est précisément à travers ce circuit fermé d'autorité épistémique blanche que Michele Abée, géographe et philosophe blanche étatsunienne, a expliqué l'imposition de la projection Mercator aux États-Unis et en Europe de l'Ouest, à partir des années 1800 :

La plupart de ces cartes et atlas [utilisant la projection Mercator] étaient créés par des institutions géographiques qui désignaient des explorateurs scientifiques ou des facultés universitaires comme « l'autorité » à l'origine de la carte. [...] Ce lien entre scientifiques, facultés universitaires et institutions géographiques, indiquées fréquemment à propos des cartes thématiques et éducatives, peut avoir contribué à consolider la perception de la supériorité de la projection Mercator, projection privilégiée par l'élite scientifique¹³⁹.

Comme précisé plus tôt, les processus discutés ici s'influencent mutuellement et participent ensemble à produire et à maintenir l'ignorance blanche.

3.3.4. Les intérêts collectifs des blanc·hes

Après avoir discuté de différents processus de cognition, Mills intègre la question des intérêts collectifs des blanc·hes. Mills déplore que l'épistémologie sociale en train d'émerger marginalise l'oppression sociale et ignore ou minimise des facteurs tels que les intérêts politiques sur l'élaboration de connaissances. Or, ces intérêts méritent d'être considérés « comme une cause centrale de la génération et du maintien de l'ignorance blanche »¹⁴⁰.

¹³⁷ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.* p. 112.

¹³⁸ *Ibid.* p. 112.

¹³⁹ Michele ABEE, « The Spread of the Mercator Projection in Western European and United States Cartography », *Cartographica*, *op. cit.* p. 160, je traduis.

¹⁴⁰ Charles W. MILLS, « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, *op. cit.* p. 112.

Mills intègre donc la thèse marxiste selon laquelle les relations socio-économiques d'exploitation sont fondatrices de l'ordre social ; en ce sens, ces relations peuvent avoir des effets sur les processus cognitifs sociaux. L'exploitation raciale a été centrale dans l'histoire des États-Unis et a influencé les processus de cognition des blanc·hes et des non-blanc·hes. Mills cite également deux politologues, Donald Kinder et Lynn Sanders, qui affirment sur base de recherches comportementales effectuées dans les années 1990 que la race est la principale division sociale aux États-Unis et que les personnes blanches ont tendance à considérer les intérêts des personnes noires comme opposés aux leurs.

Les **intérêts** des personnes blanc·hes vont se manifester à tous les niveaux : par le refus de **percevoir** la discrimination systémique, par des **concept**s privilégiés tels que la « colorblindness », par une **mémoire** nationale sélective, par une hostilité envers les **témoignages** des personnes non-blanches à propos de la persistance du privilège blanc. Ces processus analytiquement distincts sont imbriqués et s'influencent mutuellement et contribuent à « la cécité de l'œil blanc »¹⁴¹.

3.4. Conclusion

Nous arrivons à la fin de cet article. Charles Mills prend position face à l'essor de l'épistémologie sociale qui, bien qu'elle s'émancipe des conceptions individualistes de l'épistémologie classique, n'intègre pas la centralité des discriminations sociales. Mills a donc analysé différents processus (individuels et collectifs) propres à l'élaboration de connaissance qui, pourtant, produisent des cas d'ignorance blanche. L'ignorance blanche ne désigne donc pas uniquement le fait de ne pas savoir quelque chose (par exemple, ne pas savoir qui est Patrice Lumumba¹⁴²), mais est directement imbriquée au sein même des pratiques épistémiques.

Ce développement précise ce que Mills entend par épistémologie de l'ignorance. Ici, nous pouvons voir en quoi une certaine façon d'acquérir des connaissances consiste également à *ne pas* en acquérir d'autres, *ne pas* considérer comme pertinents certains éléments, certains témoignages, certaines perspectives.

Mais ce développement et la publication d'un tel article ont également un effet performatif : il s'agit pour Mills de montrer en quoi il est possible d'élaborer une réflexion

¹⁴¹ *Ibid.* p. 113.

¹⁴² Patrice Lumumba est un homme politique congolais, acteur important de la lutte contre la colonisation. Il est le premier Premier ministre de la République du Congo, qui devient un état indépendant en 1960. Lumumba est assassiné en 1961 avec la complicité de l'armée belge.

épistémologique rigoureuse tout en *intégrant* des éléments « impurs », des considérations politiques et éthiques.

Face à ces multiples exemples d'ignorance provoqués par des facteurs politiques, tels que la suprématie blanche, Mills n'avance pas qu'il faut considérer ceux-ci comme résultant de biais, de déviations de l'idéal épistémologique d'objectivité et de neutralité. L'ignorance blanche est comprise comme le corollaire de la thèse selon laquelle les non-blanc·hes élaborent de meilleures connaissances, des connaissances plus précises et plus correctes, que celles élaborées par les blanc·hes.

Les théorisations de Charles Mills à propos de l'ignorance des dominant·es s'élaborent au sein d'un paradigme qui ne considère pas les aspects politiques, sociaux, historiques, comme des obstacles à la connaissance, mais comme des éléments à intégrer au sein des réflexions épistémologiques, car ils jouent un rôle, qu'il soit « bon » ou « mauvais », dans les différentes manières qu'ont les communautés épistémologiques d'acquérir des connaissances.

4. Conclusion

Dans cette deuxième partie, j'ai principalement présenté deux publications de Charles Mills : son premier livre, *Le Contrat Racial*, publié en 1997, ainsi que l'article *L'ignorance blanche*, publié en 2007. Dans ces publications, Mills développe différentes réflexions épistémologiques à propos de l'ignorance des dominant·es au sein de sociétés organisées autour de la hiérarchie raciale.

J'ai retracé son parcours académique ainsi que les différents obstacles auxquels il a été confronté : sous-représentation des personnes non-blanches, cadres conceptuels n'intégrant pas les questions propres à la race, y compris en philosophie politique.

J'ai ensuite présenté son premier livre, publié en 1997 à une période d'ouverture aux questions raciales au sein de la philosophie analytique (avec, cependant, des conclusions éliminativistes à propos du statut de la race). *Le Contrat Racial* consiste en la subversion des catégories contractualistes de la philosophie politique analytique anglo-saxonne, afin d'intégrer la centralité de la race. Il s'agit de dénoncer le contrat racial qui sous-tend le contrat social des théories modernes : un contrat qui divise l'humanité entre blanc·hes et non-blanc·hes, qui est continuellement réécrit en fonction des contextes politiques, culturels, historiques. Le contrat racial promeut un eurocentrisme épistémologique, impose l'Europe comme lieu privilégié en matière de connaissance.

Ensuite, j'ai présenté l'épistémologie du contrat racial. Le contrat racial est accompagné d'une épistémologie inversée/de l'ignorance : une manière pour les blanc·hes de connaître ainsi qu'une manière de *ne pas* connaître tout en prétendant le contraire. Les non-blanc·hes sont forcée·es à penser à travers l'épistémologie de l'ignorance, mais sont confronté·es à l'échec de celle-ci pour comprendre leur propre existence : en vertu de cette contradiction et du fait que les non-blanc·hes ont intérêt à développer une meilleure compréhension du monde, Mills accorde aux non-blanc·hes un privilège épistémique (en ce qui concerne la race). Le *Contrat Racial* consiste également en une lutte contre l'épistémologie de l'ignorance à l'œuvre au sein de la philosophie politique blanche.

Dans un second temps, nous avons parcouru l'article *L'ignorance blanche*, publié en 2007. La réflexion épistémologique que Mills propose dans cet article ne suit pas les cadres habituels de l'épistémologie analytique anglo-saxonne : elle suit les épistémologies du positionnement et intègre dans la discussion les positions occupées par les agents épistémiques, non pas comme sources de scories à éliminer, mais comme des éléments qui font partie intégrante des processus épistémiques.

Il discute donc de différentes manières dont le fait même d'acquérir des connaissances, à partir d'une position dominante, s'effectue à travers une épistémologie de l'ignorance qui prescrit certaines façons de savoir ainsi que certaines façons de *ne pas savoir*. Ces façons de ne pas savoir s'exercent à différents niveaux : la perception, la conception, la mémoire, le témoignage — le tout lié aux intérêts politiques des blanc·hes.

Mills avance également que les communautés épistémologiques non-blanc·hes élaborent de meilleures connaissances, y compris des connaissances à propos de l'ignorance blanche, mais que leurs perspectives, leurs témoignages, leurs ressources épistémiques, sont exclues des communautés épistémologiques blanches.

Les réflexions épistémologiques de Charles Mills sont intégrées au sein d'un propos consistant à rendre visibles les discriminations raciales, à en dénoncer le caractère injuste et à lutter politiquement afin d'y mettre fin. Il ne s'agit pas pour Mills de considérer qu'il suffit de lever le voile de l'ignorance¹⁴³ pour mettre fin à l'exploitation économique raciale, aux

¹⁴³ « Lever le voile de l'ignorance » désigne à la fois le voile de Du Bois et de Rawls. Chez Du Bois (que je vais présenter ultérieurement), le voile est une métaphore pour représenter les différents types d'ignorance (réelles) entre les blanc·hes et les noir·es. Chez Rawls, le théoricien politique contractualiste, le « voile de l'ignorance » est également métaphorique, mais n'a pas la même signification. Rawls discute des conditions idéales dans lesquelles les règles morales concernant une société juste pourraient advenir : dans lesquelles des sujets seraient ignorants des positions sociales qu'ils occuperont dans cette société et délibéreraient afin d'organiser la société de façon

idéologies racistes, à l'impérialisme. Plutôt, dénoncer l'épistémologie de l'ignorance blanche fait partie des nombreuses actions nécessaires afin de lutter contre la suprématie blanche.

Cependant, le caractère politisé de ces réflexions épistémologiques ne signifie pas que celles-ci sont réductibles à des discussions politiques se déroulant en dehors des champs académiques théorisant la connaissance. Un projet épistémologique peut tout à fait, et ce, de manière rigoureuse, intégrer les éléments communément rejetés par l'épistémologie classique telle qu'elle est pratiquée dans les institutions universitaires philosophiques.

À présent, je vais présenter deux réceptions des thèses de Mills : une réception au sein des épistémologies « alternatives », une au sein de l'épistémologie « proprement dite ». Celle-ci vont mettre à l'épreuve certains choix de Mills dans ses processus de théorisation, pointer des forces et faiblesses, compliquer encore ce que signifie connaître et ignorer.

juste. Mills s'oppose à ces deux voiles de l'ignorance : il lutte contre l'ignorance blanche contre laquelle Du Bois luttait également ; il critique les théories rawlsiennes, notamment car elles réfléchissent des conditions « idéales » pour fonder une société juste en occultant les *réelles* injustices en cours à l'heure actuelle.

Pour une critique plus précise des théories de Rawls, voir Charles W. MILLS, « Rawls on Race/Race in Rawls », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 47, 2009.

Troisième partie : tordre les épistémologies ignorantes

1. Charles Mills : quel positionnement ?

Nous avons vu deux façons de compliquer les liens entre ignorance et connaissance dans les travaux de Charles Mills : l’« épistémologie de l’ignorance » lui permet de montrer en quoi des pratiques qui permettent de connaître, permettent également de ne pas connaître. Mills dénonce l’« ignorance blanche », mais il dénonce également ce qui la fait exister, ce qui la maintient, et le rôle politique qu’elle joue. Mills conçoit ses travaux comme un pont conceptuel entre les traditions politiques blanches et celles africana, africaines-américaines, du tiers et quart monde. Je vais à présent présenter des réceptions de ses travaux à deux endroits : au sein des théorisations « alternatives » ainsi qu’au sein de l’épistémologie « proprement dite ».

Avant cela, je vais mettre en lien les théorisations de Mills avec la *Standpoint Theory* ainsi que réfléchir à deux dangers mis en avant lors de la première partie : celui de ne pas reproduire un positionnement dominant, ainsi que celui de ne pas hiérarchiser les positionnements afin d’obtenir celui permettant d’obtenir la vue la plus lucide. Comme le disait Haraway, les positionnements dominés ne sont pas exempts de critiques.

J’ai déjà abordé le privilège épistémique qu’il accordait aux voix oppositionnelles dans *Le Contrat Racial*. Cela étant dit, voyons comment Mills y explique la *Standpoint Theory* :

On utilise désormais couramment l’expression « théorie du point de vue » pour représenter la notion selon laquelle une perspective venant du bas vers le haut est plus susceptible d’être exacte que l’inverse afin de comprendre les rouages d’un système d’oppression. Il s’agit ici d’une version « raciale » de la théorie du point de vue, un avantage cognitif perceptif basé sur l’expérience phénoménologique de la disjonction entre la réalité officielle (blanche) et la vraie réalité (non-blanche), la « double conscience » dont parlait W. E. B. Dubois¹.

W. E. B. Du Bois est un sociologue, historien, écrivain, militant, africain-américain, né en 1868 et mort en 1963. Ses travaux sont d’une importance capitale pour la pensée (féministe) noire, mais également pour les épistémologies du positionnement. Dans l’article « *Ignorance blanche* », *clairvoyance noire ? W.E.B. DuBois et la justice épistémique*, la philosophe politique Magali Bessone revient sur le parcours de cet auteur et le met en lien avec les épistémologies du positionnement, avec les travaux de Charles Mills ainsi qu’avec les injustices épistémiques.

Du Bois a constamment lutté contre ce que Charles Mills appellera, un siècle plus tard, « ignorance blanche » et « épistémologie de l’ignorance ». Du Bois, lui, dénonce une « ligne de

¹ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. pp. 169-171.

couleur » ainsi qu'un « Voile » séparant les Américain·es blanc·hes et noir·es. Voici comment Bessone explique en quoi ce Voile est également un voile d'ignorance :

Le voile s'étend d'abord entre les deux mondes, ce qui aveugle doublement les Blancs : à un premier niveau, il les empêche de discerner les perspectives noires, et à un second, métaniveau, il les empêche de percevoir leur situation épistémique dominante — car le voile fonctionne de manière à permettre aux Blancs de se rendre activement aveugles aux ressources épistémiques du monde noir : le voile est ce sur quoi bute le regard blanc ignorant. Ensuite, le voile se trouve également à l'intérieur du monde noir qu'il divise, parce que l'hégémonie épistémique blanche empêche les Noirs de partager et d'étendre leurs ressources parmi eux afin de constituer une communauté épistémique publique forte².

Charles Mills, luttant contre la blanchité de sa discipline, poursuit donc une critique noire de l'ignorance blanche, en continuation des travaux de W.E.B. Du Bois.

Par contre, dans *Le Contrat Racial*, le positionnement que Mills élabore prend en compte la race, mais prend *très peu* en compte le genre. Lorsqu'il parle des épistémologies féministes, il explique presque systématiquement en quoi elles sont principalement formulées par des femmes blanches et donc n'intègrent pas assez la race dans leur analyse — il y a du vrai à cela, comme l'a rappelé Audre Lorde (qui n'est pas la seule femme de couleur à critiquer le féminisme blanc). Cependant, Mills ne met quasiment jamais en avant la pensée féministe noire. Il cite très peu d'autrices féministes noires. Sa dénonciation de la colonisation ne mentionnera pas les violences qu'ont spécifiquement vécues les femmes non-blanc·hes³. Il va citer Frédéric Douglass, africain-américain, né esclave, qui a milité contre l'esclavage, mais ne citera pas sa contemporaine, Sojourner Truth⁴.

L'objectif de Mills dans *Le Contrat Racial* est d'élaborer une réflexion théorique philosophique en intégrant la race comme catégorie centrale d'analyse. Tâche très complexe puisqu'il s'agit de lutter contre l'épistémologie de l'ignorance à l'œuvre dans la philosophie occidentale. Cet objectif est atteint et a été considérablement utile à bon nombre de personnes confrontées aux silences complices de la philosophie politique (mais pas uniquement). On peut donc comprendre qu'il a voulu prioriser un angle d'analyse précis, en vertu de la difficulté de cette tâche : cependant, choisir de ne pas prendre le genre comme catégorie d'analyse, c'est

² Magali BESSONE, « “Ignorance blanche”, clairvoyance noire ? W. E. B. Du Bois et la justice épistémique », *Raisons politiques*, vol. 78, n° 2, 2020.

³ Mills parle une fois d'une différence de genre dans le vécu du racisme : lorsqu'il explique que les noir·es sont les non-blanc·hes les plus aliéné·es de leur propre corps, corps considéré comme esthétiquement repoussant, déviant, car le plus éloigné de la norme esthétique blanche. Il dit que ce sort est d'autant plus douloureux pour les femmes noires puisqu'elles subissent, comme toutes les femmes, le fait d'être valorisées seulement à travers leur apparence physique, mais que leur noirceur les rend forcément moins « belles ». Cependant, il ne discute pas du stéréotype actuel « angry black woman » ; de l'exploitation sexuelle par des colons blancs sur des femmes non-blanches ; du viol utilisé comme arme de guerre. Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 109.

⁴ Pour une présentation de Sojourner Truth, voir : Jami L. CARLACIO, « “Aren’t I a Woman(ist)” : The Spiritual Epistemology of Sojourner Truth », *Journal of Communication and Religion*, vol. 39, n° 1, 2016.

occulter des pans entiers des discriminations raciales. Ce n'est pas uniquement faire violence aux femmes non-blanches qui ne sont pas « représentées » dans ces théorisations: c'est fournir une explication du racisme moins complète que si elle prenait en compte les analyses qui émergent depuis la perspective des femmes non-blanches.

Ne pas intégrer le genre comme catégorie d'analyse, c'est ne pas questionner de façon critique des catégories telles que « homme non-blanc » ou « femme non-blanche ». Ces hommes et ces femmes, dans certains cas, ont été façonné·es par la colonisation : dans de nombreux cas, les systèmes de genre qui préexistaient à la colonisation n'étaient *pas* ceux que l'Occident considère naturels. Dans son article *La colonialité du genre*⁵, la philosophe María Lugones (que je présenterai plus loin) cite de nombreux exemples d'organisations sociales précolonisation, notamment chez les Yoruba, dans lesquelles les personnes intersexes ne sont pas mutilées afin de correspondre à un genre « biologique » ; dans lesquelles les catégories « homme » et « femme » n'existent tout simplement pas, ou alors, pas de la même manière qu'en Occident ; dans lesquelles l'homosexualité n'est pas taboue. La colonisation a créé la race, mais elle a également créé, dans certains endroits, la binarité de genre et l'oppression sexiste. Selon Lugones, cette création au sein des populations colonisées d'une hiérarchie entre « hommes » et « femmes », ainsi que la destruction de liens sociaux, familiaux, communautaires (notamment à travers la mise en esclavage des Africain·es) fait partie des nombreux éléments pouvant expliquer l'insensibilité des hommes de couleur face aux violences que subissent les femmes de couleur. Lugones précise qu'il ne s'agit pas que d'une insensibilité mais aussi un *refus* de reconnaître sa propre complicité dans des rapports de domination. Voilà donc une forme d'« ignorance masculine » que Mills mentionnait, en passant, dans l'article *L'ignorance blanche*.

Cette ignorance, on peut la voir dans *Le Contrat Racial*, lorsqu'à deux endroits, Mills affirme que le racisme est un phénomène récent, plus récent que le sexism :

Tout ce que peut expliquer ce que Friedrich Engels a appelé *la grande défaite historique du sexe féminin* — que ce soit, comme il l'a théorisé, le développement d'un surplus économique ou, comme l'ont soutenu les féministes radicales, la découverte par les hommes de la capacité de violer et le désavantage des femmes d'être la moitié de l'espèce à devoir porter des enfants — est clairement perdu dans l'Antiquité. En revanche, ironiquement, le contrat racial [...] serait plus à même d'être considéré comme un fait historique réel. Loin d'être perdu dans la nuit des temps, il est clairement et historiquement repérable dans la série d'évènements qui ont marqué la création du monde moderne par le colonialisme européen [...].⁶

⁵ María LUGONES, « La colonialité du genre », *Les cahiers du CEDREF*, trad. de Jules FALQUET, Javiera COUSSIEU-REYES, n° 23, 2019.

⁶ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 54. Italiques dans l'original.

Les féministes radicales soutiennent que l'oppression la plus ancienne est celle des femmes. L'oppression raciale est beaucoup plus récente. Alors que les relations entre les sexes remontent nécessairement aux origines de l'espèce humaine, la relation intime et centrale entre l'Europe en tant qu'entité collective et la non-Europe, les races « blanches » et « non-blanches », est un phénomène de l'époque moderne⁷.

Mills oppose l'oppression sexiste, perdue dans la nuit des temps (et dans le second extrait, comme *nécessairement* apparue à l'aube de l'humanité), et le racisme, identifiable historiquement. Cependant, cette opposition est critiquable sur plusieurs points. D'une part, comprendre le sexism comme un phénomène « perdu dans la nuit des temps » prend le risque d'essentialiser, de rendre « naturelle » l'oppression sexiste. D'autre part, cette opposition suppose que « l'oppression des femmes » a *une* origine, niant le fait que les sociétés humaines se sont développées partout dans le monde, de différentes manières, avec des « relations entre les sexes » qui ne sont pas identiques.

Le fait de théoriser « l'oppression des femmes » comme si elle était homogène était à l'époque déjà dénoncé par des féministes non-blanches, voyant dans cette homogénéité l'eurocentrisme des féministes blanches/occidentales, essentialisant « la femme du tiers-monde » qui subirait une oppression sexiste analogue à celle des femmes blanches. C'est l'analyse effectuée par la sociologue indo-américaine Chandra Talpade Mohanty, qui publie en 1986 l'article *Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux*⁸. Elle y critique l'eurocentrisme des féministes occidentales, leur analyse binaire de la domination (homme dominant VS femme victime) ainsi que la création d'une catégorie homogène comme « la femme du tiers-monde », construite comme une altérité, réduite au statut d'objet plutôt que sujet politique (et connaissant). Cette objectification permet aux discours occidentaux (et donc, pas uniquement les féministes) de présenter les femmes occidentales comme « plus libérées » que les femmes du tiers-monde, victimes de leurs sociétés « archaïques ».

En n'intégrant pas le genre comme catégorie d'analyse, la théorisation de Mills ne prend pas en compte ces aspects de la suprématie blanche, dont les hommes non-blanc·hes sont également victimes. Bien sûr, tout positionnement est partiel/partial : cependant, dans la note d'introduction où il explique avoir dû faire des choix, privilégiant le facteur de race plutôt que de classe ou de genre, il précise savoir qu'il y a des variations de classe et de genre au sein des populations *blanches*. Quid des populations non-blanches ?

⁷ *Ibid.* p. 110.

⁸ Chandra Talpade MOHANTY, « Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux », dans Christine VERSCHUUR (éd.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, trad. de Emmanuelle CHAUDET, Graduate Institute Publications, 2010.

Plus tard, Mills et Carole Pateman vont reconnaître que *Le Contrat Racial* ainsi que *Le Contrat Sexuel* sont des livres écrits par un homme noir et une femme blanche, ayant chacun le défaut de restreindre leur analyse et d'exclure de leurs théorisations les femmes non-blanches. Leur livre écrit en commun, *Contract and domination*⁹, propose de nouvelles théorisations, notamment celle d'un contrat « racial-sexuel »¹⁰.

Afin de réfléchir comment Charles Mills se positionne par rapport aux enjeux soulevés dans la première partie de ce travail, penchons-nous sur son article *Alternative epistemologies*¹¹. Cet article publié en 1988 a été réimprimé en 1998 en tant que chapitre de son deuxième livre, *Blackness Visible – Essays on Philosophy and Race*.

Les « épistémologies alternatives » dont il parle sont les épistémologies marxistes, féministes, ainsi que les réflexions épistémologiques élaborées par des noir·es (trop peu présent·es dans les milieux académiques pour former un « courant » académique à part entière). Ces épistémologies sont alternatives non pas car elles proposeraient de nouvelles solutions aux problèmes posés par l'épistémologie, mais car elles proposent d'autres manières de théoriser la connaissance.

Dans cet article, Mills met en avant des enjeux liés au fait d'accorder un privilège épistémique aux groupes opprimés, parmi lesquels le risque de reproduire un positionnement dominant ainsi que le danger du relativisme, qui viendrait égaliser des positions qui sont parfois antagonistes. Il explique que le marxisme a eu un potentiel de libération très puissant, mais qu'il n'a pas réussi à conceptualiser le caractère multidimensionnel des oppressions, notamment car il n'a pas pris en compte les positionnements féministes et antiracistes¹². Contre une approche relativiste qui viendrait uniformiser des positionnements qui sont parfois antagonistes, Mills affirme qu'il est nécessaire de garder un certain engagement « réaliste ». Mettre sur un même plan la perspective partielle/partiale des marxistes blancs ainsi que la perspective partielle/partiale des féministes blanches, qui a mis en avant des aspects ignorés de la première, ainsi que la perspective partielle/partiale des féministes noires qui a mis en avant des aspects ignorés des deux premières, ne permet pas de comprendre que dans chaque cas, une meilleure

⁹ Carole PATEMAN, Charles W MILLS, *Contract and Domination*, *op. cit.*

¹⁰ Je laisse de côté ces théorisations ultérieures, car les réceptions des travaux de Mills que je vais présenter se concentrent sur *Le Contrat Racial* et l'article *l'ignorance blanche*. Pour une discussion récente sur ces aspects, voir Emma D. VELEZ, « The Colonial Contract and the Coloniality Of Gender: Decolonial Feminist Reflections on Charles Mills's Racia-Sexual Contract », *Critical Philosophy of Race*, vol. 12, n° 2, 2024.

¹¹ Charles W. MILLS, « Alternative Epistemologies », dans *Blackness Visible: essays on philosophy and race*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

¹² *Ibid.*

approximation de la réalité est élaborée. « Une explication de la subordination sociale qui ne prend pas en compte les expériences des femmes et des noir·es¹³ est tout simplement théoriquement plus faible qu'une qui les prend en compte »¹⁴.

Bien que cette approche insiste sur la prise en compte une pluralité des positionnements afin d'élaborer une compréhension de plus en plus fine d'une réalité holistique, le choix de certains exemples témoigne d'une invisibilisation des perspectives féministes noires.

L'exemple qu'il utilise pour parler du racisme des féministes blanches est le fait qu'elles n'ont pas pris en compte les multiples exemples historiques de femmes blanches accusant faussement des hommes noirs de viol¹⁵. Bien sûr, il est nécessaire de réfléchir, en tant que féministe, aux rôles qu'ont joués les accusations de viol dans les nombreux lynchages racistes aux États-Unis. Il est nécessaire de dénoncer les différences de traitement entre des hommes blancs et non-blancs accusés de viol, et ce, *même lorsqu'ils sont coupables*. Cependant, le choix de cet exemple par Charles Mills est inquiétant. Cet exemple est formulé de manière interindividuelle : les acteurs politiques sont des individus (des femmes blanches) accusant des individus (des hommes noirs). Dans cet exemple, les femmes noires sont inexistantes. Leurs perspectives, leurs positionnements politiques, à propos des accusations de viol formulées envers des hommes noirs, sont inexistantes. Le fait qu'en note de bas de page, Mills renvoie à des travaux d'Angela Davis, de bell hooks, de Patricia Hill Collins, ne change rien : elles sont reléguées aux notes de bas de page et n'existent pas dans sa théorisation.

D'ailleurs, lorsque Mills parle des lynchages des hommes noirs dans *Le Contrat Racial*, il ne parle pas de viol. Il dit ceci : « les lois interdisant le métissage afin de proscrire (et le lynchage afin de punir) la violation ultime, la pénétration du Noir à l'intérieur de l'espace blanc. »¹⁶ Dans cette formulation paraphrasant le discours blanc, les femmes blanches sont absentes : c'est parce que Mills comprend bien qu'un tel discours se fiche du fait que la femme blanche était ou n'était pas consentante, mais consiste à protéger la « pureté » de la race.

¹³ Le terme « black » pourrait être traduit par « noir » puisque les noirs dont Mills parle dans *Le Contrat Racial* n'ont pas de caractéristiques de genre (et donc, sont implicitement compris comme des hommes) ; ici, je traduis « noir·e » car Mills mentionne dans cet article de la perspective des féministes noires.

¹⁴ Charles W. MILLS, « Alternative Epistemologies », dans *Blackness Visible: essays on philosophy and race*, op. cit. pp. 38-39.

¹⁵ *Ibid.* p. 38.

¹⁶ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, op. cit. p. 97.

Je ne précise pas cela pour nier le fait que des femmes blanches racistes ont accusé à tort des hommes noirs de viol¹⁷ : le choix de cet exemple est critiquable ici car les seuls acteurs politiques sont des femmes blanches et des hommes noirs. Cela renforce l'invisibilisation des femmes noires des théorisations progressistes. Cela renforce la prémissse implicite selon laquelle toutes les femmes sont blanches et tous les noirs sont des hommes.

Là-dessus, Mills reconnaîtra la nécessité de développer une analyse plus nuancée, intégrant différentes positions au sein de la catégorie « non-blanc·he ». Cependant, un élément auquel Mills n'a jamais renoncé, c'est celui de théoriser avec les outils des théories contractualistes. Ce geste sera critiqué par plusieurs théoricien·nes antiracistes. Par exemple, Lucius Outlaw (le philosophe noir qui, face à Appiah, a affirmé l'importance de la race comme catégorie d'analyse) nous narre sa stupéfaction lorsqu'il a relu *Le Contrat Racial*, 25 ans plus tard, face à la façon qu'a Mills de jongler entre dénonciation du caractère racial/raciste des théories contractualistes et explication de la suprématie blanche à travers ces outils¹⁸. Charles Mills se méprend-il à lutter contre le maître avec les outils du maître¹⁹ ?

J'ai voulu ici attirer l'attention sur certaines faiblesses des analyses de Charles Mills. Cependant, ces faiblesses ne doivent pas nous conduire à rejeter son travail : plutôt, à le nuancer. Le positionnement partiel/partial de Mills (qui, je rappelle, ne s'est pas élaboré seul, mais à travers les alliances forgées avec d'autres personnes et groupes de personnes marginalisé·es afin de théoriser contre les épistémologies de l'ignorance) peut tout à fait être pertinent *et* critiquable. Pour complexifier le tableau dressé par Charles Mills à propos de l'ignorance des dominants, ainsi que laisser la place à d'autres positionnements, voyons comment ses outils ont été utilisés par d'autres.

¹⁷ Cela a toujours lieu actuellement : l'organisation française d'extrême droite « Némésis », par exemple, est constituée de femmes blanches affirmant que, pour lutter contre le viol, il faut chasser les « étrangers » (comprenez : les hommes noirs et arabes) de France.

¹⁸ Lucius T. OUTLAW, « Charles Mills' *The Racial Contract* at 25: Reconsiderations », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 27, n° 1, 2024.

¹⁹ Mills affirme que les outils des théories contractualistes ne sont pas « les outils du maître » ; plus précisément, il critique le fait que l'assertion d'Audre Lorde, « Les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître », soit répétée comme un credo dans les mouvements antiracistes. Selon lui, cette assertion est fausse : pour prouver cela, il ne reprend pas le contexte dans lequel Audre Lorde dit ça (puisque les « outils du maître », dans son cas, sont le racisme et le fait d'exclure de la lutte féministe les femmes ne correspondant pas aux normes de féminité imposées par le patriarcat (sexiste, raciste, transphobe, homophobe, validiste,...)) ; il donne comme exemple la situation dans laquelle des esclaves en fuite utiliseraient des marteaux (et autres outils) pour détruire la maison de leur maître, même si ces marteaux ont servi à la construire à travers le travail forcé des esclaves. Cependant, malgré cette lecture assez étrange de Lorde, Mills fournit plusieurs arguments selon lesquels les théories contractualistes ne sont pas racistes de façon *intrinsèques*. Charles W. MILLS, « Rousseau, the Master's Tools, and Anti-Contractarian Contractarianism », *The CLR James Journal*, vol. 15, n° 1, 2009.

2. Curdled Contracts : lutter avec et contre *Le Contrat Racial*

Les théorisations de Mills propre à l'ignorance des dominants ont été l'objet de multiples lectures critiques. L'une d'entre elles s'appuie sur les théorisations de la philosophe argentine María Lugones. María Lugones est née en 1944 et décédée en 2020 : née en Argentine, elle a étudié et enseigné la philosophie aux États-Unis. En Argentine, sa position était celle d'une femme blanche de classe supérieure ; lorsqu'elle s'installe aux États-Unis, elle devient, aux yeux des blanc·hes, une femme hispanique, latina, non-blanche. Elle se définit plutôt comme « femme de couleur » :

« Femme de couleur » ne désigne pas une identité qui sépare, mais une coalition organique entre femmes autochtones, métisses, mulâtres, noires : Cherokees, Portoricaines, Sioux, Chicanas, Mexicaine, Pueblo [...] elles ne se lient pas entre elles en tant que victimes mais en tant que protagonistes d'un féminisme décolonial. La coalition est une coalition ouverte, suscitant une intense interaction interculturelle²⁰.

Parmi les travaux de Lugones, on retrouve une critique décoloniale du féminisme blanc, une critique féministe des pensées décoloniales, ainsi que des théorisations du caractère *multiple* des identités, des dominations et résistances. Elle théorise la *colonialité du genre* en insistant sur le caractère *construit* du genre (ainsi que de l'hétérosexualité) qui a été imposé, conjointement à la race, aux populations colonisées.

Ses outils d'analyses vont être utilisés par plusieurs auteur·ices effectuant des critiques (plus ou moins charitables) des théorisations de Mills. On peut citer, dans *Race and Epistemologies of Ignorance*, les articles *Strategic Ignorance*²¹ ainsi que *Denying relationality: Epistemology and Ethics of Ignorance*²². En 2024, la revue *Critical Philosophy of Race* consacre un numéro à Charles Mills : s'y trouve l'article *The Colonial Contract and the Coloniality Of Gender: Decolonial Feminist Reflections on Charles Mills's Racia-Sexual Contract*. En 2025 a été publié un ouvrage consacré à la philosophie de Charles Mills : s'y trouve l'article *Curdled Contracts : Reading Mills through a Lugonesian Spirit*.

Je vais me concentrer, dans un premier temps, sur l'article *Strategic ignorance* car Alison Bailey y explique certains concepts de Lugones, présente une autre manière de réfléchir l'ignorance du point de vue des non-blanc·hes, et critique les engagements de Mills aux théories contractualistes.

²⁰ María LUGONES, « La colonialité du genre », *Les cahiers du CEDREF*, *op. cit.*

²¹ Alison BAILEY, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007.

²² Sarah Lucia HOAGLAND, « Denying Relationality: Epistemology and Ethics and Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.*

2.1. Quelle agentivité pour les dominé·es ?

L'article de Bailey, *Strategic Ignorance*, discute de différentes stratégies mises en place par des personnes et communautés non-blanches qui *utilisent* l'épistémologie de l'ignorance contre les blanc·hes. Bailey montre l'usage stratégique, par les non-blanc·hes, de l'ignorance blanche, afin de concevoir autrement leur agentivité qu'à travers un statut de victime.

Ces discussions à propos des capacités d'actions pour les sujets opprimés, qu'elles soient visibles ou non par l'œil dominant, ne sont pas récentes. En témoignent ces passages du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir (1949), à propos du « mystère féminin » — qui n'est mystère qu'à partir de la perspective masculine considérée comme la norme :

Les catégories à travers lesquelles les hommes pensent le monde se sont constituées *de leur point de vue, comme absolues* : ils méconnaissent ici comme partout la réciprocité. Mystère pour l'homme, la femme est regardée comme mystère en soi. [...] [Le mystère féminin] ne se réduit pas au pur silence, à la nuit, à l'absence ; il implique une présence balbutiante qui échoue à se manifester. Dire que la femme est un mystère, c'est dire non qu'elle se tait, mais que son langage n'est pas entendu ; elle est là, mais cachée sous des voiles²³.

À propos des difficultés pour les femmes de se définir elles-mêmes, elle dit ceci :

Maintenue en marge du monde, la femme ne peut se définir objectivement à travers ce monde et son mystère ne recouvre que du vide. En outre il arrive que, comme tous les opprimés, elle dissimule délibérément sa figure objective ; l'esclave, le serviteur, l'indigène, tous ceux qui dépendent des caprices d'un maître ont appris à lui opposer un immuable sourire ou une énigmatique impassibilité; leurs vrais sentiments, leurs vraies conduites ils les cachent soigneusement. À la femme aussi on apprend depuis l'adolescence à mentir aux hommes, à ruser, à biaiser. Elle les aborde avec des visages d'emprunt; elle est prudente, hypocrite, comédienne²⁴.

On voit ici en quoi quelque chose d'aussi fondamental que la compréhension de soi-même est, pour les dominé·es, médié par des catégories forgées par les dominant·es. Mais on voit également en quoi ces catégories imposées sont utilisées de façon subversive par les dominé·es afin de dissimuler leurs actions *derrière* ce que les dominant·es ont envie de voir.

Il n'est pas étonnant de retrouver chez Beauvoir de telles problématiques. D'une part, Beauvoir est également lectrice de Du Bois et de plusieurs auteurs africains-américains et discutera explicitement de la race dans ses ouvrages théoriques ainsi que dans ses romans. On peut également citer, dans l'entourage proche de Beauvoir, Richard Wright et Frantz Fanon. D'autre part, car l'œuvre de Beauvoir a été d'une importance capitale pour un grand nombre de

²³ Simone de BEAUVIOR, *Le Deuxième Sexe*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1949. pp. 387-388. Italiques dans le texte original. Notons l'usage du terme « voile », qui rappelle celui de W.E.B Du Bois.

²⁴ *Ibid.* p. 390.

théoricien·nes féministes et antiracistes — bien que cet héritage soit complexe, notamment à propos du contexte colonial dans lequel Beauvoir s'inscrit²⁵.

2.2. María Lugones : la pureté est une fiction

Alison Bailey, dans cet article, a un double objectif : d'une part, montrer en quoi les théorisations de Mills, parce qu'elles suivent la logique des théories contractualistes, sont trop restrictives ; d'autre part, présenter les théorisations de María Lugones, notamment celles effectuées dans l'article *Purity, Impurity, and Separation*²⁶ afin d'affiner notre compréhension de l'ignorance ainsi que des usages stratégiques de celle-ci²⁷.

María Lugones écrit en espagnol et en anglais : les concepts qu'elle élabore sont volontairement impurs, volontairement issus de mélanges hétérogènes entre catégories habituellement séparées. Les travaux de Lugones sont très peu traduits en français : puisque je n'ai pas une connaissance étendue de ses travaux et que je ne maîtrise pas l'espagnol, j'ai décidé de maintenir les concepts dans la langue dans laquelle j'ai lu Lugones, l'anglais. Certains d'entre eux sont des verbes : j'utilise donc ces verbes en anglais, en les conjuguant dans la forme qu'ils prendraient si ma phrase entière était écrite en anglais. Ces phrases franglaises sont impures, grammaticalement étonnantes : il s'agit d'assumer l'instabilité et l'impureté des conceptualisations de Lugones, qui ne sont pas des faiblesses mais des forces.

Selon Lugones, les systèmes d'oppressions créent deux logiques qui coexistent : une logique de pureté (logique de contrôle et de domination) ainsi qu'une *curdled logic* (logique de résistance et de transformation). Afin d'expliquer ces deux logiques, Bailey reprend la métaphore culinaire de Lugones : elle explique la logique de pureté à travers la *split-separation* du jaune et du blanc d'œuf et explique la *curdled logique* à travers ce que l'on obtient, lorsque la mayonnaise tourne (*when mayonnaise curdles*).

Lorsque l'on sépare le blanc et le jaune d'œuf, l'objectif est de complètement séparer (*split-separate*) le blanc du jaune : si l'opération est réussie, le jaune et le blanc d'œuf sont entièrement séparés et placés dans des récipients différents (bien qu'en réalité, il reste toujours

²⁵ Pour un état des lieux de plusieurs manifestations du « problème blanc » chez Simone de Beauvoir ainsi que de nombreux usages critiques de ses théorisations par des féministes noires, de couleur, intersectionnelles, décoloniales, voir T. STORM HETER, « Beauvoir et le problème de la blanchité », *Chère Simone de Beauvoir*, trad. de Marine ROUCH, 2021.

²⁶ María LUGONES, « Purity, Impurity, and Separation », dans *Pilgrimages/peregrinajes - Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, New York, Rowman & Littlefield, 2003.

²⁷ Alison BAILEY, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, op. cit. p. 78.

un peu de blanc autour du jaune, et que le jaune peut parfois casser, rendant la *split-separation* plus difficile). La logique derrière cette opération est une logique de pureté²⁸.

C'est cette logique de pureté, de *split-separation*, qui, au sein des systèmes de domination, définit deux types de sujets : des sujets unifiés et des sujets fragmentés. Ces deux sujets sont des fictions qui nient la complexité de toutes les subjectivités. Les sujets unifiés sont définis à travers des traits « universels » comme la raison, l'autonomie. L'unité de cette subjectivité se base sur une *split-separation* entre des caractéristiques « essentielles » (ex. : la raison) et des caractéristiques « secondaires » (ex. : la race, le genre). Cette fiction de pureté est également celle du *god trick*, celle de la vue de nulle part : afin d'obtenir une vision claire (afin de lire le livre de la nature), il faut entamer un processus de *purification*²⁹.

Pour que cette unité fictive soit cohérente, ce sujet unifié est construit en opposition à des sujets fragmentés, des sujets composés d'un bric-à-brac hétéroclite, impur, monstrueux. Il y a donc une *split-separation* entre des sujets unifiés et des sujets fragmentés. Mais chaque subjectivité est multiple : les personnes en position de domination, afin d'atteindre cet idéal de sujet unifié, voient leur multiplicité être *split-separated* ; les personnes dominées subissent une *split-separation* de chaque aspect de leur multiplicité, qui est visible et prend de la place (là où celle des dominants est invisible)³⁰. Comme disait Mills, les blanc·hes peuvent être des têtes qui parlent, les noir·es sont, au mieux, des corps parlants³¹. Dans les deux-cas, la *split-separation* est à l'œuvre entre le corps et l'esprit, qui mène à une fiction d'unité chez les blanc·hes (et surtout les blancs) et une fiction de fragmentation chez les noir·es.

La logique de pureté et de *split-separation* est celle du contrôle et du pouvoir : Bailey donne comme exemple les politiques antiavortement qui *split-separate* le fœtus et le corps des personnes enceintes³². La *split-separation* est à l'œuvre lorsque María Lugones, dans son Argentine natale, est blanche en vertu de ses racines européennes, mais lorsqu'elle déménage aux États-Unis, devient Hispanique, Latina, non-blanche. Cette *split-separation* fragmente l'identité de María Lugones, de femme, de lesbienne, de blanche en Argentine, non-blanche aux États-Unis, comme s'il s'agissait de catégories séparées, réifiées, au sein même de sa

²⁸ María LUGONES, « Purity, Impurity, and Separation », dans *Pilgrimages/peregrinajes - Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, *op. cit.*

²⁹ *Ibid.* Je mélange volontairement les concepts et notions de Haraway, Lugones, Popper, Bacon.

³⁰ Alison BAILEY, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.* p. 83.

³¹ Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* p. 96.

³² Alison BAILEY, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.* p. 83.

subjectivité. La bombe culturelle que nous décrivait précédemment Ngūgī wa Thiong'o *split-separate*, chez l'enfant africain, la langue de la théorie, de la culture, et la langue de la communauté, de l'appréhension collective du monde.

Le film *La Zone d'intérêt*, sorti en 2023, montre brillamment en quoi cette logique de pureté est une logique de domination³³. Ce film raconte le quotidien de Rudolf Höss, commandant du camp d'extermination d'Auschwitz³⁴, et de sa famille, qui habitent dans une maison dont le jardin est séparé du camp par un mur. Ce film montre les nombreuses *split-separation* effectuées par cette famille entre eux et les juifs prisonniers, entre eux et les juifs qu'ils exploitent, entre leur vie confortable et l'horreur sur laquelle elle repose. Le film est controversé, car il produit lui-même une *split-separation* en ne montrant aucune image des camps, ne montrant rien des souffrances des juifs ainsi que leurs possibilités de résistance à travers des *curdled logics*. Cependant, le film et cette controverse sont un terrain fertile pour relire les pages que Mills consacre à la Shoah et discuter de la logique de pureté à l'œuvre dans la mythification de la Shoah, son irreprésentabilité ainsi que son effacement³⁵.

Lugones, afin de réfléchir les distinctions sans les réifier, sans reproduire une *split-separation*, nous propose une autre façon de penser la séparation : celle de la mayonnaise qui a tourné. La mayonnaise est un mélange qui semble homogène, mais dont la stabilité est fragile. Lorsque la mayonnaise tourne, *when the mayonnaise curdles*, ses composantes se séparent : ils ne se séparent pas en deux entités bien distinctes, nettes et unifiées. On ne retrouve pas de l'huile et du jaune d'œuf, mais du jaune d'œuf huileux et de l'huile imprégnée de jaune d'œuf (*yolky oil and oily yolk*). Il s'agit ici d'une séparation, mais d'une *curdle-separation* : c'est ce type de séparation que Lugones priviliege. Une séparation qui rappelle que l'homogénéité de la mayonnaise est, en un sens, fictive. La logique de pureté sépare l'œuf entre le jaune et le blanc ; la *curdled logic* voit la multiplicité derrière l'homogénéité de la mayonnaise.

³³ Je remercie chaleureusement Zoé Pietquin : l'analyse que j'effectue ici est tributaire de son travail ainsi que de nos discussions à propos des séparations, y compris celles effectuées par la *forme même* du film.

³⁴ Les camps eux-mêmes sont une manière de *split-séparer* les nazis de l'immoralité de leurs actions : il n'est pas très réjouissant de tuer des prisonniers à la chaîne par une balle de pistolet, il est bien plus rationnel, méthodique et efficace de « faire son travail » et de gérer la logistique des trains amenant les prisonniers à la mort, par exemple.

³⁵ Cette *split-separation* s'effectue notamment à travers le nettoyage, de leurs maisons, de leurs corps, lorsqu'ils ont été en contact avec des juifs. Le film nous montre, à de nombreuses reprises, cette obsession pour l'hygiène de la famille Höss, voulant à travers le nettoyage se *split-separate* des juifs avec qui ils interagissent quotidiennement. La dernière séquence du film nous montre des travailleuses de l'actuel musée d'Auschwitz-Birkenau qui *nettoient* les vitrines derrière lesquelles sont exposés les habits des prisonniers juifs. Vitrines qui nous *séparent* d'un passé mythifié. Cela nous force à poser une question : dans notre commémoration des victimes, reproduisons-nous des gestes de *split-separation* similaires à ceux de leurs bourreaux ?

Ce type de séparation, de *curdle-separation*, ne réfléchit pas la subjectivité comme la superposition de plusieurs caractéristiques distinctes. Les sujets ne sont plus *fragmentés* mais *multiples* :

Les *curdled logics* génèrent des sujets qui résistent aux schémas rigides de pureté utilisés afin de catégoriser, dominer et contrôler les ouvertures de possibles. *Mestizaje* est une métaphore d'impureté et de résistance. Afin de mettre en avant l'agentivité à travers l'oppression, Lugones appelle ces sujets des sujets opprimé·es↔résistant·es [*oppressed↔resisting subjects*]³⁶.

Comme expliqué plus tôt, la catégorie « femme de couleur » à laquelle Lugones se réfère n'est pas une catégorie basée sur un positionnement homogène produit par une *split-separation*, mais une catégorie ouverte basée sur une lutte collective et plurielle.

Bailey nous explique également que, dans ses théorisations, Lugones insiste sur l'interdépendance entre la logique de pureté et la *curdled logic*. La pureté est une fiction, il faut voir la logique de pureté elle-même comme impure : un œuf n'est pas, intrinsèquement, composé d'un jaune (pur) et d'un blanc (pur), dont le seul destin est d'être *split-separate* pour certains de nos besoins culinaires. Même lorsque la logique de pureté est la plus présente, la plus visible, il faut apprendre à se méfier de sa prétendue pureté et apprendre à déceler les *curdled logics* qui résistent à celle-ci³⁷.

2.3. L'ignorance stratégique : naviguer entre logique de pureté et *curdled logic*

Bailey met donc à l'épreuve les théorisations de Mills, dans lesquelles la logique de pureté est omniprésente, afin d'y déceler des *curdled logics*. Elle explique que le contrat racial suit une logique de pureté : il s'agit d'un outil politique pour contrôler la multiplicité, pour *split-separate* l'humanité entre blanc·he et non-blanc·he³⁸. Les blanc·hes apprennent à se voir comme des sujets unifiés et apprennent à voir les non-blanc·hes comme des sous-personnes, comme fragmentés. La logique de pureté au sein du contrat racial crée deux types d'ignorance : celle que Mills a baptisée « ignorance blanche », ainsi qu'une ignorance internalisée par les non-blanc·hes.

L'ignorance blanche suit une logique de pureté : notamment lorsqu'elle se manifeste sous la forme d'une *colorblindness*. Dire ne pas voir les couleurs 'car au final, nous sommes

³⁶ Alison BAILEY, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.* p. 84.

³⁷ *Ibid.* p. 84.

³⁸ Bailey parle-t-elle du contrat racial « réel » que Mills dénonce ? ou parle-t-elle du « contrat racial » en tant que théorie ? Il me semble qu'elle parle parfois de l'un, parfois de l'autre, parfois des deux. Est-il possible, est-il souhaitable, de *split-separate* le contrat racial que Mills dénonce de la théorisation contractualiste de Mills ?

tous humains', c'est considérer la race comme une caractéristique accidentelle. Il s'agit de *split-separate* l'« humanité » de la « race » : cette action est considérée comme une réponse juste au racisme, mais il s'agit en réalité d'une illusion de justice effectuée en supprimant, homogénéisant, purifiant, la multiplicité. Rappelons-nous de ce que Mills dénonçait, dans ce processus d'abstraction : les seuls sujets politiques qui *peuvent* se permettre de considérer la race comme une caractéristique contingente sont ceux pour qui la race n'est pas un enjeu existentiel, ceux dont l'identité n'est pas *fixée*, disséquée par le regard blanc³⁹. Une autre forme d'ignorance liée au contrat racial est celle de ses « victimes », lorsqu'elles sont forcées à comprendre le monde et se comprendre elles-mêmes à travers la logique du contrat racial⁴⁰.

Bailey considère que les solutions que Mills propose afin de lutter contre ces formes d'ignorance suivent toujours une logique de pureté : notamment car elles consistent en une thérapie cognitive, en une « correction » de l'ignorance blanche, en une « correction » des théories contractualistes afin qu'elles puissent inclure la race.

Bailey nous propose alors de relire *Le Contrat Racial*, afin d'y déceler les *curdled logics*. Il s'agit de montrer en quoi ce que Mills y appelle une « épistémologie des victimes » consiste également en une « épistémologie de résistance »⁴¹. Il est possible, pour les sujets opprimé·es↔résistant·es, d'utiliser *contre* les dominants la logique de pureté. Dans le cadre du contrat racial théorisé par Mills, cela peut passer par une utilisation *stratégique* de l'ignorance blanche : cet usage consiste, pour les membres de groupes dominés, à utiliser à leur avantage les aveuglements volontaires des groupes dominants.

C'est ce qu'a fait Frederick Douglass, militant abolitionniste africain-américain, né esclave, afin d'apprendre à écrire. Étant privé d'éducation, son apprentissage de la lecture et de l'écriture a dû se faire par des voies détournées : l'une d'entre elles consistait à tendre des pièges aux garçons blancs. À chaque garçon blanc sachant lire qu'il rencontrait, Douglass prétendait qu'il savait mieux écrire : voulant lui prouver le contraire, le garçon blanc demandait à Douglass d'écrire, puis lui *montrait* alors à quel point il écrivait mieux. D'interaction en interaction,

³⁹ Frantz Fanon nous dit ceci : « Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis *fixé*. Ayant accommodé leur microtome, ils réalisent objectivement des coupes de ma réalité. Je suis trahi. Je sens, je vois dans ces regards blancs que ce n'est pas un nouvel homme qui entre, mais un nouveau type d'homme, un nouveau genre. Un nègre, quoi ! ». Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.* p. 93.

⁴⁰ Alison BAILEY, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, *op. cit.* p. 85.

⁴¹ *Ibid.* p. 87.

nourrissant la fierté des garçons blancs, heureux de pouvoir donner tort à un noir, Douglass a appris à écrire⁴².

Utiliser stratégiquement l'ignorance des blanc·hes, afin de naviguer dans un monde régi par le contrat racial, peut prendre de multiples formes : elle concerne autant le fait de survivre que de résister de façon invisible, de saboter, de se venger de mauvais traitements. C'est lorsqu'une domestique noire casse de la belle porcelaine en prétendant l'avoir fait par accident, par maladresse ; c'est lorsqu'un professeur noir qui conduit sa voiture veut éviter les ennuis et porte une casquette de chauffeur, prétendant être le chauffeur d'une voiture appartenant à un blanc. Si l'on suit une logique de pureté, alors Frederick Douglass est stupide ; la domestique est maladroite ; le professeur est un chauffeur de voiture. Si l'on suit une *curdled logic*, Douglass est *dumbly clever* ; la domestique est volontairement maladroite ; le professeur est un chauffeur possédant une voiture. Ces formes de résistance fonctionnent parce que l'œil blanc suit la logique de pureté, *split-separate* la multiplicité, ne voit que ce qu'il veut voir : les sujets opprimé·es↔résistant·es savent cela, ainsi iels *curdle-separate* leur multiplicité, afin de décider ce qu'iels montrent et cachent⁴³.

Bailey cite l'auteur africain-américain James Baldwin, qui expliquait que la ségrégation raciale a permis aux personnes blanches, à chaque génération, de *construire* le Nègre qu'elles souhaitent voir. La mobilisation que Bailey fait des *curdled logics* montre en quoi cette construction n'est pas uniquement liée à une prétendue supériorité blanche : pour les noir·es en question, jouer ce rôle, incarner le Nègre que les blanc·hes veulent voir, leur permettait de *curdle-separate* ce que les blancs veulent voir d'autres aspects de leur subjectivité.

[C'est] une façon de maintenir les dominants dans l'ignorance à propos des aspects importants de sa propre vie. Cela permet aux sujets opprimé·es↔résistant·es de se présenter comme iels ne sont pas, afin de protéger d'autres aspects de soi-même qui sont importants⁴⁴.

Dans cet article, Bailey se sert des outils de Lugones afin de mettre en avant une certaine manière de comprendre l'ignorance qui manquait aux théorisations de Mills. Mills souhaite théoriser la race par la subversion des catégories dominantes : Bailey estime qu'il reste confiné au sein d'une logique de pureté, qui restreint considérablement la portée émancipatrice de ses analyses ainsi que des solutions qu'il propose.

⁴² *Ibid.* p. 88.

⁴³ *Ibid.* p. 89.

⁴⁴ *Ibid.* p. 89.

2.4. Charles Mills : trop pur pour être efficace ?

Puisque *Le Contrat Racial* est une critique des théories contractualistes, affirmant que le Contrat Social est avant tout un contrat entre blancs, qui se sont *split-separate* des non-blanc·hes, il est compréhensible que l'on y retrouve la logique de pureté dans sa plus grande splendeur. En cela, le diagnostic de Mills est pertinent et subversif : il montre l'envers du décor, il montre ce que les théories contractualistes cachent. Ce qui est étonnant, c'est l'usage des théories contractualistes afin de théoriser, de décrire, la suprématie blanche telle qu'elle est réellement. Quelle place pour une *curdled logic* au sein des théorisations de Mills ?

Le diagnostic de Bailey est sans appel : Mills se fourvoie en utilisant la logique de pureté. Afin de montrer cela, elle a pointé du doigt une utilisation stratégique de l'ignorance par les dominé·es, qui, parce qu'elle est invisible si l'on suit une logique de pureté, est difficile à voir chez Mills. Mais elle affirme aussi que certaines solutions que propose Mills peuvent être comprises comme des solutions épistémiquement *confortables* pour les blanc·hes. Si le problème du racisme, c'est l'ignorance blanche, alors les blanc·hes peuvent se déconstruire, lutter contre leurs biais racistes, apprendre ce qui a été tenu hors de leur mémoire collective, apprendre à penser autrement. Tout cela, depuis le confort de leur propre monde. Mais cela n'est pas suffisant :

Ces solutions offrent un remède temporaire aux dysfonctions cognitives blanches, mais s'effectuent de façon isolée, sans interactions, à travers un procédé d'introspection solipsiste. Ces discussions n'incluent pas les relations entre les races, la construction d'alliances politiques, ainsi que les interactions quotidiennes entre personnes. Je veux que le projet de lutte contre l'ignorance blanche soit compris comme faisant partie intégrante d'une coalition large de résistance qui inclut les utilisations stratégiques de l'ignorance par les personnes de couleur. [...] l'amour de la pureté alimente une perception erronée en nous distanciant et nous séparant de celleux que nous imaginons comme nous ressemblant le moins. [...] L'ignorance grandit lorsque nous confinons nos mouvements, nos pensées, nos actions au sein des mondes, cercles sociaux, et logiques qui nous sont les plus confortables. Elle grandit lorsque nous échouons à entrer en relation, à interagir, et à créer des communautés avec des personnes que l'on nous a appris à haïr, à regarder avec suspicion, ou à dénigrer, parce que différentes. L'ignorance blanche n'existe pas séparément de notre échec à interagir avec des personnes de couleurs⁴⁵.

En tant que personne blanche, Bailey veut lutter contre sa propre ignorance : cependant, *elle veut surtout lutter contre le racisme*. Et cette lutte n'a pas lieu sans interactions entre blanc·hes et non-blanc·hes. Les solutions qu'elle propose, suivant Lugones, ne se réduisent pas à une discussion « épistémologique » : elles remettent en question la façon même dont les sujets politiques dominants (ici, blancs) comprennent leur identité comme un tout unifié à travers la *split-separation* de leur propre multiplicité, en opposition avec des sujets fragmentés.

⁴⁵ *Ibid.* p. 90.

Bailey a raison de mettre en garde contre ces possibles récupérations par des personnes blanches bien intentionnées qui, finalement, ne regardent que leur nombril. Ses craintes rejoignent celles de Sara Ahmed qui a publié en 2004 l'article *Déclarations de blanchité : la non-performativité de l'antiracisme*⁴⁶. Elle y dénonce plusieurs manières qu'ont les blanc·hes de critiquer la blanchité d'une façon inefficace, qui maintient un solipsisme blanc. L'une d'entre elles consiste, pour les universitaires blanc·hes, de se présenter comme éclairé·es, comme « au courant » de leur position de domination, afin de se distinguer socialement, depuis leur position académique prestigieuse, des blanc·hes racistes car ignorant·es. Cette position classiste, tenue par des blanc·hes qui ont accès à ces institutions universitaires élitistes, associe le racisme avec l'ignorance des classes ouvrières blanches et autres classes « moins instruites ». Bien sûr, ce n'est pas de ça que Mills parle, lorsqu'il dénonce l'« ignorance blanche » : cependant, Bailey craint que les théorisations de Mills laissent trop de marge de manœuvre aux blanc·hes voulant uniquement se donner bonne conscience.

Suite à cette présentation critique par Bailey, continuons de chercher des *curdled logics* chez Mills et voyons ce qu'ont mis en avant les autres auteur·ices.

Sarah Lucia Hoagland est une philosophe blanche lesbienne étatsunienne. Dans l'article *Denying Relationality*⁴⁷, elle discute du fait que l'épistémologie de l'ignorance fonctionne de pair avec une « éthique de l'ignorance » : dans les deux cas, les relations entre blanc·hes et non-blanc·hes sont niées. Le contrat racial *split-separate* les blanc·hes des non-blanch·es, et ce, en niant le fait que ces catégories existent en relation.

L'épistémologie de l'ignorance nie les relations, et ce, de plusieurs manières. Prenons comme exemple l'eurocentrisme épistémologique. L'eurocentrisme épistémologique se base sur deux mythes fondateurs : celui d'une histoire linéaire, progressive, démarrant à l'état de nature et culminant en Europe, ainsi que celui selon lequel les différences entre l'Europe et le « non-européen » sont naturelles, plutôt que causées par une histoire de rapports de pouvoirs. Hoagland affirme que, sur base de ces deux mythes, l'épistémologie moderne (celle consistant à trouver *en soi* les sources de la connaissance) consiste à nier la relationnalité. À un niveau

⁴⁶ Sara AHMED, « Déclarations de blanchité : la non-performativité de l'antiracisme » [en ligne], *mouvements*, trad. de Alison BOUFFET, Gabriel BRIEX, Marouane ESSADEK, et al., 2020, URL : <https://mouvements.info/declarations-de-blanchite-la-non-performativite-de-lantiracisme/>.

⁴⁷ Sarah Lucia HOAGLAND, « Denying Relationality: Epistemology and Ethics and Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, op. cit.

individuel, le moi est *split-separate* des autres ; à un niveau structurel, l'Europe est *split-separate* des autres civilisations⁴⁸.

Hoagland explique que ce que Mills a appelé la « communauté épistémique officielle » s'établit à travers l'exclusion :

[dans la tradition européenne], une épistémologie de l'ignorance consiste en un maintien constant des relations de pouvoirs, en niant la crédibilité épistémique des objets/sujets de la connaissance qui sont marginalisés, définis comme subalternes, effacés, criminalisés (par exemple les prisonniers, les hommes et femmes sans abris, les femmes payées par des hommes pour avoir des relations sexuelles, les travailleur·euses sans contrats, les immigré·es « illégaux/ales » importé·es pour soutenir les grandes entreprises, les femmes dont les hommes abusent), et, de ce fait, en niant la relationnalité. [...] En niant la relationnalité, une épistémologie de l'ignorance nie l'agentivité, la subjectivité, des opprimé·es⁴⁹.

Cependant, sa compréhension de « l'ignorance blanche » diffère de celle de Mills. Selon elle, ce n'est pas vraiment *leur* blanchité que les blanc·hes ne voient pas, mais le fait que celle-ci se construit en constante relation avec les personnes de couleur. Ce qui est invisible n'est pas la blanchité, mais l'effacement des personnes de couleur en tant que sujets. Hoagland précise cela afin de critiquer les récits effectués par des blanc·hes progressistes afin de dénoncer le racisme qui n'intègrent pas l'agentivité des non-blanches, réduites au statut de victimes passives⁵⁰. Comme Bailey, Hoagland insiste sur l'importance de réfléchir *et agir* à partir d'une logique de résistance.

Les articles de Bailey et de Hoagland sont écrits lors des nombreuses discussions et conférences qui ont mené à la publication, en 2007, de *Race and Epistemologies of Ignorance*. Ces deux articles montrent une tension au sein des théories de Mills, liée à son utilisation subversive des théories contractualistes. Leur mobilisation des outils de Lugones nous permet de déceler, dans les théories de Mills, les logiques de pureté ainsi que les *curdled logics*.

Cependant, je vais mettre en avant une réflexion élaborée par la·e philosophe africain·e-américain·e Tay Rogers dans son article *Curdled Contracts: Reading Mills through a*

⁴⁸ *Ibid.* p. 101. Cette *split-séparation* a aussi effacé les influences mutuelles entre la philosophie médiévale chrétienne et la philosophie arabe classique. Deux livres sont sortis récemment à ce sujet, traitant de l'altérisation de la figure d'Ibn Rushd (« Averroès ») ; le premier traite de plusieurs peintures italiennes représentant le triomphe de Thomas d'Aquin, contre Ibn Rushd ; le deuxième étudie l'influence de Ibn Rushd sur la pensée philosophique occidentale et du fait que celle-ci a été effacée [written out] de l'histoire de la philosophie.

Jean-Baptiste BRENET, *Le dehors dedans: Averroès en peinture*, Paris, Éditions Macula, 2024.

Koert DEBEUF, *The influence of Averroes on European thought: the disappearance of Latin Averroism from the history of philosophy*, London, Bloomsbury Academic, 2025.

⁴⁹ Sarah Lucia HOAGLAND, « Denying Relationality: Epistemology and Ethics and Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, op. cit. p. 101, je traduis.

⁵⁰ *Ibid.* p. 102.

*Lugonesian Spirit*⁵¹. Sa lecture de Mills est plus charitable : bien qu’iel reconnaisse certaines faiblesses de ces théorisations, iel considère que Mills suit une *curdled logic* lorsqu’il utilise contre elles-mêmes les théories contractualistes. Rogers rappelle que Lugones nous met en garde, lorsque nous critiquons la logique de pureté : ne nous méprenons pas à vouloir nous *split-separate* des logiques de pureté, nous *split-separate* des pratiques de domination. Ne nous méprenons pas à réfléchir de façon « pure » la lutte et la résistance : cela nous empêchera de former des coalitions avec d’autres personnes impures, d’autres personnes fragmentées↔multiples.

Iel affirme donc que le choix qu’a effectué Mills, de théoriser la race au sein d’une tradition qui repose sur l’exclusion de la race, suit une *curdled logic*. Le travail de Mills force les contractualistes à reconsiderer leurs acquis, à ne plus se cacher derrière un voile de l’ignorance. Il donne des nouveaux points de départ pour les théoricien·nes contractualistes qui prennent au sérieux leurs engagements envers la justice : le monde réel, avec ses relations de subordination et de domination⁵². Bien sûr, la philosophie politique « proprement dite » (pour reprendre Rooney) peut faire subir à Mills ce qu’il dénonce : elle peut le voir comme un corps noir parlant, le voir comme un hérétique osant comparer Kant aux nazis⁵³, l’accuser de racisme antiblanc. Mais Mills, ainsi que d’autres auteur·ices utilisant les théories contractualistes pour dénoncer les dominations, complique le tableau.

2.5. Conclusion

J’ai voulu ici complexifier les théorisations de Mills à propos du contrat racial, de l’épistémologie de l’ignorance et de l’ignorance blanche. La *curdle-separation* effectuée par

⁵¹ Tay (Taylor) ROGERS, « Curdled Contracts: Reading Mills through a Lugonesian Spirit », dans Mark William WESTMORELAND (éd.), *The Philosophy of Charles W. Mills - Race and the Relations of Power*, New York, Routledge, 2024.

⁵² Notons qu’à l’inverse, Emma Velez appelle à ce que les philosophes politiques qui suivent les engagements méthodologiques du féminisme décolonial *cessent* d’utiliser les outils des théories contractualistes, « saturées par la logique coloniale ». Puisqu’elle mobilise un corpus plus large, tant chez Mills que chez Lugones, que celui discuté ici, je n’ai pas développé son argumentaire. Cependant, voyez les différentes perspectives : Taylors voit d’un bon œil les analyses de Mills pour les théoricien·nes contractualistes, Velez les voit d’un mauvais œil pour les théoricien·nes décoloniales. Emma D. VELEZ, « The Colonial Contract and the Coloniality Of Gender: Decolonial Feminist Reflections on Charles Mills’s Racia-Sexual Contract », *Critical Philosophy of Race*, *op. cit.*

⁵³ Mills ne compare pas Kant aux nazis : il analyse les théories de Kant, selon lesquelles la race blanche, est supérieure sur tous les points. Assez embarrassant que l’un des philosophes moraux les plus importants de la tradition soit l’inventeur de la catégorie moderne de personne et sous-personne, qui sera utilisée par les nazis. Mills précise bien qu’il ne dit pas que Kant aurait approuvé le génocide, mais il questionne le *silence* de la philosophie occidentale à propos de cet aspect « secondaire » chez Kant. Charles W. MILLS, *Le contrat racial*, *op. cit.* pp. 118-122.

Lugones entre *curdled logic* et logique de pureté nous a permis de mieux comprendre l'épistémologie de l'ignorance, en incluant l'agentivité des sujets opprimé·es↔résistant·es.

Les outils de Lugones nous aident également à mieux appréhender les forces et faiblesses des théories de Mills. Ne voir chez Mills que la pureté, c'est oublier que celle-ci est utilisée de façon subversive. Lui qui conçoit ses travaux comme un pont conceptuel entre deux disciplines, son travail est *forcément* impur et complexe. Cependant, reconnaître l'interdépendance entre *curdled logics* et logiques de pureté ne nous empêche pas de discuter de ses travaux de façon critique.

3. Réception des thèses de Mills dans l'épistémologie « proprement dite »

Si *Le Contrat Racial* est pensé comme un pont conceptuel entre les traditions politiques blanches et non-blanches, *l'ignorance blanche* fonctionne comme un pont conceptuel entre l'épistémologie « proprement dite » et les épistémologies « alternatives ». Mills s'adresse à des épistémologues « convenables » qui commencent à discuter des aspects « sociaux » de la connaissance. Voyons donc comment ses concepts ont été réceptionnés au sein de l'épistémologie « proprement dite ».

Avant cela, j'aimerais insister sur la polysémie d'une notion telle que « épistémologie de l'ignorance ». L'usage que j'ai utilisé en priorité est celui de Mills (médié par une lecture « lugosienne ») : une épistémologie qui, à travers sa compréhension de ce qu'est la connaissance ; ses normes et procédures afin d'en garantir l'objectivité ; son exclusion de certains sujets et d'objets de la connaissance ; son idéal de raison autonome qui exclut la relationnalité ; pense connaître, pense être la seule à connaître, mais réussit l'exploit de connaître de façon ignorante. Une épistémologie *ignorante*, en somme.

Sauf que le succès des travaux de Mills a également été celui de l'apparition d'une certaine manière d'étudier l'ignorance, qui étudie les liens entre connaissance, ignorance et rapports de pouvoirs. « Épistémologie(s) de l'ignorance », depuis quelques années déjà, signifie une/des étude(s) de l'ignorance *telle qu'elle est comprise* au sein des épistémologies alternatives, des épistémologies féministes, épistémologies du positionnement. Nancy Tuana, par exemple, appelait en 2004 à ce que l'ignorance soit étudiée plus en profondeur : une ignorance *située*, tout comme l'est la connaissance⁵⁴.

⁵⁴ Nancy TUANA, « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance », *Hypatia, op. cit.*

Une notion telle que « épistémologie de l’ignorance » est utilisée dans de nombreux domaines, souvent dans le but de dénoncer des pratiques qui font exister des formes d’ignorance à des fins oppressives. C’est ce qu’on voit, par exemple, dans l’article *La psychologie évolutionniste des violences masculines, une épistémologie de l’ignorance?*⁵⁵, qui met en avant plusieurs mécanismes oppressifs effectués par la psychologie évolutionniste.

La polysémie de ce terme en fait sa force : « épistémologie de l’ignorance » ne peut pas avoir *une seule* définition, car une manière de connaître imbriquée dans des processus de domination va produire de l’ignorance de différentes façons, en vertu du contexte dans lequel elle s’inscrit⁵⁶.

Je vais maintenant discuter de deux auteur·ices de l’épistémologie « proprement dite » qui, également depuis quelques années, étudient l’ignorance. Leur façon d’étudier l’ignorance diverge de celle des auteur·ices discutés ici, car elle se base sur une compréhension « classique » de ce qu’est la connaissance, à savoir, une « croyance vraie justifiée ». Je discuterai peu de leurs théorisations en tant que telles : ce qui m’intéresse, c’est leurs interactions avec les épistémologies de l’ignorance (le « courant ») et avec les concepts d’« ignorance blanche » et d’« épistémologie de l’ignorance ».

3.1. L’ignorance au sein de l’épistémologie « proprement dite »

L’épistémologie de tradition analytique a développé un intérêt envers l’ignorance, depuis une vingtaine d’années, conjointement au développement des *ignorance studies*, de l’agnotologie, ainsi que des épistémologies de l’ignorance.

Expliqué schématiquement, les épistémologues analytiques s’intéressant à l’ignorance sont divisés entre deux conceptions : la conception standard [*Standard View*], définissant l’ignorance comme « absence de croyance vraie justifiée », et la *New View*, définissant l’ignorance comme « absence de croyance vraie »⁵⁷. Leur approche est celle de l’épistémologie « *S sait que p* » ; elle est celle de la recherche des conditions nécessaires et suffisantes pour qu’une affirmation telle que « *S ne sait pas p* » soit vraie. Cependant, leur approche diverge des

⁵⁵ David FONTE, Solveig LELAURAIN, « La psychologie évolutionniste des violences masculines, une épistémologie de l’ignorance? », dans David FONTE et Solveig LELAURAIN (éds.), *Épistémologies féministes et psychologie : savoirs situés, pratiques situées*, Paris, Hermann, 2024.

⁵⁶ Le fait même de parler de « production d’ignorance » est lié à un certain usage métaphorique situé, inspiré par l’agnotologie, qui a (entre autres) étudié la « production de doute » par les industries du tabac : cet usage métaphorique ne vaut pas pour toute occurrence du terme « épistémologie de l’ignorance ».

⁵⁷ Nadja EL KASSAR, « What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance », *Social Epistemology*, vol. 32, n° 5, 2018. p. 4.

théorisations classiques : car, comme l'affirme Lorraine Code, réfléchir l'ignorance, c'est devoir intégrer des humains *réels*, qui incarnent, vivent, construisent des possibilités d'ignorance [not-knowing]. C'est devoir discuter de *responsabilités* quant à ce que l'on sait ou ne sait pas, ce que l'on veut ou ne veut pas savoir⁵⁸.

Je précise que, bien que cette façon de réfléchir la connaissance (et l'ignorance) a été ici la cible de nombreuses critiques, les travaux de ces épistémologues peuvent avoir un intérêt, peuvent apporter des questions et problématiques nouvelles – notamment car ces épistémologues sont également critiques envers certains aspects de l'épistémologie « proprement dite ». D'ailleurs, il existe des travaux qui utilisent des outils venant des épistémologies de l'ignorance ainsi que des études de l'ignorance par l'épistémologie « proprement dite »⁵⁹.

Cependant, je vais attirer l'attention sur quelques gestes discutables, par ces épistémologues, dans leurs interactions avec les épistémologies de l'ignorance. Certains gestes témoignent d'une intégration *partielle* des épistémologies de l'ignorance au sein de leurs théorisations : une intégration qui les considère comme une altérité.

3.2. Nadja El Kassar : une typologie innocente ?

En 2018, l'épistémologue suisse racisée Nadja El Kassar publie l'article *What Ignorance Really Is. Examining the Foundation of Epistemology of Ignorance*⁶⁰, dans la revue *Social Epistemology*. Dans cet article, El Kassar déplore une absence de dialogue entre différents épistémologues qui étudient l'ignorance. Elle affirme que l'épistémologie de l'ignorance se développe depuis plusieurs années, et ce, dans des champs de recherches qui ne conceptualisent pas l'ignorance de la même manière, qui n'interagissent pas et donc, ne *sont pas au courant* du fait que d'autres conceptualisations de l'ignorance existent. Embarrassant⁶¹.

Son objectif est donc de mettre en évidence trois manières de conceptualiser l'ignorance, d'expliquer en quoi celles-ci sont irréductibles, puis de proposer une conceptualisation de l'ignorance qui intègre des éléments des trois premières⁶². El Kassar explique que trois façons

⁵⁸ Lorraine CODE, « Power of ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and epistemologies of ignorance*, New York, State University of New York Press, 2007. p. 227, je traduis.

⁵⁹ Karyn L. FREEDMAN, « Knowing Better: Motivated Ignorance and Willful Ignorance », *Hypatia*, vol. 39, n° 3, 2024.

⁶⁰ Nadja EL KASSAR, « What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance », *Social Epistemology*, *op. cit.*

⁶¹ *Ibid.* p. 8.

⁶² *Ibid.* pp. 3-4.

de concevoir l'ignorance coexistent au sein de l'épistémologie de l'ignorance : elle les appelle « conception propositionnelle », « conception agentive », « conception structurelle ».

La conception propositionnelle de l'ignorance consiste à comprendre l'ignorance comme une absence de connaissance (comprise comme une croyance vraie justifiée), ou alors, comme une absence de croyance vraie. Cette conception concerne donc une ignorance « propositionnelle », une ignorance exprimable sous la forme « *S* ne sait pas *p* ».

La conception agentive consiste à comprendre l'ignorance comme le maintien actif de fausses représentations à travers des mauvaises pratiques épistémiques effectuées par un agent (dont l'ignorance propositionnelle est un des aspects). El Kassar explique que cette conception inclut de façon explicite les actions effectuées par l'agent épistémique qui maintiennent l'ignorance.

La conception structurelle conçoit l'ignorance comme une pratique épistémique à part entière. Ces pratiques épistémiques ne sont pas uniquement liées à des agents épistémiques mais aux structures sociales qui encouragent des pratiques épistémiques ignorantes.

La première conception est issue de travaux provenant de l'épistémologie « proprement dite » ; les deux suivantes sont issues des épistémologies de l'ignorance.

Dans cet article, El Kassar présente donc ces trois conceptions, explique en quoi elles sont irréductibles, puis propose une nouvelle conception, qui intégrerait les forces de ces trois conceptions. Elle discute des épistémologies féministes, de la théorie critique de la race, elle cite des articles publiés dans *Race and Epistemologies of ignorance*. Cependant, lire son article en ayant connaissance de ces courants, de ces auteur·ices, de leurs questionnements, est déroutant : car tout en parlant d'eux, elle les déforme. Je vais mettre en avant deux aspects intrigants : sa façon de comprendre l'« ignorance blanche » et sa façon de comprendre l'« épistémologie de l'ignorance ».

3.2.1. Blanchir l'ignorance blanche

El Kassar mobilise les travaux de Charles Mills lorsqu'elle présente ces trois conceptions : assez étonnamment, elle ne considère pas que l'ignorance chez Mills est structurelle, mais agentive. Sa présentation est ponctuée de citations de plusieurs articles de Mills sans leur contexte, ce qui lui permet d'affirmer que Mills considère l'ignorance blanche de manière interindividuelle. Par exemple, voici comment elle présente l'« épistémologie de l'ignorance » :

Mills' ‘white ignorance’ is a component of « an epistemology of ignorance, [as] a particular pattern of *localized and global cognitive dysfunctions* » (Mills 1997, 18, my emphasis). This kind of ignorance is manifest in people's outlook on the world and their actions, for example, in their avoiding evidence, their harboring false beliefs, in not listening to other people, and so on. Their ignorance is an epistemic practice in which propositional ignorance is merely one of the contributing components⁶³.

Cette façon qu'a El Kassar de présenter l'ignorance blanche et l'épistémologie de l'ignorance lui permet de présenter seulement *une partie* de ce que Mills dénonce : celle des agents épistémiques blancs qui agissent de façon à rester ignorants. Sa présentation de Mills est purement *interindividuelle*. Elle ne prend pas en compte les pages entières qu'il consacre à l'imposition de l'Europe comme centre de la rationalité ; aux destructions et pillages de ressources épistémiques non-blanches ; au fait que l'ignorance blanche est intégrée dans une discussion éthique et politique à propos de la suprématie blanche. Si l'on s'en tient à la présentation qu'en fait El Kassar, l'ignorance blanche est causée par des *individus* qui agissent mal parce qu'ils sont racistes.

El Kassar déforme également des thèses à son avantage lorsqu'elle présente la « conception structurelle de l'ignorance ». Elle y consacre une demi-page, avec une longue citation issue de l'introduction de l'article *Epistemologies of Ignorance: three types*⁶⁴, écrit par la philosophe panama-américaine Linda Martín Alcoff. La seule chose qu'El Kassar en dit, c'est que, selon Alcoff, l'ignorance est une mauvaise pratique épistémique qui inclut des formations de croyances « structurelles »⁶⁵.

C'est à se demander si elle a lu en entier l'article d'Alcoff, dans lequel la position de Mills par rapport à l'ignorance est présentée comme structurelle. Alcoff insiste sur le fait que Mills parle de l'ignorance *des dominant·es*, en tant que *groupe*. Alcoff présente Mills comme suit : les sociétés oppressives ne se pensent pas oppressives, sont confrontées de façon quotidienne à des preuves de l'oppression, et donc, pour maintenir l'illusion selon laquelle le *statu quo* est juste est équitable, élaborent des normes cognitives qui mettent ces preuves de côté, « afin que la vision dominante puisse rester stable »⁶⁶. Alcoff assume qu'elle *reconstruit* un argument sur base des travaux de Mills, et que celui-ci sert à renforcer les thèses qu'elle

⁶³ *Ibid.* pp. 6-7. Par souci de clarté, j'ai laissé en langue originale, mais je paraphrase ici : l'épistémologie de l'ignorance est expliquée comme un schéma de dysfonctions cognitives locales et globales : le fait d'éviter certains éléments probants, avoir des croyances fausses ou ne pas écouter certaines personnes. Cette ignorance est une pratique épistémique dont fait partie (mais n'est pas réductible à) l'ignorance propositionnelle.

⁶⁴ Linda Martín ALCOFF, « Epistemologies of Ignorance : three types », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and epistemologies of ignorance*, New York, State University of New York Press, 2007.

⁶⁵ Nadja EL KASSAR, « What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance », *Social Epistemology*, *op. cit.* pp. 7-8.

⁶⁶ Linda Martín ALCOFF, « Epistemologies of Ignorance : three types », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and epistemologies of ignorance*, *op. cit.* pp. 48-49.

élabore dans cet article⁶⁷. El Kassar peut donc être en désaccord avec les thèses d'Alcoff, mais il est étonnant de présenter un Mills qui comprend l'ignorance de manière interindividuelle, puis de présenter une conception structurelle en se basant sur l'introduction d'un article qui affirme que Mills a une conception structurelle de l'ignorance.

Les articles d'Alcoff et d'El Kassar ont une structure similaire : présenter trois manières d'expliquer l'ignorance, les contraster, puis mettre en avant sa propre manière d'expliquer l'ignorance. Mais la typologie d'Alcoff (que je ne développe pas ici) ainsi que la typologie d'El Kassar ne sont pas innocentes : elles sont élaborées en fonction des intérêts de ces deux autrices et des thèses qu'elles veulent faire passer. Leurs typologies sont *situées*. Cependant, même en prenant en compte le fait qu'aucune typologie n'est neutre, on peut reprocher à celle d'El Kassar d'être fautive, notamment lorsqu'elle réduit l'ignorance dont Mills parle à une ignorance qui concerne des individus qui se comportent mal.

El Kassar n'est pas la seule à discuter l'ignorance blanche en occultant son caractère « structurel ». Il s'agit d'un geste suffisamment courant pour que la philosophe blanche anglaise Zara Bain publie en 2023 l'article *Mills's account of white ignorance: Structural or non-structural?*⁶⁸. Dans cet article, Bain critique deux lectures de Mills, dont celle de El Kassar. Ces lectures sont incorrectes car elles n'incluent pas l'importance chez Mills de ces « structures » politiques. Contre El Kassar, Bain rappelle que Mills s'intéresse aux agents épistémiques en tant qu'ils sont *intégrés* dans de réels rapports politiques de domination, d'exploitation.

Mais ces lectures non-systémiques ne sont pas seulement incorrectes : elles sont dangereuses. Bain affirme que les outils conceptuels de Mills peuvent nous aider à comprendre la période actuelle de guerre contre le wokisme, de volonté d'interdire l'enseignement de la théorie critique de la race, la période actuelle de backlash de la droite contre les personnes, groupes et institutions qui tentent d'enseigner des choses telles que le « racisme structurel » ou « privilège blanc ». Dans ce contexte polarisé (qui l'est encore plus en 2025, sous la présidence étatsunienne de Donald Trump), Bain voit les lectures « non-structurelles » de Mills comme le résultat d'un effacement *structurel*, qui occulte le contexte dans lequel l'ignorance blanche est conceptualisée par Mills, celui de « l'épistémologie de la domination raciale blanche »⁶⁹.

⁶⁷ *Ibid.* p. 40.

⁶⁸ Zara BAIN, « Mills's account of white ignorance: Structural or non-structural? », *Theory and Research in Education*, vol. 21, n° 1, 2023.

⁶⁹ *Ibid.* p. 19.

La façon dont El Kassar de présenter l'ignorance blanche de façon interindividuelle n'est donc pas seulement incorrecte, elle restreint les possibilités d'action afin de correctement lutter contre le racisme. Dans cet article, l'ignorance blanche est le résultat d'individus racistes qui agissent mal parce qu'ils sont racistes : une solution face à l'ignorance blanche consiste donc à mieux éduquer les blancs, à les déconstruire. Cependant, il serait erroné d'accuser uniquement El Kassar : l'article de Bain nous rappelle que ces lectures « non-structurelles » ne sont pas le fait d'individus, mais d'un effacement *systémique* du contexte politique dans lequel Mills théorise l'ignorance blanche. Les concepts de Mills subissent ce qu'ils dénoncent : ils sont élaborés pour dénoncer l'effacement, et sont réutilisés en occultant ce même fait. Le concept d'ignorance blanche, déjà considéré comme trop blanc par Bailey, est, assez ironiquement, blanchi.

3.2.2. Mythe fondateur de l'« épistémologie de l'ignorance »

À présent, voyons comment El Kassar utilise une notion telle que « épistémologie de l'ignorance ». L'usage qu'elle en fait est celui-ci : l'épistémologie de l'ignorance désigne une façon d'étudier l'ignorance avec les outils de l'épistémologie (proprement dite).

L'épistémologie de l'ignorance est comprise par El Kassar comme un sous-courant de l'épistémologie proprement dite : l'épistémologie intègre un nouvel objet d'étude, *l'ignorance*. Dans cet article, elle définit implicitement (jamais explicitement) l'épistémologie de l'ignorance de cette manière. De son point de vue, cela peut sembler évident : il est courant d'appeler un article ou un livre « épistémologie de x » afin de signifier une étude épistémologique d'un objet précis. Mais malheureusement pour l'épistémologie proprement dite, « épistémologies de l'ignorance », depuis le succès des travaux de Mills et les nombreuses réutilisations de ses concepts dans de nombreuses disciplines, désigne un champ extrêmement large, interdisciplinaire, de théorisations subversives, politiques, qui dénoncent des formes d'ignorance imbriquées au sein de théorisations dominantes. Bien sûr, si l'on *occulte* ce contexte, si l'on se contente de définir ce terme à travers son étymologie, ou à travers l'usage courant d'une notion telle que « épistémologie de x », alors on peut avancer qu'il s'agit simplement d'une étude épistémologique de l'ignorance. Mais faire cela n'est pas une démarche innocente : faire cela nécessite de détourner les yeux face aux nombreuses utilisations de ce terme hors des champs restreints de l'épistémologie (sociale) « proprement dite ». Faire cela, c'est nier la relationnalité entre différents champs d'études, c'est vouloir imposer un usage au détriment de son utilisation réelle.

Cet article s'intitule (je traduis) : *ce qu'est véritablement l'ignorance. Examen des fondations de l'épistémologie de l'ignorance*. Si je devais nommer cet article, je dirais plutôt qu'El Kassar crée en prétendant observer les fondations de « l'épistémologie de l'ignorance ». Elle participe à l'élaboration d'un mythe fondateur, selon lequel « l'épistémologie de l'ignorance » est un sous-courant de l'épistémologie « proprement dite », dont l'objectif est de définir l'ignorance, une ignorance qui n'est pas située. Si l'on suit El Kassar, alors, « épistémologie de l'ignorance » devient un terme assez neutre, signifiant l'étude de l'ignorance par les épistémologues (les vrais)⁷⁰.

3.2.3. Voir l'impureté

J'ai critiqué deux gestes effectués par Nadja El Kassar dans son article : celui de blanchir l'ignorance blanche et de se réapproprier le terme « épistémologie de l'ignorance ». Cependant, déceler ces gestes dans cet article ne signifie pas qu'El Kassar est seule responsable. Et ce, pour de multiples raisons.

Premièrement, car ces gestes sont similaires à ceux que l'épistémologue féministe Phyllis Rooney dénonçait dans son article consacré à la marginalisation des épistémologies féministes. Il n'est pas étonnant que l'épistémologie « proprement dite » réagisse d'une telle façon face aux projets épistémologiques « politisés ».

Deuxièmement, car la critique qu'a effectuée Zara Bain ne porte pas sur des individus qui se trompent, mais sur l'effacement *structurel* du caractère subversif des concepts de Mills.

Troisièmement, car on peut déceler des *curdled logics* dans cet article. El Kassar a tout de même l'intention louable d'inclure les apports théoriques des épistémologies alternatives. Selon elle, il serait incorrect, pour un projet épistémologique qui tente de définir la nature de l'ignorance, de balayer les considérations de ces projets épistémologiques « politisés », prétendant qu'ils ne parlent que de ce qui *cause* l'ignorance, ou alors, qu'ils parlent d'aspects *contingents* de l'ignorance. Elle affirme que les épistémologies alternatives ne proposent pas d'expliquer ce qui *causerait* l'ignorance, mais proposent de concevoir l'ignorance en intégrant des facteurs « impurs » tels que l'agentivité ainsi que les aspects structurels, politiques et sociaux⁷¹.

⁷⁰ El Kassar est aidée par le fait qu'au sein des épistémologies de l'ignorance, cette notion n'est pas stabilisée : elle se permet d'exclure de leur contexte certaines phrases afin de se réapproprier le terme.

⁷¹ Nadja EL KASSAR, « What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance », *Social Epistemology*, *op. cit.* p. 10.

Pour ces multiples raisons, cet article d'El Kassar ne doit pas être *purement* dénoncé : de notre point de vue, elle déforme et dénature certaines notions essentielles, mais du point de vue de l'épistémologie « proprement dite », sa démarche est subversive. Et elle sera attaquée pour cela, notamment par le deuxième philosophe que je vais aborder, Rik Peels.

3.3.Rik Peels : syndrome du personnage principal

Afin de discuter du statut de l'« épistémologie de l'ignorance » au sein de l'épistémologie « proprement dite », tournons-nous vers la figure de Rik Peels. Rik Peels est un épistémologue blanc hollandais qui discute depuis une vingtaine d'années de l'ignorance. Depuis plusieurs années, il débat avec ses collègues épistémologues, dont Nadja El Kassar, à propos de l'ignorance.

En 2023, il publie un livre intitulé *Ignorance: a Philosophical Study*⁷². Ce livre réunit des thèses qu'il élabore depuis plusieurs années à propos de la nature de l'ignorance. Il consacre également un chapitre à l'ignorance blanche, dans lequel il utilise ses outils conceptuels afin de discuter de l'ignorance blanche, distinguant plusieurs niveaux d'ignorance, suivant différentes logiques, différentes attitudes⁷³. Plusieurs fois dans le livre, il prend des exemples liés à son propre pays, certains peu glorieux⁷⁴. À un endroit, il dit qu'explicitement qu'en tant que personne blanche, il peut être *au courant* des violences policières racistes, mais ne peut pas prétendre savoir *ce que ça fait* d'être arrêté violemment parce qu'on est noir⁷⁵ – une connaissance exhaustive des inégalités raciales ne peut pas être élaborée par les seules communautés blanches⁷⁶.

Cependant, Peels réduit les épistémologies de l'ignorance à une altérité, à quelque chose qui n'est pas l'épistémologie « proprement dite ». Lorsqu'il parle de la philosophie féministe et de la philosophie critique de la race, il maintient que ces philosophies étudient des éléments *contingents* de l'ignorance, contrairement à lui, qui étudie la *nature* essentielle de l'ignorance. Ce que disent les féministes et les antiracistes est important : il dit même que l'épistémologie traditionnelle s'est égarée, a laissé de côté des types de connaissance et d'ignorance en se

⁷² Rik PEELS, *Ignorance: A Philosophical Study*, New York, Oxford University Press, 2023.

⁷³ *Ibid.* pp. 167-188.

⁷⁴ Par exemple, il discute du fait que l'armée néerlandaise a joué la carte de l'ignorance afin d'excuser son échec dans la protection de civils bosniaques, lors du génocide de Srebrenica, en juillet 1995. En appliquant sa typologie de différents types d'ignorance, Peels attribue une responsabilité morale à l'armée néerlandaise, qui a détourné les yeux face aux multiples éléments probants qu'elle aurait dû prendre en compte, puisqu'elle était *responsable* de la protection de cette population. *Ibid.* p. 233-234.

⁷⁵ *Ibid.* p. 174.

⁷⁶ *Ibid.* p. 176.

concentrant sur la connaissance propositionnelle, et qu'elle peut être améliorée d'une manière qui puisse *faire justice* aux éléments que la philosophie critique de la race a mis en avant⁷⁷. Cependant, la philosophie critique de la race discute d'éléments contingents, de ce qui *cause* l'ignorance, de ce qui la *produit*, pas de l'ignorance *en soi*⁷⁸. La distinction de Peels entre éléments essentiels et contingents se base sur une distinction entre éléments essentiels et contingents de la connaissance, que « la plupart des philosophes » définissent comme une croyance vraie justifiée à propos d'une proposition *p*⁷⁹.

Peels participe également à la pérennisation de l'idée selon laquelle « épistémologie de l'ignorance » signifie simplement « étude de l'ignorance par l'épistémologie [proprement dite] ». Voici ce qu'il nous affirme, dans l'introduction du livre :

Ce livre diffère [...] de la littérature que j'ai mentionnée, car il développe une épistémologie de l'ignorance à part entière [full-blown epistemology of ignorance] qui est exhaustive et a une cohérence interne, et applique cette épistémologie de l'ignorance aux débats contemporains en philosophie.⁸⁰

La première partie du livre consiste à développer cette épistémologie de l'ignorance. La seconde consiste à appliquer *son* épistémologie de l'ignorance à plusieurs débats consacrés à l'ignorance.

Peels, lui aussi, participe à un mythe fondateur : celui selon lequel *son travail* est l'aboutissement des recherches philosophiques (proprement dites) consacrées à l'ignorance ; selon laquelle il développe, à la seule force de ses bras, une épistémologie de l'ignorance. Ici, épistémologie de l'ignorance n'est plus un terme subversif, comme il l'était sous la plume de Mills et bien d'autres auteur·ices. Épistémologie de l'ignorance désigne l'étude de l'ignorance par Rik Peels : il s'agit de *son* épistémologie de l'ignorance⁸¹.

L'arrogance de Peels atteint son paroxysme dans l'introduction de son chapitre consacré à « l'ignorance blanche » :

Dans ce chapitre, je montre ce que l'on peut gagner, d'un point de vue moral et d'un point de vue épistémologique, si l'on applique une épistémologie de l'ignorance au concept d'ignorance blanche⁸².

Incroyable : en 2023, 26 ans après la publication du *Contrat Racial*, 15 ans après la publication de *Race and epistemologies of ignorance*, alors que Charles Mills est mort depuis 2 ans déjà,

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.* p. 9,

⁷⁹ *Ibid.* p. 40.

⁸⁰ *Ibid.* p. 14. Je traduis.

⁸¹ L'expression « my epistemology of ignorance » apparaît 10 fois dans l'ouvrage.

⁸² Rik PEELS, *Ignorance: A Philosophical Study*, *op. cit.* p. 169.

Rik Peels, philosophe extraordinaire, nous montre à quel point il est pertinent d'appliquer une épistémologie de l'ignorance au concept d'ignorance blanche. Comment peut-on prendre au sérieux ses théorisations ? A-t-il *lu* les articles qu'il cite ? *Sait-il* que « épistémologie de l'ignorance » est un terme utilisé *à foison* dans des cercles qui ne sont pas les siens, de façon subversive ? L'ignorance de Peels, à quel type d'ignorance développée au sein de *son* épistémologie de l'ignorance correspond-elle ?

En tout cas, qu'il en soit conscient ou pas, le cadrage que Peels effectue dans ce livre est celui de la récupération d'un terme déjà existant, en le *split*-séparant du contexte dans lequel il a émergé, pour l'utiliser à son avantage. Avec ce livre, Peels fournit des excuses parfaites pour ne pas aller voir plus loin, pour ne pas lire avec attention les textes de Mills et des épistémologies de l'ignorance : le portrait qu'il en a dressé, déformé en fonction de ses intérêts, maintient les épistémologies de l'ignorance dans une position marginale, d'altérité menaçante. C'est bien dommage : car ce que Peels a à dire sur l'ignorance *est, est* pertinent, y compris pour les épistémologies de l'ignorance. Mais avec une telle attitude, ai-je *envie* de faire l'effort d'écouter ce qu'il a à dire, afin de bénéficier de la pertinence de ses théorisations ?

3.4. Nadja El Kassar : reconnaître la relationnalité

Le geste effectué par Peels, d'effacer certaines façons de théoriser l'ignorance en imposant la sienne, est facilité par la lecture des épistémologies de l'ignorance par El Kassar. On dirait que Peels lit les épistémologies de l'ignorance *à travers* la lecture d'El Kassar. Cependant, plus récemment, l'attitude d'El Kassar a évolué pour un mieux. Elle a publié en 2025 *How Should We Rationally Deal with Ignorance? A Philosophical Study*. Ce livre n'est pas exempt de critiques similaires à celles que j'ai déjà mises en avant. Certains reproduisent le mythe selon lequel l'épistémologie de l'ignorance (au singulier) trouve sa fondation dans l'épistémologie « proprement dite »⁸³.

Par contre, sa conception de l'ignorance intègre des éléments sociologiques comme caractéristiques *essentielles* de l'ignorance ; elle fournit plusieurs contre-arguments face à

⁸³ Elle explique par exemple que les « épistémologies de l'ignorance » utilisent le pluriel afin de se distancier de l'épistémologie de l'ignorance « traditionnelle ». Il est vrai que, si l'on cherche attentivement, on peut trouver sur *Google Scholar* quelques livres et articles antérieurs aux travaux de Mills utilisant « epistemology of ignorance » de façon « neutre ». Cependant, je ne trouve rien qui puisse avancer l'existence d'une épistémologie de l'ignorance « traditionnelle » de laquelle les épistémologies de l'ignorance voudraient se distancier. Ici, j'ergote peut-être, mais compte tenu des multiples gestes de réappropriation de ce terme, que Peels et El Kassar ont commencé à utiliser tardivement, je me méfie de ce narratif. Nadja EL KASSAR, *How Should We Rationally Deal with Ignorance?: A Philosophical Study*, New York, Routledge, 2024. p. 47.

l'assertion de Peels selon laquelle ce qui est discuté par la philosophie critique de la race concerne des facteurs *contingents* de l'ignorance⁸⁴. Là où Peels conçoit l'ignorance blanche comme *causée* par la blanchité, El Kassar le corrige et rappelle que les facteurs liés à la race ne sont pas contingents mais *constituent* l'ignorance blanche. L'ignorance blanche n'est pas réductible à des croyances fausses *causées* par la race⁸⁵. Malheureusement, El Kassar garde une lecture interindividuelle de Mills : la typologie qu'elle propose dans le livre des différentes conceptions de l'ignorance est une reprise légèrement étoffée de son article de 2018.

On peut cependant voir une évolution dans l'attitude d'El Kassar par rapport aux épistémologies de l'ignorance : dans ce livre, elle explique que le terme « épistémologie de l'ignorance » est utilisé par Mills et d'autres auteur·ices pour désigner des épistémologies qui utilisent l'ignorance afin de maintenir des situations injustes. Puisque son projet n'est pas celui-là, et afin de respecter le sens originel du terme « épistémologie de l'ignorance », elle parle plutôt d'« étude épistémologique de l'ignorance » pour désigner son approche ainsi que celle d'épistémologues tels que Peels⁸⁶.

Ce changement d'attitude est également explicable par l'intérêt qu'a El Kassar envers la *Non-Ideal Theory* : une façon de théoriser qui s'oppose au fait de prendre comme point de départ des situations « idéales », qui est tributaire des critiques par Mills de la philosophie politique rawlsienne. Le *Handbook* consacré à la *Non-Ideal Theory*, publié en 2024, comporte un article écrit par El Kassar⁸⁷.

Dans celui-ci, elle passe en revue les différentes « théories de l'ignorance discutées dans l'épistémologie (traditionnelle) »⁸⁸, et précise ceci :

J'évite d'utiliser le terme « épistémologie de l'ignorance » pour référer à des théories de l'ignorance car ce terme peut être mal compris. Charles Mills utilise ce terme dans *Le Contrat Racial* pour référer à des pratiques épistémologiques (« épistémologies ») qui sont tordues par l'ignorance Blanche raciste. Donc les épistémologies de l'ignorance sont elles-mêmes ignorantes, prescrivant des dysfonctions cognitives, de mauvaises visions du monde, et des croyances fausses. Cette caractérisation ne s'applique pas à toutes les théorisations de l'ignorance, pour cela, je parle de « théories de l'ignorance », plutôt que d'épistémologies de l'ignorance. Une théorie de l'ignorance peut être une épistémologie de l'ignorance, mais elle n'est pas vouée à l'être⁸⁹.

⁸⁴ *Ibid.* p. 62.

⁸⁵ *Ibid.* 59-60.

⁸⁶ *Ibid.* p. 26.

⁸⁷ Nadja EL KASSAR, « Non-Ideal Theory and Ignorance », dans Hilkje C. HÄNEL et Johanna M. MÜLLER (éds.), *The Routledge Handbook of Non-Ideal Theory*, New York, Routledge, 2024.

⁸⁸ *Ibid.* p. 259.

⁸⁹ *Ibid.* p. 269.

Notons qu'elle inverse cause et conséquence (l'épistémologie de l'ignorance serait *causée* par une ignorance blanche ?) et parle surtout de *pratiques épistémiques* (effectuées uniquement par des individus ?). Cependant, elle a l'humilité de reconnaître que l'usage de ce terme par les épistémologies de l'ignorance lui interdit de l'utiliser comme elle le souhaiterait.

Puisque dans cet article, elle critique le caractère « idéalisé » des théories de l'ignorance, y compris celle de Peels ; puisque dès la publication de son article *What Ignorance Really Is*, elle et Peels ont eu plusieurs débats houleux par articles interposés, notamment à propos des caractéristiques « essentielles » ou « contingentes » de l'ignorance ainsi que de l'inclusion ou non des apports théoriques des épistémologies « alternatives » ; puisque Peels se présente comme offrant au monde une *épistémologie de l'ignorance* exhaustive ; je lis la dernière phrase de cette note comme une attaque indirecte envers Peels. En ce sens, Peels a raison, lorsqu'il explique élaborer une épistémologie de l'ignorance : car ses théorisations, ses manières de connaître, s'effectuent à travers l'exclusion, la marginalisation, et l'effacement, d'autres manières de connaître issues de positionnements marginalisés.

Cette évolution dans l'attitude d'El Kassar est importante : malgré les désaccords théoriques, malgré les critiques mutuelles, malgré le danger de certains de ses choix, je vois d'un bon œil le fait de reconnaître qu'un terme comme « épistémologie de l'ignorance » ne lui appartient pas. Je vois cela comme une reconnaissance de l'existence d'autres théorisations qui l'engagent à agir en les prenant en compte.

4. Conclusion

Essayons de mettre de l'ordre dans les multiples directions croisées dans cette troisième partie. Celle-ci s'est déroulée en trois temps.

Premièrement, j'ai présenté une faiblesse chez Mills : celle de reproduire un positionnement dominant (en *split*-séparant la race du genre) ne permettant pas d'appréhender certains aspects liés au genre de la suprématie blanche et tenant pour acquise une binarité entre homme et femme alors que celle-ci a été imposée, de même que la race, aux sociétés colonisées.

Deuxièmement, j'ai présenté plusieurs réflexions à propos des travaux de Mills qui intègrent les analyses de Lugones. En *curdle*-distinguant les *curdled logics* et les logiques de pureté, il est possible de complexifier le tableau dressé par Mills, notamment en ce qui concerne l'ignorance blanche et l'épistémologie de l'ignorance. Ces outils peuvent être mobilisés pour complexifier des enjeux présents dans la première et deuxième partie. À vrai dire, lors de ma

présentation des théories de Mills, dans la deuxième partie, j'ai déjà tenté de rendre visibles certaines *curdled logics* ainsi que l'importance du déni de relationnalité dans l'établissement d'une épistémologie de l'ignorance. En ce qui concerne la première partie, la *curdle*-séparation entre ces deux logiques permet de mieux appréhender certains enjeux. C'est une logique de pureté que Popper critique, lorsqu'il pointe du doigt la séparation du sujet connaissant entre une partie humaine (propre à l'erreur) et une partie suprahumaine (capable de connaître)⁹⁰. C'est une logique de pureté que Code critique lorsqu'elle dénonce l'autonomie supposée du sujet connaissant. La *Standpoint Theory* lutte contre la logique de pureté en prenant appui sur des positionnements impurs. Les risques que j'ai soulevés suivent également une logique de pureté : derrière la reproduction d'un positionnement dominant, on retrouve une logique de pureté et la fiction d'un sujet (collectif) unifié/unique ; derrière la hiérarchisation des positionnements, on retrouve la logique de pureté et la fiction de sujets fragmentés, monstrueux.

Troisièmement, j'ai dénoncé des pratiques de marginalisation, de déformation, d'effacement, effectuées par deux épistémologues « convenables » : Nadja El Kassar et Rik Peels. Leur tentative de se réapproprier un terme tel que « épistémologie de l'ignorance » est celle de la construction d'une certaine manière d'étudier l'ignorance « proprement dite » à travers la déformation des épistémologies de l'ignorance en une altérité, qui, chez Peels, n'est *même pas nommée*. Cependant, ces gestes critiquables ne peuvent pas être *split-separate* de leurs apports théoriques intéressants, pertinents — dans tous les cas, voir sa propre discipline à travers une autre perspective peut apporter de nouveaux éléments.

De ma lecture de Peels et El Kassar, je retiens que philosopher, ce n'est pas uniquement créer des concepts, mais également lutter afin de garder un certain contrôle sur l'extension de ceux-ci. Qu'une personne voulant dénoncer l'ignorance à propos de son oppression déforme les propos de Mills, utilise ce qui l'arrange, à des fins subversives, tant mieux, cela les fait vivre et évoluer ; que des épistémologues convenables, du haut de leur grandeur et de leur sentiment de supériorité, prétendent à l'exhaustivité et viennent sur *nos* terrains avec *nos* concepts qu'ils ont purifiés et blanchis, alimente ma rage.

Cependant, de cette lecture, je retiens également que l'épistémologie « proprement dite » n'est pas pure, qu'elle est également traversée d'avis contradictoires, de rapports de forces, de personnes voulant interagir avec ces « autres » épistémologies.

⁹⁰ Karl R. POPPER, *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, op. cit.

Cette troisième partie est forte en émotions. Je l'ai écrite en lutte contre la logique de pureté *split-séparant* le rationnel du sentiment : je ne peux pas discuter de la misogynie⁹¹ de Mills, des innovations qu'apportent les outils de Lugones, des attitudes oppressives de Peels et El Kassar, en *split-séparant* cet exposé argumentatif de l'émotion qui m'anime. J'assume la virulence de ma plume, car elle témoigne d'une colère légitime. Nos émotions jouent un rôle dans nos théorisations, elles sont parfois des témoins du fait que quelque chose cloche, elles nous avertissent face aux formes oppressives que peut prendre le langage savant.

Cette troisième partie vient surtout reformuler, complexifier, rouvrir, des questions et des réponses élaborées dans les premières et deuxièmes parties. Ne voyons donc pas cette troisième partie comme l'aboutissement d'une progression, mais plutôt comme une manière de complexifier nos lectures de Popper, Code, Puig de la Bellacasa, Harding, Lorde, Hill Collins, Haraway, Mills, Nelson, wa Thiong'o, Du Bois, Beauvoir, Bailey, Hoagland, Rogers, El Kassar, Bain, Peels.

⁹¹ « misogynie » désigne le sexismēracisme exercé envers les femmes et minorités de genre noir·es.

Conclusion↔ouvertures

N.B. Lorsque vous aurez terminé votre lecture, je vous conseille d'aller (re)lire la citation qui ouvre ce travail – ainsi qu'aller lire les autres articles écrits par le même auteur, témoignant depuis Gaza. Cet article a été écrit par Qasem Waleed El-Farra, un physicien palestinien. Il nous rappelle que l'épistémologie de l'ignorance n'est pas seulement un concept dans un livre qui sera rangé dans une bibliothèque universitaire afin d'être lu et discuté par des académicien·nes. Rappel nécessaire, peut-être, vu la puissance de l'épistémologie de l'ignorance à l'œuvre afin de justifier le génocide à Gaza, et de passer sous silence les autres génocides/risques de génocides en cours à l'heure actuelle.

Théoriser l'ignorance ne saurait pas être une entreprise visant l'exhaustivité. « Conclure » un propos constituant à dénoncer en quoi certaines pratiques visant la connaissance sont organisées de façon à maintenir des situations de domination, c'est courir le risque de prétendre avoir tout dit, et d'exclure du théorisable ce qui n'a pas été dit. Les rhétoriques de commencement sont un danger : les rhétoriques de conclusion, de clôture, d'exhaustivité, peuvent aussi l'être. Cela étant dit, nous arrivons tout de même au terme d'une trajectoire, de l'évolution d'un propos, d'une progression. Mais plutôt que comprendre cet espace comme une ligne d'arrivée, voyons plutôt cela comme un « ravito », un endroit où les coureurs doivent s'arrêter, se ravitailler, boire un verre d'eau, reprendre des forces. Ma métaphore a le défaut d'être linéaire (après tout, une course a *un* point de départ et *un* point d'arrivée), mais puisque je n'en ai pas trouvée de meilleure, voyez cette conclusion↔ouvertures comme un endroit nous permettant de nous arrêter, un temps, et d'identifier certaines directions à prendre, sur base du chemin parcouru.

La trajectoire qui se conclut↔s'ouvre ici est celle d'une complication de ce que signifie connaître, ainsi que ce que signifie ignorer ; celle d'une lutte avec et contre la dichotomie connaissance/ignorance, le poids que cette dichotomie a eu dans l'élaboration d'une « vraie » connaissance, une connaissance « proprement dite », s'établissant à travers l'exclusion, la *split-separation* ; celle d'une tentative de réfléchir l'ignorance *au sein même de la connaissance* ; celle rappelant que de nombreuses personnes et de nombreux groupes sociaux ont été historiquement exclus de ce que signifie connaître, *mais n'étaient pas ignorant·es pour autant*.

Dans la première partie, c'est la *split-separation* entre connaissance et politique qui a été questionnée et critiquée : il est possible, il est même pertinent, de réfléchir la connaissance en tant qu'elle est située. Dans la deuxième partie, c'est la connaissance des dominant·es qui a été attaquée sur son propre terrain : elle suit une épistémologie ignorante, une épistémologie dont l'engagement envers la suprématie blanche *surpasse* son engagement à découvrir la

Vérité[©]. Dans la troisième partie, j'ai voulu présenter certains enjeux et rapports de forces présents au sein même des théorisations académiques, à travers plusieurs lectures de Mills. J'ai voulu présenter certains rapports de forces à l'intérieur de l'épistémologie « proprement dite », qui n'est pas isolée des autres projets épistémologiques, même si parfois, elle prétend l'être.

Dans ce travail, j'ai mis en avant le rôle politique que joue l'ignorance dans l'établissement et le maintien de positions de domination : par l'exclusion, le déni de r(el)ationalité, la prétention à l'exhaustivité ; par un solipsisme qui s'auto-alimente à travers un raisonnement circulaire, prouvant sa supériorité en présupposant sa supériorité.

Cependant, il ne faut pas oublier que toute subjectivité, même celle des dominant·es, est impure : j'insiste donc sur le fait qu'un propos voulant dénoncer l'ignorance des dominant·es ne peut pas prétendre à l'exhaustivité, prétendre tout dire, tout comprendre, des dominant·es, et ne peut pas confondre ce que les dominants prétendent être et ce qu'ils sont réellement. Parler de savoirs situés, c'est prendre en compte le fait que *tout* savoir est partiel, que tout savoir est vecteur d'ignorance, c'est lutter contre les explications qui se présentent exhaustives.

Notre ennemi n'est pas l'ignorance : penser cela, c'est risquer de vouloir résoudre l'ignorance des dominant·es à travers de meilleures connaissances, plus *pures*, plus précises. Il est important de réfléchir autrement la connaissance, de *connaître* autrement, de théoriser l'ignorance blanche, de théoriser la suprématie blanche. Mais cet intérêt épistémologique est *indissociable* de l'intérêt politique de lutte contre les injustices, exploitations, dominations, massacres, génocides, qui ont lieu actuellement, à travers le monde.

Depuis ce ravito, plusieurs pistes sont envisageables. Une assez urgente est celle d'identifier des moyens de lutte contre l'épistémologie de l'ignorance à l'œuvre dans la justification du génocide en Palestine (et ailleurs) ; une autre consiste à décortiquer notre façon, en occident, de mythifier la Shoah, de la rendre incompréhensible, d'occulter des éléments tels que la destruction du centre de sexologie de Berlin ; afin de dénoncer l'autodafé numérique aux États-Unis, de dénoncer l'instrumentalisation de la Shoah comme justification de la Nakba, et tant d'autres injustices. De nombreuses pistes consisteront à identifier et à rendre visible les épistémologies de l'ignorance à l'œuvre dans de nombreux domaines, même ceux des sciences, peu abordées ici. Mais ces pistes ne sont pas restreintes au domaine académique : les actions de solidarité, de soutien, de *care*, les manifestations, les grèves, les pétitions, les occupations d'universités, font partie intégrante des luttes contre l'injustice et contre les épistémologies de l'ignorance qui la rendent possible.

Bibliographie

Publications de Charles W. Mills (par ordre chronologique) :

MILLS, Charles W., « Alternative Epistemologies », *Social Theory and Practice*, vol. 14, n° 3, 1988, pp. 237-263.

MILLS, Charles W., *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

MILLS, Charles W., *Blackness Visible : essays on philosophy and race*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

MILLS, Charles W., « Alternative Epistemologies », dans *Blackness Visible: essays on philosophy and race*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, pp. 21-40.

MILLS, Charles W., « Ideal Theory as Ideology », dans M.U. WALKER et P. DESAUTELS (éds.), *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.

MILLS, Charles W., « White Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007, pp. 13-38.

PATEMAN, Carole, MILLS, Charles W., *Contract and Domination*, Cambridge, Polity Press, 2007.

MILLS, Charles W., « Rawls on Race/Race in Rawls », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 47, 2009, pp. 161-184.

MILLS, Charles W., « Rousseau, the Master's Tools, and Anti-Contractarian Contractarianism », *The CLR James Journal*, vol. 15, n° 1, 2009, pp. 92-112.

MILLS, Charles W., « Philosophy Raced, Philosophy Erased », dans George YANCY (éd.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge*, New York, State university of New York press, 2012, pp. 45-70.

MILLS, Charles W., « Decolonizing Western Political Philosophy », *New Political Science*, vol. 37, n° 1, 2015, pp. 1-34.

MILLS, Charles W., « Epistemological ignorance », dans Gail WEISS, Ann V. MURPHY et Gayle SALAMON (éds.), *50 concepts for a critical phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2020, pp. 107-113.

MILLS, Charles W., « L'ignorance Blanche », *Marronnages*, trad. de BRUN, Solène, COSQUER, Claire, vol. 1, n° 1, 2022, pp. 96-116.

MILLS, Charles W., *Le contrat racial*, trad. de NDIAYE, Aly, Montréal, Mémoire d'encrier, 2023.

Autres publications :

- ABEE, Michele, « The Spread of the Mercator Projection in Western European and United States Cartography », *Cartographica*, vol. 56, n° 2, 2021, pp. 151-165.
- AHMED, Sara, « Déclarations de blanchité : la non-performativité de l'antiracisme » [en ligne], *mouvements*, trad. de BOUFFET, Alison, BRIEX, Gabriel, ESSADEK, Marouane, LABUSSIÈRE, Marie, LEVINE, Emmanuel, SAINT-SAENS, Isabelle, SALIN, Fred, TRIBOTTÉ, Julien, 2020, URL : <https://mouvements.info/declarations-de-blanchite-la-non-performativite-de-lantiracisme/>.
- ALCOFF, Linda Martín, « The roots (and routes) of the epistemology of ignorance », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 27, n° 1, 2024, pp. 9-28.
- ALCOFF, Linda Martín, « Epistemologies of Ignorance : three types », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and epistemologies of ignorance*, New York, State University of New York Press, 2007, pp. 39-57.
- ALCOFF, Linda, POTTER, Elizabeth (éds.), *Feminist epistemologies*, New York, NY, Routledge, 1993.
- APPIAH, Anthony, *In my father's house : Africa in the philosophy of culture*, New York, Oxford University Press, 1992.
- BAILEY, Alison, « Strategic ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007, pp. 77-95.
- BAIN, Zara, « Mills's account of white ignorance: Structural or non-structural? », *Theory and Research in Education*, vol. 21, n° 1, 2023, pp. 18-32.
- BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1949.
- BESSONE, Magali, « “Ignorance blanche”, clairvoyance noire ? W. E. B. Du Bois et la justice épistémique », *Raisons politiques*, vol. 78, n° 2, 2020, pp. 15-28.
- BOND, Sarah E., « Pseudoarchaeology and the Racism Behind Ancient Aliens » [en ligne], *Hyperallergic*, 2018, URL : <https://hyperallergic.com/470795/pseudoarchaeology-and-the-racism-behind-ancient-aliens>, consulté le 25 juillet 2025.
- BRACKE, Sarah, PUIG DE LA BELLACASA, María, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Cahiers du Genre*, trad. de CLAIR, Isabelle, n° 1, 2013, pp. 45-66.
- BRENET, Jean-Baptiste, *Le dehors dedans: Averroès en peinture*, Paris, Éditions Macula, 2024, 475 p.
- BRENNER, Anastasios, « Quelle épistémologie historique ?: Kuhn, Feyerabend, Hacking et l'école bachelardienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2006, pp. 113-125.
- CAEYMAEX, Florence, DESPRET, Vinciane, PIÉRON, Julien (éds.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2019.

CARLACIO, Jami L., « “Aren’t I a Woman(ist)?”: The Spiritual Epistemology of Sojourner Truth », *Journal of Communication and Religion*, vol. 39, n° 1, 2016, pp. 5-25.

CODE, Lorraine, « Power of ignorance », dans Nancy TUANA et Shannon SULLIVAN (éds.), *Race and epistemologies of ignorance*, New York, State University of New York Press, 2007, pp. 213-230.

CODE, Lorraine, « Taking Subjectivity into Account », dans Linda ALCOFF et Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993, pp. 15-48.

CODE, Lorraine, *What can she know? : feminist theory and the construction of knowledge*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

DEBEUF, Koert, *The influence of Averroes on European thought: the disappearance of Latin Averroism from the history of philosophy*, London, Bloomsbury Academic, 2025, 200 p.

DOTSON, Kristie, « “Thinking Familiar with the Interstitial”: An Introduction », *Hypatia*, vol. 29, n° 1, 2014, pp. 1-17.

EL KASSAR, Nadja, *How Should We Rationally Deal with Ignorance?: A Philosophical Study*, New York, Routledge, 2024.

EL KASSAR, Nadja, « Non-Ideal Theory and Ignorance », dans Hilkje C. HÄNEL et Johanna M. MÜLLER (éds.), *The Routledge Handbook of Non-Ideal Theory*, New York, Routledge, 2024, pp. 259-272.

EL KASSAR, Nadja, « What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance », *Social Epistemology*, vol. 32, n° 5, 2018, pp. 300-310.

EL-FARRA, Qasem Waleed, « The Physics of death in Gaza » [en ligne], *The Electronic Intifada*, 2024, URL : <https://electronicintifada.net/content/physics-death-gaza/46081>, consulté le 14 juillet 2025.

ELIA, Nada, *Palestine: Un féminisme de libération*, trad. de HAMMAR, Liza, DUPUIS-DÉRI, Francis, Éditions du remue-ménage, 2024.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, 2^e éd., Seuil, 1971, 188 p.

FAYE, Gaël, *Petit Pays*, Paris, Grasset, 2016.

FONTE, David, LELAURAIN, Solveig, « La psychologie évolutionniste des violences masculines, une épistémologie de l’ignorance? », dans David FONTE et Solveig LELAURAIN (éds.), *Épistémologies féministes et psychologie : savoirs situés, pratiques situées*, Paris, Hermann, 2024, pp. 39-78.

FREEDMAN, Karyn L., « Knowing Better: Motivated Ignorance and Willful Ignorance », *Hypatia*, vol. 39, n° 3, 2024, pp. 492-509.

FRICKER, Miranda, *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, Oxford, Oxford university press, 2007.

FULLERTON, Stephanie Malia, « On the Absence of Biology in Philosophical Considerations of Race », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007, pp. 241-258.

GOLUMBIA, David, « Quine's Ambivalence », *Cultural Critique*, n° 38, 1997, pp. 5-38.

GUAY, Alexandre, BOUCHARD, Frédéric, « Épistémologie », dans Frédéric BOUCHARD, Julien PRUD'HOMME et Pierre DORAY (éds.), *Sciences, technologies et sociétés de A à Z*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2015, pp. 85-87.

HALFLANTS, Louis, *Un monde idéal - Exploration épistémologique des représentations scientifiques*, ULiège, 2024.

HARAWAY, Donna, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, pp. 575-599.

HARDING, Sandra, « Repenser l'épistémologie du positionnement : qu'est-ce que « l'objectivité forte » ? », dans Manon GARCIA (éd.), *Philosophie féministe: patriarcat, savoirs, justice*, trad. de CRESPO, Thomas, BROUSSEAU, Charlie, VÉDIE, Léa, Paris, Vrin, 2021. 305.42.

HARDING, Sandra, *The science question in feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

HERBECQ, Jean-François, « Migration et expulsions : Bart De Wever à l'abordage de la Cour européenne des droits de l'Homme » [en ligne], *RTBF*, URL : <https://www.rtbf.be/article/migration-et-expulsions-bart-de-wever-a-l-abordage-de-la-cour-europeenne-des-droits-de-l-homme-11551303>, consulté le 5 juillet 2025.

HILL COLLINS, Patricia, *La pensée féministe noire*, trad. de LAMOUREUX, Diane, Paris, Payot & Rivages, 2021.

HOAGLAND, Sarah Lucia, « Denying Relationality: Epistemology and Ethics and Ignorance », dans Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007, pp. 95-118.

LORDE, Audre, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, London, Penguin Books, 2018.

LUGONES, María, « La colonialité du genre », *Les cahiers du CEDREF*, trad. de FALQUET, Jules, COUSSIEU-REYES, Javiera, n° 23, 2019, pp. 46-89.

LUGONES, María, « Purity, Impurity, and Separation », dans *Pilgrimages/peregrinajes - Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, New York, Rowman & Littlefield, 2003.

MIGRATIONS LIBRES, « Stop Vottem » [en ligne], URL : <https://migrationslibres.be/stop-vottem/>, consulté le 5 juillet 2025.

MOHANTY, Chandra Talpade, « Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux », dans Christine VERSCHUUR (éd.), *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, trad. de CHAUVET, Emmanuelle, Graduate Institute Publications, 2010, pp. 171-202.

MUDIMBE, Valentin-Yves, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, trad. de VANNINI, Laurent, Paris, Éditions Présence Africaine, 2021.

N'DIAYE, Mathieu, « Projection de Mercator : quand la cartographie dessine les contours du pouvoir colonial » [en ligne], *nofi media*, 2024, URL : <https://www.nofi.media/2024/03/projection-de-mercator/88417>, consulté le 20 juillet 2025.

NELSON, Lynn Hankinson, « Epistemological communities », dans Linda ALCOFF et Elizabeth POTTER (éds.), *Feminist epistemologies*, New York, NY, Routledge, 1993, pp. 121-160.

OUTLAW, Lucius T., « Charles Mills' *The Racial Contract* at 25: Reconsiderations », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 27, n° 1, 2024, pp. 62-77.

OUTLAW, Lucius T., *On Race and Philosophy*, New York, Routledge, 1996.

PATEMAN, Carole, *Le contrat sexuel*, trad. de NORDMANN, Charlotte, Paris, La Découverte, 2010.

PEELS, Rik, *Ignorance: A Philosophical Study*, New York, Oxford University Press, 2023.

PETIT, Pauline, « L'histoire de l'Institut de sexologie détruit par les nazis » [en ligne], *France culture*, 2023, URL : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/l-histoire-de-l-institut-de-sexologie-detruit-par-les-nazis-6649775>, consulté le 10 août 2025.

POPPER, Karl R., *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, trad. de BRUDNY, Michèle-Irène, LAUNAY, Marc DE, Paris, Payot & Rivages, 1998.

PUIG DE LA BELLACASA, María, *Politiques féministes et construction des savoirs: « penser nous devons »!*, Paris, L'Harmattan, 2012.

ROGERS, Tay (Taylor), « Curdled Contracts: Reading Mills through a Lugonesian Spirit », dans Mark William WESTMORELAND (éd.), *The Philosophy of Charles W. Mills - Race and the Relations of Power*, New York, Routledge, 2024, pp. 29-44.

ROONEY, Phyllis, « The Marginalization of Feminist Epistemology and What That Reveals About Epistemology “Proper” », dans Heidi E. GRASSWICK (éd.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 3-24.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.

SAID, Edward W., *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. de MALAMOUD, Catherine, WAUTIER, Claude, MEININGER, Sylvestre, Paris, Éd. du Seuil, 2005, 422 p.

SERANO, Julia, *Manifeste d'une femme trans et autres textes*, trad. de GRUNENWALD, Noémie, Paris, Éd. revue et augmentée, Cambourakis, 2025.

STORM HETER, T., « Beauvoir et le problème de la blanchité », *Chère Simone de Beauvoir*, trad. de ROUCH, Marine, 2021.

SULLIVAN, Shannon, TUANA, Nancy (éds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Ithaca, State University of New York Press, 2007.

SULLIVAN, Shannon, TUANA, Nancy, « Feminist epistemologies of ignorance », *Hypatia*, vol. 21, n° 3, 2006.

TALMAGE, James, MANEICE, Damon, « The true size of... » [en ligne], <https://thetruesize.com/#>, URL : <https://thetruesize.com/#>, consulté le 20 juillet 2025.

TANESINI, Alessandra, « Standpoint Then and Now », dans Miranda FRICKER, Peter J. GRAHAM, David HENDERSON et Nikolaj J. L. L. PEDERSEN (éds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York and London, Routledge, 2020, pp. 335-343.

TUANA, Nancy, « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance », *Hypatia*, vol. 21, n° 3, 2006, pp. 1-19.

TUANA, Nancy, « Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance », *Hypatia*, vol. 19, n° 1, 2004, pp. 194-232.

TUANA, Nancy, « Introduction », dans Nancy TUANA et Sandra MORGAN (éds.), *Engendering rationalities*, New York, State University of New York press, 2001, pp. 1-20. 306.42.

VELEZ, Emma D., « The Colonial Contract and the Coloniality Of Gender: Decolonial Feminist Reflections on Charles Mills's Racia-Sexual Contract », *Critical Philosophy of Race*, vol. 12, n° 2, 2024, pp. 366-381.

VILLAIN, Cédric, « Les petites mains du caoutchouc » [en ligne], *Horror humanum est*, 2016, URL : https://fr.horrorhumanumest.info/index.php?post%2F12_congo, consulté le 20 juillet 2025.

WA THIONG'O, Ngũgĩ, *Décoloniser l'esprit*, trad. de PRUDHOMME, Sylvain, Paris, La fabrique, 2011.

WEBSTER, Lexi, « “We Are Detective”: Transvestigations, conspiracy and inauthenticity in ‘gender critical’ social media discourses » [en ligne], *ELAD-SILDA*, n° 9, 2024, URL : <https://publications-prairial.fr/elad-silda/index.php?id=1511>, consulté le 11 août 2025.

WITTIG, Monique, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

« Mort de George Floyd : rassemblement contre le racisme à Bruxelles, 239 arrestations à Ixelles (vidéos) » [en ligne], *RTBF*, 2020, URL : <https://www.rtbf.be/article/mort-de-george-floyd-rassemblement-contre-le-racisme-a-bruxelles-239-arrestations-a-ixelles-videos-10517214>, consulté le 19 juillet 2025.

Table des matières

REMERCIEMENTS	II
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : UN PROJET ÉPISTÉMOLOGIQUE PEUT-IL ÊTRE « POLITISÉ » ?	7
1. POURQUOI UNE TELLE QUESTION ?	7
2. KARL POPPER : L'IRRÉDUCTIBILITÉ DE LA POLITIQUE	10
3. LORRAINE CODE : LE SEXE DU SUJET CONNAISSANT A-T-IL UNE PERTINENCE ÉPISTÉMOLOGIQUE ?	18
4. LA <i>STANDPOINT THEORY</i> : LUTTER CONTRE LES LUMIÈRES AVEUGLANTES DU <i>GOD TRICK</i>	23
5. COMMENT RÉPONDRE ?	31
DEUXIÈME PARTIE : L'ÉPISTÉMOLOGIE DE L'IGNORANCE CHEZ CHARLES MILLS	36
1. PRÉSENTATION DE CHARLES MILLS	36
1.1. HÉRITAGES PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES	36
1.2. LE TOURNANT DES ANNÉES 1990	39
2. LE CONTRAT RACIAL : LUTTER CONTRE (L'ÉPISTÉMOLOGIE DE) L'IGNORANCE	42
2.1. PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE	42
2.2. LE CONTRAT RACIAL « RÉEL » COMME EXPLICATION DE LA SUPRÉMATIE BLANCHE	44
2.3. L'ÉPISTÉMOLOGIE DU CONTRAT RACIAL : L'EUROPE COMME CENTRE DU MONDE	48
2.4. L'EFFACEMENT FORMEL DU CONTRAT RACIAL	52
2.5. L'ÉPISTÉMOLOGIE DU CONTRAT RACIAL : L'EXCLUSION DES SUJETS CONNAISSANTS NON-BLANCS	53
2.6. L'ÉPISTÉMOLOGIE DE L'IGNORANCE	58
2.7. L'IMPACT DE L'ÉPISTÉMOLOGIE DE L'IGNORANCE SUR LES NON-BLANC·HES	63
2.8. CONCLUSION	66
3. L'ARTICLE « L'IGNORANCE BLANCHE »	67
3.1. POUR UNE ÉPISTÉMOLOGIE SOCIALE QUI PREND EN COMPTE LA RACE	68
3.2. PRÉCISIONS SUR L'IGNORANCE BLANCHE	69
3.3. INCLURE LA RACE AU SEIN DES PROCESSUS ÉPISTÉMIQUES	71
3.3.1. La perception et la conception	71
3.3.2. La mémoire individuelle et collective	75
3.3.3. Le témoignage	77

3.3.4. Les intérêts collectifs des blanc·hes	78
3.4. CONCLUSION	79
4. CONCLUSION	80

TROISIÈME PARTIE : TORDRE LES ÉPISTÉMOLOGIES IGNORANTES **83**

1. CHARLES MILLS : QUEL POSITIONNEMENT ?	83
2. CURDLED CONTRACTS : LUTTER AVEC ET CONTRE <i>LE CONTRAT RACIAL</i>	90
2.1. QUELLE AGENTIVITÉ POUR LES DOMINÉ·ES ?	91
2.2. MARÍA LUGONES : LA PURETE EST UNE FICTION	92
2.3. L'IGNORANCE STRATEGIQUE : NAVIGUER ENTRE LOGIQUE DE PURETE ET <i>CURDLED LOGIC</i>	95
2.4. CHARLES MILLS : TROP PUR POUR ETRE EFFICACE ?	98
2.5. CONCLUSION	101
3. RÉCEPTION DES THÈSES DE MILLS DANS L'ÉPISTÉMOLOGIE « PROPREMENT DITE »	102
3.1. L'IGNORANCE AU SEIN DE L'ÉPISTÉMOLOGIE « PROPREMENT DITE »	103
3.2. NADJA EL KASSAR : UNE TYPOLOGIE INNOCENTE ?	104
3.2.1. Blanchir l'ignorance blanche	105
3.2.2. Mythe fondateur de l'« épistémologie de l'ignorance »	108
3.2.3. Voir l'impureté	109
3.3. RIK PEELS : SYNDROME DU PERSONNAGE PRINCIPAL	110
3.4. NADJA EL KASSAR : RECONNAÎTRE LA RELATIONNALITÉ	112
4. CONCLUSION	114

CONCLUSION↔OUVERTURES **117**

BIBLIOGRAPHIE **119**